Московская духовная академия 300 лет

Богословские труды
Юбилейный сборник

ISSN 0320-0213

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ 300 ЛЕТ (1685 - 1985)

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ
МОСКВА • 1986

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие митрополита Ленинградского и Новгородского **Антония** 5
От Московской Духовной Академии 6
Приветственное послание Святейшего Патриарха ПИМЕНА 7
Епископ Дмитровский Александр. Святейший Патриарх Пимен о задачах Духовной школы 9
Архиепископ Волоколамский Питирим. В единении традиции и актуальности 24
И. Н. Экономцев. Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов 41
Священник Александр Салтыков. Краткий очерк истории Московской Духовной Академии 73
Протоиерей Владимир Иванов. Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814—1870 гг.) 113
Протоиерей Вадим Смирнов. Святейший Патриарх Алексий и Московские Духовные школы 148
Священник Василий Строганов. «Мехи новые» Четвертого Евангелия 166
Архимандрит Платон. Богословский подход к проблеме мира 174
М. С. Иванов. Вера: уверенность, доверие, верность . . . 188
Священник Владислав Цыпин. К вопросу о границах Церкви 193
Игумен Андроник. Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии 226
Игумен Феофилакт. Библиотека Московской Духовной Академии 247
Священник Иоанн Свиридов. Гносеология священника Павла Флоренского 264
И. Н. Экономцев. «Письмо своей Церкви» святителя Григория Паламы 293
Диакон Валентин Асмус. Место Московской Духовной Академии в истории русской культуры 316
Игумен Макарий (Веретенников). Школа Всероссийского Митрополита Макария 331

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

CONTENTS

Preface by Metropolitan **Antoniy** of Leningrad and Novgorod 5

From the Moscow Theological Academy 6

The Message of Greeting from His Holiness Patriarch Pimen . . 7

Bishop Aleksandr of Dmitrov. His Holiness Patriarch Pimen on the Tasks of Theological School 9

Archibishop Pitirim of Volokolamsk. In Unity of the Tradition and Topicality 24

I. N. Ekonomtsev. Prehistory of the Academy's Foundation and the First Period of Its History, Connected with the Activities of the Likhoud Brothers 41

Father Aleksandr Saltykov. A Short Survey of the Moscow Theological Academy's History 73

Archpriest Vladimir Ivanov. Academy's Theology. A Historical Survey (1814—1870) 113

Archpriest Vadim Smirnov. His Holiness Patriarch Aleksiy and the Moscow Theological Schools 148

Father Vasiliy Stroganov. "New bottles" of the Fourth Gospel . 166

Archimandrite Platon. Theological Approach to the Problem of Peace 174

M. S. Ivanov. Faith: Trust, Confidence, Fidelity 188

Father Vladislav Tsypin. To the Question of the Bounds of the Church 193

Hegumen Andronik. Father Pavel Florensky — Professor of the Moscow Theological Academy 226

Hegumen Feofilakt. The Library of the Moscow Theological Academy 247

Father Ioann Sviridov. Gnoseology of Father Pavel Florensky . 264

I. N. Ekonomtsev. "A Letter to My Church" by St. Gregory Palamas 293

Deacon Valentin Asmus. The Moscow Theological Academy in the History of the Russian Culture 316

Hegumen Makariy Veretennikov. The School of Metropolitan Makariy of All Russia. 331

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1985 году Московские Духовные школы отметили свое трехсотлетие.

Эта дата особенная, так как на протяжении этого длительного периода с Московскими Духовными школами связаны многие деяния Русской Православной Церкви, развитие нашей великой национальной культуры и отечественной литературы.

С 1814 года в стенах нашей русской национальной святыни — Троице-Сергиевой Лавры — Московская Духовная Академия достигла своего духовного и научного расцвета.

С 1944 года возрожденные Московские Духовные школы продолжают свою учебную и ученую деятельность. Этот период связал непрерывную традицию старой, дореволюционной, и новой, послереволюционной, школы, так как с 1944 года преподавателями Московских Духовных школ стали выпускники прежних Московской, Петроградской, Киевской и Казанской Духовных Академий. Они передали новому поколению студентов любовь к православной богословской науке и благоговейное отношение к Церкви Христовой.

Постепенно все старые профессора и наставники отошли в Горний мир, навсегда оставив у своих воспитанников светлую о себе память. По благословению Святейшего Патриарха Алексия, всем им, почившим профессорам, преподавателям и наставникам, сооружен прекрасный памятник в Троице-Сергиевой Лавре у стен Московской Духовной Академии.

Теперь Московские Духовные школы успешно продолжают свою многогранную деятельность. Существующий при Московской Духовной Академии Церковно-археологический кабинет является ценнейшим и уникальным музеем религиозного искусства, и основан он заботами и при непосредственном участии Святейшего Патриарха Алексия. Несомненно, что в ближайшее время изучение богатейшего собрания Церковноархеологического кабинета даст повод для научных разработок студентам Московской Духовной Академии, которые откроют значение богатейших памятников Церковноархеологического кабинета для верующих Русской Православной Церкви.

Жизнь Московской Духовной Академии богата многими историческими событиями, встречами, богословскими и миротворческими конференциями.

Настоящий юбилейный сборник посвящен 300-летию Московской Духовной Академии. Подборка материалов, публикаций и их редактирование целиком принадлежит корпорации Академии. В этом юбилейном сборнике помещены публикации старых преподавателей и работы современных наставников Московских Духовных школ, так как все новое имеет старое основание.

Мы желаем дальнейшего процветания и ученых успехов нашей старейшей Духовной школе, которая духом юна и своим повседневным служением готовит для Русской Православной Церкви образованных пастырей, благоговейных монахов и умелых регентов церковных хоров.

Верная заветам молитвенника земли Русской и патриота — Преподобного Сергия Радонежского, Московская Духовная Академия передает своим выпускникам дух великого аввы Сергия — хранить мир и беречь от врагов свою Родину. Русская Православная Церковь в лице своего Предстоятеля Святейшего Патриарха Пимена постоянно проявляет заботу о благополучии и благочестии выпускников Московских Духовных школ.

Настоящий сборник раскроет перед читателями вчерашний и сегодняшний день этого рассадника духовного просвещения, поставленного на свечнице в центре нашей религиозной жизни — в обители Преподобного отца нашего Сергия Радонежского.

АНТОНИЙ,
митрополит Ленинградский и Новгородский,
председатель редакционной коллегии
«Богословские труды»

ОТ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Настоящий юбилейный сборник подготовлен Московской Духовной Академией в ознаменование 300-летия со времени ее основания в Москве, в 1685 году.

Празднование 300-летнего юбилея Московской Духовной Академии, высшего пастырско-богословского учебного заведения Московского Патриархата, выходит за рамки Духовной школы,— оно определяется тем значением, какое имела и имеет Академия для становления отечественного богословия.

Юбилей Академии — это важная историческая веха на пути к приближающемуся празднованию 1000-летия официального принятия христианства на Руси. Академия была открыта при деятельном участии Восточных Патриархов, в основание ее исторического бытия положены труды выдающихся греческих просветителей — братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, это указывает на вселенское признание Академии как нового центра духовного просвещения тогдашним православным Востоком.

Московская Духовная Академия ведет начало от Славяно-греко-латинской Академии, во все времена оставаясь верной своему призванию — служить делу духовного просвещения и нравственного воспитания. Широкую известность и признание Академия снискала благодаря своему высокому предназначению с древности сохраняемых в ней традиций, особому духовному настрою, что является следствием ее пребывания в священных стенах знаменитой Троице-Сергиевой Лавры, в определенной мере — благодаря уникальному собранию Церковноархеологического кабинета, расположенного в залах старинных Чертогов, и — что особенно значимо — благодаря тому богословскому и пастырскому деланию, какое она совершает для Русской Православной Церкви с момента своего основания. В наши дни, в век совместного служения христианских Церквей миру и общечеловеческому единству и братству, значение Московской Духовной Академии еще более возросло.

Академия на протяжении всего своего бытия указывала русским богословам и пастырям подлинно православный, подлинно евангельский путь, возвещала вечную, Божественную истину, утверждала на глубоких, исконно русских православных основаниях духовную жизнь. В этой неизменности, с которой Академия служит своему церковному и общечеловеческому призванию, высокому миротворческому и патриотическому долгу, есть своя особая ценность и глубокий внутренний смысл. Об этом говорят и публикуемые в сборнике статьи.

Сборник состоит из двух частей. В первой части освещены историческое прошлое и современная жизнь Академии. Вторая посвящена некоторым аспектам богословских исследований в Академии в настоящее время.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО
Святейшего Патриарха ПИМЕНА на торжественном акте в честь 300-летия Московской Духовной Академии 29 декабря 1985 года

Ваше Преосвященство, досточтимый Владыко ректор!
Дорогие наставники и учащиеся!
Глубокоуважаемые гости!

Сердечно приветствую вас со славным трехсотлетием Московской Духовной Академии, с юбилеем, который имеет большое значение для всей Русской Православной Церкви.

Основание высшей богословской школы в Москве явилось результатом напряженных усилий нашей Церкви утвердить православный характер духовного образования в России, отстоять ортодоксальность отечественной богословской мысли. Утвержденная по благословению Святейшего Патриарха Иоакима учеными монахами Иоанникием и Софронием Лихудами, Московская Академия стала очагом духовного просвещения для России и всего христианского Востока.

Новый период в истории Академии наступил в 1814 году, когда она обрела приют в Лавре Живоначальной Троицы и Преподобного Сергия. Игумен Русской земли принял в число своих благоговейных послушников тружеников богословской науки. Для Московской Академии наступила пора расцвета. Академия «у Троицы» стала крупнейшим научно-богословским центром. Имена профессоров и питомцев Академии стали украшением отечественной науки. Их труды снискали мировое признание.

В новый период своего бытия Московская Духовная Академия связала свою судьбу с судьбой Московской Духовной Семинарии.

Пребывая в послушании у тайнозрителя Пресвятой Троицы Аввы Сергия, преподаватели и студенты Московских Духовных школ учатся у него опытному боговéдению, которое является венцом и конечной целью богословия. Для христианина смысл жизни заключается в стяжании благодати Святого Духа, немыслимом без подвижничества, без уподобления Богу и Спасу нашему Иисусу Христу. Главная задача Духовных школ состоит в воспитании достойных подражателей Подвигоположнику Христу, стоя́щих на страже Истины, способных научить церковный народ новой жизни во Христе.

Сердце верного пастыря, послушного воле Пастыреначальника, преисполнено особой любовью к пастве, подобной той любви, которой *Христос возлюбил Церковь* (Еф. 5, 25). Истинный пастырь живет не своей жизнью, а жизнью народа Божия. Он несет на своих немощных

человеческих раменах бремя забот о спасении каждой из словесных овец стада, вверенного его попечению.

Преизобильная пастырская любовь не замыкается церковной оградой: она изливается на весь мир и всех обнимает. Святая Церковь устами своих служителей возносит непрестанную молитву *О мире всего мира.* Она воспитывает своих чад в духе миролюбия и деятельно сотрудничает с различными религиозными и общественными движениями ради упрочения мира на Земле. Наставники Духовных школ призваны растить пастырей-миролюбцев, ибо по самой сути своей служение священника является служением примирения.

Юбилейные торжества Московской Духовной Академии предшествуют другому великому юбилею — тысячелетию Крещения Руси. Событие Крещения явилось важнейшей вехой не только в истории Церкви, но и в духовном становлении русского народа. Русская Православная Церковь за всю свою тысячелетнюю историю была неразрывно связана с народом. Ее материнская любовь к Богохранимой стране нашей с особой жертвенностью проявлялась при судьбоносных испытаниях, которым не раз подвергалась наша Родина.

Ныне, призывая православных христиан к трудолюбию, к нравственной чистоте и гражданской ответственности, Церковь продолжает свое патриотическое служение.

Еще раз поздравляю вас с историческим юбилеем. Молю Пастыреначальника Иисуса Христа, да ниспошлет Он вам предстательством Пресвятой Богородицы, молитвами Преподобного отца нашего Сергия и всех святых Радонежских Свою Небесную помощь в вашем самоотверженном труде на благо Церкви и родного Отечества!

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Епископ Дмитровский АЛЕКСАНДР,*
ректор Московской Духовной Академии

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ПИМЕН О ЗАДАЧАХ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ

Вот уже 170 лет, как Московская Духовная Академия нашла себе приют в стенах древней Троицкой обители и стала, таким образом, «академической кельей духовного всероссийского наставника Аввы Сергия» (13, 29). Глубоко знаменателен тот факт, что Преподобный Сергий, игумен Радонежский, стяжавший себе именование игумена земли Русской, которому, быть может, наиболее глубоко раскрылась в глубинах духовного созерцания тайна Единого в Троице Бога, являющаяся в собственном смысле предметом христианского богословия, принял в число своих учеников и послушников и множество учащихся Духовной школы, будущих служителей слова Божия и пастырей стада Христова. Молитвенное предстательство Преподобного игумена стало с тех пор щитом и оградой и вместе с тем предметом непостыдного упования всех, кому выпало от Бога счастье жить и учиться в Сергиевой Лавре. Эту живую духовную связь с Преподобным Сергием призывает сохранять его преемник Священноархимандрит обители Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен. В обращении к учащимся Московских Духовных школ 14 октября 1983 года он говорил: «Свои студенческие годы вы проводите в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Стремитесь же любить ее Преподобного основателя, чтить его как вашего Небесного наставника, зная, что великий Авва горячо молился о своих будущих учениках, к которым вы имеете дерзновение принадлежать. В ответ на свою молитву Преподобный Сергий удостоился чудесного посещения Пресвятой Владычицы Богородицы. Явившись святому подвижнику в неизреченном сиянии, Матерь Света ободрила его словами, ставшими для нас источником надежды и утешения. Благословенная Владычица известила Своего угодника, что услышана молитва его об учениках и обители, и обещала быть неотступной от места сего и всегда покрывать его. Видимым исполнением воли Царицы Небесной явился воздвигнутый в прошлом веке Покровский академический храм. К сонму учеников Преподобного Сергия сопричислены теперь вы — будущие иноки, пастыри и богословы нашей Церкви» (13, 29).

Жизнь и деятельность Московских Духовных Академии и Семинарии является предметом постоянного внимания и заботы Святейшего Патриарха Пимена. Эту заботу Московские Духовные школы явственно ощутили еще тогда, когда Святейший Владыка являлся Местоблюсти-

* Ныне архиепископ.

телем Патриаршего престола. С тех пор на протяжении всего своего первосвятительского служения Святейший Патриарх неоднократно посещал Академию и Семинарию «у Троицы», попечение о которых преемственно восприял от своего предшественника Святейшего Патриарха Алексия и совершает «в духе забот почившего Патриарха о подготовке достойных священно-церковнослужителей, богословов и вместе с тем примерных граждан нашей страны» (1, 353). Ни один академический праздник, будь то годичный акт в день престольного праздника — Покрова Божией Матери или очередной выпуск, не проходит без патриаршего наставления учащим и учащимся, без живого слова Предстоятеля Русской Церкви, обращенного к тем, кто призван Богом к чрезвычайно ответственному, сложному и вместе с тем благодатному служению Церкви Божией. Если обстоятельства не позволяют Его Святейшеству лично присутствовать на академических собраниях, Московские Духовные школы неизменно получают патриаршее Приветствие или Послание как бы далеко от Троице-Сергиевой Лавры ни находился ее настоятель — Патриарх. «Ежегодные встречи с полным составом семинарско-академического братства в день подведения итогов минувшего года, — говорил Святейший Патриарх Пимен в одном из своих приветственных слов в МДА,— дают нам возможность каждый раз дополнять праздничное поздравление не многими, но существенными пожеланиями, относящимися к решению тех задач, которые ставит наша Русская Православная Церковь перед своими Духовными школами» (1, 374). Выступления Святейшего Патриарха перед профессорско-преподавательской корпорацией и учащимися Московских Духовных школ за годы его служения в первосвятительском сане не только указывают конкретные направления, по которым должна строиться и развиваться жизнь и научно-просветительная деятельность современного православного учебного заведения, но и дают богатый материал для размышлений над проблемами духовного образования вообще, для поиска наиболее адекватных решений в деле совершенствования учебного и воспитательного процесса, направления его в русло строгого соответствия духу православной церковности и верности Исконному Преданию Христовой Церкви.

«Основная задача наших Духовных школ — готовить и выпускать на ниву Христову пастырей и богословов, достойных этого звания» — так определил назначение Духовных учебных заведений Святейший Патриарх Пимен (1, 361). Подготовка пастырей, которые могли бы идти впереди словесного стада Христова, вести церковный народ *путем новым и живым* (Евр. 10, 19), который открылся верующим во Христе Иисусе, подготовка богословов, способных участвовать в формировании церковного и догматического сознания верующих, стоять на страже православного вероучения, способных раскрывать сокровища Православного Предания и требующим отчета в нашем уповании всегда дать ответ с кротостью и благоговением (1 Пет. 3, 15), — эти задачи указывают прежде всего на то, что выпускник Духовной школы должен не только ясно представлять себе основную цель, смысл и содержание христианской жизни, но и претворять в себе самом эти идеи, непрестанно стремиться к этой цели, наполняя всю свою жизнь действительно христианским содержанием, иными словами, должен быть христианином в полном смысле этого слова.

Быть христианином — значит быть причастным Духу Божию (Ин. 7, 39), значит быть *духовным* человеком (Гал. 6, 1; 1 Кор. 13; 14, 1). «Самый главный вопрос христианской жизни — стяжание подлинной духовности» (11, 17). Святейший Патриарх не устает настаивать на этой мысли, постоянно возвращаясь к ней, когда обращается к учащимся Духовных школ. Прежде всего это означает, что духовное, или богословское, образование, в отличие от образования светского, — двуединый процесс. Это процесс «формирования двух взаимосвязанных, но различных по характеру сторон личности: духовной и научной» (10, 47). Если постижение «светских» наук, освоение математических, естественнонаучных или историко-филологических знаний требует преимущественно интеллектуальных усилий, работы ума и напряжения воли, то богословие предполагает участие *всего человека*. Уразумение обращенного к человеку слова Божия, постижение его как Истины требует от человека жизни согласно этому слову, означает постижение его истинности всем жизненным опытом. Иначе говоря, познание Воплощенного Бога Слова возможно лишь через уподобление Ему, через воплощение в своей жизни заповеданного Им. Господь и Бог наш Иисус Христос, раскрывающий тайну Пресвятой Троицы, есть *Путь, и Истина, и Жизнь* (Ин. 14, 6). В единстве Своей Личности соединив небесное и земное, Божество и человечество, явив одновременно Себя как Истину и Жизнь, Он открыл Своим ученикам такой путь богопознания, на котором знание неотделимо от жизни, богословие — от духовного опыта, того внутреннего опыта, который, будучи *осуществлением ожидаемого* (Евр. 11, 1) верою, только и может быть путем к познанию Бога, открывающегося человеку через веру. Богословие, отмечает Святейший Патриарх, есть не что иное, как боговедение, богопознание, под которым «Священное Предание нашей Православной Церкви подразумевает опытное познание неизмеримой и неисчислимой совокупности Божественных свойств, или, что то же, познание благодати Божией, внутренне переживаемой христианином, по слову апостола Павла, как *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие* (Гал. 5, 22)» (там же). При этом Святейший Владыка приводит слова преподобного Симеона Нового Богослова: «Когда слышу, как многие... будучи исполнены грехов, богословствуют о Боге... без благодати Святого Духа, трепещет, ужасается и некоторым образом из себя выходит дух мой... Что может быть нечистее того, кто... покушается учить о тех, яже Духа суть, без Духа? И что сквернее того, кто... приступает богословствовать с одним лжеименным знанием и внешней мудростью?!» (там же).

Для того чтобы изучение богословских наук действительно достигло своей цели, действительно было путем богопознания, Духовная школа должна давать «правильное понимание духовной жизни, пути спасения» (10, 48). «Духовным школам необходимо повседневно руководствоваться принципом органического сочетания богословия с благочестием, богословской учености с молитвенным богомыслием, христианского знания с христианской жизнью» (5, 15—16) — это указание Святейшего Патриарха Пимена имеет чрезвычайно важное методологическое значение и должно определять как учебно-воспитательную работу Академии и Семинарии в целом, так и деятельность каждого наставника, работу каждого воспитанника в отдельности. Являясь предметом внимания и

интереса представителей христианского мира, многих людей, ищущих источник живой воды, *текущей в жизнь вечную* (Ин. 4, 14), Московские Духовные школы должны так строить свою жизнь, чтобы Церковь могла оценивать богословское образование, получаемое учащимися, «не столько по шкале ученых званий и степеней, сколько по воплощению учения Христова в жизни наших питомцев, становящихся пастырями и монахами, преподавателями богословия и экуменическими деятелями, церковными историками и писателями» (5, 15).

Духовный опыт, опыт богообщения в молитве и Таинствах, опыт внутренней борьбы с грехом, даже на начальной своей стадии, раскрывает то, что вера есть *жизнь с Богом* и в Боге, в общении с Ним, а не только признание Его бытия. Только жизнь в вере позволяет богословствовать. Богословие — это слово о Боге, но, как сказал Христос Спаситель, *от избытка сердца говорят уста* (Мф. 12, 34). Слово о Боге только тогда обладает преображающей силой, когда исходит из сердца, в котором Христос уже живет, однажды вселившись верою (Еф. 3, 17). Только тогда оно само может «питать не один только ум, но и сердце» (5, 16), и таким образом выполнять ту задачу, которая стоит перед теми, кто призван преподавать учение Церкви в Духовной школе, и которая в свое время встанет перед ее выпускниками, когда начнется их пастырское служение. Об этом говорит Святейший Патриарх, обращаясь к наставникам Московских Духовных школ: «Слово о Боге должно исходить не только от естественного ума, ограниченного нормами логического мышления, а от благодатно возрожденного разума, размышляющего о Богооткровенных истинах на основании опыта духовной жизни или жизненного вхождения в Истину. Именно так богословствовали святые отцы и учители Церкви» (1, 354). В противном случае «ни знание Устава Церковного, ни заученные в школе формулы догматов не принесут душе духовных плодов, то есть благодатных даров богопознания, преображающих душу в храм или в жилище Божие» (там же).

Вместе с тем особый акцент, который Святейший Патриарх Пимен делает на духовной стороне богословского воспитания, не означает, что «можно обходиться без богословия, как некоторые православные пастыри думали раньше, а некоторые и теперь почитают. Напротив, богословие необходимо каждому христианину, не говоря уже о пастырях Церкви» (там же). Собственно богословская, научная подготовка является второй стороной богословского образования.

Господь Иисус Христос, Совершитель нашего спасения, избравший нас ко спасению *через освящение Духа и веру Истине* (2 Фес. 2, 13), есть Превечное Слово Божие, или Логос Божий, Которым сотворен мир, поэтому вера во Христа Спасителя становится раскрытием истинного *смысла* богозданного мира и жизни человека в этом мире. Спасение является не только спасением души, но и спасением ума, избавлением от неведения, от духовного рабства греху, оно есть просвещение разума, или, употребляя выражение Святейшего Патриарха, «жизненное вхождение в Истину» (1, 354). Нахождение верного пути к Богу, правильность духовной жизни христианина во многом зависят от правильного понимания догматических истин, от проникновения во внутренний смысл учения Церкви, которое обретало свои внешние, логические формы в борьбе со многими еретическими уклонениями от изна-

чального Предания. Знание Священного Писания, истории Церкви, догматического богословия, раскрывающего христианскую Истину о мире и человеке, о тайне нашего спасения, о Церкви, в которой мы живем и членами которой являемся, совершенно необходимо каждому христианину для того, чтобы его служение Богу было действительно служением *в Духе и Истине* (Ин. 4, 24). Духовные школы должны «выпускать из своих стен на поле церковное широкообразованных богословов, способных вести верующих к вечной жизни и примером своей жизни свидетельствовать об истине Православия» (5, 16). Христианское богословие не является отвлеченной философской доктриной. Оно освещает светом Богооткровенного знания всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях и призвано способствовать всецелому — и духовному, и телесному — преображению человека, творению *нового человека* (Еф. 2, 15), ибо тот, *кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17). Богословие не может быть только «специальностью». Оно есть постижение реальности, нас окружающей, но так, как она открывается христианину в Церкви, то есть особым образом. Богословие по самой своей природе харизматично. Истинное богословие не может быть результатом усилий «естественного» разума, оно возможно только *в Церкви,* оно всегда богооткровенно, оно есть духовное прозрение облагодатствованного человека, причастного благодати Святого Духа, питающей и наполняющей Церковь Христову со дня Пятидесятницы. Дух Святой научает и наставляет на всякую истину (Ин. 16, 13). Общение Духа Святого становится для христианина познанием мира и человека в свете Божественного замысла, в свете икономи́и спасения. Полноценное участие в жизни Церкви предполагает это просвещение ума и обретение истинного смысла жизни, воспринимаемой как дар Божественной любви. Духовная школа не только должна сообщать будущим священнослужителям известную сумму конкретных знаний, но и формировать христианское мировоззрение, глубокое церковное сознание так, чтобы они могли действительно *свидетельствовать* о Православии как перед лицом мира, так и перед лицом других христианских испове́даний.

Пастырь Церкви, будучи провозвестником учения Христова, должен не только сам обладать богословскими знаниями, но и уметь сообщить свое знание Истины Христовой своим духовным детям. Как учит святой апостол Павел, *слово ваше да будет всегда с благодатью, приправлено солью, дабы вы знали, как отвечать каждому* (Кол. 4, 6).

Еще в 1971 году, вскоре после избрания на Московскую патриаршую кафедру, в беседе с профессорами и преподавателями Московских Духовных школ Святейший Патриарх Пимен подчеркнул необходимость, чтобы «наше богословие было всегда сугубо ортодоксальным» (1, 362). В наши дни, когда Русская Православная Церковь вместе с другими Православными Церквами поддерживает активные экуменические связи с представителями других христианских исповеданий, требование верности Православному Преданию, необходимость глубокого понимания того, в чем собственно заключаются неоценимое богатство и отличительные особенности именно православной богословской и духовной традиции, интерес к которой у западных христиан непрерывно возрастает, вызваны не только требованием верности Истине, но и долгом свидетельствовать об Истине. В служении свидетельства как раз и про-

является верность Апостольскому Преданию, осуществляется служение самих апостолов, призванных Воскресшим Спасителем к свидетельству о Нем *даже до края земли* (Деян. 1, 8). «Московские Духовные школы являются центром пастырско-богословского образования, — отмечает Святейший Патриарх Пимен. — Умение понять, изучить и сохранить великие достижения предшествующих поколений во всех областях церковного, богословского и литургического творчества составляет ответственную задачу современной образованной иерархии и богословов нашей Церкви» (9, 8).

Древнее Предание Церкви, которое нашло свое выражение в творениях святых отцов, в гимнографии, во всем строе православного богослужения, является и теперь «неистощимой сокровищницей истинного богословия» (1, 354). Именно этим древним Преданием должен поверять свое творчество современный православный богослов. «Для нашей Православной Церкви, — говорит Святейший Патриарх, — свят и нерушим завет апостола: *Братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим* (2 Фес. 2, 15)» (2, 40). И снова необходимо отметить, что проникновение в дух святоотеческих творений, постижение Церковного Предания невозможно без «просвещения свыше, созидающего духовного человека» (1, 374), что только «опыт живого общения с Богом в молитве, в Священной Евхаристии, богослужебной жизни, Таинствах церковных, в делах братолюбия может служить твердым основанием для богословской мысли», что только в этом случае слова о Боге «станут приобретать силу свидетельства об Истине» (3, 15). «Истинный ученый тот, кто умеет применять силу своих знаний, — напоминает нам Святейший Владыка, — Истина и добро нераздельны» (1, 378).

Преображающая духовная сила евангельского учения должна проявляться и в самом преподавании богословия в Духовной школе. Чрезвычайно важной в этом смысле является мысль Святейшего Отца, высказанная им наставникам Московских Духовных Академии и Семинарии: «По нашему глубокому убеждению, преподавание любого предмета, входящего в учебный план Духовных школ, может и должно способствовать развитию и укреплению в учащихся духовности и благочестия, без которых немыслимо истинное священство в Церкви» (1, 374). Если преподавание учения Церкви в Духовной школе и распадается по необходимости на ряд дисциплин и преподносится учащимся в систематической форме, уже этот факт сам по себе должен побуждать наставников к тому, чтобы в самом процессе преподавания каждой отдельной дисциплины находить пути к преодолению какой-либо обособленности или изолированности ее от церковного учения в целом. Учение Церкви, как уже отмечалось, не является абстрактной теорией или идеологией, но есть выражение внутренней жизни Церкви, которая есть Тело Христово и Полнота наполняющего всё во всём Духа Божия (Еф. 1, 23). Догматы, нравственные нормы, богослужение и Таинства по существу неразделимы. Проповедь предполагает духовность проповедника, священнодействие — молитвенную жизнь, разумение богооткровенных истин — опыт последования заповедям Спасителя. С какой бы стороны мы ни подходили к сокровищнице церковного учения, изучение его должно ставить перед нами одну цель, возбуждать одно желание — следовать

за Господом и Спасителем нашим Иисусом Христом, идти путем уподобления Ему в слове, деле и помышлении, ибо, как говорит апостол, *в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2, 5). Тщательное и внимательное изучение богословия в духе святых отцов и учителей Церкви раскрывает ту истину, что каждая богословская дисциплина, каким бы специфичным ни казался с первого взгляда ее предмет, может стать раскрытием *пути к Богу,* чем является и должна быть жизнь каждого христианина. Каждая дисциплина в конечном счете есть наука о внутреннем устроении, о созидании духовного человека, о стяжании благодати Духа и устроении Царства Божия *внутри нас* (Лк. 17, 21), что возможно только в Церкви Живого Бога, в общении Тела и Крови Христовых, дарованных Церкви, и поэтому есть также наука о Церкви. Поэтому важной задачей Духовной школы, согласно указанию Святейшего Патриарха, является преодоление схоластичности, мертвой рассудочности, отвлеченного интеллектуализма в преподавании. И, наоборот, всё здесь должно служить внутреннему преображению, накоплению духовного опыта, стяжанию благодати Божией, которая и позволяет *судить обо всем* (1 Кор. 2, 15) (1, 374).

В этой связи находится еще одно важное положение, высказанное Святейшим Патриархом, — об «основоположном значении храма и совершающихся в нем богослужений в деле постижения богооткровенных истин нашей веры» (1, 353). Священник является служителем алтаря Господня. Он — предстоятель пред Богом, возносящий молитвы за народ, совершающий приношения *о всех людех.* Благоговейное священнослужение — самая первая задача пастыря, ибо, возглавляя богослужение, священник предстает перед верующими в момент их наибольшего духовного напряжения, в момент наиболее торжественный и вместе с тем во время, быть может, наиболее глубоких молитвенных переживаний, когда душа человека раскрывается пред Богом, вступает в общение с Ним. Поэтому, как говорит далее Святейший Патриарх, церковное богослужение и храм должны рассматриваться в Духовной школе не как практикум для будущих священно-церковнослужителей, а как школа духовной жизни и опытного богопознания (1, 354—355), хотя и «сугубо технический» подход к храму, конечно, имеет некоторое оправдание в необходимости дать учащимся практическое усвоение церковных служб и священнодействий. Однако «эта необходимость не должна заслонять понимания святости храма, как Дома Божия, о котором в Евангелии сказано: *Дом Мой есть дом молитвы* (Лк. 19, 46)» (1, 353).

В богослужении мы постоянно совершаем воспоминание Господа Иисуса Христа, Его спасительной икономи́и, Его Искупительной Жертвы, Его жизни и Его смерти, которые Он претерпел *нас ради и нашего ради спасения.* Но богослужение — не только воспоминание, оно есть также «переживание верующими евангельских событий, как действительных, вновь и вновь являющих нам свой сокровенный спасительный смысл и спасающее действие» (1, 354). Поэтому «наше отношение к храму и ко всему, что в нем находится и совершается, должно определяться благоговением и страхом, верой и любовью к святыне» (1, 353). Только благоговейное, молитвенное предстояние священника Богу во время совершения богослужения сможет стать источником истинно пастырского попечения о душах своих духовных чад (1, 372). Поэтому

храм в Духовной школе не место занятий по литургике, но, в известном смысле, — центр богословского воспитания, где учащиеся, активно участвуя в службе, могут буквально дышать церковной жизнью, приходить в живое соприкосновение с духом древнего Церковного Предания, которое кристаллизовалось в литургической поэзии и во всем строе и ритме православного богослужения. Как писал один из современных православных богословов: «Никогда нельзя забывать, что для христианского церковного сознания богослужение есть живая и жизненная философия Православия, а не только обряд, как его понимает неоцерковленное сознание». Или, пользуясь словами святого Иринея Лионского, надо сказать: «Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» (14, 29).

В своих наставлениях воспитанникам Московских Духовных школ Святейший Патриарх Пимен рисует также образ истинно православного пастыря и определяет пастырство как «высочайшее служение на земле» (8, 23). Нет ничего выше, как возводить души человеческие к Богу, приобщать их к полноте жизни, сообщать им благодатную силу Духа Святого, преображающего, освящающего и обожающего человека. Именно к этому призван священник Нового Завета, как предстоятель народа Божия, как «уста Церкви», занимающий в церковном собрании место Самого Христа, Единого Посредника и Архиерея духовного Израиля (1 Тим. 2, 5; Евр. 8, 1). «Священник должен иметь душу чище самих лучей солнца, — приводит Святейший Владыка слова святителя Иоанна Златоуста, — чтобы никогда не оставлял его Дух Святой и чтобы он мог сказать: *Уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 20)» (6, 13). А это значит, что «пастырство есть целожизненный подвиг» (13, 30), что оно несет на себе «печать и призвание апостольства», что оно есть «подвиг апостольства» (1, 366), ибо пастыри являются «свидетелями и провозвестниками евангельской истины» (12, 19). Смыслом, содержанием и свершением этого подвига пастырства, как уподобления святым апостолам, является любовь. Святейший Патриарх напоминает готовящимся к этому служению слова преподобного Иоанна Лествичника: «Истинного пастыря укажет любовь, ибо из любви предал Себя на распятие Великий Пастырь» (10, 48). Без любви «нет подвига, нет и радости, ожидающей верных делателей в вертограде Господнем» (13, 30). Если без подвига нельзя достичь любви, то и, наоборот, подвиг, не достигающий любви, теряет свой смысл, перестает быть подвигом, ибо и сам христианский подвиг движим любовью, пусть малой, пусть поначалу еще только желанием любви, стремлением ее стяжать. Святейший Отец отмечает, что истинное пастырствование «невозможно себе представить без отеческой любви, которой пастырь обнимает всех своих пасомых, согревая каждого ее благодатным огнем» (6, 13). Огонь любви здесь назван *благодатным,* это значит, что сама эта любовь (а любовь пастыря к пасомым — это любовь *по преимуществу* христианская) не есть дело лишь человеческих усилий, но это и не та «естественная» любовь к *своим,* к *любящим нас,* которой, по слову Спасителя (Мф. 5, 46—47), не лишены и язычники. Это Любовь Христова, даруемая всякому христианину, и особенно пастырю Христова стада, в даре Духа Святого. Пастырь всегда представляет в Церкви ее Единого Первосвященника и Пастыреначальника — Самого Христа, поэтому

священник должен быть *проводником* той любви, которой Сам Господь Иисус Христос любит Свою Церковь, предав Себя за нее (Еф. 5, 25). Это именно любовь *благодатная,* которая не автоматически подается в Таинстве Священства, но есть предмет *стяжания,* есть следствие возгревания в себе харизмы священства. Это та любовь, которая Духом Святым излилась в наши сердца (Рим. 5, 5), по слову апостола, и поэтому требует от священника святой жизни. Наконец, это та любовь, которая любит до самоотвержения, до *положения души* за свою паству по образу Христовой смерти. Иными словами, эта пастырская любовь — любовь крестная.

«Крест Христов несут все пастыри: крест возлагается на них при рукоположении. Этот крест нужно нести достойным образом» (4, 11), — говорит Святейший Архипастырь нашей Церкви. При этом он напоминает выпускникам Духовной школы о тех опасностях, которые подстерегают молодых служителей алтаря: «Горе тем, кому священство представляется только способом более или менее удобного устроения в земной жизни!» (6, 12), горе, если священник становится ремесленником (1, 370), сводя пастырское служение до уровня формального требоисправления (6, 12) и «устремляясь в область излишних материальных стяжаний» (1, 366). Такой путь грозит духовной смертью, является «оскорблением святыни, профанацией Таинства» (6, 12). Напротив, жизнь пастыря должна быть непрестанным исканием Царства Божия, которое не есть что-то отвлеченное, но жизнь в истиннейшем ее смысле (1, 366—367). «Все православные люди вместе с нами, — говорит Святейший Владыка в обращении к студентам Московских Духовных Академии и Семинарии, — жаждут видеть вас по окончании Духовных школ верными служителями Христовыми» (1, 368). «Когда вы придете к вашей пастве, к вашим прихожанам, они должны почувствовать, что вы несете свет духовный, который будет освящать всю их жизнь» (1, 372), «уже первые слова, обращенные к ним, будут решающими, ибо души человеческие следуют лишь за тем, в чьем голосе звучит сила Христова» (8, 23). Поэтому «в благочестии каждому священнослужителю надлежит воспитываться с ранней поры своей жизни и возрастать в нем по мере восхождения к высотам богословия и церковного служения» (1, 356). «Всегда помните, — наставляет Святейший Патриарх, — что от того, какой будет ваша жизнь, в значительной мере зависит и жизнь тех, кого Господь вручит вам, пастырям Христовой Церкви» (11, 17).

Священник должен всегда и везде быть прежде всего священником, служителем Господним, не только в храме, но и в семье, в отношениях с окружающими, в любой жизненной ситуации (1, 370). «Всюду: в семье, на приходе, в обществе он должен нести людям свет любви Христовой и тепло милосердия» (8, 23). Это требует от него внимательности к людям, соучастия в жизни окружающих, знания их нужд, способности разделить с ними и горе, и радость. Говоря словами святителя Иоанна Златоуста, священник должен быть «и весьма благоразумен, и опытен во многом, знать все житейское не менее живущих в миру и быть свободным от всего более монахов», ибо священник прежде всех должен являть своим пасомым возможность жить в мире по Христу, а не по стихиям самого мира, должен первым одержать в себе самом

победу над грехом силою благодати Божией. И в каждом из своих духовных детей он должен видеть возможность такой победы.

«Научитесь в людях почитать образ Божий и подобие, — говорит Святейший Патриарх Пимен, — это оградит вас от многих ошибок в вопросе суждения о человеке» (1, 367). Именно это умение видеть в человеке образ Творца, прозревать путь, который может вывести его из греховного плена к истинной свободе, заключающейся в познании Истины и единении с Ней, совершенно необходимо священнику-пастырю. «С терпением и любовью пусть несет пастырь свою службу» (1, 359). Книгой всей жизни и путеводной звездой каждого священнослужителя называет Святейший Владыка Святое Евангелие (4, 11). Постоянное чтение слова Божия поможет пастырю всегда мыслями пребывать со Христом, «возрастать в богословии жизни, пастырском служении» (1, 359).

Таким образом, действительным содержанием жизни учащихся в Духовной школе, в Лавре Преподобного Сергия является «приближение к Духу Истины», стяжание не только преподаваемых знаний, но и «духа, ожидающего их пастырства, сущность которого состоит в том, чтобы пробуждать в пасомых жизнь духовную, ограждающую человека от греховных влечений и дел» (2, 41). Только тот, кто в себе носит благодать Духа Божия, может указать путь ее стяжания и своим духовным детям, и именно живая связь с Богом, способность воспринимать и усваивать Его преображающее действие является путем к ограждению от греха и к единству всех в любви, заповеданной Спасителем.

Важным направлением учебно-воспитательной деятельности Духовной школы является, согласно наставлениям Святейшего Патриарха Пимена, воспитание истинного патриотизма у будущих священнослужителей Русской Православной Церкви. «Любовь пастыря,— говорил Святейший Патриарх на одном из выпускных актов в Московских Духовных школах, — должна простираться и на земное отечество наше, которое для православного христианина есть земля святая, освященная могилами отцов, а еще более — подвигами героев, страстотерпцев, святителей, преподобных и других подвижников духа, положивших много сил на дело собирания и устроения Русского государства. Ревнуя о достижении Небесного Отечества, они любили и отечество земное и многими заботами о его устроении возвели свой патриотизм — эту естественную потребность сердца — в христианскую добродетель» (6, 13—14). Любить свою Родину, заботиться о ее доброй славе — значит быть всегда вместе со своим народом, чувствовать себя его неотъемлемой частью и, предстоя престолу Божию, молиться Отцу Светов, от Которого исходит *всякое деяние благое, о богохранимой стране нашей, властéх и воинстве ея, о благорастворении воздýхов, о изобилии плодов земных и врéменех мирных.* Церковь Христова учит нас, с благодарностью восприняв Божественный дар жизни, преображать свою жизнь на земле в постоянное предстояние Богу и Творцу и силою дарованной Им благодати очищать себя от греха, вносить в жизнь ту гармонию, которая была утеряна первым человеком, отпавшим от Источника жизни — Бога. Церковь Христова есть сокровищница этой преображающей силы Божией, с помощью которой святые переплавляли свое немощное и греховное человеческое естество и становились *светом миру, солью земли*

(Мф. 5, 13—14), целителями немощных, наставниками заблудших, питателями нищих и убогих. Они стяжали любовь в подвиге и обращали ее на мир Божий, на своих ближних, на свой народ.

Однако, как отмечает Святейший Патриарх Пимен, «любовь к нашему родному Отечеству не означает замкнутости или отчуждения от других народов мира, о чем ясно свидетельствует активное участие нашей Церкви в экуменическом движении, когда мы с Церквами других конфессий ищем пути к достижению христианского единства и с религиозными деятелями христианских и нехристианских религий и всеми людьми доброй воли деятельно участвуем в борьбе за сохранение мира, за мирное сосуществование государств, безопасность, сотрудничество и разоружение» (3, 14).

Участие в развитии и укреплении международных связей Русской Православной Церкви в области экуменизма и христианского миротворчества также является одной из важных задач, стоящих перед Московскими Духовными школами, перед преподавателями и учащимися. Святейший Архипастырь нашей Церкви отмечал, что, «...активно участвуя в разработке актуальных проблем в области экклезиологических и экуменических исследований, Московская Духовная Академия вносит значительный вклад в развитие богословского диалога Русской Православной Церкви со многими христианскими Церквами Востока и Запада», что «важнейшим аспектом научно-богословской деятельности Московских Духовных школ являются в настоящее время изыскания в направлении богословского обоснования христианского миротворчества» (9, 8).

Контакты с представителями христианского мира и мировой общественности свидетельствуют о чрезвычайной обеспокоенности судьбами нашей планеты, проблемами, волнующими мир, которую испытывает Русская Православная Церковь. Гостями Московских Духовных школ бывают представители самых разных религиозных и общественных организаций из многих стран мира, причем число посещающих Троицкую Лавру и Духовную Академию растет из года в год. В городе Загорске не раз проходили и богословские собеседования с представителями разных христианских конфессий. Таким образом, Московские Духовные школы стоят перед необходимостью во встречах с зарубежными гостями представлять Православие как живую древнюю традицию, которая и в современном нам мире остается незамутненным источником Богооткровенной Истины, черпая из которого можно решать сложные проблемы как внутренней жизни каждого человека, так и человечества в целом.

Одна из наиболее насущных проблем современности — сохранение мира. Православный священник, пастырь человеческих душ, уже по существу своего служения является служителем мира. В сознании этого он должен быть воспитан в Духовной школе. Святейший Патриарх Пимен отмечает, что долг священника — обрести прежде всего «мир с Богом и со своей совестью. Это достигается через постоянную благоговейную молитву и хранение помыслов. Тогда внутренний покой наложит неизгладимую печать на все его действия» (8, 23). Напоминая учащимся Академии и Семинарии слова преподобного Серафима Саровского: «Стяжи мир, и вокруг тебя спасутся тысячи», Святейший Патри-

арх добавляет: «Обладая спокойной совестью, пастырь должен быть и хранителем мира. Миротворческое служение — важнейшая обязанность священника, которую он выполняет, будучи верным сыном Русской Православной Церкви и патриотом своей великой Родины. Берите в этом пример с Преподобного Сергия, великого игумена Радонежского, прибегайте постоянно к его духовной помощи, учитесь взиранием на Пресвятую Троицу «побеждать рознь мира сего»» (там же, 23—24). Миротворческая деятельность Церкви основывается на миротворческом служении каждого ее пастыря. «Будучи нравственным примером для верующих в храме Божием и в жизни, пастырь уже совершает служение мира» (13, 29). Святейший Патриарх призывает будущих пастырей: «Будьте созидателями мира в своих сердцах, в своих семьях, в церковных общинах, в богохранимой стране нашей и во всем мире!» (12, 19). «Получая в Духовных школах православное богословское образование, вы, дорогие студенты и воспитанники, должны готовить себя к исполнению высокой миротворческой миссии, которая возлагается на Церковь в настоящее время» (13, 30) — это указание Предстоятеля нашей Церкви означает также, что современное православное богословие, преподаваемое в Духовной школе, не может быть только замкнутой системой знаний о духовном мире, но должно быть открытым к проблемам современной жизни, в решение которых Церковь призвана вносить свой вклад как обладательница сокровенной Премудрости Божией (1 Кор. 2, 7). Проповедуя Христа, Божию силу и Божию Премудрость (1 Кор. 1, 24), она должна просвещать мир светом Богооткровенной Истины, вносить в него дух и смысл истинной жизни (1, 355).

Таким образом, обзор ряда выступлений и посланий Святейшего Патриарха Пимена, обращенных к преподавателям и учащимся Московских Духовных школ и посвященных богословской и воспитательной деятельности, позволяет нам сделать некоторые выводы общего характера относительно путей духовного воспитания в православном духовном учебном заведении. Таких путей, или направлений, можно выделить три.

Прежде всего каждый воспитанник Духовной школы, как будущий пастырь Церкви, должен под руководством преподавателей и наставников стать на путь духовной жизни, внутреннего духовного делания, молитвы, борьбы с *законом греховным,* действующим в падшей человеческой природе (Рим. 7, 23). Для этого необходимы личные усилия, внутренняя активность, собранность, целеустремленность. В непрестанной работе над собой, в искании Царства Божия, иже *внутрь нас есть* (Лк. 17, 21), в стяжании благодатной помощи Божией христианин должен преодолеть всякую раздвоенность, неуверенность и колебание в выборе между добром и злом, между волей Божией и своим собственным произволением. «Такая направленность всех способностей человека к одной цели — духовному совершенствованию не только поможет нести, но сделает легким служение, возлагаемое на пастыря-богослова», — говорит Святейший Патриарх (7, 29). Ученик Христа — это тот, кто всецело предан своему Учителю, кто всю свою жизнь — и в главном, и во второстепенном — строит и оценивает в виду движения к одной, все определяющей цели: к духовному, глубоко внутреннему единению с Богом. Задача наставников Духовных школ — раскрыть своим воспитан-

никам путь духовной жизни, воспитать в них сознание совершенной необходимости для пастыря опытного богопознания, внутреннего духовного опыта, без которого невозможны ни истинное литургическое предстояние священника своей пастве, ни проповедь слова Божия, ни, тем более, духовное руководство, составляющее са́мую суть христианского пастырства. При этом важно осуществлять пожелание Святейшего Патриарха, чтобы и наставники, и воспитанники Московских Духовных школ «серьезно, прилежно и постоянно изучали бесценное святоотеческое наследие, постигали православные аскетические традиции, проявляли глубокий интерес к церковным деятелям, внесшим свой вклад в развитие и становление духовной жизни» (11, 18).

Другим направлением духовного воспитания в Семинарии и Академии является воспитание литургическое, постепенное вхождение в богослужебную жизнь Церкви. Храм — это место собрания верующих, место, где Церковь Христова проявляется видимо в общем молитвенном предстоянии всех ее членов Богу. Священник возглавляет молитвенное собрание христиан, он возносит от лица всей Церкви молитвы и прошения, и он же возвещает верующим слово Божие, проповедует Евангелие Царствия. От того, насколько хорошо понимает священник совершаемое им, насколько он вжился в богослужение, постиг смысл и силу согласной церковной молитвы, ощутил обетованное присутствие Христово среди Его верных, зависит все его церковное служение. Богослужение и прежде всего Божественная литургия, Святая Евхаристия, которая поистине может быть названа Таинством Церкви, средоточием всей церковной жизни, должны стать для священнослужителя источником его пастырствования, вершиной его желаний, питанием всей его жизни и жизни его паствы. Православное богослужение, все богатейшее литургическое предание представляет собой живое богословие Церкви, богословие, рождающееся из молитвенного предстояния Богу и сопровождающее, наполняющее нашу молитву. В нем запечатлен многовековой опыт христианской святости. Пастырь «должен быть хранителем богослужебных традиций Русской Православной Церкви» (1, 359).

Наконец, третьим направлением духовного воспитания является собственно богословская, теоретическая подготовка, усвоение догматического учения Православной Церкви, которое должно дать внутреннее логическое обоснование всем духовным усилиям, сделать христианскую жизнь и христианский подвиг глубоко осмысленными, показать место и значение христианства как Богооткровенной религии в человеческой истории. Формирование твердого догматического сознания, всестороннее изучение Священного Писания, проникновение в дух святоотеческого богомыслия являются неотъемлемой частью процесса богословского образования.

Однако современный православный пастырь не может ограничить свои знания, свой умственный кругозор исключительно богословскими науками, ему необходима и общая культура. По этому поводу Святейший Патриарх Пимен приводит в пример будущим пастырям личность епископа Игнатия (Брянчанинова), «который исключительно глубоко постиг дух святоотеческих творений», но так же «хорошо знал и понимал современную ему жизнь и окружающую действительность,

потому что имел всестороннее образование и большой личный опыт духовной жизни» (11, 17). Необходимость глубокого и всестороннего богословского образования ощущается в наши дни особенно сильно также в связи с развитием многосторонних и двусторонних церковно-богословских диалогов с представителями других Церквей и конфессий (5, 16).

Необходимыми составляющими православного церковно-догматического сознания являются патриотизм и стремление к миру. С древнейших апостольских времен и поныне невозможно представить себе истинных христиан, которые не возносили бы молитвы о своей стране, о своем народе, жизнь которых была бы изолирована от жизни соотечественников, представляла бы нечто замкнутое и самодовлеющее. Невозможно также представить себе истинных христиан, которые не были бы служителями примирения. Русская Православная Церковь с первых дней своего бытия всегда осуществляла это служение мира, всегда была провозвестницей национального единства, всегда была вместе с народом: и во время тяжелых испытаний, и во времена *благоденственного и мирного жития;* ее архипастыри и пастыри всегда стояли на страже национальных интересов, на страже внутреннего и внешнего мира. Сама принадлежность к Церкви предполагает глубокое сознание того, что мир, *который превыше всякого ума* (Флп. 4, 7), мир, который христиане обретут во Христе, должны нести в жизнь и своей страны, и всей планеты на всех уровнях человеческого существования, всеми путями и средствами.

В заключение хочется привести замечательные слова Предстоятеля Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Пимена, обращенные к учащим и учащимся Московских Духовных школ: «Нет иного способа стать истинным богословом, как только через общение с Самой Истиной, открывающейся человеку в меру чистоты его сердца и ума. А эта чистота достигается молитвой, постом, покаянием, причащением, милосердием, смирением, любовью и всякой христианской добродетелью, когда, по слову Господа, Он приходит к каждому, исполняющему Его заповеди, и обитель в душе его устрояет, то есть делает его душу Своим храмом. Быть живыми храмами Святого Духа — вот последняя цель христианской жизни, многими забытая, и об этой именно цели приходил в прошлом веке напомнить нам преподобный Серафим Саровский. Примите же в свои сердца это Серафимово напоминание вы, наставники, и вы, их питомцы и ученики, примите не к сведению, а к исполнению, примите не умами только, а сердцами, чтобы путем непрестанного их очищения становиться достойными освящения благодатию Святого Духа, наставляющего нас на всякую истину. И тогда наши богословские школы не смогут иначе преподавать богословские науки как только в духе и образе богомыслия святых отцов Церкви, а усвоение этих Божественных наук будущими служителями храмов вещественных усовершит их духовно и поможет стать такими пастырями, которые будут способными строителями храмов духовных» (1, 355).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Пимен,* Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. 1957—1977. М., 1977. Слова, послания, приветствия Святейшего Патриарха Пимена Московским Духовным школам, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» (прим. 2—13).

2. Приветствие Московским Духовным школам в день их храмового праздника, Покрова Пресвятой Богородицы, 14 октября 1977 года.— 1978, № 1, с. 40—41.

3. Приветственное слово на годичном акте Московских Духовных школ 14 октября 1978 года.— 1979, № 1, с. 14—15.

4. Слово на выпускном акте в Московских Духовных школах 11 июня 1979 года.— 1979, № 9, с. 11.

5. Слово на годичном акте Московских Духовных школ 30 ноября 1979 года.— 1980, № 1, с. 15—16.

6. Слово на выпускном акте Московских Духовных школ.— 1980, № 8, с. 12—14.

7. Послание Московским Духовным школам к празднику Покрова Божией Матери 14 октября 1980 года.— 1980, № 12, с. 29.

8. Слово на выпускном акте в Московских Духовных Академии и Семинарии.— 1981, № 8, с. 23—24.

9. Слово на годичном акте в Московских Духовных Академии и Семинарии 14 октября 1981 года.— 1981, № 12, с. 8—9.

10. Послание к празднику Московских Духовных школ 14 октября 1982 года.— 1982, № 12, с. 47—48.

11. Слово на академическом вечере 14 декабря 1982 года.— 1983, № 4, с. 17—18.

12. Приветствие на выпускном акте Московских Духовных школ 19 июня 1983 года.— 1983, № 8, с. 19.

13. Послание Московским Духовным Академии и Семинарии в день академического праздника, Покрова Пресвятой Богородицы, 14 октября 1983 года.— 1984, № 1, с. 29—30.

14. *Киприан* (Керн), архимандрит. Евхаристия. Париж, 1947.

Архиепископ Волоколамский ПИТИРИМ,
профессор Московской Духовной Академии

В ЕДИНЕНИИ ТРАДИЦИИ И АКТУАЛЬНОСТИ*

Мне предстоит вернуться в сравнительно недалекое, но невозвратно ушедшее прошлое, когда то великолепие, которое нас окружает сейчас, нам, первым воспитанникам Московской Духовной школы, еще не представлялось. Шла Великая Отечественная война, наступил перелом, Москва салютовала первый раз нашим доблестным солдатам на фронте за взятие Орла, а мы в тылу делали всё, что могли, для того чтобы победа стала еще ближе. Наша Церковь и все мы жили тогда не только с надеждой, но и с твердой уверенностью, что слова «Господь нам дарует победу», сказанные в первый день войны Патриаршим Местоблюстителем Митрополитом Московским Сергием, ставшим 12 сентября 1943 года Патриархом Московским и всея Руси, несомненно исполнятся. И поэтому каждый новый шаг нашего народа на пути к освобождению, столь прозорливо предвиденному Его Святейшеством, был для нас осуществлением наших желаний и надежд.

В те суровые годы Святейший Патриарх Сергий, помышляя о будущем нашей Церкви и руководствуясь Волею Божией, положил начало возрождению отечественных Духовных школ. Но ему не суждено было осуществить это великое дело. После его кончины, последовавшей 15 мая 1944 года, мудрым продолжателем начатого, надолго определившим путь развития Московских Духовных школ, стал по Промыслу Всевышнего Местоблюститель Патриаршего престола Митрополит Ленинградский и Новгородский, а с 1945 года — Святейший Патриарх, Алексий.

Когда по Москве прошел слух, что вновь открывается Духовная школа, сердца многих молодых людей и пожилых старцев с радостью приняли эту весть. Помню, мы пришли тогда в Чистый переулок, дом 5, где в мезонине Патриархии помещалась канцелярия, чтобы подать свои прошения о зачислении в Московский Богословский Институт будущему его проректору Сергею Васильевичу Савинскому.

14 июня 1944 года Патриарший Местоблюститель Митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий открыл высшее Духовное учебное

---

* Доклад прочитан в Большом актовом зале Московской Духовной Академии перед участниками научно-богословской Конференции, посвященной празднованию 300-летия Московской Духовной Академии, 27 декабря 1985 года. Высокопреосвященный автор — в прошлом студент Богословского Института, выпускник Московской Духовной Академии, ныне ее профессор и доктор богословия.— *Ред.*

заведение — Богословский Институт и среднее — Богословско-пастырские курсы. День памяти святого мученика Иустина Философа — первого учителя и основателя Богословской школы — стал, таким образом, днем, с которого началась и наша богословская школа. 26 августа 1946 года Богословский Институт и Богословско-пастырские курсы были преобразованы в Московскую Духовную Академию и Московскую Духовную Семинарию.

Начало Московских Духовных школ было скромным. Богословский Институт размещался в двух этажах Лопухинского корпуса Новодевичьего монастыря, где в маленькой комнате на 2-м этаже была квартира ректора, протоиерея Тихона Дмитриевича Попова, затем ректорско-профессорский кабинет и аудитория, в которой занимался I курс Богословского Института. А в технических помещениях при Успенском храме Новодевичьего монастыря размещались общежитие и отделенная от него фанерной перегородкой аудитория Богословско-пастырских курсов.

К преподаванию были привлечены настоятели и священники храмов Москвы, окончившие в прошлом Московскую, Петербургскую, Киевскую, Казанскую Духовные Академии, имевшие богатейший опыт пастырского приходского служения, но не знакомые со спецификой школьно-преподавательской работы. Они, естественно, принесли с собой свои традиции, основанные на системах преподавания и обучения в тех Духовных заведениях, которые они кончали. Были приглашены также люди с богословским образованием, однако долго не занимавшиеся своей специальностью и преподававшие в светских учебных заведениях. Понятно поэтому, что первоначальные учебные курсы складывались в напряженном поиске и опыте повседневной жизни.

Равным образом и контингент учащихся «военного» набора был неоднороден. Студенты пришли отовсюду. Среди них были и молодые, и совсем пожилые люди. Одни из них имели законченное гуманитарное образование, другие прошли курс Духовной Семинарии в далеком прошлом, но были и такие, кто вообще не имел никакой подготовки, кто по зову сердца пришел с сельскохозяйственных работ, от станков тыловой промышленности или с передовых позиций Великой Отечественной войны — опаленные огнем военного пожара, с нашивками ранений, боевыми наградами. Среди студентов нашего курса был Павел Александрович Голубцов (впоследствии архиепископ Сергий; † 1982) в выцветшей зеленой гимнастерке с погонами солдата технических войск. Были в числе студентов и специалисты с большим жизненным опытом, работавшие прежде в конструкторских бюро, и люди, много лет служившие на приходах псаломщиками. Были люди с широкой богословской эрудицией, путем самообразования глубоко изучившие святоотеческую письменность, и люди, едва умевшие читать по-славянски. Но в этой сложной и разноликой массе главным и определяющим фактором была пастырская настроенность, основополагающее значение которой особенно подчеркивал при открытии Богословского Института и Богословско-пастырских курсов Патриарший Местоблюститель Митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий 14 июня 1944 года.

Обращаясь к собравшимся, он назвал их любителями Божественной, духовной и церковной мудрости. Святейший Патриарх Алексий, вос-

питанник классической школы — Московского лицея, юридического факультета Московского университета, а затем Московской Духовной Академии — был необыкновенно требователен к чистоте языка. И поэтому выражение «любители Божественной, духовной и церковной мудрости» — это не случайное сочетание слов.

«Я называю вас, — говорил Патриарший Местоблюститель Митрополит Алексий, — любителями мудрости потому, что не имею оснований предполагать, чтобы что-либо иное привело вас сюда, одних — учить, других — учиться, кроме любви к духовной и церковной мудрости. Если вы желаете проникнуться ею для того, чтобы потом повергнуть свои знания и свои силы к стопам Христовым для всецелого служения Его Церкви, то это усугубляет цену вашего доброго стремления и дает нам, служителям Церкви, благую надежду, что вы послужите ей в свое время как духовно просвещенные пастыри.

Теперь же, в начале пути, вам особенно необходимо уразуметь, в чем именно заключается духовное просвещение или, что то же, духовная мудрость, и какими чертами она определяется. Святой апостол Иаков так определяет эту духовную мудрость: «Яже свыше премудрость — первее, убо чиста есть, потом же мирна, кротка, благопокорлива, исполнь милости и плодов благих, несумненна и нелицемерна» (Иак. 3, 17)». И далее Патриарший Местоблюститель объясняет, в чем заключается это понятие.

«Итак, прежде всего мудрость христианская «чиста». Она чиста как по источнику своему, так и по цели. Ее чистый источник есть Бог, Его слово, заключенное в Священных Писаниях, затем уясненное и приложенное ко всем сторонам жизни учением и духовными опытами Богомудрых отцов и учителей. Ее чистая цель есть также Бог, Его познание во Христе и разумение путей угождения Ему.

Отсюда поймите, как важно для вас, для всех стремящихся не слепцами ходить по жизненному пути, а с открытыми очами, подобно ученикам Христовым Клеопе и Луке, коим при соприкосновении с Господом — Источником всякого познания и разума — «отверзостеся очи и познаста Его» (Лк. 24, 31); как необходимо и важно тщательное изучение Священного Писания, творений святых отцов, правил и установлений церковных, притом изучение не книжное, сухое и оторванное от жизни, а соединенное с деятельным осуществлением изучаемых истин».

Я отвлекусь немного от текста и позволю себе вспомнить, что Святейший Патриарх Алексий особое значение придавал одному месту из Евангелия от Луки и часто его воспроизводил. В моем Евангелии лежит небольшая иконочка, на которой эти слова приведены: «Облязи с нама, яко к вечеру есть, и приклонился есть день» (Лк. 24, 29). И действительно, Святейший Патриарх Алексий, доживший до 93 лет, очень ценил вечерний час жизни, в который подводил итоги своей большой церковной деятельности. Вот почему он совершенно не случайно упоминает слова Евангелия о Луке и Клеопе, которым отверзлись очи, когда они соприкоснулись со Христом, получив от Него в преломлении хлеб. Продолжаю цитировать.

«Мудрость христианская,— говорил митрополит Алексий, — мирна и кротка, исполнена милости и плодов благих (Иак. 3, 17). Мирен и кро-

ток должен быть и тот, кто для нее подвизается. Как в тихой неволнуемой воде отражается образ солнца, так только в тихой, не волнуемой страстями и всякими раздражениями душе может отразиться высший свет духовной мудрости.

Духовная мудрость дарована не для того, чтобы она служила орудием раздора и вражды между людьми, а для того, чтобы она содействовала духовному союзу людей во имя истины, во имя любви Христовой, подобно тому, как было у апостолов Христовых, которые, обладая истиною и мудростью духовной, были «связуемы союзом любве». Духовная мудрость учит нас в самой жизни проявлять слово пророческое «с ненавидящими мира бех мирен» (Пс. 119, 6)».

И эти слова также чрезвычайно характерны и важны для понимания того пути, которым повел Духовную школу Святейший Патриарх Алексий. Идея мира, которая сейчас стала всечеловеческой, тогда, в годы войны, конечно, связывалась нами с окончанием войны. Но Святейший Патриарх Алексий говорил, что мир — это не только прекращение войны и раздора, мир — это прежде всего то состояние духа, к которому призван каждый человек. И потому так принципиальна и ярка всегда была его проповедь о сохранении, защите и устроении мира. И этим он предначертал дальнейший путь развития нашей духовной богословской мысли.

«Мудрость христианская «благопокорлива, несумненна и нелицемерна». Она провозглашает и дарует истинную духовную свободу. Но вместе с тем учит с Апостолом «повиновению Господа ради» (1 Петр. 2, 13). Ревнующие об истинной мудрости должны поднимать дух людей из рабской низости и духовного расслабления к свободному раскрытию и проявлению его сил, но в то же время утверждать его в свободном, без колебаний, и нелицемерном повиновении закону и власти, от Бога установленным, и охранять от своеволия, которое есть искажение и извращение свободы».

Вернемся к светлому образу Святейшего Патриарха Алексия. Он, человек глубокой внутренней дисциплины, верности канонам Церкви, нередко говорил, что мало знать каноны, нужно понимать дух канона. Будучи по светскому образованию юристом, он, естественно, в своих не только формулировках, но и в самой сущности, в самом понимании предмета очень часто обращался к классической юриспруденции и каноническому строю Церкви для того, чтобы выразить свою мысль предельно ясно, в точных принципиальных формах. В конце своей речи он сказал: «Вот, отцы и братие, чему вы должны будете одни — учить, а другие — учиться в этом новооткрываемом духовном вертограде богословского познания» (*Патриарх Алексий.* Слова, речи... Т. 1. М., 1948, с. 165—166).

Именно в этих принципиальных установках Патриаршего Местоблюстителя, который в конце своей речи вспоминает, что начальником этого великого церковного дела был Святейший Патриарх Сергий, так много и с такой любовью поработавший над созданием Богословского Института и Богословско-пастырских курсов и вместе с нами, веруем мы, молится и радуется нашей общей радостью, — заложены предначертания, ставшие в дальнейшем руководящей звездой во всей деятельности нашей Духовной школы.

Итак, во-первых, дух церковности. Святейший Патриарх Алексий ввел этот термин в наш обиход, и понятие церковность было для нас как бы ключом ко всей нашей работе — и студенческой и преподавательской.

Во-вторых, духовная мудрость. Духовная мудрость, а вместе и церковность, отличали Святейшего Патриарха Алексия. И они последовательно восприняты всем строем нашей Духовной школы. Мы и сейчас видим продолжение этих начал в деятельности Святейшего Патриарха Пимена.

Надо сказать, что Святейший Патриарх Алексий очень часто привлекал нас, студентов, для участия в патриаршем богослужении. Мы посещали патриарший собор, одни были в стихарях как иподиаконы, а другие стояли как певчие или благоговейные богомольцы. Святейший Патриарх считал, что присутствие и участие за богослужением воспитанников Духовной школы не менее, а может быть и более, полезно, чем присутствие на занятиях.

Таким образом, первые уроки церковности и духовной мудрости мы воспринимали из уст Святейшего Патриарха и просвещенных пастырей. Сейчас всем нам эти понятия хорошо знакомы и близки. Но тогда представлялись как совершенно новые.

Уместно вспомнить протопресвитера Николая Федоровича Колчицкого († 1961), блестящего проповедника, одареннейшего церковного деятеля, который, настоятельствуя в Богоявленском патриаршем соборе, самозабвенно совершал богослужения. Будучи тяжело больным сахарным диабетом и даже парализованным, он все равно не оставлял мысли о том, как он будет совершать богослужения. Я помню, в один из последних дней его жизни, когда мне пришлось навестить его, он долго мне объяснял, как он будет служить с парализованной рукой. «Ну что делать, — говорил он, — правая рука у меня парализована, а я обязательно должен пойти кадить на полиелей. Я уже научился кадить левой рукой, но чтобы держать свечу в правой руке, я попрошу сделать для нее перевязь, и таким образом смогу держать свечу».

Вот на этом небольшом примере можно себе представить, насколько высоко было сознание преданности Церкви, проявление церковности. Именно это было сутью нашей Духовной школы, наших профессоров и преподавателей.

Жизнь Богословского Института и Богословско-пастырских курсов протекала в атмосфере непринужденности, церковности, радости от того, что мы делаем дело, к которому стремились подсознательно или сознательно всю свою жизнь. Это был действительно поиск первопроходцев, еще только нащупывавших, как и куда идти дальше.

Первой необходимостью стало создание программы, в основу ее были положены программы прежних семинарий и академий. Богословский Институт был рассчитан на четырехлетний курс обучения. Предварительные Богословско-пастырские курсы должны были дать необходимые катехизические знания, которые соответствовали бы содержанию программ Духовного Училища и Духовной Семинарии. Впоследствии, когда после реформы 1946 года Богословско-пастырские курсы с двумя курсами Богословского Института составили четырехгодичный курс Духовной Семинарии, а третий и четвертый курсы Богословского Инсти-

тута были преобразованы в четырехгодичный курс Духовной Академии, эта первоначальная программа, несомненно, оказала влияние на деятельность реорганизованных Духовных школ. Программы разрабатывал митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков; † 1955), ближайший друг, сотрудник и помощник Патриарха Алексия. Совместно они разработали ту первую программу, которая легла затем в основу ныне действующих так называемых типовых программ.

Второй настоятельной заботой стало создание учебников. Ведь у нас тогда их практически не было. Даже молебны и панихиды мы совершали в Успенском храме по самостоятельно составленным машинописным листочкам. Эти первые наши, мягко говоря, учебные пособия составляли нам опытные священнослужители, давно трудившиеся у алтаря Господня и прекрасно знавшие чинопоследование богослужений.

Естественно, в основу учебников легли семинарские учебные пособия, но полностью они не могли быть использованы ни из-за объема, ни из-за характера изложения предметов, и преподаватели в сотрудничестве с наиболее способными учащимися начали составлять первые необходимые конспекты-пособия, по которым мы не только проходили учебный курс, но и совершали богослужения — сначала в Преображенском надвратном храме, а затем, с осени 1945 года, в Успенском (трапезном) храме Новодевичьего монастыря. Там же, в технических помещениях храма, проводились и занятия Богословско-пастырских курсов и было общежитие для иногородних.

В Успенском храме, по недостатку места, располагалась также и наша библиотека. Она устроена была из фанерных щитов на месте, где обычно стоят церковные ящики. Заведовал ею библиотекарь Павел Александрович Голубцов (впоследствии архиепископ Сергий), а потом Анатолий Васильевич Ушков († 1972). Книг было мало, и мы постоянно ощущали их нехватку. Позже, конечно, библиотека получила прекрасное помещение, да и фонды ее стали неизмеримо богаче.

Надо сознаться, я имел преимущество перед моими товарищами студентами, проживавшими в общежитии, потому что жил в городе и работал в Патриархии в качестве ризничего Святейшего Патриарха. Это давало мне возможность часто отсутствовать на занятиях по служебным обстоятельствам, а также проводить многие часы в библиотеке имени В. И. Ленина за чтением необходимых книг, которые там без труда можно было получить. Точно такими же льготами пользовались и Алексей Сергеевич Буевский, являвшийся сотрудником (ныне ответственный секретарь) Отдела внешних церковных сношений, и Владимир Иванович Талызин († 1967), бывший секретарем митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича; † 1961), и некоторые другие. Все мы читали книги с необычайной жадностью. Именно в этот период, задолго до того, как в нашей Академии сформировалось с помощью старых профессоров определенное направление, четко определилась наша верность святоотеческой традиции. Труды святых отцов и богословов, раскрывавшие глубокое содержание святоотеческих творений, были основной базой для наших богословских занятий, и часто случалось так, что студенты опережали своих профессоров. Считаю долгом с благодарностью вспомнить одного из наших товарищей — Петра Викторовича Гнедича († 1963), который впоследствии стал протоиереем и профессо-

ром Московской Духовной Академии. Он был потомком знаменитых Гнедичей (русского поэта-переводчика Николая Ивановича (1784—1833) и драматурга, переводчика и искусствоведа Петра Петровича (1855—1925), внесших большой вклад в отечественную литературу и искусствоведение. П. В. Гнедич был основательно начитан в святоотеческой литературе.

Я вспоминаю своего товарища по курсу Павла Александровича Голубцова. Он был сыном профессора Московской Духовной Академии Александра Петровича Голубцова († 1911) и по окончании Академии трудился в ней в качестве преподавателя и доцента по кафедре церковной археологии и древнееврейского языка. Все мы действительно были увлечены чтением святоотеческих творений, изучением их, конспектированием и штудированием, как было принято говорить в студенческой среде в те годы. Тогда же началось совершенно спонтанно увлечение трудами священника Павла Флоренского († 1943).

Таким образом, направление развития Духовной школы, которое было задано Патриаршим Местоблюстителем, впоследствии Патриархом, Алексием, в нашей практической научной богословской работе воплотилось именно в стремлении постичь дух святоотеческих творений и выдающихся богословов Московской Духовной Академии, среди которых были священник Павел Флоренский, архимандрит (впоследствии архиепископ) Иларион (Троицкий) и ряд других блестящих профессоров.

Необходимо остановиться на тех, теперь уже, можно сказать, овеянных легендой, именах первых профессоров и преподавателей, которые в возрожденной Духовной школе начинали священное дело и стали первыми авторами богословских работ.

Сергей Васильевич Савинский († 1954), впоследствии протоиерей, настоятель Успенского храма Новодевичьего монастыря, был первым проректором Богословского Института, а затем инспектором и профессором Московской Духовной Академии. В прошлом он преподавал догматику в Черниговской Духовной Семинарии. Отличавшийся в свои молодые годы особой строгостью, он сохранил незыблемую ортодоксальность и верность старой семинарской программе до конца своих дней. Уже упоминавшийся протопресвитер Николай Федорович Колчицкий часто вспоминал о том трепете, который испытывал он при встречах с Сергеем Васильевичем Савинским в бытность свою в Богословском Институте в качестве преподавателя. В основу своего преподавания С. В. Савинский положил курс «Догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова; † 1882). Эта выверенная годами богословская система, от которой он не отступал ни на пядь, надолго определила методику и содержание преподавания догматического богословия в Богословском Институте, а затем в Московских Духовных Академии и Семинарии.

Протоиерей Тихон Димитриевич Попов, в прошлом способный студент Казанской Духовной Академии († 1962), в 1915—1916 годах написавший монументальную магистерскую диссертацию о святителе Тихоне Задонском, был ректором Богословского Института и преподавал пастырское, основное и нравственное богословие. В последние годы жизни он ослеп. Ему помогала жена, Анна Павловна, верная подруга, которая готовила под его диктовку конспекты. Отец Тихон приходил на

занятия в сопровождении своей матушки, которая провожала его до дверей аудитории, дальше студенты принимали его под руки, провожали к столу и он давал студентам листочки, план-конспект своего урока. На основе этих записок и глубоких богословских пояснений отца Тихона каждый составлял свой собственный конспект.

Протоиерей Димитрий Иванович Боголюбов († 1953) — известный синодальный миссионер, большой знаток истории русского раскола и сектантских движений в России, автор нескольких статей по социологии религий Российской империи. Имея большой опыт духовных бесед, он говорил прекрасным языком, всегда с чувством глубокой убежденности. Его уроки были непринужденной беседой уже слабеющего старца, который более всего обращал внимание на атмосферу и характер взаимоотношений в классе. Нередко он прерывал свои объяснения или опрос учащихся тихим благоговейным пением молитв. Тон отец Димитрий задавал своим старческим голосом и, сам глубоко переживая, умел вызвать религиозное сопереживание и аудитории.

Анатолий Васильевич Ведерников — талантливый лектор, затем секретарь и инспектор Богословского Института, а впоследствии в течение многих лет секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии» — обладатель легкого пера, изящного литературного слога, эрудит в области русской классической литературы. Анатолий Васильевич читал историю русской религиозной мысли. Его лекции были насыщены блестящими экскурсами в русскую литературу.

Алексей Иванович Георгиевский († 1984) происходил из потомственной семьи московских священнослужителей. Пришел он в Православный Богословский Институт с личной библиотекой, содержащей лучшие богословские и святоотеческие работы. В течение долгих лет он преподавал Церковный устав и литургику, вдохновенно участвовал в клиросном пении, был одаренным популяризатором Церковного устава. Его изложение чина Божественной литургии с пояснениями надолго стало настольной книгой для молодых священнослужителей.

Вскоре в Богословский Институт пришел Николай Иванович Муравьев († 1963), выпускник Киевской Духовной Академии, на многие годы занявший кафедру истории Древней Церкви. Еще годом позже — Николай Петрович Доктусов († 1959), окончивший перед первой мировой войной Казанскую Духовную Академию. Хорошо начитанный в богословской и философской литературе, имевший большой опыт преподавания в светских учебных заведениях, он начал с курса логики, психологии и латинского языка, а затем занимал кафедру Нового Завета. В 1957 году он перешел в аппарат Патриархии, где трудился в качестве секретаря Учебного комитета. Н. П. Доктусов был в течение шести лет одним из лучших инспекторов. При нем начал свою работу помощником инспектора Академии нынешний Патриарший Экзарх Украины митрополит Киевский и Галицкий Филарет. Николай Петрович был мудр и благостен, взыскивал строго, миловал со строгостью.

Его коллега по Казанской Духовной Академии Александр Андреевич Ветелев († 1976), впоследствии протоиерей и настоятель последовательно в нескольких московских храмах, обладал необыкновенным энтузиазмом и энергией, начал преподавать гомилетику, а затем сосредоточил свою огромную энергию и личный пастырско-психологический

опыт на разработке оригинальных курсов пастырского и нравственного богословия.

Владимир Семенович Вертоградов († 1964) — также выпускник Казанской Духовной Академии. Исполняя обязанности ректора Московской Духовной Академии в 1950—1951 годах, он читал курс Священного Писания Ветхого Завета и глубоко любил Православную Церковь. Иногда на уроках мы, студенты, просили его что-нибудь рассказать из своих воспоминаний о старой Духовной школе. И это было для нас счастливым временем.

Иван Николаевич Аксенов († 1958) с большим энтузиазмом преподавал церковное пение. Вскоре после открытия Богословского Института и Богословско-пастырских курсов он собрал хороший церковный студенческий хор, который вместе со смешанным хором прихожан Успенского храма надолго остался в памяти как образец исполнения обиходного пения. Святейший Патриарх Алексий, участвовавший в бытность его викарием Новгородской епархии в создании классической книги «Спутник псаломщика», сам был большим знатоком обиходного пения. Его принципиальная установка о характере церковного пения (см. Слова и речи... Т. I. М., 1948, с. 246—248) на долгие годы определила стиль пения и репертуар патриаршего хора Богоявленского собора и хора семинарского храма, который состоял из классических композиций со значительной долей знаменного распева.

Самой яркой и надолго оставшейся в памяти учащихся первых лет личностью был первый ректор Православного Богословского Института и затем Московской Духовной Академии и Семинарии, приглашенный Святейшим Патриархом Алексием, его давний сотрудник и помощник, протоиерей Николай Викторович Чепурин, бывший петербургский епархиальный миссионер, блестяще образованный человек, имевший несколько дипломов и ученых степеней, магистр богословия, кандидат биологических наук, занимавший до этого кафедру микробиологии в медицинском институте в Средней Азии. Менее полугода занимал он пост ректора: вступил в должность осенью 1946 года и 7 февраля 1947 года скончался. Всего несколько месяцев студенты слушали его вдохновенные беседы-проповеди на занятиях и в храме. Помню его первое выступление перед учащимися в Успенском храме Новодевичьего монастыря после запричастного стиха, когда он произнес свои полные глубокого смысла слова о том, что многие богословские предметы учащимся предстоит освоить в стенах Духовных школ, но лишь по одному предмету придется каждому сдать главный экзамен своей жизни. Наукой, по которой придется сдавать этот главный экзамен, будет наука жертвовать собой. Вот чему должен посвятить себя священнослужитель — пастырь Православной Церкви. Самозабвенное служение Церкви, своему народу, своему Отечеству — вот главный путь, которым отныне должен идти учащийся Духовной школы. Это высокое духовное и гражданское сознание ответственности и мужества явилось основополагающей идейной посылкой всей деятельности Православного Богословского Института и впоследствии Духовных школ. И сегодня высокая духовность и гражданственность определяют жизнь Русской Православной Церкви, ее пастырскую, миротворческую и экуменическую практику. Святейший Патриарх Алексий на отпевании отца Николая в

Успенском храме Новодевичьего монастыря сказал, что за короткое время своего ректорского послушания отец Николай совершил больше, чем многие могут сделать за долгие годы.

После кончины протоиерея Николая Чепурина новым ректором был назначен епископ Гермоген (Кожин, впоследствии митрополит Алеутский и Североамериканский; † 1954), известный богослов и проповедник, читавший в Академии курс истории и разбора западных исповеданий.

Хочется закончить перечень этих замечательных воспоминаний об одной из самых очаровательных личностей нашей возрожденной Духовной школы — Борисе Васильевиче Вадковском († 1964). Он — родной племянник знаменитого митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского; † 1912). Борис Васильевич преподавал греческий язык, был необыкновенно трогательно влюблен в свой предмет и никак не допускал мысли, что студенты могут не разделять его чувств к грамматическим тонкостям древнего языка. Борис Васильевич Вадковский жил в Заиконоспасском монастыре, именно в той самой келье, которую занимал первый ректор Славяно-греко-латинской Академии, и таким образом как бы связывал прошлое Академии с ее настоящим.

Поистине все труженики Духовной школы, поставленные перед необходимостью создавать и методику, и курсы богословских, церковно-исторических, церковнопрактических и языковых предметов, были не только первопроходцами, но и энтузиастами совершенно нового для них дела.

Вечная память нашим почившим наставникам!

Святейший Патриарх Алексий среди многих обязанностей, выпавших ему вместе со жребием первосвятительского служения, когда он был избран 2 февраля 1945 года Патриархом Московским и всея Руси и в день своей интронизации, 4 февраля, принял патриарший куколь и жезл Предстоятеля Русской Православной Церкви, большое повседневное внимание оказывал работе Богословского Института. И после переезда Академии и Семинарии в Троице-Сергиеву Лавру редкий месяц проходил, чтобы он не посетил занятий, не участвовал в опросе учащихся.

Переезд Московских Духовных Академии и Семинарии в Троице-Сергиеву Лавру в Загорск, в исконное свое место, где Академия прежде находилась более 100 лет, состоялся в 1948 году по инициативе и благословению Святейшего Патриарха Алексия. Переезд в Лавру открыл новую страницу в истории Московских Духовных школ. К этому времени преподавательский состав получил значительное подкрепление с приходом новых людей. Ректором был назначен известный московский проповедник, настоятель храма во имя Свят. Николая в Кузнецах прот. Александр Павлович Смирнов († 1950), пробывший в должности ректора и преподавателя по кафедре Нового Завета менее двух лет. Его сменил протоиерей Константин Иванович Ружицкий († 1964). Некоторое время исполнял обязанности инспектора, сочетая их с чтением курса истории и разбора западных исповеданий, протоиерей Всеволод Димитриевич Шпиллер († 1984), вернувшийся на Родину из Болгарии и лично знакомый с многими деятелями начавшегося тогда экуменического движения.

Переезд Московских Духовных школ в Троице-Сергиеву Лавру совпал с грандиозным событием — Совещанием Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве 8—18 июля 1948 года в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. Профессора и преподаватели Московских Духовных школ участвовали в подготовке и чтении докладов по актуальным темам Совещания, выдержав тем самым серьезный экзамен перед лицом всего тогдашнего православного мира на твердость наших церковных традиций, компетентность и актуальность богословского мышления.

Доцент Н. И. Муравьев выступил с основным докладом «Пятисотлетний юбилей автокефалии Святой Русской Православной Церкви». Ректор архиепископ Гермоген сделал доклад о Ватикане и его политике. Содокладчиком по этой теме выступал протопресвитер Гавриил Костельник, главный инициатор возвращения униатов Галиции и Волыни в лоно Русской Православной Церкви, запечатлевший верность своей идее трагической смертью от руки убийцы (в том же 1948 году, 6/19 августа, после литургии в праздник Преображения Господня). С докладом об англиканской иерархии выступил профессор В. С. Вертоградов. С докладом «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь» выступил настоятель одного из московских храмов, заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений протоиерей Григорий Иванович Разумовский († 1967). Доклад о церковном календаре прочитал проф. А. И. Георгиевский.

Естественно, что участие в дискуссии, составление весьма ответственных докладов и итогового документа потребовало от авторов глубокого изучения материалов предшествующего периода. Теперь для нас подготовить доклады по проблемам межправославным, экуменическим, миротворческим представляется делом как будто обычным, а тогда было, конечно, чрезвычайно трудно сделать первый шаг в этом направлении. Нужно было основательно поднять обширный пласт всех наших знаний — богословских и по истории Церкви, для того чтобы представить достаточно квалифицированные доклады перед собравшимися на Совещание богословами, обладающими богатым опытом непрерывного научного труда. Качество этих докладов было настолько высоко, что до сих пор Деяния Совещания 1948 года являются одним из основных документов, на которые ссылаются богословы всех конфессий. И действительно, труды наших профессоров, впервые тогда представшие на суд мировой общественности, заложили основы нынешних наших экуменических отношений.

Совещание 1948 года ознаменовалось также Обращением к Предстоятелям христианских Церквей с призывом встать всем вместе на защиту мира, уже в первые послевоенные годы испытывавшего угрозу со стороны зарождающихся милитаристских сил и тенденций. Образование Всемирного Совета Мира, Советского комитета защиты мира, затем Христианской Мирной Конференции, в состав которых вошла и Русская Православная Церковь в лице своих представителей, дало новый импульс развитию православной мысли, а именно систематическому исследованию концепции миротворчества в библейской и святоотеческой мысли и в традициях жизнедеятельности Русской Православной Церкви. Это был плодотворный период. Именно тогда родилось поня-

тие «богословие мира», в разработке которого участвовали также профессора и наставники Московской Духовной Академии.

Развитие экуменических связей началось на двусторонней основе приездом в Москву в 1952 году пастора д-ра Мартина Нимёллера († 1984), президента Земельной Церкви Гессен-Нассау, председателя Отдела внешних церковных сношений Евангелической Церкви Западной Германии; в 1954 году к нам прибыла официальная делегация Евангелической Церкви Западной Германии. Затем в 1955 году состоялся обмен визитами с Церковью Англии и таким образом начался богословский диалог между Русской Православной Церковью и Церковью Англии. Богословские собеседования представителей нашей Церкви с Евангелической Церковью в Германии, ФРГ, под названием «Арнольдсхайн», стали затем регулярными, развивался и двусторонний богословский диалог с Лютеранскими и Реформатскими Церквами. Эти контакты определили новые пути развития и направления богословских исследований в Московских Духовных школах, а также в возрожденных Ленинградских Духовных Академии и Семинарии. Экуменические диалоги стимулировали исследования в очень широком спектре собственно богословских и церковно-общественных интересов.

Вступление Русской Православной Церкви в экуменическое движение потребовало выработки ответа на актуальные вопросы с позиций православной богословской мысли и активизировало изучение инославия. С 1961 года, став членом Всемирного Совета Церквей, Русская Православная Церковь участвует во всех международных конференциях, проводимых Всемирным Советом Церквей, и имеет теперь своих представителей во многих учреждениях этой всемирной христианской организации, что налагает на нее известные обязательства — прежде всего выполнение священного долга свидетельства о Православии устным и письменным словом, а следовательно, и творческое углубление в православную богословскую традицию. И на этом поприще Московская Духовная Академия в лице своих профессоров внесла достойный вклад.

В те же годы стали появляться первые академические работы, диссертации на соискание магистерских и докторских ученых степеней. Ректор Академии архиепископ Гермоген стал первым доктором богословия за совокупность трудов по истории и политике Ватикана. Профессор Н. П. Доктусов защитил магистерскую диссертацию по истории и вероучению Армянской Апостольской Церкви. Профессор Н. И. Муравьев — диссертацию на степень магистра церковной истории по истории и вероучению Коптской Церкви, положив начало работе Русской Православной Церкви в области проблем взаимоотношений с нехалкидонскими Церквами, продолжившейся затем в образованной Синодальной Комиссии по диалогу с Древними Восточными (Ориентальными) Церквами.

На много лет вперед в Московской Духовной Академии интересы учащихся определили два ведущих профессора: ректор Московской Духовной Академии протоиерей Константин Иванович Ружицкий, занимавший также кафедру нравственного богословия и получивший степень магистра в Ленинградской Духовной Академии за составленный им учебник, и профессор Иван Никитич Шабатин († 1972), большой

знаток архивных документов, стимулировавший серию студенческих работ по истории епархий Русской Православной Церкви. Интерес учащихся к вопросам христианской аскетики, святоотеческой письменности, нравоучения Православной Церкви, так же как и изучение исторического опыта Русской Православной Церкви от основания до послевоенного развития епархий стало, несомненно, важным вкладом в формирование богословского и церковно-общественного мышления учащихся Московской Духовной Академии.

Известно, что в Московских Духовных школах с момента их создания увлеченно занимались изучением текста Священного Писания и богослужебных книг. Основатели Славяно-греко-латинской Академии братья Лихуды, справщики богослужебных книг патриаршего двора, а затем Московской Синодальной конторы, на долгие годы привили вкус к исследованию текстов, ставших как бы необходимой изначальной основой духовного образования. Уже само название — Славяно-греко-латинская Академия — показывало интерес Православной Церкви к многоязычному наследию христианской письменности, который послужил впоследствии творческим фундаментом для переводов Библии на русский язык в трудах архимандрита (впоследствии митрополита Московского) Филарета (Дроздова; † 1867), определившего пути восстановления святоотеческой традиции в мышлении Духовных школ. Характерно, что регулярные печатные издания Московской Духовной Академии первоначально назывались «Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе»; с 1892 года они получили наименование всемирно известного авторитетного журнала «Богословский вестник».

Подлинным основателем научного исследования Библии, в частности Нового Завета, следует назвать профессора протоиерея Александра Васильевича Горского († 1875), составившего вместе с профессором Московского университета К. И. Невоструевым († 1873) бесценное «Описание рукописей Московской Синодальной библиотеки». Дело Горского продолжил его ученик Григорий Александрович Воскресенский, блестящими преемниками которого были профессор Н. Н. Глубоковский († 1937), непревзойденный авторитет в области многостороннего исследования Священного Писания Нового Завета, и профессор М. Д. Муретов, бывший в течение 17 лет редактором «Богословского вестника» и бессменным консультантом и редактором переводов святоотеческой письменности, которые предпринимались Московской Духовной Академией. Оригинальный мыслитель, профессор М. М. Тареев также сформировал свои взгляды под влиянием школы изучения Священного Писания Нового Завета. Традиции Московской Духовной Академии принес в Православный Богословский Институт протоиерей Вениамин Васильевич Платонов († 1948), настоятель московского храма Всех святых на Соколе. Блестящая магистерская диссертация, написанная им по окончании курса Московской Духовной Академии, — «Повествование о жене-грешнице» остается до сих пор непревзойденным примером текстологического богословского исследования Священного Писания. К сожалению, протоиерей Вениамин Платонов скончался на третьем году своей преподавательской работы.

Период преподавания Священного Писания профессором Николаем Петровичем Доктусовым, а затем приход одного из одаренных учеников

профессора Глубоковского Алексея Ивановича Иванова († 1976), занявшего кафедру византологии в 1951 году и затем перешедшего в Ленинградскую Духовную Академию, дали новый импульс изучению наследия Н. Н. Глубоковского; курс его повторил профессор Н. П. Доктусов, а профессор А. И. Иванов защитил диссертацию, которую начал еще студентом в Петербургской Духовной Академии под руководством профессора Глубоковского (затем он продолжал ученые занятия как профессорский стипендиат в Константинополе перед окончанием первой мировой войны). Кафедру Нового Завета принял от профессора Н. П. Доктусова доцент священник Константин Нечаев, впоследствии профессор архиепископ Волоколамский Питирим. В соответствии со взглядами Святейшего Патриарха Алексия, предлагавшего для курсовых работ темы, связанные с исследованием традиционного церковного текста Священного Писания Нового Завета и ориентированные на повседневную пастырскую проповедническую деятельность, центральной темой студенческих работ, нацеленных на практическое применение текстологии, была дидактическая направленность годового круга богослужебных чтений Священного Писания Нового Завета. Своеобразным итогом развития этого направления кафедрой Нового Завета явилась подготовка и издание четвертого тома Настольной книги священнослужителя, составленного студентом Московской Духовной Академии, сотрудником Издательского отдела Московского Патриархата священником Михаилом Дроновым в 1985 году.

Большую международную известность приобрел Церковноархеологический кабинет Московской Духовной Академии, собрание произведений церковного искусства, и прежде всего древнерусской иконы. Начало этому собранию, размещенному в здании бывших царских чертогов, было положено двумя студентами: Алексеем Остаповым и Константином Нечаевым, создавшими мемориальную комнату-музей Святейшего Патриарха Алексия в небольшом служебном помещении, где Святейший Патриарх жил, будучи студентом, в 1902—1904 годах. Эту экспозицию Московская Духовная Академия преподнесла Святейшему Патриарху ко дню его тезоименитства 12/25 февраля 1949 года. Святейший Патриарх благословил восстановить Церковноархеологический кабинет, прежде бывший в Академии и собранный энтузиастом изучения церковного искусства профессором Александром Петровичем Голубцовым. Сын его Павел Александрович Голубцов, уже неоднократно упоминавшийся здесь, положил начало новому собранию приобретением частной коллекции медных крестов. Стали поступать дары от Его Святейшества, от преподавателей и учащихся Духовных школ, епископов, клириков и мирян Русской Православной Церкви. С возвращением Академии в ее прежнее помещение Церковноархеологический кабинет занял все парадные помещения чертогов. Вдохновенным создателем, собирателем и хранителем этого великолепного собрания стал на многие годы студент, а затем профессор, секретарь Совета, протоиерей Алексий Данилович Остапов († 1975).

Церковноархеологический кабинет проводит большую исследовательскую работу. Не случайно почти ежегодно одна-две курсовые работы посвящаются проблемам церковного изобразительного искусства. В 1984 году своеобразным итогом этого направления исследований ста-

ло курсовое сочинение студента Московской Духовной Академии, сотрудника Издательского отдела Московского Патриархата В. П. Казанцева, вместе со своим научным руководителем доцентом протопереем Владимиром Ивановым подготовившего описание Церковноархеологического кабинета, а в 1986 году студент Иван Сирота, также сотрудник Издательского отдела, в своей курсовой работе провел исследование иконографии Божией Матери (опыт систематизации).

Важным фактором, определяющим направление богословской мысли, проблематику и формирование научных вкусов, следует считать пребывание Московской Духовной Академии в стенах древней Троице-Сергиевой Лавры. Тесная связь духовной жизни монастыря и школ, участие братии обители в преподавании богословских предметов, а главным образом повседневная забота Священноархимандрита монастыря Святейшего Патриарха Алексия и его преемника Святейшего Патриарха Пимена, бывшего наместником Троице-Сергиевой Лавры в 1954—1957 годах, — эти обстоятельства, несомненно, содействовали преобладанию в среде преподавателей и студентов интереса к вопросам христианского нравоучения, православного пастырства и аскетики. Изучение святоотеческих творений в русле этих проблем определяет лицо Московской Духовной Академии, и большинство диссертаций на степень магистра и доктора богословия связано именно с этой нравственно-практической стороной жизни Русской Православной Церкви. Святоотеческое богословие, сохраненное преемственно поколениями Русской Православной Церкви, творчески изложенное в произведениях русских духовных писателей, дает обильный материал для ежедневной работы студентов и богословов. Учащиеся и преподаватели Московской Духовной Академии имеют возможность изучать путь святоотеческих творений к душе человека практически, проповедуя в академическом храме. Можно сказать, что святоотеческая проповедь оживает вновь в повседневной жизни Московской Духовной Академии. Пастырство и церковность, заложенные как фундамент реорганизованных Московских Духовных школ Святейшим Патриархом Алексием, остаются основой методики преподавательской работы в Московской Духовной Академии.

В век экуменизма, ознаменованный поисками взаимопонимания, христиане-богословы разных конфессий неизбежно приходят к пониманию сущности Церкви в ее основной задаче «созидания Тела Христова, доколе все придем... в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного... в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 12, 13).

Проблемы православной сотериологии и экклезиологии волновали молодых богословов возрожденной Духовной Академии с первых лет. Начало было положено курсовым сочинением Петра Викторовича Гнедича, который следовал принципам, изложенным в классической работе архимандрита Сергия (Страгородского; впоследствии Патриарха Московского и всея Руси) «Православное учение о спасении», рассматривающей, в противоположность юридической концепции искупления, спасение как духовное возрождение человека. Защитив впоследствии на эту же тему и магистерскую работу, П. В. Гнедич открыл как бы целое направление, развитое затем в курсовом сочинении выпускника 1951 года Г. И. Шиманского и ставшее на многие годы главной дискутируемой темой.

Богословская позиция Святейшего Патриарха Сергия подтверждалась не только названными богословскими сочинениями. Повседневная пастырская работа выпускников Московских Духовных школ, становившихся епископами и священниками Русской Православной Церкви, духовниками множества паломников Троице-Сергиевой Лавры, осуществила на практике идею духовного возрождения, которую Русская Православная Церковь пронесла через тысячелетие. Церковь как Дом Божий и сфера благодатного действия Святого Духа, всецелое служение Богу и ближнему, творческая энергия христианина — непосредственного участника процесса благодатного возрождения и спасения для вечной жизни, — вот главные темы богословских дебатов в студенческой среде, где арбитрами выступают богословы-профессора, продолжающие эту тему в своих частных товарищеских дискуссиях. Христианский мир, увидевший на путях экуменического сотрудничества духовные ценности Православная Церковь пронесла через тысячелетие. Церковь как Дом ции русского православного богословия. О всецерковной значимости сотериологической и экклезиологической концепции православного богословия свидетельствует профессор Московской Духовной Академии протопресвитер Виталий Михайлович Боровой, более четверти века участвующий в экуменических собраниях Всемирного Совета Церквей. От «Богословского вестника» к «Богословским трудам» и «Журналу Московской Патриархии» перекинут мост, связывающий древнюю традицию с актуальными проблемами Русской Православной Церкви и экуменического движения. Богословы Московской Духовной Академии сотрудничают в Комиссии по разработке тем Святого и Великого Собора Православной Церкви, в Комиссии по вопросам христианского единства — это примеры практического продолжения напряженной богословской работы, которая велась еще в древней Московской школе — рожденной в монастырских стенах православной Московской Славяно-греко-латинской Академии, которая, перейдя в Троице-Сергиеву Лавру и получив наименование Московской Духовной Академии, продолжала традиционный путь творческого развития древнего святоотеческого и позднейшего — русского отеческого богословского мышления, богословия не ради отвлеченного исследования абстрактных понятий, а ради приложения высокого содержания к практической христианской жизни. И в работе нынешних богословов Московских Духовных школ ответственность богослова за состояние Церкви, и прежде всего пастырского служения, является центральной идеей.

В настоящее время христианский экуменизм, по-видимому, достиг новой фазы развития. После VI Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Ванкувере, несомненно, определится дальнейшее развитие в плане изучения значения пастырского служения в Церкви. Ванкуверская Ассамблея остро поставила проблему священства и служения. Нельзя не отметить, что современный экуменизм ищет возобновления духа пастырства, не во всем следуя древнецерковным традициям, а часто и вопреки им. Вопрос о рукоположении для пастырского служения женщин, инвалидов и других неканонических категорий людей был поставлен на Ассамблее с небывалой дотоле остротой. Традиционная позиция православных делегатов, не принявших этих новых концепций, была для всех очевидна, однако начавшаяся дискуссия, по-видимому, потребует глу-

бокого аргументированного ответа православной экумены. Московской Духовной Академии с ее пасторологической традицией, очевидно, предстоит сказать свое веское слово в этой новой фазе развития экуменизма.

Подводя итог, можно сказать, что Богословский Институт при всей кратковременности его исторического существования был все же той материнской колыбелью, в которой возродилось величие нашей Московской Духовной Академии. И это величие не случайно. Потому и тема доклада названа «В единении традиции и актуальности».

В наш экуменический век христиане протянули друг другу руки, чтобы совместно решать те высокие гуманные задачи, которые стоят перед человечеством. Современный мир — в сложных условиях. Может разразиться глобальная катастрофа. Поэтому защита мира и экуменизм являются сегодня наиболее актуальными направлениями. Хотелось бы остановиться на одном из них.

Конфессии имеют уже глубоко сложившиеся традиции, и тот богословский диалог, который мы ведем, представляет собой большой позитивный труд в раскрытии основы нашего религиозного мировоззрения и нашей позиции. Мы проникаемся взаимным уважением к традициям друг друга. Но все-таки доктринальные позиции бывают так далеки, что мы не можем пока найти необходимого богословского консенсуса.

Но есть одна область, в которой все христиане, и даже нехристиане, могут и обязаны трудиться совместно. Это область пастырского душепопечения. Народ Божий, все люди, которые верят в Бога, естественно, ждут доброго пастырского слова. И будет ли это православный пастырь, живущий по нашим православным традициям, будет ли это евангелический пастор, наследовавший идеи Мартина Лютера, 500-летие которого праздновалось совсем недавно; будет ли это пастор Римско-Католической Церкви, — любой из них призван прежде всего заботиться о том, чтобы паства была проникнута духом Христовым, чтобы было мирное сожитие людей на Земле. И потому дух православного пастырства, который в церковности и мудрости был заложен основателями Московской Духовной школы, особенно близок нам, и на этом пути нашего экуменического и миротворческого свидетельства есть место для каждого из нас.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

И. Н. ЭКОНОМЦЕВ

ПРЕДЫСТОРИЯ СОЗДАНИЯ МОСКОВСКОЙ АКАДЕМИИ И ЕЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД, связанный с деятельностью братьев Лихудов

1. Образование на Руси в патриарший период

Русские исследователи прошлого века, занимавшиеся вопросами школ и просвещения на Руси в допетровскую эпоху, почти единодушно дают весьма пессимистическую оценку состояния образования в нашей стране в тот период [1]. Г. Миркович, например, делает категорический вывод, что русское просвещение в патриарший период, по крайней мере в его первую половину, находилось в плачевном состоянии [2]. Основание для таких выводов давала скудость исторических материалов, касающихся деятельности школ, а также свидетельства иностранцев, посещавших нашу страну и сравнивавших уровень ее образования с западным. Маржерет, бывший в России в 1600—1606 годах, писал: «Русский народ не знает ни школ, ни университетов. Один священник наставляет юношество чтению и письму, чем немногие впрочем занимаются» [3].

Свидетельства иностранцев, безусловно, представляют ценный исторический материал, и все-таки к их оценкам состояния образования в нашей стране мы отнеслись бы осторожно. И дело тут не столько в снобизме пришельцев с Запада, сколько в естественной трудности проникнуть в дух незнакомой для них цивилизации, основанной на иных духовных и культурных ценностях. Они подмечали зачастую внешние, случайные стороны явлений, природу и внутреннюю логику которых не в состоянии были в полной мере постичь и оценить.

В XVI веке на Руси были лица с широким образованием: архиепископ Новгородский Геннадий, князь Андрей Курбский, царь Иоанн Грозный, его старший сын Иоанн (автор Жития святого Антония Сийского), князь Юрий Токмаков, боярин Тучков и другие. В XVII веке таких лиц в России еще больше. Объяснить их появление как некий парадокс на фоне всеобщего невежества нельзя, точно так же как невозможно объяснить аналогичным образом расцвет русской литературы и искусства в то время.

Наконец, было бы неправильным и антиисторичным объяснять культурные и научные достижения России в XVIII веке одними лишь петровскими реформами, ломкой предыдущего уклада жизни, привнесением с Запада готовых образцов. XVIII век России созревал в XVII веке, причем не на Западе, а на природной русской почве.

Каким же было образование в России в XVII веке? Если говорить о системе образования в общегосударственном масштабе (мы не оговорились, речь идет именно о системе), то оно было начальным. Еще отцы Стоглавого Собора «уложили: в царствующем граде Москве и по всем градом... протопопом и старейшим священником и с всеми священники и диаконы, колиждо в своем граде.. избрати добрых духовных священников и диаконов и диаков женатых и благочестивых... могущих иных пользовати, и грамоте и чести и писати горазди, и у тех священников и у диаконов и у диаков учинити в домех училища, чтобы священники и диаконы и все православные христиане в коемждо граде предавали им своих детей на учение грамоте и на учение книжного письма и церковного пенья салтычнаго и чтения налойного...» [4]. Нет сомнений, отцы Стоглавого Собора не изобретали ничего нового, их постановле-

ние основывалось на существовавшей практике и предполагало ее узаконение и повсеместное распространение. Поскольку правило Собора не сопровождалось стимулирующими добавлениями, оно не могло привести к резкому изменению уже существовавшего положения.

Ценный материал для изучения школьного образования в России в XVII веке содержат исследованные Д. Л. Мордовцевым азбуковники (рукописный 1660 года и печатный 1679 года)[5]. Эти азбуковники представляют собой руководства к чтению для детей, уже получивших основы грамотности, а также руководства для самих учителей. В них излагается методика обучения, даются правила для учащихся, наставления, как вести себя в школе, в церкви, дома и на улице[6]. Из содержания азбуковников видно, что русские школы XVII века были частными учебными заведениями, а учителя, которыми были духовные лица, вознаграждались за свою работу, главным образом, натуральными продуктами. Ученики не жили при школах, они посещали их утром, а затем снова после обеда; остальное время они находились дома. Учились дети людей «всякого чина... и сана, славных и худородных, богатых и убогих, даже и до последних земледельцев»[7].

Большую роль в жизни школы играли старосты. Они выдавали книги, назначали дежурных по отоплению школы и уборке помещения, следили за дисциплиной. Иногда старосты замещали учителей, что имело важное значение для подготовки учительских кадров. Эта особенность принятой у нас в то время формы обучения оказалась настолько устойчивой, что вошла в практику созданной позднее высшей школы — Славяно-греко-латинской Академии.

В школах существовала своя особая этика, что также предполагает необходимость достаточно длительной традиции. Правила поведения требовали от учеников бережного отношения к книгам и школьному имуществу, соблюдения чистоты и порядка. Неписаные законы запрещали кляузничать, давать обидные клички товарищам, устанавливали нормы своеобразной корпоративной солидарности:

В школу добрую речь вноси,
Из нее же словеснаго сору не износи.
В дом отходя, школьных бытностей не кажи,
Сему и всякого товарища своего накажи[8].

Судя по азбуковникам, дисциплина в русской школе XVII века была строгой. Однако из дифирамбов розге мы не вправе заключить, что в обучении тогда преобладало неумеренное суровое обращение с учениками. В этой связи Д. Л. Мордовцев замечает, что «суровость с необходимыми спутниками — жезлом, ремнем, плетью, лозою и розгой и вдобавок с ужасающим школьным козлом, выражалась искусно сплетенными виршами, и каждый списатель учебника фантазировал на эту тему, сколько его душе было угодно; это было простое словесное устрашение, которое, конечно, не всегда и не во всей мере выполнялось, хотя и выполнялось»[9].

Что касается предметов, изучавшихся у нас в тот период в начальной школе, то они находят полную аналогию с тем, что изучалось в соответствующих школах Греции и Западной Европы. Это — чтение, письмо, пение, счет. Кроме того, начальные школы на Руси сообщали ученикам основы религии, некоторые сведения по Священной истории, давали представление о семи свободных науках, составлявших тогда курс университетского обучения (грамматика, диалектика, риторика, музыка, арифметика, геометрия, астрономия)[10]. Написанные стихами азбуковники — ученики их учили наизусть — давали образцы стихосложения и писем, адресуемых высокопоставленным лицам и благодетелям.

Таким образом, азбуковники XVII века, излагавшие одни и те же «уставные правила» и зафиксировавшие единообразную форму обучения, позволяют вполне определенно говорить о наличии системы, единой методики образования, повсеместно распространенной на территории государства и, возможно, восходящей к периоду домонгольской Руси.

Начальное образование на Руси носило церковный характер. Занятия в школе начинались и заканчивались молитвой. Занималось образованием, как уже говорилось, духовенство. И это вполне понятно, поскольку духовенство видело свою важную миссию в распространении грамотности и знаний, которые были необходимы для внушения пастве понятий о христианской вере и нравственности. Ему важно было дать верующим возможность самим читать Священное Писание и понимать истинный смысл евангельского учения. Не случайно, конечно, устройство школ повсеместно следовало за введением христианства.

Сам характер церковного образования предполагал решение двух задач — дать

подрастающему поколению основы грамотности и знаний и воспитать его в духе христианской нравственности. Знание и нравственность не вступали в конфликт друг с другом, не были оторваны друг от друга, а представляли собой две стороны одного и того же явления.

Русское общество допетровской эпохи обязано, главным образом, Церкви тем, что оно получало знания, причем знания, выходящие за узкие рамки утилитарных потребностей. Более того, Церковь открывала перспективу беспредельного углубления этих знаний и беспредельного нравственного совершенствования. Благодаря ей русское общество поднималось до высот боговдохновенной мысли, запечатленной в творениях преподобного Иоанна Лествичника и святого Дионисия Ареопагита, преподобных аввы Дорофея и Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина и Григория Синаита. О том, что это было так, свидетельствует множество списков их творений в рукописях XIV—XVII веков. Их переписывали и жадно читали, они будили живую мысль. Без них невозможно понять глубин творчества Феофана Грека, преподобного Андрея Рублева и Дионисия. А такие фигуры, как преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, стоят на уровне древних отцов Церкви. Это, конечно, вершины русской духовной жизни и русской культуры. Но они творили и проповедовали среди своих соотечественников и современников, у которых их мысли и их творения находили понимание и отклик.

Система образования в допетровской Руси не только позволяла русским людям достигать глубоких богословских познаний, но и приобретать достаточные знания в области так называемой внешней мудрости.

На Руси, например, отмечался интерес к логическим знаниям. На русский язык переводились такие сложные произведения, как «Диалектика» преподобного Иоанна Дамаскина и «Логика Авиасафа», представляющая собой фрагменты из произведений арабского мыслителя ал-Газали. Уже в конце XV века на Руси существовала самостоятельная система терминов, способная адекватно изложить концепции аристотелевской логики [11]. Сохранилось большое число списков переработанного на Руси сочинения Маймонида под названием «Книга, глаголемая логика». На полях списков этой книги содержатся глоссы, разъясняющие те или иные логические термины [12]. А это значит, что «Книгу, глаголемую логика» наши предки внимательно изучали.

Важным источником астрономических и географических познаний в средневековой Руси был «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского, имевший широкое распространение у нас вплоть до XVIII века. Рассматривая вопросы устройства Земли и Вселенной, Экзарх Иоанн исходит из идеи шарообразности Земли, покоящейся в центре сферического небесного свода. Вслед за Аристотелем на основании лунных фаз он доказывает шарообразность спутника Земли, а затем, по аналогии, распространяет эту форму на солнце и звезды. Фазами Луны автор «Шестоднева» объясняет приливы и отливы на море. Приводимые им размеры нашей планеты довольно точно соответствуют данным современных исследований. Экзарх Иоанн дает понятия о климатических зонах Земли. Сведениям, приводимым в этой своеобразной естественнонаучной энциклопедии, соответствовал уровень науки в Западной Европе в XVI—XVII веках, где гелиоцентрическая концепция Коперника и Галилея еще не получила признания [13].

В области практической механики русские строители едва ли уступали своим западным современникам. Строители не только делали планы будущего сооружения, но и планировали технологический процесс [14]. Они знали условия прочности, нагружения отдельных конструкций — стен, колонн, сводов, учитывали состояние почвы, свойства материалов, над которыми, как предполагают исследователи, производились выборочные испытания [15]. Шедевром фортификационных сооружений был Соловецкий кремль, неприступная для того времени крепость. Строители достигали оптимальных результатов при решении проблем акустики помещений.

С середины XVI века возникают мануфактуры для производства полотна, бархата, кожи, стекла, бумаги. Создаются сложные подъемные приспособления, печатные, маслобойные и монетные прессы, ткацкие станки. Выдающимся инженером был Митрополит Московский и всея Руси Филипп, который в бытность игуменом Соловецкого монастыря создал ряд технических машин для переработки продуктов питания с использованием конвейеров. Энергию производили водяные мельницы, для которых была создана специальная водная система.

В XVI—XVII веках происходит становление «механизированной» металлургии на Руси, в частности на Урале. Проводятся дренажные работы, строятся водоотводы, плотины и мосты. А все это было невозможно без достаточно высоких познаний в области практической механики.

По оценкам исследователей, достаточно высокой была культура математического исчисления и инструментального счета на Руси [16].

В XVI веке русские знакомятся с биолого-медицинскими сочинениями Абу-Бекра Рази (Разеса) и Маймонида. Тогда же на Русь проникает учение Гиппократа об эмбриологическом развитии. От того времени сохранилась огромная литература — различные травники и лечебники. В 1620 году в Москве создается Аптекарский приказ [17]. В XVII веке в России был уже известен микроскоп. На русский язык были переведены «Естествознание» М. Скотта [18] и «Проблемы» Псевдо-Аристотеля [19].

Новейшие исследования дали возможность пересмотреть значение допетровской эпохи в истории биологических познаний в России [20]. К этой эпохе восходят многие сохранившиеся до наших дней биологические термины: «завязь», «прививка», «черешок» и т. д.[21].

Развитие связей с западными странами вызывало необходимость изучения иностранных языков, прежде всего латинского и польского, а расширяющееся западное влияние, о котором мы будем говорить ниже, отразилось на образе жизни русского общества, прежде всего знати. Стал меняться стиль эпохи. В новых условиях образованность становится престижным фактором и приобретает определенную общественную ценность. Русская знать начинает приглашать в свои дома иностранных учителей и направлять своих детей для обучения на Украину и в Польшу.

Подводя итог, можно сделать вывод: основу русского образования в патриарший период составляла начальная школа, но ее дополняло приватное обучение в монастырях, у частных учителей (в том числе иностранных), а также в сфере материального производства. Важным элементом образования было самостоятельное изучение богословской, естественнонаучной и художественной литературы. Эта система образования в целом удовлетворяла интересы Русского государства и Церкви, по крайней мере до второй половины XVII века, когда изменившиеся исторические условия сделали необходимым учреждение в России «правильной» высшей школы.

2. Образование в России и устремления католицизма и протестантства

Изучая духовную и культурную жизнь России допетровской эпохи, можно отметить удивительную синхронность ее развития с процессами, происходившими на Западе. Восточная и Западная Европа были связаны между собой бесчисленными нитями, и разделявшие их вероисповедные и языковые барьеры были далеко не так высоки, как это обычно представлялось еще не столь давно и как мы по инерции продолжаем думать.

Западное влияние шло в Московскую Русь двумя основными путями: через Украину проникала католическая культура из Польши, через Новгород и Псков — протестантская культура Северной и Центральной Европы. В этом отношении важным этапом в истории России явилось Смутное время, оказавшее двойственное воздействие на нашу духовную и культурную жизнь. С одной стороны, оно укрепило православное самосознание русского народа, с другой — углубило русло западного влияния. На него указывают архитектура и живопись XVII века, литература, язык, нравы, одежда, короче говоря, весь стиль той эпохи.

Польский язык и польская культура в период правления Алексея Михайловича приобретают значение, сопоставимое разве только со значением французского языка и французской культуры в последующее время. В 70-х годах XVII века в царском дворце появляются обои и мебель в польском стиле. Ко двору приглашают органистов-поляков. Примеру царя следуют бояре. Матвеев и Голицын украшают интерьеры своих домов польскими картинами. Боярин Н. И. Романов одел своих слуг в польские ливреи, а отправляясь на охоту, сам надевает польский костюм.

Царь Федор Алексеевич хорошо знал польский и латинский языки. Пристрастие царя ко всему польскому дало даже повод некоторым католическим писателям считать его склонным к унии [22]. По-польски говорят сотрудники Посольского приказа. Царевич Алексей Алексеевич объяснялся с польскими послами по-польски и полатыни. А. А. Матвеев пишет жития святых не только по-русски, но и на латинском и польском языках. Лазарь Баранович писал в 1671 году, что «синклит царскаго пресветлаго величества польскаго языка не гнушается, но чтут книги ляцкие в сладости» [23].

Западная, польская мода отражается не только на светских костюмах. Шляпа Патриарха Никона сделана на манер кардинальской, его башмаки украшены крестами, митры его имеют вид то тиары, то западной короны [24].

Книги на латинском и польском языках в большом числе поступают в частные

библиотеки знати и в монастыри. Здесь можно найти латинские издания Аристотеля, Плутарха, Прокопия, Вергилия, Антония Поссевина и т. д. В описи книг Заиконоспасского монастыря за 1689 год — 125 наименований польских и 414 латинских. Список книг, переведенных в XVII веке с польского и латинского языков, чрезвычайно велик [25].

Наряду с польской культурой не менее, а может быть и более, глубокое воздействие на допетровскую Русь оказывала протестантская культура Германии, Швеции, Голландии, Англии. Оно было с первого взгляда не так заметно, но затрагивало важную сферу экономики, естественных наук, военного дела, а потому рано или поздно должно было заявить о себе самым решительным образом.

Западное влияние было объективным процессом, но далеко не стихийным. Культура и образование в ту эпоху были тесно связаны с острой идеологической борьбой в рамках христианской экумены и служили инструментами этой борьбы. В первую очередь это относится к Риму. После того, как Флорентийская уния была отвергнута Русью и большей частью православных христиан, а в 1484 году официально осуждена Собором, созванным Патриархом Константинопольским Симеоном, политика Рима была направлена на открытую борьбу с Православием. Фанатизм католических деятелей тогда доходил до того, что некоторые из них считали напрасной борьбу против турок до тех пор, пока не искоренено Православие [26].

Тактика Рима, однако, резко меняется к середине XVI века, что обусловлено было глубокими потрясениями в лоне Римско-Католической Церкви, расколом в ней и возникшим затем острым соперничеством с протестантами за влияние в христианском мире. Естественно было ожидать от пап стремления вознаградить себя за потери в Северной Европе приобретениями на Православном Востоке. А поскольку сил и возможностей для организации новых крестовых походов на Восток уже не было, пришлось менять методы действий. В 1534 году был создан орден иезуитов, ставший одним из главных инструментов распространения католицизма на Востоке. Исключительно важное значение в политике прозелитизма стало отводиться образованию.

В 1577 году в Риме был учрежден коллегиум святого Афанасия, специальное учебное заведение для греков. Первоначально эта школа находилась под попечением пяти кардиналов, а затем была передана иезуитам, которые и управляли ею с некоторым перерывом до издания папской буллы об упразднении ордена в 1773 году. По уставу коллегиума в него должны были приниматься ученики не моложе 14 лет, однако на практике туда поступали дети в 8—9-летнем возрасте [27]. Срок обучения составлял 8—10 лет. Таким образом, несмотря на то, что обучение велось, главным образом, на материале творений греческих отцов Церкви, воспитатели имели возможность за это время внушить ученикам выгодные им взгляды.

С 1577 по 1599 год в коллегиуме получили образование в общей сложности 125 греков [28]. Любопытно, что Константинопольский Патриархат не сознавал или недооценивал опасности, проистекавшей отсюда для чистоты Православия. В 1579 году Иоанн Зигомалас в качестве представителя Константинопольского Патриархата направил кардиналам Римско-Католической Церкви письмо, в котором выражал благодарность за создание школы [29]. Патриарх Иеремия II, в свою очередь, в письмах к папе Григорию VII высоко оценивал факт учреждения в Риме греческого коллегиума и даже послал туда учиться двух своих племянников [30]. Однако, как показала жизнь, даже если воспитанники коллегиума и не выходили оттуда отступниками Православия и убежденными идеологами католицизма, подобно Льву Алляцию, то, во всяком случае, занимали в вероисповедных вопросах неустойчивые позиции.

Вполне естественно было ожидать, что папская курия попытается использовать аналогичное средство для оказания своего влияния и на русских. И действительно, некоторые воспитанники коллегиума особо способствовали насаждению унии в западнорусских землях (Кревза, Рутский, Лев Кишка и др.). В 1582 году папский нунций Антоний Поссевин предложил Ивану Грозному учредить в Риме семинарию для русских. При этом он заверял царя, что их воспитывать там будут «верно, в вере греческой, у старых отцов... с иными, которые в Рим с Востока присланы» [31]. Однако не так уж бескорыстен и простодушен был папский нунций. На обратном пути в Рим он мимоходом организовал государственный переворот в Валахии, в результате которого к власти там пришел Петр III Черчел, ревностно взявшийся за обращение православных подданных в унию. Иоанну Грозному не нужно было ждать этих событий, чтобы разобраться в истинных целях посланца папы. Вот почему он предпочел уклончиво заявить ему: «А чтобы послать в Рим учитись римскому языку — и таких вскоре избрати невозможно, которые к такому делу были годны, а как такие люди отобраны будут, и впредь таких людей папе пришлют» [32].

Папская курия выражала готовность открыть для русских не только семинарию в Риме, но и школы в Вильне и Полоцке. Она настойчиво приглашала русских в папские семинарии в Ольмюце и Праге [33]. Не без подсказки иезуитов польский король Сигизмунд III в 1600 году предлагал Борису Годунову основать в Москве, Пскове, Новгороде, Смоленске и других городах костелы для поляков, а при них училища для русских. Он приглашал также русских на учебу в польские и литовские училища [34].

Используя образование в интересах распространения католического влияния, иезуиты одновременно вели борьбу с центрами православного просвещения. В результате происков иезуитов в их руки перешла школа князя Константина Острожского [35]. Когда была открыта Киевская Академия, иезуиты стали распространять слухи, что там преподаются протестантские и латинские идеи, и эта акция чуть было не достигла цели: народ взволновался и грозил разгромить Киевскую школу [36].

Вскоре для иезуитов открылось широкое поприще деятельности в самой России. Воспользовавшись сближением России с католическими державами в рамках антитурецкой коалиции и обострением отношений царевны Софьи с Патриархом Иоакимом [37], иезуиты сумели добиться расположения правительницы и ее фаворита В. В. Голицына и проникли в Москву. Это случилось в 1684 году.

Мысль об основании школы в Москве родилась у иезуитов без промедления. Они организовали ее в доме Гваксония и стали приглашать в нее русских детей. Впрочем, большого успеха их школа в тот период не имела. Гораздо более успешно иезуиты действовали после своего вторичного появления в Москве, в конце 90-х годов. Письма и донесения иезуитов того времени достаточно красноречиво обнаруживают их расчеты. «В нашем помещении,— пишет из Москвы 23 июня 1699 года отец Франциск Эмилиан, — есть место и для школы, и если бы кто-нибудь позаботился достать нам хорошего наставника, то была бы большая слава нам, честь нашей общине и умножение славы Божией. Сами враги наши отдали бы нам на обучение многих своих детей, которым можно было бы понемногу внушать правила благочестия. Если откровенно высказать Вашему Преподобию наши мысли, то мы скажем, что лучше бы вам было, если бы мог взять на себя эту заботу член нашего ордена в светской одежде» [38].

Далее Франциск Эмилиан сообщает: «Отец Иоанн взял на себя труд обучать латинскому языку, и уже несколько русских детей с хорошими способностями собрано для этого. Мы нисколько не мешаем им держаться их религии — в определенные дни посылаем в их церкви, в положенное время даем им постную пищу и проч. Видя это, и другие, весьма многие, обещали присылать своих детей, потому что сначала попы говорили, что дети непременно будут нами совращены; но для нас пока достаточно и того, что дети учатся и становятся способными читать наших авторов, чего больше всего и домогался некогда наш Поссевин. Я надеюсь, что с течением времени некоторые извлекут из этого обильную пользу» [39].

Школа иезуитов в Москве, как видно, процветала. 10 марта 1702 года Франциск Эмилиан пишет своему начальству: «Покорнейше просим Ваше Преподобие, благоволите опять позаботиться, чтобы наше содержание приходило к нам вовремя. Оно нам крайне нужно, так как мы сделали много расходов на постройку нескольких более обширных спален для помещений князей и дворян, учащихся у нас. В числе этих юношей есть и близкие друзья светлейшего царя, как Нарышкины и Апраксины... Мы должны устроить еще одну комнату для имеющих прибыть к нам князей Головкиных, отец которых есть, так сказать, зрачок в глазу светлейшего царя» [40].

Делая ставку на привлечение на свою сторону высшей знати и членов царского дома, иезуиты весьма оптимистично расценивали перспективы своей деятельности в Москве. В уже цитировавшемся нами письме Франциска Эмилиана за 1699 год отмечается: «Россия или Московия не есть несокрушимый орех, и если бы Всеблагой Бог сжалился, то только нужно было бы получить царское разрешение, и невозможно исчислить, какое огромное количество народа перешло бы на нашу сторону...» [41]. Насколько решительно действовали в то время в России иезуиты, свидетельствует, например, попытка одного из них, некоего Михаила Яковича, добиваться своего избрания Патриархом Московским и всея Руси после кончины Святейшего Патриарха Иоакима [42].

В отличие от католицизма, протестантство не имело своего единого центра, чтобы организовать планомерное и скоординированное наступление на Православие. И тем не менее деятельность протестантов на этом поприще была столь же последовательной и, пожалуй, даже более эффективной. Методы, которые использовали они, фактически те же самые, что и у католиков: открытая борьба против Православия в Рос-

сии (только в данном случае в качестве ударной силы вместо Польши выступает Швеция), религиозная пропаганда и, наконец, соответствующее образование.

Любопытным документом, раскрывающим отношение протестантов того времени к Православию в России, являются записки Матвея Шаума, немца лютеранского вероисповедания, служившего до 1613 года в шведском войске. «Русские,— пишет он,— всех на свете грешнее по своему закоснелому суеверию и безбожию, несмотря на то, что только себя называют святым народом, а всех прочих скверными бусурманами... (они) под именем христиан остаются прямыми варварскими язычниками... Я не думаю, чтобы они удержали свою веру» [43].

Сообщая о захвате Новгорода и других городов, Шаум продолжает: «Таким образом, Господь Бог и здесь, в сем варварском идолопоклонническом народе, показал доброе начало к зачатию евангельского учения и к распространению христианской Церкви... С мольбою да совершит Он благое начатое дело... то есть с помощью сих народов отныне посрамит врагов любезного Своего христианства, особливо же папу, который в сем месте думает ворваться в стадо Господа... Отныне мы не как прежде, уже не против москвитян, но за москвитян молить должны Бога (так как их могущество, которым нас устрашали, уже миновало), да спасет их от глубочайшего и все потопляющего суеверия и идолопоклонства и наставит на путь совершенного познания Существа Своего и воли и да присоединит сих других овец Своих до конца света к Своей пастве. Итак, молим Бога, да руководит и охраняет пресветлейшего младого князя шведского, герцога Карла Филиппа, счастливо и благополучно, ко благу всего христианства и к распространению Своего имени, да заведет он у русских благоустройство, церкви, у ч и л и щ а или, если будут ему противиться и лицемерить, да сильною рукою рассыплет их и учинит их покорными, да оградит их Господь от папы и поляков» [44].

Нигде лютеранская нетерпимость не проявлялась с такой методической последовательностью и жестокостью, как на Севере России. Об этом свидетельствует разорение Валаамского и Коневского монастырей, монахи которых были изгнаны или убиты, а церкви обращены в кирхи. На территории, контролируемой шведами, обращение в Православие воспрещалось под угрозой смертной казни.

Вместе с тем протестанты использовали и более респектабельные методы борьбы с православной верой. В 1625 году в Стокгольме была заведена славянская типография, в которой кириллицею был напечатан перевод Лютерова катехизиса на русский язык. Он был доставлен даже в Москву, где получил распространение среди москвичей. Русским детям, учившимся в шведских школах, назначались казенные стипендии [45].

Так же, как и католики, лютеране возлагали большие надежды на создание своей школы в Москве. Начальная церковноприходская лютеранская школа здесь возникла во второй половине XVII века. Посылая деньги на ее поддержку, саксонский герцог Эрнст выражал надежду, что «обращенные дети» послужат «обращению прочих, пребывающих в темноте» [46]. При Алексее Михайловиче русские ученики обучаются в этой школе «театральной потехе». Но царь Феодор Алексеевич посылает туда способных учеников учиться уже «латинскому и цесарскому языкам», «аптекарскому и алхимистскому делу», шелковому производству и т. д.

Сам характер обучения русских у протестантов в Немецкой слободе весьма символичен. Начавшись с «потехи», обучение перешло в сферу естественных наук и промышленного производства, то есть областей, имеющих жизненно важное значение для Русского государства. Протестанты, опережавшие в этих областях католические страны, медленно, но верно создавали прочную базу для своего влияния в нашей стране. Они строили здесь заводы и корабли, отливали пушки. По свидетельству Мейерберга (1662), в русских войсках, кроме «множества» подполковников, майоров, капитанов и прапорщиков, было более ста иноземных полковников и четыре генерала [47]. В большинстве своем это были протестанты. Немецкая слобода ждала Петра.

Протестантство, отстоящее в догматическом плане от Православия дальше, чем католицизм, казалось бы, должно было представлять для него наименьшую угрозу. На практике всё, однако, было иначе. В эпоху поднимающегося рационализма (как на Западе, так и на Востоке) примитивные доводы протестантов против соблюдения постов, почитания икон и святых находили отклик среди части русского населения, о чем свидетельствуют сообщения самих протестантов [48]. Происходило соприкосновение протестантства с типично русским рационализмом, выразителем которого в свое время были Башкин и Косой. Обладая уже разработанной теологической системой, протестантство, проникая в Россию, легко поглощало русскую рационалистическую тенденцию, пускало корни и сеяло свои идеи в русском обществе.

3. Предпосылки создания в России «правильной школы»

К середине XVII века проблема образования становится главной проблемой духовной и культурной жизни России, ее историческим императивом. Но сразу же возникает вопрос: какая школа была нужна русскому обществу и государству? Учитывая тесную связь образования с религиозной политикой и цели, которые преследовали в этом вопросе католики и протестанты, возможность создания в России университета западного типа с католическими и протестантскими профессорами априорно исключалась. Впрочем, создание у нас подобных учебных заведений вряд ли явилось бы крупным шагом вперед. Дело в том, что университеты, отсутствие которых в России расценивалось тогда иностранцами как свидетельство ее «варварского невежества», в самой Западной Европе приходят в XVII веке в упадок. И это было обусловлено не только и не столько религиозными войнами во Франции, гражданской войной в Англии и европейской Тридцатилетней войной, сколько общим кризисом средневековой схоластической системы образования. В университетах резко сократилось количество студентов. Крупнейшие мыслители этой эпохи считали ниже своего достоинства преподавать там. Лейбниц, Гоббс и Бойль отзывались об университетских профессорах с пренебрежением.

Своеобразным феноменом XVII века является разрыв между схоластическим университетским образованием и усилением интереса в Западной Европе к естественным наукам. Этот интерес стимулировался развитием мореплавания и промышленности, а также совершенствованием военной техники, главным образом артиллерии. Выразителями интереса к естественным наукам явились повсеместно возникавшие (иногда при поддержке государства) частные академии и общества. Одержимые страстью к научным исследованиям, новые ученые без устали проводили время над ретортами и микроскопами, с живым любопытством смешивали различные химические элементы, измеряли вес и силы, решали уравнения и рисовали диаграммы, следили за движением планет.

В Западной Европе назревал переворот, который приведет к возникновению современной технологической цивилизации со всеми ее величайшими достижениями и глубочайшими кризисами и катаклизмами. В России, в силу объективных причин отставшей в этом отношении от Запада, начинался тот же самый процесс, находивший свое выражение, как мы видели, в усилении интереса к естественнонаучным познаниям. Но констатация этого факта еще не означает, что в России созрели предпосылки для создания естественнонаучной школы. Во-первых, нормальный путь к такой школе лежал через гуманитарные, философские и богословские дисциплины, как это имело место на Западе. Во-вторых, создание высшей светской школы у нас могло быть делом только государства, а для него она вплоть до начала XVIII века не была в такой мере необходимой, чтобы оправдать связанные с этим весьма значительные затраты. Когда же интенсивное развитие экономических и других связей России с западными соседями и, наконец, инстинкт самосохранения вынудят Россию вступить в семью европейских народов с помощью флота и артиллерии, то есть тех самых средств, развитие которых явилось главным толчком к опытному и научному познанию на Западе, тогда ей понадобятся математики и астрономы, физики и химики, ей понадобится солидная промышленная база, что вызовет необходимость перестройки экономики. Вот тогда государство и проявит заинтересованность в создании секуляризированной школы, готовящей не мыслителей, а специалистов. А пока, вплоть до конца XVII века, эта задача не была для русского правительства актуальной.

Таким образом, западноевропейская высшая школа — ни новая с ее естественнонаучным направлением, ни старая, схоластическая — в силу отсутствия реальных предпосылок не могла появиться в России в рассматриваемую нами эпоху. В какой же школе возникла тогда необходимость в России? Прежде чем ответить на это, хотелось бы вернуться к вопросу о характере образования на Руси в патриарший период.

Для характеристики образованных людей в России XVI—XVII веков наши дореволюционные исследователи часто используют слово «начётничество», что означает механическое усвоение прочитанного. Нам кажется, что этот термин в данном случае совершенно неуместен. Было бы крайне ошибочным утверждать, что русские люди механически усваивали прочитанное только потому, что они не слушали лекций дипломированных университетских профессоров. Примеры Нила Сорского и Иосифа Волоцкого решительно опровергают это. Наоборот, индивидуальное изучение заключает в себе бо́льшие предпосылки для творческого восприятия, чем обучение по готовым схемам. Другое дело, что в расчете на среднего ученика и средний показатель унифицированная система образования является более эффективной. И главное, инди-

видуальное обучение могло слишком далеко увести и часто уводило от догматов Православия, создавая благоприятную почву для возникновения различных ересей. Преградой этому могла быть лишь организация «правильной» школы.

Второй важный аспект этой проблемы был связан с революцией в области книжного дела. Тиражное книгопечатание заменило собой индивидуальное изготовление сборников, составленных с учетом индивидуального вкуса заказчика из произведений одного или нескольких авторов. Теперь уже во главу угла ставится не мнение отдельного индивида-заказчика, а интересы издателя, ориентирующегося на массового читателя. А таким издателем-монополистом в допетровской России становится государство.

Взяв на себя функции книгоиздателя, государство столкнулось с проблемой, которая до этого сама по себе мало его занимала, но которая зато весьма беспокоила Церковь. Речь идет об искажениях и ошибках, которые неизбежно допускались при издании богослужебных и богословских книг. Многократное тиражирование многократно увеличило негативные последствия искажений и ошибок. Таким образом, в связи с книгопечатанием возникла потребность в квалифицированных справщиках. А поскольку ошибки допускались не только в результате механических описок, но и в процессе перевода, то от справщиков потребовалось глубокое знание, с одной стороны, греческого языка, с которого переводились указанные книги, а с другой — богословских предметов.

В практическом плане книгопечатание в России самым решительным образом содействовало учреждению высшей школы. По существу же и то и другое: и массовое тиражирование книг, и «тиражирование» знаний с помощью «массовой» высшей школы («массовой», потому что она создается не для индивида, а для группы лиц) — являлись двумя сторонами одного и того же процесса отчуждения, деперсонализации знаний. Кстати говоря, в сфере материального бытия этому соответствовал переход от индивидуального кустарного производства к «тиражированию» на мануфактурах и фабриках. Всё это предвещало появление сверхличностного этатистского XVIII века с его унифицирующими концепциями, регламентами и «штандартами».

Настороженность, которую вызывали в некоторых кругах на Руси появление книгопечатания и идея создания высшей школы, нельзя рассматривать поэтому как проявление примитивного средневекового консерватизма. Революция в области распространения знаний обогащала человека, но в чем-то и обедняла его.

Что касается Русской Православной Церкви, то для нее, как такового вопроса о приятии или неприятии новой формы распространения знаний не стояло. Органическое сочетание личностного и субстанциального, соборного начала делало ее «совместимой» с любой эпохой и необходимой для преодоления крайностей каждой из них. Новая форма распространения знаний не могла вызвать оппозиции со стороны Церкви. Наоборот, Церковь была заинтересована в ней как в эффективном средстве борьбы против ересей, возникавших на основе искаженного восприятия Священного Писания, богослужебных книг и творений отцов Церкви. Книгопечатание со всей остротой показало необходимость принятия решительных мер по исправлению книг, а реформы, осуществленные в этом направлении Патриархом Никоном, и последовавший за ними раскол поставили на повестку дня вопрос о неотложном учреждении в России высшей богословской школы. Паисий Лигарид, занимаясь по поручению Алексея Михайловича опровержением известной челобитной Соловецкой, в заключение своего труда пишет (в переводе Симеона Полоцкого): «Исках и аз корене духовного сего недуга, преходящего ныне в сем христоименитом царстве, и тщахся обрести, откуду бы сие ересей наводнение истекало и возрастало, на толику общую нашу пагубу? На последок, умом обращая, обретох из двою истекшие, сиже есть: от лишения и неимения народных училищ, такожде от скудости и недостаточества святыя книгохранительницы...

Прехрабрый некто воевода Алкивиад ответ даде древле Афином, яко ко благополучному ратованию три вещи суть нужны: первая есть злато, вторая есть злато, третья злато. Аз же, вопрошен о сане церковном и гражданском, кии бы были столпи и завесы обою, рекл бых: первое — училища, второе — училища, третье — училища пренужды быти. Училища суть, отнюдуже дух животный чрез жилы во все тело разливается, суть криле орляя, имаже слава пролетавает всю вселенную.

...В тех училищех исполинское укрощается дерзновение, циклопская возхлащается [смягчается] жестота, епикурское исправляется житие» [49].

Итак, возникновение ересей и необходимость защиты Православия от еретиков явились главным стимулирующим фактором к созданию в Московском государстве высшей школы.

4. Попытки создания в России высшей школы

Насколько можно судить по источникам, впервые идея создания в Москве высшей школы, причем по образцам западных университетов, возникла в период правления Бориса Годунова, и, нужно полагать, она была внушена ему врачами-протестантами, с которыми он любил беседовать на такого рода темы. Естественно, что эта идея была нереализуема.

По свидетельству пастора Берга, русское духовенство заявило царю, что «доселе в России, несмотря на обширное пространство ея, господствовало единоверие и единонравие; если же настанет разноязычие, то поселится раздор и прежнее согласие исчезнет» [50].

Полной неудачей кончилась и вторая затея Годунова: направить русских молодых людей за границу. Из первых русских «студентов», посланных им за рубеж, только об одном сохранилось смутное известие, что он вернулся в Россию в качестве переводчика генерала П. Делагарди. Что касается дворянских детей, отправленных царем Михаилом Федоровичем в Англию «для науки латинскому, английскому и иных разных немецких государств языкам и грамоте» для подготовки их «посольскому делу», то о них потом стало известно, что «англичане скрывают этих русских людей и привели их всех в свою веру; одного из них, Никифора Олферьева, сына Григорьева, поставили в попы [пасторы] и живет он у них в Лондоне, а другой в Ирландии секретарем королевским, третий в Индии, в торговле от гостей. Никифор за английских гостей, которые ходят на Русь, Бога молит, что вывезли его оттуда, а на православную веру говорит многую хулу». Все попытки правительства вернуть этих лиц на родину были напрасны [51].

Этот печальный опыт показал, что решать проблему образования путем подготовки кадров за рубежом малоэффективно и даже бесполезно. Школу нужно было создавать в России, и создавать ее нужно было с помощью православных учителей, в качестве которых могли выступать греки или выходцы из Юго-Западной России, где уже существовала своя высшая школа. И, действительно, попытки к созданию школы в Москве предпринимаются в этих двух направлениях, предпринимаются неоднократно, но все они каждый раз, казалось бы, в силу чисто внешних, случайных обстоятельств, на протяжении полустолетия заканчиваются неудачами.

Около 1632 года в Москву прибыл сингел Александрийского Патриарха Иосиф. По просьбе царя и Патриарха Филарета он согласился остаться здесь, чтобы основать греческую школу, но вскоре умер [52].

Еще об одной попытке создания в Москве греческой школы сообщает Адам Олеарий. «В настоящее время,— пишет он,— к немалому удивлению, надо заметить, что, по распоряжению Патриарха и великого князя, русское юношество начинают обучать греческому и латинскому языкам. Для этого близ патриаршего двора учреждена уже латинская и греческая школа, которою заведует один грек, по имени Арсений» [53]. Можно полагать, что Олеарий имел в виду Арсения Грека, прибывшего в Москву вместе с Паисием, Патриархом Иерусалимским, в 1649 году. Но, как известно, по обвинению самого Паисия Арсений был вскоре арестован и сослан в Соловецкий монастырь, так что если его школа и была открыта, то обучение в ней продолжалось весьма недолго.

По рекомендации Палеопатрасского митрополита Феофана в Москву приезжал архимандрит Венедикт учить гречекому языку, философии и богословию. Однако выбор греческого архиерея оказался с нравственной точки зрения неудачным. Венедикту в Москве дали милостыню и совет не называть себя учителем, с чем и отправили на родину [54].

В 1653 году с рекомендациями Восточных Патриархов в Москву приезжал митрополит Навпакта и Арты Гавриил Власий специально для устройства школы и преподавания в ней. Но и его русское правительство по каким-то соображениям не захотело иметь учителем и отослало назад [55].

В 1640 году митрополит Петр Могила предлагал царю Михаилу Федоровичу устроить в Москве для киевских ученых старцев монастырь, в котором бы они «детей боярских и простого чину грамоте греческой и славянской учили» [56]. Это предложение не было принято правительством; возможно, в Москве вызывало настороженность латинское направление в коллегиуме Петра Могилы. Через некоторое время все же, по инициативе окольничего Федора Михайловича Ртищева, при Андреевском монастыре в Пленницах, близ Воробьевых гор, было основано ученое братство из киевских старцев. В Москву прибывают Арсений Сатановский и Епифаний Славинецкий (1649), а затем Дамаскин Птицкий (1650). Любопытно, однако,

что это были представители старого, греческого направления в Киевской школе, и их ученость воспринималась в Москве как ученость греческая.

В 1664 году в Москву переезжает Симеон Полоцкий, поборник латинской системы образования. Летом 1665 года по указу царя в Спасском монастыре, что за Иконным рядом, сооружаются деревянные хоромы, куда направляют учиться у Полоцкого грамматике и латыни молодых подьячих Приказа тайных дел, то есть канцелярии государя. К маю 1668 года Спасская школа, по-видимому, была уже закрыта, поскольку с этого момента прекращается запись денег, выдававшихся из Приказа тайных дел на ее содержание [57].

Нужно полагать, что создание школы Полоцкого преследовало узкую утилитарную цель — обучить латинскому языку, являвшемуся тогда языком международной дипломатии, государственных чиновников. И как только необходимое число таких лиц было подготовлено — четыре года вполне достаточно для этого.— школа была закрыта. Другое дело, что ученики Полоцкого могли получить там, как об этом свидетельствует пример Сильвестра Медведева, более широкое образование, что, однако, не дает нам права делать далеко идущие выводы относительно цели и характера данного учебного заведения.

По вопросу о школах этого периода среди дореволюционных исследователей возникла оживленная дискуссия. Некоторые ученые, в частности Л. Н. Майков (в своем исследовании о Симеоне Полоцком) и Г. Соколов (в статье о Сильвестре Медведеве), возводили Чудовскую, Спасскую и Андреевскую школы в ранг высшей школы. Г. Соколов, например, утверждает, что в Спасской школе учили не только «пиитике и риторике, но и богословию, истории, философии и диалектике» [58]. С другой стороны, Н. Каптерев, объясняя скудость материалов в области образования в России в допетровскую эпоху, утверждает, что «сведения о том, чему, как и кого учили в московских греко-латинских школах, существовавших будто бы с половины XVII века, до нас не дошли единственно потому, что самых этих школ в Москве тогда вовсе не было» [59].

Нам представляется, что в этом вопросе обе стороны правы и не правы. Нет оснований отрицать факт существования Чудовской, Спасской и Андреевской школ, если рассматривать их как продолжение и развитие традиционной формы образования на Руси, существовавшей ранее в наших монастырях, где процесс обучения не имел строгой системы, был тесно связан с богослужебной практикой, работой по переводу и исправлению книг и отводил большое место индивидуальному изучению творений отцов Церкви. Поэтому вряд ли можно считать эти школы прототипом «правильной» высшей школы, которая возникла у нас только с учреждением Славяно-греко-латинской Академии.

Появление в Москве второго поколения киевских ученых, получивших образование в могилянском коллегиуме, вызвало в русском обществе острую полемику по вопросу о характере будущей школы. Образовались две партии: одну возглавлял Епифаний Славинецкий (его активно поддерживали чудовские монахи), другую — Симеон Полоцкий. Первая выступала за то, чтобы будущая школа была, по преимуществу, греческой, но не исключала целесообразности преподавания там латинского языка, вторая была на стороне исключительно латинского образования.

Характеризуя Епифания Славинецкого, его ученик Евфимий пишет, что это был «муж многоученый, не токмо грамматики и риторики, но философии и самыя феологии известный бысть испытатель и искуснейший рассудитель и опасный претолковник греческаго, латинскаго, славенскаго и польскаго языков» [60]. Напротив, Полоцкий «книги латинскии токмо чтяше, греческих же книг чтению не бяше искусен» [61].

Введение латинского образования в Киевской православной школе было явлением естественным и необходимым. Касаясь вопроса о том, почему в Юго-Западной Руси высшая школа возникла раньше, чем в Северной, А. В. Горский пишет: «Борьба с разномыслящими невольно вызывала православных к употреблению того же орудия, каким действовали их противники» [62]. Выступая на Варшавском сейме в 1620 году, известный поборник Православия Лаврентий Древинский говорил: «Если бы не последовало отступления некоторых из нашего духовенства от своего законного Пастыря в вере, если бы от нас исшедшие не восстали на нас, то таковые науки, таковые училища, толико достойные и ученые люди никогда бы не открылись в народе российском. Учение в церквах наших по-прежнему было бы покрыто прахом нерадения» [63].

Не этим ли объясняется и латинский характер образования в южнорусских школах? Острая полемика с католиками вынуждала здесь православных использовать против них аналогичное оружие.

В Московском государстве, где Православие было господствующим вероисповеданием, антилатинская полемика, естественно, не могла иметь такого же значения, как на Юге России. Здесь Православной Церкви и идеологическому единству в государстве угрожал больше внутренний раскол, обусловленный различным пониманием Священного Писания, творений отцов Церкви и богослужебных книг, а это вызывало необходимость учреждения прежде всего греческой школы. Но поскольку угроза Православию со стороны католицизма и протестантства, как мы уже говорили, возрастала и в самом Московском государстве, то латинское образование становилось постепенно все более актуальным и здесь.

Таким образом, объективные предпосылки, которые складывались в России к последней четверти XVII века, были в пользу славяно-греко-латинского обучения, то есть той программы, с которой выступали у нас представители греческой партии. Однако уже отмечавшееся нами интенсивное западное культурное влияние, которое особенно усилилось в период правления Феодора Алексеевича — воспитанника Полоцкого, дало в конце 70-х годов временное преобладание сторонникам латинского образования. Полоцкому царь поручил обдумать устройство будущей школы и составить ее «Привилегию», иначе говоря, устав. Вполне понятно, что при составлении «Привилегии» тот взял за основу уставы западных университетов и Киевского коллегиума.

Проект Полоцкого предполагал предоставление будущей Академии автономии, полной независимости ее корпорации, материальной самостоятельности (обеспечение вотчинами) и права суда. Ректору и учителям Академии предоставлялся высший контроль по делам веры и образования, право наблюдать, чтобы никто без их ведома не держал домашних учителей. Они должны были также свидетельствовать чистоту веры приезжающих в Россию ученых иностранцев и давать им разрешение на пребывание в стране. На корпорацию Академии возлагалась обязанность бороться с ересями, причем за многие преступления «Привилегия» предусматривала сожжение. Лица римско-католического исповедания за переход в протестантство, в соответствии с «Привилегией», должны были подвергаться ссылке (любопытная деталь!). Характеризуя этот документ, С. М. Соловьев пишет: «Московская Академия по проекту Симеона Полоцкого не училище только, это страшный инквизиционный трибунал» [64]. Вместилище «всех свободных учений мудрости» и трибунал инквизиции! Таким оказался первый плод латинского мудрствования на русской земле.

Трудно сказать, сам ли Полоцкий представил свой проект на рассмотрение Патриарху Иоакиму (25 августа 1680 года он умер) или это сделал его ученик Сильвестр Медведев [65]. Патриарх Иоаким ограничился тем, что внес в проект поправки антилатинского характера [66], вероятно полагая, что остальное относится к компетенции государственной власти. «Привилегия» так и осталась неутвержденной. Сменцовский предполагает, что этому могла помешать смерть Феодора Алексеевича [67]. Но нам кажется, что у проекта Полоцкого не было никаких шансов на успех: в таком вопиющем противоречии он находился со всем укладом и характером русской жизни того времени.

Сильвестру Медведеву не удалось стать ректором первой русской Академии. Он, однако, получил возможность создать небольшую школу для обучения грамоте, латинскому языку и риторике. Указом от 15 января 1682 года было повелено построить для этой школы две келлии в Спасском монастыре [68]. Судя по патриаршим расходным книгам, она просуществовала до 1686 года [69].

Однако еще до создания Спасской школы Медведева произошло событие, имевшее чрезвычайно важные последствия для образования в России. В Москву вернулся русский иеромонах Тимофей, около 14 лет проведший на Востоке и ставший ближайшим сподвижником Иерусалимского Патриарха Досифея. Он прибыл в Москву в январе 1681 года, а уже в марте по указу Партиарха Иоакима и с санкции царя им было открыто греческое училище — срок невероятно короткий для разработки, согласования и реализации проекта, если не признать, что Тимофей заранее тщательно продумал его и ехал на родину, имея перед собой вполне определенную цель — основать здесь греческую школу. Нет сомнений, что эта задача была согласована им с Иерусалимским Патриархом, а может быть, и внушена ему Патриархом Досифеем, проявлявшим глубокую заинтересованность в этом вопросе. Характерно, что, доказывая необходимость создания греческой школы в Москве, Тимофей использует аргументацию Восточных Патриархов, желавших создать здесь центр просвещения общеправославного значения. Представленный царю Феодору Алексеевичу, он рассказал ему об упадке православного образования на Востоке, ярко обрисовал «тамошнее православных от тиранския руки лютое порабощение, церквам святым опустошение

и свободных греческих наук, к восточной благочестивой вере потребных, пред прежними леты оскудение». Услышав это, царь «сердцем вельми умилился и, божественным огнем по благочестию воспален, возжела тамо умаляемое учение зде насадити и умножити»[70].

Патриарх Иоаким взял к себе Тимофея в крестовые иеромонахи, назначил для помещения училища три верхние палаты в типографии и набрал из разных сословий до 30 учеников. Тимофей стал ректором училища, вместе с ним учить греческому языку было поручено жившему в Москве греку Мануилу Левендатову, «мужу свободных наук искусну». Позднее там стал также преподавать греческий иеромонах Иоаким. Царь и Патриарх, говорит Феодор Поликарпов, «своими высокими особы и купно и по единому особь, явным и тайным образом, едва не всяку седмицу в типографию прихождаху утешитися духом о новом и неслыханном деле, учащихся же ущедряху богатно одеждами, червонцы и прочими привилегиями»[71].

В январе 1684 года в школе Тимофея учился уже 191 человек: 23 — греческому «диалекту» и 168 — словенскому языку. В июле 1685 года там было 200 учеников, из них 54 старших, обучавшихся «греческого языка книжному писанию», и 146 младших, которых учили славянской грамоте.

В 1683 году для Типографской школы были построены каменные палаты.

Основание школы Тимофея явилось выдающимся событием в истории русского образования. Но это еще не была высшая школа. Училище Тимофея было основано при типографии и для типографии, «чтоб при смотрении и правлении книжному делу были в ней люди ученые и православные, а не новегласи и раскольники»[72]. Цели школы были ограниченными, и во всяком случае уже тех задач, необходимость решения которых сознавали на православном Востоке и в России, в том числе и ректор училища иеромонах Тимофей. Для учреждения высшей школы нужны были учителя, сами прошедшие подготовку в «правильной» высшей школе. Таких учителей Патриарх Досифей и нашел в лице братьев Лихудов.

Типографское училище явилось важным шагом на пути к созданию в Москве высшей школы, что во многом предопределило успех осуществления этого проекта. Преемственность между ними выражается даже в том, что именно ученики Тимофея составили первый контингент студентов Славяно-греко-латинской Академии. И если после двух лет обучения у Лихудов они легко могли переводить греческие книги (что обычно приводится как пример образцовой постановки учебного дела в новой школе, а она действительно была образцовой), то нельзя все же забывать, что они перед этим четыре года учились у Тимофея.

Итак, поскольку высшую школу в России призваны были создавать греческие учителя, важно рассмотреть вопрос о том, что собой представляла греческая ученость в XVII веке и каким потенциалом она обладала.

5. Образование в Греции и отношение Восточных Патриархов к просвещению в России

Падение Византии и захват Константинополя турками явились катастрофой для греческой нации и резко изменили положение в православном мире в целом. Поскольку Константинополь был не только религиозным и духовным, но и важнейшим культурным центром православной экумены, это событие самым непосредственным образом отразилось на состоянии образованности не только в завоеванных турками областях Византийской империи, но и далеко за их пределами. Что касается самих греков, то упадок их образованности в этот трагический период легко понятен. Глубокие демографические изменения, исламизация населения, бегство представителей интеллектуальной элиты на Запад не могли не привести к культурной деградации. Несмотря на привилегии, полученные Патриархом Геннадием Схоларием от султана Мехмета II, христианство в пределах турецкой империи оставалось религией порабощенного народа. Один из идеологов ислама по этому поводу весьма характерно заявил: «Нельзя сказать, что их (христиан. — *И. Э.*) религия разрешается, ибо как может быть разрешено нечестие? Ее просто допускают»[73].

Вскоре после падения Константинополя Патриархом Геннадием Схоларием там была открыта патриаршая школа[74]. Однако ее деятельность, по-видимому, была непродолжительной. В условиях общей деградации и упадка греческую культуру на территории турецкой империи поддерживали последние представители византийской образованности: Патриарх Геннадий Схоларий, его ближайший сподвижник Георгий Амируцзис, митрополит Феодосий Агальянос, историк Критовулос, Манунл Христони-

мос, ставший затем Патриархом с именем Максим III, врач и философ Антоний Пиропулос. Некоторые из них занимались преподавательской деятельностью. В целом же в течение столетия, до середины XVI века, образование среди греков, проживавших на территории Османской империи, ограничивалось, так же как и у нас, в России, начальным обучением. В частных школах, главным образом при храмах и монастырях, дети обучались грамоте, чтению и письму, а также счету. Мартин Крузий в своей «Турко-Греции» писал: «Я узнал от Герлахия, что у греков при многих храмах в разных городах находятся детские школы, в которых нет никаких классов и различных чтений, но единственный учитель учит детей Псалтири, Часослову и другим книгам, которые употребительны в Церкви»[75]. В 1590 году Леонтий Евстратиос писал тому же Крузию: «Греческий клир и епископы в своем большинстве не имеют образования, и несколько лет назад, когда Патриарх Иеремия захотел ввести школы, образование и типографии в Греции, они выступили против, потому что боятся, что их отстранят ввиду их необразованности»[76]. Приводя высказывания Крузия и Евстратиоса, мы, однако, хотели бы сразу же оговориться, что рассматриваем их как свидетельство низкого уровня «правильного» образования в Греции в тот период, но не богословской мысли и православной духовности, которые продолжали жить и передаваться из поколения в поколение в иной форме, главным образом в монастырских центрах, как это было и на Руси.

Еще хуже обстояло дело в области «правильного» образования в других Восточных Патриархатах, переживавших более глубокий кризис, чем Патриархат Константинопольский. Паства Александрийского Патриарха, второго по чести после Константинопольского, не превышала 1500 человек в Александрии, Рахити, Дамнетте и Каире, куда была перенесена его кафедра. Патриарх был единственным архиереем в своей Церкви, а под его управлением находилось всего 7 храмов[77].

Первые признаки греческого возрождения появляются к середине XVI века. Вероятно, как объяснение этого явления в конце XVI века родилась легенда о «Тайной школе», якобы сохранявшейся в Греции со времен падения Византии. Исследования греческих историков показали, что «Тайная школа» — это всего-навсего красивый миф[78]. Причиной греческого возрождения было прежде всего оживление экономической жизни, связанной с деятельностью греческих купцов и торговцев, с ростом численности и богатства греческого городского населения. В связи с этим появляются возможности для выделения необходимых средств на содержание школ. Наличие в Западной Европе, и особенно в соседней Италии, многочисленной греческой диаспоры, а среди нее образованной прослойки, получившей «правильное» университетское образование, позволяло относительно легко решить проблему национальных учительских кадров, то есть проблему, которая оказалась чрезвычайно сложной в условиях России.

Любопытно, что интерес к проблеме образования в Греции возникает в тот момент, когда в России Стоглавый Собор разрабатывает программу создания школ и повышения уровня образования в нашей стране, то есть в этой области там и здесь отмечается определенная синхронность. Это дает основание полагать, что тут действовали факторы и более глобального, общеевропейского характера, связанные, в частности, с расколом в западном христианстве и возникшей затем острой борьбой и соперничеством между католицизмом и протестантством.

Пастор Герлахий в 1576 году писал из Константинополя: «Некоторые [из греков] посещают академии Италии, в которых изучают древний язык, начала философии и отцов, а также богословие. Возвратившись домой, они учат других, как, например, здесь... медик Леопард Хиосский изъясняет патриарху и другим монахам комментарий на «Органон» Аристотеля, между тем как ритор [Патриархии, Иоанн Зигомалас] изъясняет Гермогена и Геснода. Если [учителя] получают плату, то незначительную»[79]. Мартин Крузий, в свою очередь, писал о Патриархе Иеремии: «Так как никого нет [в Константинополе], кто бы учил юношей свободным наукам, то [Патриарх] не краснеет в зрелом возрасте слушать диалектику, риторику и ифику у ритора своего Иоанна Зигомаласа, который почерпнул некоторые познания в сих науках много лет назад в Падуе»[80].

По свидетельству Герлахия, в конце XVI века патриаршая школа в Константинополе размещалась в жалкой лачуге, преподавал там один учитель, который должен был добывать себе средства к существованию посторонними трудами. Сообщая Крузию о патриаршей школе, Герлахий между 1578 и 1581 годами писал: «Мануил Малакс уже стар; учит детей и юношей греческих в тесной и бедной хижине близ патриархии; питается сушеными рыбами, которые развешаны у него в жилище, промышляет переписыванием книг за плату»[81].

В таком состоянии школа находилась и позднее, а временами вообще прекращала свое существование[82]. В 1626 году Патриархом Кириллом Лукарисом был назначен схолархом, или ректором, школы Феодор Коридалевс, известный своим глубоким философским образованием, но придерживавшийся пролютеранского образа мыслей, за что и был осужден. Преемником Коридалевса был его ученик и единомышленник Иоанн Кариофилл (1646—1664). В середине XVII века в школе преподавал Гавриил Власий, который, как мы уже говорили, в 1651 году предлагал свои услуги в качестве учителя в Москве, но не был там оставлен. С 1665 года схолархом патриаршей школы был Александр Маврокардато, ставший в 1673 году великим драгоманом Порты, а затем молдавским господарем. Преемником Маврокардато был известный богослов Севаст Кимений, автор «Догматического богословия Восточной Церкви»[83].

Положение патриаршей школы с точки зрения ее материального обеспечения после 1661 года значительно улучшилось благодаря помощи со стороны богатого и влиятельного грека Манолакиса. При содействии последнего в 1661 году были открыты средние школы на Хиосе и в Арте, а затем в Янине и Москополе[84].

Уделяя большое внимание подъему образования в самой Греции, и прежде всего патриаршей школе, Константинопольские Патриархи вместе с тем ясно сознавали, насколько неустойчивым является положение последней в столице мусульманской державы.

Отсюда естественно должна была родиться мысль об учреждении греческой школы в Московском государстве,— школы, которая явилась бы рассадником богословских знаний в общеправославном масштабе, для всех Поместных Церквей. Эта мысль была тем более естественной, что Восточные Патриархи, рассматривая русских царей как наследников византийских императоров, видели в Москве политический центр православной экумены.

Начиная с Иеремии II, Восточные Патриархи постоянно обращаются с настойчивыми призывами к московскому правительству принять решительные меры к подъему образования в России и созданию в Москве греческой школы; они буквально оказывают давление в этом вопросе на русских иерархов и царей. Восточные Патриархи, утвердившие в 1593 году патриаршество в России, вменили в обязанность каждому епископу заботиться о подъеме образования в его епархии, оказывать помощь наставникам и всем желающим учиться[85]. Александрийский Патриарх Мелетий Пигас, подписавшийся вместе с другими Патриархами под этим соборным определением, в том же, 1593 году от себя лично писал царю Феодору Иоанновичу: «Устрой у себя, царь, греческое училище как живую искру священной мудрости, потому что у нас источник мудрости грозит иссякнуть до основания»[86].

Еще ранее, в 1585 году, Александрийский Патриарх Сильвестр в своей ответной грамоте Феодору Иоанновичу на извещение его о смерти отца настоятельно рекомендовал: «Составь училища и поставь наказателя [наставника.— *И. Э.*], чтобы в нем учились еллинской грамоте и были научены от многих Божественных книг всей мудрости Божией православной веры»[87].

В 1645 году вопрос об устройстве в Москве греческой школы был поднят приехавшим в Москву за милостыней Палеопатрасским митрополитом Феофаном. В челобитной, поданной царю, он писал: «Да повелиши быть (в Москве) греческой печати и приехати греческому учителю учити русских детей философства и богословия, греческому языку и по русскому»[88].

Патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий, приезжавшие в Москву для суда над Патриархом Никоном, в слове, предложенном от их лица в день Рождества Христова, выражали пожелание, чтобы Москва стала просветительным центром не только для Русской Церкви, но и для Церквей греческих: «Како все же бы греческим юношам отвсюду семо пришествовати во царствующий град Москву ради чтения и разума пристяжания».

«Не без слез то глаголем»,— заявляют Патриархи, признавая, что просвещение на Востоке упало. «Греки, сущии ныне под игом и по вся дни от нечестивых томимии, в самом центре или пупе мучительства, в самой, глаголем, Византии, училища отверзаша»,— говорят Патриархи. Они объясняют, что огромные средства, собираемые на поддержание училищ, идут не столько на учителей и учащихся, сколько «на заграждение ненавистных гортаней нечестивых, хотящих, да мы вси слепи пребудем и да не вемы писания искусством... Сии Христови врази, кто весть, аще ненавистию и завистию не в конец разорят училище сие».

Патриархи призвали русских прийти на помощь своим единоверным братьям, чтобы они не были вынуждены «ходить в страны западные, еже стяжати учение

греческое», а могли бы получать его «в богохранимом граде Москве» от людей, «право правящих слово истины» [89].

Увещевания Патриархов подействовали на жителей Москвы. Царю была подана челобитная о дозволении построить училище в приходе святого Иоанна Богослова. Патриархи восторженно приветствовали это начинание: «Вселюбезно и всерадостно даем наше архиерейское благословение на сие достохвальное дело, еже есть на созидание училищ и в них устроение учения по закону Православно-Кафолической Церкви, во славу Божию, различными диалекты: греческим, словенским и латинским, при храме, имя рек, да отныне во все последующие веки будет сие святое дело совершати» [90]. Это училище, однако, по-видимому, так и не было учреждено.

Основание в марте 1681 года Типографской школы — непосредственной предшественницы Славяно-греко-латинской Академии, как мы уже говорили, вне сомнений, произошло с ведома, а скорее всего, и по инициативе Иерусалимского Патриарха Досифея. По поводу этого события в 1682 году он писал царю: «Благодарим Господа Бога, яко во дни святаго вашего царствия благоволили быти в царствующем граде еллинской школе. ...И сие есть Божественное дело, еже учити христианом греческий язык, во еже разумети книги православныя веры, яко же писани суть, и познавати толкование их удобно; и наипаче, дабы отдалены были от латинских, иже исполнены суть лукавства и прелести, ереси и безбожества... Просим святое царствие твое, чтоб училище утвердити и впредь распространити, да пребудет память твоя вечна и бессмертна, яко царя Птолемея Филадельфа... Еллинским языком просветиши люди твоя в высшее познание истинного разумения, яко прапрадед царствия вашего великий князь российский Владимир, крестив народы сущие под ним, взя учители от грек и учаша тогда греческим учением, и пение во святых церквах совершашеся гречески, купно и словенски. Аще потом и оскуде учение оно еллинское за некыя случаи: но ныне желаем обновитися и совершитися» [91].

Из приведенного отрывка совершенно ясно следует, что Патриарх Досифей видит основную цель греческой школы в Москве в защите и упрочении Православия в России. Именно поэтому он предостерегает против латинского языка и латинского обучения. Училище Тимофея, однако, по мысли Иерусалимского Патриарха, — лишь первый шаг в этом направлении. Но вместе с тем это важный этап в возрождении греческой образованности и русского духовного возрождения, поскольку соответствует тому историческому выбору, который сделала Русь в 988 году, при святом и благоверном князе Владимире.

6. Приезд в Москву Лихудов и их участие в диспуте о времени пресуществления Святых Даров

В 1685 году в Москву прибыли греческие иеромонахи братья Лихуды.

Сведения о жизни Иоанникия (в миру Иоанн) и Софрония (Спиридон) Лихудов до их приезда в Россию весьма неопределенны и противоречивы. Сами они себя выдавали за потомков знатного рода Лихудов, представители которого занимали важные посты в государственном аппарате Византии и даже были Константинопольскими Патриархами в XI и XII веках (Константин III и Константин IV Лихуды). Знатное происхождение признавал за Лихудами их покровитель — Патриарх Иерусалимский Досифей, но когда он вступил в конфликт с ними, то резко изменил свою позицию по этому вопросу. В письме к Московскому Патриарху Адриану от 10 августа 1693 года он писал: «Князьями не назывались бы... они... понеже случаем убогие люди и ремесленные и непородные, и они сами и родители их и прадеды их» [92]. Впрочем, этот вопрос, важный для самих Лихудов с точки зрения их утверждения в Москве, для нас принципиального значения не имеет.

Братья Лихуды родились на острове Кефаллиния, находившемся тогда под венецианским господством: Иоанникий — в 1633, Софроний — в 1652 году. Как они сами о себе сообщают в «Акосе», их сначала учил один «благоговейный» кефаллинийский священник, а затем родители отправили их в Венецию, где они под руководством Герасима Влаха, впоследствии митрополита Филадельфийского, изучали латинский и греческий языки, философию и богословие. Затем Лихуды поступили в Падуанский университет, в котором в течение 9 лет слушали уроки «словеснейшего и мудрейшего иеромонаха Арсения Каллудиева» и получили докторские степени [93]. В 1670 году Лихуды вернулись на родину.

Все вышеизложенное можно признать верным по отношению к Иоанникию Лихуду. Что же касается Софрония, то он, в соответствии с этими данными, должен был бы поступить в Падуанский университет в девятилетнем возрасте, предварительно

изучив у Герасима Влаха не только греческий и латинский языки, но и философию и богословие, что, конечно, невозможно. Естественно предположить, что в его обучении огромную роль сыграл Иоанникий. Судя по подготовке Софрония, следует все-таки признать, что он учился в университете, хотя, разумеется, не в течение 9 лет.

После возвращения на родину старший из братьев женился и был рукоположен во священника. После смерти жены он принял пострижение. Младший брат стал монахом еще раньше.

В течение 13 лет Лихуды занимались преподавательской деятельностью. Сведения, которые они сообщают об этом периоде своей жизни, страдают некоторыми преувеличениями. В них проглядывает явное стремление поднять свой престиж среди москвичей. Возможно, в этом повинны не столько они сами, сколько редактор «Акоса», их горячий сторонник и апологет, старец Евфимий, которому, кстати говоря, они обязаны невероятным именованием «самобратия Лихудиевы». Переведя слово «αὐτάδελφοι», что по-гречески означает «кровные братья», как «самобратия», он, по словам Сменцовского, явно руководствовался желанием «пышным славянским термином» поднять авторитет столь уважаемых им греческих учителей [94].

Сам факт того, что Лихудам за эти 13 лет приходилось не раз менять места жительства и преподавания, свидетельствует, что их положение не было достаточно прочным. В марте 1683 года оба брата прибыли в Константинополь. Там они прожили 5 месяцев на Иерусалимском подворье у Патриарха Досифея. Как раз в это время тот получил письмо от Патриарха Иоакима с просьбой подыскать «надежного» учителя в Москву. Прежде чем сделать соответствующее предложение Лихудам, Патриарх Досифей решил испытать их. Он потребовал, чтобы они представили ему исповедание веры. Но этого было мало. Досифей заставил их говорить проповеди «на амвоне патриаршего престола». Убедившись в их вероисповедной благонадежности, он предложил им отправиться в Москву в качестве учителей [95].

Получив рекомендательные письма Патриархов Иерусалимского Досифея и Александрийского Парфения, а также необходимые на дорогу средства, «самобратия Лихудиевы» отбыли «в православнейшее и державнейшее святое царство Московское» [96].

9 месяцев Лихуды находились в Валахии, где их задержала австро-турецкая война, и 3 месяца в Трансильвании. Прибыв в Польшу в июле 1684 года, они представились королю Яну Собескому, который вначале их принял весьма благосклонно, но затем запретил им продолжать свой путь в Московию, что было обусловлено происками иезуитов, которые как раз в это время предпринимали настойчивые усилия утвердиться в Москве и, конечно, не были заинтересованы в создании там греческой православной академии. Лихуды вынуждены были сопровождать короля в походе против татар. После битвы при Хотине им было разрешено перебраться во Львов, где они находились под надзором до января следующего года.

По словам Сменцовского, видя, что ни король, ни иезуиты никогда не отпустят их в Москву, в январе 1685 года Лихуды тайно ушли из пределов Польши [97]. Опубликованное в 1977 году Дорой Папастрату письмо малоазийского купца Хадзикириакиса, находившегося в тот момент в Польше, архиепископу Синайскому Афанасию представляет события несколько иначе. Хадзикириакис пишет, что он находился по своим делам в Данциге, когда узнал, что Собеский держит двух греческих учителей во Львове. Он тотчас вернулся во Львов, познакомился с учителями, узнал их историю, встретился с королем, с которым у него существовали добрые отношения, и убедил его освободить их. Король пригласил Лихудов к себе на официальный обед, послав за ними свою золоченую карету, а на следующий день с почестями отправил их в Киев [98].

6 марта 1685 года Лихуды прибыли, наконец, в Москву. Через два дня (9 марта) цари Иоанн и Петр с царевной Софьей выслушали доклад об их прибытии и «повелели им видеть свои государские пресветлые очи и у благословения Святейшего Патриарха быть указали» [99]. После приема у царей им определено было жить на Никольском греческом подворье. Но, поскольку помещение в Никольском монастыре они нашли для себя неудобным, их перевели в Чудов монастырь, а затем указом от 29 марта государи повелели построить для учителей рубленые кельи в Богоявленском монастыре [100].

При всем уважении и доверии, которое испытывали в Москве к рекомендациям Восточных Патриархов, там решили все-таки устроить испытание Лихудам, и на девятый день их пребывания в столице (15 марта) им предложили принять участие в диспуте с другим претендентом на академическую кафедру, прибывшим из Польши Яном Белобоцким. В качестве темы диспута «самобратия» избрали вопрос о времени пресуществления Святых Даров. Выбор этой темы был не случаен. Лихудам во время

их пребывания в Польше уже приходилось вести прения по этому вопросу с иезуитом Руткою [101], так что проблема им была уже знакома. С другой стороны, они, вероятно, уже почувствовали, что указанная тема вызывает глубокий интерес в Москве. Но главное — Лихуды сознавали всю ее значимость в богословском отношении.

По словам В. Н. Лосского, «в историю богословской мысли входят различные периоды, как бы вероучительные циклы, в которых какой-то один аспект христианского предания обретает сравнительно с другими исключительное значение, в которых все темы учения в известной степени трактуются соотносительно с каким-то одним вопросом, становящимся для догматического сознания центральным» [102]. Так же как в свое время среди богословов и широких кругов общества вызывали жаркие споры тринитарная, христологическая и пневматологическая проблемы, во второй половине XVII века в центре внимания христиан одновременно в Западной и Восточной Европе оказывается вопрос о пресуществлении Святых Даров. Этот феномен не был, конечно, случайным. В условиях острой борьбы между католиками и протестантами особую значимость неизбежно должна была приобрести экклезиологическая проблема, а укрепляющий свои позиции рационализм должен был сконцентрировать нападки на вопросе об Евхаристии как главном, узловом моменте церковной жизни, средоточии и живом воплощении мистического единства Церкви и мистического единения человека с Богом.

Полемика о пресуществлении Святых Даров началась в 1659 году во Франции между янсенистами и кальвинистами. Последние и начали дискуссию. Отрицая Таинство Евхаристии, они решили доказать правоту своей доктрины ссылками на святоотеческое учение Древних Восточных Церквей. Французские кальвинисты, в частности пастор Клод, утверждали, что православное учение согласно с их позицией. При этом они ссылались на исповедание веры, известное под именем Кирилла Лукариса. Янсенисты Арно и Николь обратились за разъяснениями к русским и грекам и получили письменные мнения по данному предмету Николая Спафария, Паисия Лигарида и священника Иоанна Иоаннова, состоявшего при русском посольстве в Париже в 1668—1669 годах [103]. Ответы, естественно, содержали опровержение протестантской концепции. А поскольку речь в данном случае шла, главным образом, о признании или непризнании Таинства Евхаристии, то вопрос о различиях в учении Римско-Католической и Православной Церквей в ответах практически не затрагивался. Лигарид, например, коснувшись этих различий, упомянул лишь об опресноках [104]. Но вопрос о православном понимании Таинства Евхаристии неизбежно должен был быть поставлен на более глубокой и принципиальной основе. И это произошло в 80-х годах XVII века, когда в Москве возникла острая полемика о времени пресуществления Святых Даров.

Указанный вопрос, однако, имеет свою долгую предысторию. Он был поднят еще на Флорентийском соборе папой Евгением IV. Римской Церковью вопрос тогда был решен в том смысле, что пресуществление совершается словами Иисуса Христа «Примите, ядите...», а не молитвой священнослужителя, которая была исключена из употребления на Западе еще в XI веке. Окончательное утверждение этот догмат получил на Тридентском соборе. Православная Церковь, в отличие от Западной, сохранила древнее учение о том, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христовы иерейским призыванием Святого Духа и благословением Святых Даров.

О преклонении главы иерея перед произнесением слов Спасителя в литургии верных упоминается еще в XVI столетии и в русских, и в греческих Служебниках, но латинская формула богослужебного чина впервые зафиксирована в виленском Служебнике 1617 года и Служебнике Петра Могилы 1639 года. Латинское мнение о времени пресуществления Святых Даров проникает в Москву, но сначала не обращает там на себя внимания. Оно, в частности, было высказано Симеоном Полоцким в «Жезле правления» и не вызвало никакого возражения. Насколько прочно в России привилась католическая концепция по данному вопросу, говорит то, что она была усвоена даже старообрядцами [105].

По свидетельству старца Евфимия, в 1673 году, при Патриархе Питириме, происходило прение о времени пресуществления Святых Даров между Симеоном Полоцким и иеромонахом Епифанием Славинецким. При этом Епифаний, укоряя киевлян в заблуждении, говорил: «Наши киевляне учились и учатся точию по-латыни и чтут книги токмо латинские, и оттуду тако мудрствуют, а гречески не учились, и книг греческих не чтут, и того ради о сем истины не ведают и вельми в сем погрешили» [106]. Сменцовский, однако, ставит под сомнение свидетельство Евфимия, полагая, что Епифаний не мог так резко отзываться о киевлянах, и отмечая его собственную непоследовательную позицию по вопросу о времени пресуществления [107]. Нам представ-

ляется, что это не совсем так. Отзыв Славинецкого о новом поколении киевских ученых вполне соответствовал его общей позиции. Пропуск Славинецким в редактируемых им изданиях Служебников требования поклона на словах Господних, конечно, является более серьезным аргументом, но ведь вряд ли редактор сам, без санкции высшей церковной власти, мог внести столь важное изменение в чин богослужения.

Наша точка зрения такова, что вопрос о времени пресуществления Святых Даров в России впервые был поднят Епифанием Славинецким в 1673 году. Бесспорно, однако, что особая роль в защите православной точки зрения по этому вопросу принадлежит его ученику Евфимию, который имел мужество пойти наперекор всеобщему мнению и «начал проповедовать», по словам Гавриила Дамецкого, «грубым неучам то великое дело, о котором говорить и для самых опытных богословов страшно»[108]. Неожиданно мощную поддержку позиция Евфимия получила со стороны братьев Лихудов.

Русские дореволюционные исследователи, затрагивая вопрос о так называемой «хлебопоклонной ереси», неизменно подчеркивают, что он интересовал русских людей того времени, богословов и небогословов, главным образом, своей обрядовой стороной. Важно было определить, когда именно следует совершать «боголепное поклонение» Телу и Крови Христовым. Нам кажется, что такой взгляд является несколько упрощенным.

Мы уже говорили о причинах, вызвавших интерес к вопросу о пресуществлении Святых Даров. Рационализм, который в XVII веке все более усиливал свое воздействие на религиозное мышление, проявлял себя в ходе споров о пресуществлении Святых Даров не только в прямом и открытом отрицании Таинства Евхаристии. Он выражался также в стремлении разделить веру и разум, что вело к механическому усвоению церковных догматов, слепому следованию букве, вопреки словам апостола о том, что «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Тем самым лишенные духа слова превращались в набор магических формул, а лишенный духа обряд — в магический ритуал. Отнесение совершительного момента Таинства Евхаристии к произносимым священнослужителем словам «Примите, ядите...» кощунственным образом превращало последнего в виновника таинственного пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, делало из него своего рода языческого жреца, шамана. Таинство мистического единства Церкви и мистического единения человека с Богом упразднялось. Рационализм, с черного хода проникший в Церковь, достигал таким образом своей цели иным, менее явным и более коварным путем. Православная традиция, относящая совершительный момент Таинства к призыванию Духа Святого, «Иже везде сый и вся исполняяй», сохраняла спасительное Таинство и истинный смысл христианского учения.

Православная партия, вступившая в борьбу с «хлебопоклонной ересью», руководствовалась не слепой приверженностью к обрядам — она-то как раз и выступила против установившегося обряда,— руководствовалась не буквой, которая убивает, но духом, который животворит. Главным было не то, когда класть поклоны, а нечто большее, и народ, оказавшийся активно вовлеченным в споры, интуитивно сознавал это.

В свете изложенного понятно, какое значение мог приобрести диспут по вопросу о времени пресуществления Святых Даров с участием прибывших в Москву Лихудов. На диспуте присутствовала вдовствующая царица Марфа Апраксина, супруга покойного Феодора Алексеевича. Оппонент Лихудов, бывший протестант Ян Белобоцкий, незадолго до этого обличенный Сильвестром Медведевым в отрицании Таинства Пресуществления, решил использовать диспут для того, чтобы реабилитировать себя и доказать свою ортодоксальность. В связи с этим он выступил апологетом принятого тогда у нас католического мнения, «глаголаше по латином, яко пресуществление бывает Господними словесы токмо»[109]. Белобоцкий потерпел на диспуте сокрушительное поражение. Материалов диспута не сохранилось, но позиция Лихудов по обсуждавшемуся вопросу известна. Она была изложена ими в обширном труде под названием «Акос, или врачевание, противополагаемое ядовитым угрызением змиевым». Работу над ним они начали вскоре после диспута и окончили осенью 1687 года[110].

Вопрос о совершительном моменте Евхаристии Лихуды рассматривают в «Акосе» в рамках общего православного учения о Таинствах. В каждом Таинстве, полагают они, священник есть «органная вина токмо», и, следовательно, в его устах слова «Примите, ядите...» и «Пийте...» не могут иметь того значения, какое они имели в устах Спасителя. Священник произносит их «повествовательне», и уже по одному этому в них нельзя видеть совершительный момент[111].

Рассматривая чин римско-католической литургии, Лихуды замечают, что католики противоречат сами себе, потому что неоднократно знаменуют хлеб и чашу знамениями креста после словес Господних, когда они «веруют Таинству совершенну быти» и когда благословлять Дары — значит забывать правило: «Меньшее благословляется от большаго»[112]. Лихуды подчеркивают, что на Тайной Вечере Христос совершил Таинство Евхаристии непосредственно, Сам будучи «и приносяй и приносимый, и священнодействуяй и священнодействуемый». Но и в Его устах слова «Приимите, ядите...» не имели совершительного значения, поскольку преложение хлеба и вина в Божественные Тело и Кровь на Тайной Вечере Христос совершил еще ранее «неизреченными глаголы», когда «прием хлеб в святыя Своя и пречистыя руки, благодари, благослови, освяти»[113]. Но как могли это знать апостолы, спрашивают Лихуды, ведь они в первый раз видели совершение Таинства? И вот ради их немощи, когда они «недоумеваху в себе, что бе бываемое», Христос «образом изъявительным, яко да и ученики недоумения сего свободит», рече: «сие есть Тело Мое и в чаши сия есть Кровь Моя»[114].

Победа Лихудов на диспуте с Белобоцким имела чрезвычайно большое значение. Она не только упрочила их положение в Москве, но и сразу же поставила во главе православной партии. За разъяснениями к Лихудам по вопросу о времени пресуществления Святых Даров обращается Патриарх Иоаким, озабоченный тем, чтобы «хранить во всем благочестие Восточныя Церкве согласно и единомысленно с четверопрестольными братиями архипастырства своего»[115]. С этого момента Патриарх становится твердым поборником православной точки зрения по данному вопросу. Все это, в конечном счете, существенно облегчило Лихудам решение той задачи, ради которой они и приехали в Россию, — задачи создания в Москве высшей богословской школы на твердых православных основах.

7. Создание славяно-греко-латинской школы

Школа, основанная Лихудами, первоначально была очень невелика. По свидетельству Феодора Поликарпова, одного из первых учеников Лихудов, «повелено им [учителям.— *И. Э.*] жити в Богоявленском монастыре, что за Ветошным рядом, к ним же переселена и школа из типографии, и дано им в научение типографских учеников первого класса пять человек, а именно: Алексей Кириллов, Николай Семенов, Феодор Поликарпов, Феодот Агеев, Иосиф Афанасьев, [а также] Иов, монах чудовский»[116]. Можно полагать, что Лихуды тут же и приступили к занятиям с переселенными в Богоявленский монастырь учениками. Но поскольку школу предполагалось с самого начала создать в более значительных масштабах, было принято решение о строительстве для нее специального помещения. 3 сентября 1685 года Патриарх Иоаким ходил в Богоявленский монастырь «для досмотру, где строить школу для учения ученикам греческому книжному писанию»[117]. В это время построить деревянный дом в Москве не представляло никакой трудности: в городе свободно продавались уже готовые срубы на любой вкус и любых размеров, а потому через 3 месяца здание для школы было готово. 12 декабря 1685 года Патриархом Иоакимом был выдан образ в новую Богоявленскую школу[118], и этот день (25 декабря по новому стилю) можно считать днем основания Московской богословской школы.

25 декабря, в праздник Рождества Христова, вся школа приходила на патриарший двор и в Крестовой палате славила Христа и приветствовала Патриарха «орациями» (а это косвенно подтверждает, что занятия в школе начались раньше ее переезда в специально построенное для нее здание). Судя по наградам, выданным Патриархом, в декабре 1685 года в школе Лихудов было 28 учеников. Через месяц их число достигло 33-х[119].

Деревянное здание, построенное для школы, с самого начала рассматривалось как временное помещение. По свидетельству Феодора Поликарпова, в том же 1685 году были заложены, или, как он говорит, «основаны» каменные палаты для школы[120]. Забелин полагает, что, вероятнее всего, в этом году были заготовлены материалы для постройки[121].

Неожиданно в руках Лихудов оказались значительные финансовые средства. 16 февраля 1686 года в Москве умер греческий иеродиакон Мелетий, который назначил Иоанникия своим душеприказчиком и распорядителем наследства. С санкции Патриарха Иоакима и правительства Лихуды употребили половину этих средств (приблизительно 2 тыс. рублей) на строительство нового школьного здания. В дополнение к этим средствам на строительство поступали деньги из Патриаршего приказа и от князя В. В. Голицына[122].

Новое помещение было построено, по-видимому, к октябрю 1687 года. 12 октября Патриарх Иоаким посетил «новопостроенные каменные школы, что строены в Китае, подле Спасского монастыря». 28 декабря 1687 года Лихуды приходили со своими учениками в патриаршую Крестовую палату славить Христа и приветствовать Патриарха уже из нового своего помещения — «Спасских школ, что в Китае, за Иконным рядом» [123].

С переходом в новое здание число учеников у Лихудов быстро увеличивается. К ним переводятся ученики Типографской школы. Судя по записям Патриаршего приказа, к Рождеству 1687 года в академии числилось 76 учащихся: 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, один монах; бельцов: учеников верхней школы — 5 человек (верхней статьи) и 9 (второй статьи). В средней школе было 35 учеников, в нижней — 27 [124].

Переезд школы в новое здание дал повод для довольно схоластической полемики о дате учреждения Славяно-греко-латинской Академии. Основанием для этого послужило в какой-то степени не совсем четкое свидетельство Феодора Поликарпова: «И повелено им жить в Богоявленском монастыре... к ним же переселена и школа из типографии и дано им в научение типографских учеников первого класса пять человек [перечисляются — *И. Э.*], обаче по двух летех совокуплены во едину Лихуды, и велено им учителям подавать все свободные науки на греческом и латинском языке постепенно» [125]. Неудачное построение фразы дает возможность отнести «и велено им...» как к 1685, так и к 1687 году. А. В. Горский отнес повеление к 1687 году (эта точка зрения перекочевала и в работы некоторых других исследователей), хотя из контекста видно, что речь все-таки идет о 1685 годе, поскольку далее Поликарпов говорит о событиях этого года (о закладке каменных палат), а затем переходит к событиям 1686 года (наследство Мелетия). Следовательно, Лихудам было повелено «подавать все свободные науки на греческом и латинском языке постепенно» в момент основания школы — в 1685 году. И это вполне понятно — учителя ехали в Москву открывать не среднюю школу (она уже существовала), а высшую.

Переезд в новое здание, безусловно, расширил возможности школы, но не привел сам по себе к каким-либо качественным изменениям. Поэтому нет оснований проводить слишком резкую грань между так называемой Богоявленской и так называемой Заиконоспасской школами, которые суть одна школа. Утверждения о том, что в 1687 году школа Лихудов была преобразована и переименована в Академию, ни на чем не основаны. Официально она продолжала называться школой или школами [126], а слово «академия» применялось по отношению к ней как факультативное неофициальное название.

Разумеется, ученики Лихудов должны были приступать к изучению свободных наук «постепенно», начиная с «греческого книжного писания». Но считать школу в период ее пребывания в Богоявленском монастыре чем-то вроде «ликбеза» неправомерно: значительная часть ее учеников уже проучилась 4 года в средней школе Тимофея. К тому же в Богоявленском монастыре Лихуды уже начали преподавать грамматику, а ею, как известно, открывался курс свободных наук.

Забелин, со своей стороны, полагал целесообразным считать датой основания школы Лихудов 29 января 1686 года, когда «Патриарх со архиереи» посетил новопостроенную деревянную школу и «слушал учения учеников» [127]. В принципе варианты условных дат основания школы могут быть различными, но нам все-таки представляется, что вручение Патриархом Иоакимом образа новой школе является наиболее веским основанием признать именно этот день днем ее рождения.

Академия разделялась на 3 класса или, как обозначается в расходной книге Патриаршего приказа, на 3 школы: верхнюю, среднюю и нижнюю. Каждый класс подразделялся на 2 отделения, или статьи.

Академический курс открывался обучением русской грамоте в своего рода подготовительном классе, который назывался «русская школа», или «школа словенского книжного писания», где преподавали старосты, бывшие ученики Типографской школы: Феодор Никитин, Максим Григорьев, Логинов, Василий Иванов.

В низшей школе, или «школе греческого книжного писания», ученики обучались греческому чтению и письму. В средней школе переходили к изучению грамматики. В апреле 1688 года ученики верхней школы приступили к изучению риторики. В марте 1690 года Софроний Лихуд начал преподавание логики и до 11 августа этого года прочитал обширное введение в эту науку. После логики следовал курс физики, то есть естественной философии. Наконец, в 1693 году — на восьмом году обучения — Лихуды приступили к преподаванию пиитики. Следующего курса — богословия — они прочитать уже не успели.

Грамматику и пиитику Лихуды преподавали на греческом языке, а риторику, логику и физику — на греческом и латинском.

Преподавание в Академии шло по учебникам, составленным самими Лихудами. При этом они следовали в целом системе, принятой тогда в Падуанском и других европейских университетах. В логике и физике Лихуды в значительной мере ориентировались на Аристотеля, который был тогда главным авторитетом в европейской науке. «Уже несколько веков, — говорит Иоанникий в предисловии к своей физике,— все почти академии избрали его [Аристотеля] как бы вождем и главою, поэтому и мы намерены следовать ему» [128].

Необходимо, однако, заметить, что Лихуды не копировали слепо западную систему, проявляя в постановке учебных предметов известную самостоятельность, а в ряде случаев и весьма значительную. Главное, они осуществляли критическую переоценку и переосмысливание материала с позиций святоотеческого православного учения. С этой точки зрения большой интерес представляет прочитанный Софронием курс риторики.

Давая своим ученикам понятие о риторике, Софроний Лихуд делит ее на Божественную, героическую и человеческую. «Риторика есть Божественная, — говорит Софроний,— не яже взыскуется в училищах, но яже движится от Святаго Духа, Всесильного Бога. Иже и един токмо всякие младенцы риторы устрояет...» Вторая риторика, «ироическая», заключена в творениях отцов Церкви. «Третия же есть человеческая, — но мужественная, мудрая и высокая, силы, сока, крови и благолепия исполнь». И далее Софроний говорит: «Не есть убо, но есть яже от многих мнится быти риторика — ткание речений и круг периодов, хитростне обточен. Риторика есть река великого ума» [129]. То есть для Софрония Лихуда риторика — не формальные приемы красноречия, которые могут служить как добру, так и злу, не софистика. Она насыщена глубоким нравственным содержанием. Ее источник — Дух Святой.

Подход Софрония Лихуда к риторике в известном смысле парадоксален. В истории европейской культуры риторика всегда выступала как антитеза философии (не говоря уже о богословии) как науки, которая имеет своим предметом истину и реальное бытие. Риторика, напротив, имеет дело с видимостью истины и видимостью реальности, ее бытие иллюзорно. В силу объективных исторических причин именно риторика оказала значительное воздействие на характер западноевропейского мышления (со времен схоластики) и западноевропейской возрожденческой культуры, которая есть культура риторическая. Стремясь поставить риторику на прочное основание богооткровенных истин и живой реальности, Софроний Лихуд, по существу, создает антириторику как науку и искусство, с помощью которых его ученики могли бы эффективно защищать свои духовные ценности и противостоять чуждым влияниям. С этой точки зрения риторика Лихуда резко отличалась от риторики, преподававшейся, например, в Киевской школе, где акцент делался на обучении искусству красиво говорить.

Лихуды, как мы уже говорили, не успели прочитать в созданной ими московской школе курса богословия. Это, однако, не меняет богословского направления и богословского характера Славяно-греко-латинской Академии, находившейся в ведении Патриарха Московского и всея Руси и призванной готовить прежде всего богословов, способных в подлиннике читать творения отцов Церкви, переводить богословскую и богослужебную литературу и выступать в качестве квалифицированных справщиков.

По словам Забелина, тип обучения в Славяно-греко-латинской Академии, так же как и в западных университетах того времени, «воспитывал и распространял образованность в собственном смысле церковную». «Основною задачею водворяемой науки,— пишет он, — было *познание веры*, правильное, то есть православное, понимание и толкование Священного Писания и отцов Церкви. Из этой задачи вытекала другая — распространение веры, просвещение вероучением христианской паствы, а вместе с тем сохранение Православия и защита его от суемудрия ересей... Все свободные мудрости были направлены исключительно только к этим задачам и в строгой постепенности мало-помалу воспитывали, приготовляли ученых представителей вероучения, проповедников, риторов, диалектиков, умеющих читать, переводить, объяснять и доказывать истину святого учения и святых книг... Свободные науки нисколько не распространяли пределов знания в сторону так называемых внешних мудростей» [130].

Славяно-греко-латинская Академия была богословской школой, но, поскольку она была первой высшей школой в России, ее функции на практике оказались шире. В нее, например, наряду с лицами духовного сана поступали представители боярских родов,

которые стремились просто получить образование и не помышляли о церковной деятельности. Впрочем, это не значит, что они не проявляли глубокого интереса к богословским вопросам, вызывавшим тогда жаркие споры в обществе и тесно связанным с внутриполитической борьбой и государственной политикой.

Естественно, что часть учеников уходила из Академии, не завершив полного курса образования. С учетом того, что они получали там хорошую языковую и общую подготовку, их охотно брали в государственные учреждения и другие учебные заведения, которые стали возникать в России в начале XVIII века. В 1716 году по распоряжению Сената пять учеников Академии были посланы в «Персиду... тамо учиться языкам турецкому, арабскому и персидскому». В 1717 году три ученика были отправлены во Францию «для наук литерных» [131].

В «Показании истины» старец Евфимий так характеризует состав учеников Академии: «Ученицы же инии суть священницы, иеродиаконы и монаси, инии же князи, спальники, стольники и всякого чина сего царствующего града Москвы» [132]. В числе учеников упоминаются лица самых высших аристократических фамилий: князья Одоевские, сын князя Бориса Голицына, дети Тимофея Савелова — близкие родственники Патриарха. Но вместе с ними учился «конюхов сын» Петр Степанов и крещеный татарин «Мишка» Михайлов, кстати говоря, направленный затем в Венецию «для научения совершенного» [13].

Церковные и светские власти принимали меры, направленные на то, чтобы повысить роль Академии в подготовке служителей Церкви. В 1708 и 1710 годах были изданы указы, имеющие целью увеличить число представителей духовного сословия среди учеников школы [134]. Указом 1721 года священникам предписывалось давать расписку в том, что их дети, отданные в Академию, будут там «неотъемлемо дондеже оные науки не окончат» [135]. В 1723 году был издан указ, которым предписывалось собрать из всех монастырей «молодых монахов для научения какого каких наук возможно во оныя Славяно-греко-латинские школы» [136]. В 1728 году из 360 учеников Академии 120 были представителями духовного сословия [137].

О рукоположениях учащихся школы до конца XVII века данных не имеется. В 1727 году в «духовный чин» была произведена четвертая часть учеников, окончивших академию [138].

В 1694 году братья Лихуды вынуждены были покинуть Академию. Их место заняли подготовленные ими ученики Феодор Поликарпов и Николай Семенов. Разумеется, они не могли в полной мере заменить Лихудов. Уход из школы талантливых учителей и выдающихся богословов не мог не привести к снижению уровня образования в Академии, но то, что она продолжала существовать и выполнять стоявшие перед ней задачи, является прежде всего их заслугой, ибо они подготовили себе смену и создали систему, способную обеспечить преемственность.

В 1701 году в Московскую Академию приехали киевские учителя и характер школы изменился. Преподавание греческого языка в ней прекратилось, а его место занял латинский язык. Академия утратила свое прежнее название греческих, или Славяно-греко-латинских, школ и стала называться Латинскими, или Славяно-латинскими, школами [139].

Повышение роли латинского языка и латинского образования в Академии было закономерным явлением. Усиление протестантской и католической пропаганды в Петровскую эпоху вынуждало русское Православие более основательно изучать выдвигаемые против него доводы и аргументацию, а также богословский потенциал инославия. Но односторонняя ориентация на латинское образование, безусловно, не отвечала интересам Православия в России и потенциально создавала серьезную угрозу для его чистоты. Вот почему церковные власти вскоре почувствовали необходимость восстановления нарушенного равновесия и возвращения к прежней системе славяно-греко-латинского образования.

Прибывший в Москву из Новгорода в конце 1707 года Софроний Лихуд был удержан здесь митрополитом Стефаном Яворским, чтобы открыть школу «еллинского языка».

Школа Софрония была помещена отдельно от Академии, на Казанском подворье в Ветошном ряду. Неизвестно, откуда были набраны первые ученики и как велико было их число. По-видимому, успехи учеников были не очень блестящими. И это вполне понятно: силы у Софрония были уже не те, к тому же много времени у него отнимала работа в комиссии по исправлению славянского перевода Библии. «Грек-учитель стареет, а ученики шалеют, — писал Поликарпов начальнику Монастырского приказа графу Мусину-Пушкину 22 апреля 1715 года,— по семи лет учат грамматику, а листа перевести не умеют» [140]. Но как бы ни скромны были успехи учеников

(Поликарпов здесь, вероятно, несколько сгущает краски), сам факт воссоздания Софронием Лихудом греческой школы в Москве имел выдающееся значение.

Школа Лихуда сначала находилась в ведении Монастырского приказа, а с 1711 года отошла в ведение Приказа книг печатного дела, то есть стала школой при Московской синодальной типографии. Сам Софроний преподавал там до 1721 года [141]. В январе 1725 года школа была переведена в здание Славяно-латинской Академии, а постановлением Святейшего Синода от февраля 1726 года была подчинена ректору Академии, став ее факультетом. Таким образом, Академия вновь совместила школы трех языков: славянского, греческого и латинского и, соответственно этому, снова получила утраченное официальное название Славяно-греко-латинских школ [142].

Со времени соединения школ в Академии была введена практика перевода учеников греческой школы в латинскую и наоборот, благодаря чему была восстановлена целостность славяно-греко-латинского образования, и обучение в Академии вернулось в русло, проложенное братьями Лихудами.

8. Несколько слов о личности Лихудов и их роли в церковной жизни России в конце XVII — начале XVIII века

Роль, которую братья Лихуды сыграли в защите православного учения по вопросу о времени пресуществления Святых Даров, и основание ими Славяно-греко-латинской Академии создали им огромный авторитет в Москве. Книги Лихудов рекомендовались священнослужителям для обязательного изучения наравне с творениями отцов Церкви. С глубоким уважением к ним относились Патриархи Иоаким и Адриан. Даже фаворит Софьи, фактический правитель государства князь В. В. Голицын, который в силу своих политических и личных интересов, казалось бы, не мог питать особых симпатий к Лихудам, оказывал им помощь и покровительство. Иоанникий Лихуд во время своего пребывания в Венеции, куда он отправился в начале 1688 года по частным делам, выполнял важную дипломатическую миссию, связанную с планами создания антитурецкой коалиции христианских государств.

Тем не менее положение «самобратий» в Москве было достаточно сложным. В предисловии к «Акосу» они с горечью говорят о «прещениях», которые сыплются на них «на всяк день» [143]. И это понятно. Диспут с Яном Белобоцким был только началом острых споров, которые вышли на улицу. «Ныне же своеволишася нецыи человеков, — пишет Патриарх Иоаким,— везде друг с другом в схождениях, собеседованиях, торжищах, временно и безвременно у мужей и жен то и слово о таинствах, и о действе и о свершении их, и свары и распри, вражды и ересь хлебопоклонная» [144]. Устные прения перешли в литературную полемику. В опровержение православного учения по вопросу о времени пресуществления Святых Даров Сильвестр Медведев в конце 1685 — начале 1686 года выпускает «Книгу, глаголемую Хлеб Животный», а затем «за повелением... царевны и великие княжны Софии Алексеевны» пишет «Праведный ответ», вошедший впоследствии в его книгу «О манне Хлеба Животного» [145]. От полемики по богословским вопросам Медведев переходит к личным инвективам против Лихудов. Он ставит под сомнение цель их приезда в Россию, утверждая, что они подосланы «от лютеров или кальвинов или от римлян», а может быть, и от турок «ради созерцания» [146].

Лихуды и Медведев оказались во главе противоборствующих партий не только по богословским вопросам, но и проблеме образования. Фанатичный приверженец латинского обучения, Медведев не может понять благоговейного отношения его противников к греческому языку. Одна из главных целей Медведева — подорвать доверие к греческому образованию и к греческим книгам, которые, по его мнению, и являются причиной всех бед на Руси. «Когда же нецыи духовнии,— пишет он,— оставяще... правыя харатейныя древнии книги, возлюбили новыя греческия, у немец печатныя... начася в России в вере развращение» [147].

К борьбе с Лихудами Медведева побуждали и личные расчеты, поскольку он был претендентом на пост ректора Академии. Стремясь дискредитировать Лихудов и добиться закрытия их школы, он возбудил судебное дело о незаконном захвате греческими учителями монастырской земли при переводе училища из Богоявленского монастыря в Заиконоспасский [148].

Положение осложнялось тем, что обе партии оказались в той или иной степени вовлеченными во внутриполитическую борьбу в государстве. Решительное противодействие Патриарха Иоакима планам коронации Софьи породило в правительственных кругах мысль о низложении Святейшего Патриарха Иоакима и возведении на патриарший престол Сильвестра Медведева, чьи латинофильские концепции оказались

созвучными с внешнеполитическими целями правительства. В письмах иезуитов из Москвы сообщалось даже о якобы благосклонном отношении Софьи и В. В. Голицына к идее заключения унии с Римом [149]. Что касается Медведева, то он в конечном счете оказался замешанным в политическом заговоре Шакловитого в пользу Софьи. В такой ситуации Медведев и его сторонники могли, конечно, рассчитывать на поддержку влиятельных государственных деятелей в борьбе против Лихудов и их школы.

К борьбе двух партий оказались причастными и проникшие в Москву иезуиты, симпатии которых были, разумеется, на стороне латинофильской партии. Представители последней, как говорится в «Щите веры», «от обретающихся здесь иезуитов и от иных поляков словесно увещаваемы и оттуду поощряемы, в явленную дерзость прихождаху» [150]. В прошении Софрония на имя государей от 17 сентября 1690 года указывалось на опасность, угрожавшую от иезуитов находившемуся в Вене Иоанникию, поскольку вину за свое изгнание из России те возлагали на Патриарха Иоакима и Лихудов [151].

К противникам греческих учителей неожиданно присоединился Иерусалимский Патриарх Досифей, по рекомендации которого они и приехали в Россию. Эта метаморфоза объясняется наветами проживавших или прибывавших в Москву греков, которые, учитывая заметное положение Лихудов, обращались к ним с самыми различными просьбами и, вполне естественно, не всегда были удовлетворены их отношением к себе. Определенную роль при этом сыграл вопрос о Мелетиевом наследстве. С притязанием на него выступил присжавший в Москву (после 1686 года) синайский архимандрит Кирилл. Ссылаясь на то, что Мелетий был синаитом, он потребовал передачи его наследства Синайскому монастырю [152]. Поскольку по этому вопросу Кирилл не нашел понимания в Москве, он апеллировал к Патриарху Досифею. Чашу терпения последнего переполнили жалобы его племянника архимандрита Хрисанфа, который, прибыв в Москву в 1692 году, остался недоволен приемом, оказанным ему Лихудами. В июле 1693 года Патриарх направил им гневное послание, в котором обвиняет их в неблагодарности, во лжи и стяжательстве (вопрос о Мелетиевом наследстве занимает в письме центральное место) [153]. Одновременно он осуждает их за то, что они якобы присвоили себе право главенствовать над греками в Москве: за одних они «заступают и помогают [им], а других унижают и оклеветывают».

Через месяц Патриарх Досифей направил Патриарху Адриану и царям донос на Лихудов [154], а его племянник архимандрит Хрисанф прямо предложил в 1694 году удалить Лихудов из Академии и подыскать в замену им другого учителя [155].

В связи с наличием стольких недоброжелателей и врагов мы отнеслись бы весьма критически ко всем обвинениям, которые выдвигались в то время в адрес Лихудов. Мы имеем в виду, в частности, судебное разбирательство по иску кредиторов Мелетия, тянувшееся шесть лет (значит, их доводы не были уж так очевидны) и закончившееся не в пользу греческих учителей. Можно снисходительно отнестись к сообщениям о том, что в Венеции Иоанникий занимался торговыми операциями — в конце концов, у него были дети, и он должен был думать об их будущем, а то, что последние не стали такими, какими их хотел бы видеть отец, не его вина. Более серьезный характер носят обвинения, выдвинутые в адрес Иоанникия Лихуда его учеником Петром Артемьевым, который вместе с ним ездил в Венецию, слушал там лекции и стал убежденным сторонником унии. В ходе соборного разбирательства он пытался поставить под сомнение чистоту православной веры своих учителей, и прежде всего Иоанникия [156]. Эти обвинения, однако, находятся в такой степени в противоречии с богословскими творениями и всем делом жизни Лихудов, что должны быть отвергнуты. С другой стороны, эти обвинения невольно наводят на мысль о том, не являются ли они делом рук иезуитов, которые таким образом рассчитывали свести счеты с Лихудами и нанести серьезный урон Православию и православному образованию в России. В самом деле, не пытались ли они аналогичным образом скомпрометировать Киевскую академию? Собор, разбиравший дело Артемьева, не поверил ему и даже поставил в вину наговоры на учителей.

Тем не менее многочисленные попытки, предпринимаемые противниками Лихудов с целью скомпрометировать их, дали свои результаты. Инцидент, происшедший в связи с бесчестным проступком сына Иоанникия, привел к удалению учителей из Академии. В связи с этим Феодор Поликарпов пишет: «Паки навет и паки вражда воста на учителей от оставшихся Медведевых другов и сродников, и толико злоба превозможе, яко повиже и незлобивое св. Адриана патриарха сердце, еже оныя озлобити, веру емше словесам наветным... убо, разгневан, повеле оных основателей школьных от школ отлучити» [157].

Патриарх Адриан, принимая решение об удалении Лихудов из Академии, пошел на это, по-видимому, без большой охоты. Лихудам было позволено остаться в Москве и заниматься здесь проповеднической деятельностью, а также преподаванием итальянского языка. Их противников это задело за живое, и они вновь стали выступать с обвинениями в адрес учителей. 20 февраля 1697 года Патриарх Адриан направил архимандриту Хрисанфу письмо, в котором с раздражением писал: «Учители ваши (то есть Лихуды), не могущие нам вящшия пользы сотворити от сотворенного, тщатся иный язык, иную науку простерти и учити нас нечаянных рекши латиноитальянскому языку. Нам убо что сотворити? От вас изыдоша и ваша свидетельства носяще, яко мудри и всем совершенни. Здесь почтени и обогащени быша...» [158].

В 1698 году в результате происков противников Лихуды были удалены в Новоспасский монастырь, где они находились до января 1704 года. Характерно, что в это время, когда они находились в опале, один из лучших русских иерархов того времени — митрополит Новгородский Иов направляет Лихудам почтительное письмо, в котором обращается к ним как «богомудрейшим и изящнейшим в словесех и учительстве, в благоразумии же и во благонравии изряднейшим и дивным мужем, светом жития и добродетелей сияющим, и паче многих иных учителей, яко солнцу посреде звезд, изобилующим, христоревнительным слова Божия и славы проповедником и возвещателем Небесного Царя воли на земли живущим человеком...» [159]. Это обращение говорит само за себя. Представители русской православной партии не верили наветам противников Лихудов, они видели в них выдающихся богословов, учителей Церкви, наделенных не только мудростью, но и высокими добродетелями. В трудную минуту они считали необходимым поддержать их и укрепить их дух.

Впрочем, перевод греческих учителей в Новоспасский монастырь не означал их изоляции и полного отключения от церковно-общественной деятельности. Они продолжали выступать с проповедями в московском Успенском соборе и даже с академической кафедры. В этот период они занимаются активной писательской работой. Но если раньше их деятельность была направлена, главным образом, против происков католицизма и латинофильской тенденции в русских церковных кругах, в связи с чем ими были написаны полемические труды «Акос» (1687) и «Мечец Духовный» (1690), то теперь их внимание привлекает протестантская опасность, усилившаяся после прихода к власти группировки Петра. Стремясь предостеречь от нее Церковь и русскую общественность, Лихуды пишут полемическое сочинение «Лютерские ереси». В нем они излагают догматические и обрядовые особенности протестантства, подчеркивая их несоответствие учению и духу Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви [160].

В церковноисторическом и богословском отношении особый интерес представляет написанное Лихудами в 1701 году антипротестантское полемическое произведение «Слово о предопределении» [161]. В нем впервые на Руси был поставлен вопрос о предопределении и условиях оправдания человека. Сочинение написано в форме проповеди. Цель труда — доказать, что предопределение не безусловно и не независимо от добрых дел. Говоря, что Бог от века предназначил одних к блаженству, а других к погибели, Лихуды заявляют, что это предопределение основывается на предведении Им, кто воспользуется спасительной благодатью и кто отвергнет ее. Предопределение в их интерпретации, по существу, и есть Божественное предведение.

Безусловный детерминизм, по мысли Лихудов, несовместим с абсолютной благостью Бога, даровавшего человеку свободу воли и право выбора между добром и злом. Подчиняя жизнь людей господству необходимости, детерминизм лишает человека не только свободы воли, но и самой индивидуальности, уничтожает человеческую личность. В конечном счете, он приводит к пантеизму, к пониманию образования мира не как акта свободной Всемогущей воли, а как следствия неизбежного саморазвития Божества и его эманации.

В условиях уже отмечавшихся нами объективистских, стандартизирующих тенденций того времени, а в социальной области — усиления гнета крепостничества, постановка вопроса о свободе человеческой личности имела выдающееся значение. Профессор Г. Соколов отмечал большую популярность «Слова о предопределении» в период правления Елизаветы Петровны [162], а отсюда один шаг к эпохе Екатерины II и новому времени.

После двухлетнего пребывания в Ипатьевском монастыре, «что на Костраме» [163], Лихуды были переведены в Новгород, где им было суждено основать вторую высшую школу в России. Создание Еллино-славянской школы в Новгороде вызвало энтузиазм среди поборников православного просвещения, увидевших в ней противовес латинскому образованию, центром которого к этому времени стала Москва. Свя-

титель Димитрий Ростовский счел долгом поздравить митрополита Иова с открытием школы [164].

Расцвет Новгородской школы падает на 20-е годы, когда там уже преподавали ученики Лихудов, прошедшие у Иоанникия (Софроний в 1708 году был оставлен в Москве) полный курс обучения. В указе от 21 мая 1722 года Святейший Синод расценил ее как образцовую [165]. Ученики Лихудов стали преподавателями в целом ряде школ, открытых в Новгородской епархии. В 1726 году со вступлением на Новгородскую кафедру Феофана Прокоповича эти школы, однако, были закрыты, а через два года та же участь постигла и Новгородскую школу. Но последняя сделала уже свое дело. Ее выпускники открывают школы в Переяславле Рязанском, в Коломне, Туле, Орле и становятся рассадниками просвещения для многих городов России.

Последний подвиг, совершенный братьями Лихудами на ниве Православия в России, связан с исправлением славянского перевода Библии. Необходимость такого исправления назрела давно, и этот вопрос приобрел особую злободневность в связи с борьбой православной и латинофильской тенденций в России. Представители последней, отрицая достоинства Септуагинты, заявляли о предпочтении, которое они отдают Вульгате. По этому вопросу возникает особая полемика. Православной партии важно было, однако, не только показать достоинства греческого текста Библии, но и привести в соответствие с ним славянский перевод. Предложения о проведении такой работы встречали сопротивление во влиятельных церковных и государственных кругах. И лишь в ноябре 1712 года высочайшим указом было повелено: «В Московской типографии печатным тиснением издать книгу Библию на словенском языке, а прежде тиснения прочесть ту словенскую Библию и согласить во всем со греческою 70 преводников Библиею, а быть у дела того в смотрении и правлении еллино-греческих школ учителю иеромонаху Софронию Лихудию и другим» (Феофилакту Лопатинскому, Феодору Поликарпову, Николаю Семенову, монахам Феолокту и Иосифу) [166]. Труд пересмотра библейского текста главным образом лег на Софрония (Иоанникий помогал ему около года). При огромном напряжении сил работа по исправлению славянского перевода заняла семь лет и была закончена в июле 1720 года.

Пересмотренная Библия смогла увидеть свет лишь через 31 год. Автор «Молотка на камень веры», объясняя эту задержку, говорит, что причина этого «не ино что, токмо Яворского собеседники, такие же иезуиты», которые «всегдашними спорами и толкованиями ненужными удерживали, по смерти же монарха весьма забвению предали» [167]. Комментируя это заявление в своем разборе «Молотка», Арсений Мациевич спрашивает: «А кто бы то были таковые собеседники, кроме синодальных персон?» и дает ясно понять, что труд справщиков не вышел в свет по происках Феофана Прокоповича [168]. Сменцовский соглашается с этой точкой зрения и объясняет саботирование публикации личным недоброжелательством и тем антагонизмом, который существовал между Феофаном Прокоповичем, с одной стороны, и участниками исправления, с другой [169]. Вряд ли, однако, это можно объяснить лишь личным недоброжелательством. Более чем тридцатилетнюю задержку публикации сверенного Софронием перевода можно понять лишь в контексте острой борьбы, которую представители Православия вели с наводнившими Россию инославными веяниями.

Мы сочли необходимым в общих чертах обрисовать труды братьев Лихудов вне рамок Славяно-греко-латинской Академии (активное участие в антикатолической и антипротестантской полемике, в исправлении славянского перевода Библии, создание Новгородской школы), поскольку все направления их деятельности неразрывно связаны между собой и имеют одну общую цель: защиту чистоты Православия в России, ради чего и была учреждена Московская богословская школа.

Иоанникий Лихуд скончался в Москве 7 августа 1717 года на 84-м году жизни. Тело его было погребено при Академии, в нижней трапезной церкви Заиконоспасского монастыря. Софроний почтил его память эпитафией, написанной на греческом и славянском языках. Эта эпитафия долго сохранялась над гробницей Иоанникия в заднем углу церкви, у окна, на правой стороне [170].

О путниче, что мимо идеши?
Стани, прочитай...
Се, лежит здесь человек Божий,
Ангел Восточныя Церкви..
Зане смертен бяше, но не дела его
Праведницы же вовеки живут...
Тем же вечная твоя память,
Достоблаженне брате.

Софроний Лихуд после семилетнего пребывания в качестве настоятеля в Солотчинском монастыре, куда он был определен «за многие его в школьном учении труды, ради утешения старости его, а не для управления монастырем и вотчинных дел», как говорилось в письме Святейшего Синода братии обители[171], был переведен в Москву в Новоспасский монастырь, где скончался в июне 1730 года, 78-ми лет от рождения.

9. Значение Славяно-греко-латинской Академии

Учреждение Славяно-греко-латинской Академии явилось итогом напряженных усилий и многочисленных попыток создать в России «правильную» богословскую школу. Но возникла она не раньше и не позднее того момента, когда Церковь, общество и государство вполне осознали ее необходимость и когда для этого созрели все объективные предпосылки.

С основанием Академии у нас вводилось образование в объеме западноевропейских университетов. Ученику Лихудов Петру Постникову, не завершившему полного академического курса, потребовалось всего два года обучения в Падуанском университете, чтобы получить степень доктора философии и медицины с правом преподавать эти науки и удостаивать других тех же ученых степеней[172]. Около того же времени в Риме стал доктором философии и богословия другой ученик Московской академии — иеромонах Палладий Рогов.

Славяно-греко-латинская Академия имела, однако, принципиальное отличие от западных университетов: она была православной школой, ее характер определялся не схоластическим томизмом или умозрительным рационализмом протестантов, а живым святоотеческим учением. Чтобы утвердить и отстоять православный характер школы, нашей Церкви пришлось выдержать напряженную борьбу с чуждыми Православию тенденциями в самой Церкви, а также исходящими извне происками католицизма и протестантства.

Рожденная в борьбе с ересями и чуждыми влияниями Московская богословская школа стала не только светочем, но и бастионом, столпом Православия в нашей стране.

Огромная роль в создании Академии, несомненно, принадлежит братьям Лихудам, которые в силу своих глубоких познаний, чистоты православных убеждений, великого трудолюбия и преданности своему делу оказались на высоте поставленных перед ними задач. Они шли по стезе, проложенной другими греческими учителями, святыми братьями Кириллом и Мефодием, великими просветителями славян.

Будучи богословской школой, Славяно-греко-латинская Академия с учетом той роли, которую Православная Церковь играла в жизни русского общества, не могла не оказать глубокого воздействия на всю духовную и культурную жизнь России того времени. Создав подготовленные кадры, она способствовала подъему просвещения (духовного и светского) в масштабах всей страны. Из нее выходили — это было неизбежно и необходимо — не только церковные, но и общественные и государственные деятели, не только богословы, но и философы, ученые и поэты. Из стен Академии вышли поэт Карион Истомин, поэт и дипломат Антиох Дмитриевич Кантемир, талантливый русский математик Леонтий Магницкий, первый русский доктор медицины Петр Васильевич Постников и другие деятели, сыгравшие видную роль в истории русской культуры.

Значение создания Московской богословской школы не ограничивается национальными масштабами. Она стала рассадником богословских знаний не только для Русской Православной Церкви, но и для других Поместных Церквей. Среди учеников Славяно-греко-латинской Академии были греки, грузины, поляки, литовцы, выходцы из Македонии и Трансильвании. На грузинский язык Лихуды собирались даже перевести свой учебник грамматики[173]. Таким образом, можно сказать, что Славяно-греко-латинская Академия оправдала надежды Восточных Патриархов, сыгравших столь важную роль в ее создании, и стала центром богословского образования общеправославного, вселенского значения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Забелин И. Е.* Характер древне-народного образования в России.— Отечественные записки, 1856, № 3; *Руднев.* О воспитании в России в XVI и XVII веках.— Библиотека для чтения, 1855, № 8; *Мордовцев Д. Л.* О русских школьных книгах XVII века. М., 1862; *Миркович Г.* О школах и просвещении в патриарший период.— Журнал министерства народного просвещения (ЖМНП). СПб., 1878, ч. 198.

[2] *Миркович Г.* О школах и просвещении... с. 2.
[3] Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1837, ч. 3, с. 27.
[4] Стоглав. Изд. Н. И. Субботина, 1837, гл. XXVI, л. 124—125.
[5] *Мордовцев Д. Л.* О русских школьных книгах XVII века. М., 1862.
[6] Там же, с. 5.
[7] Там же, с. 6.
[8] Там же, с. 8.
[9] Там же, с. 12.
[10] Там же, с. 13.
[11] *Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Логические знания на Руси в конце XV века.—В сб.: Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978, с. 99.
[12] Там же.
[13] *Баранкова Г. С.* Об астрономических и географических знаниях. — Там же, с. 50—62.
[14] *Боголюбов А. Н.* Практическая механика XVI столетия.— Там же, с. 121.
[15] Там же, с. 127.
[16] *Симонов Р. А.* Математическая мысль Древней Руси. М.: Наука, 1977.
[17] *Чистович Я. А.* История первых медицинских школ в России. СПб., 1883, с. 4.
[18] *Старостин Б. А.* Биологические знания.— В сб.: Естественнонаучные представления... с. 94—95.
[19] См.: История естествознания в России. М., 1957, т. 1.
[20] *Старостин Б. А.* Указ. соч., с. 91.
[21] Там же.
[22] См.: *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891, с. 59. Fertur hunc Theodorum propensum nimis fuisse ad sanctam cum Romana ecclesia inionem.— *Kulczynski.* Specimen ecclesiae Ruthenicae. Petropoli, p. 294.
[23] *Первольф И. И.* Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII века. СПб., 1874, с. 232.
[24] *Шляпкин И. А.* Указ. соч., с. 64.
[25] См. перечень: *Шляпкин И. А.* Указ. соч., с. 78—99.
[26] Ἱστορια του Ἑλληνικου εθνους, Ἀθηναι, 1974, τ. 1, σελ. 114.
[27] Там же, с. 124.
[28] Там же.
[29] Там же, с. 125.
[30] Там же, с. 126.
[31] Древняя российская вивлиофика. М., 1791, ч. VI, с. 101.
[32] Там же.
[33] *Прилежаев.* Школьное дело в России.— Странник, 1881, кн. 1, с. 12.
[34] *Горский А. В.* О духовных училищах в Москве в XVII веке.— Прибавления к изданию творений святых отцов. М., 1845, с. 150—151.
[35] *Демьянович А.* Иезуиты в Западной России. — ЖМНП, 1871, ч. 158, с. 47.
[36] Там же, с. 60.
[37] При отъезде из России афонского архимандрита Исаии ему было поручено от имени князя В. В. Голицына и царевны Софьи добиваться согласия восточных патриархов на коронацию последней. Патриарх же Иоаким на личной встрече с Исаией «судом Божиим и клятвою завещал», чтобы тот об этом деле не ходатайствовал, потому что «не по правилам свв. апостол и свв. отец, чтобы при живых двух царях и третью особу женского пола на царство короновать». См.: *Каптерев Н. Ф.* Приезд в Москву Павловского афонского монастыря архимандрита Исаии в 1688 году с грамотами от прежде бывшего Константинопольского патриарха Дионисия, Сербского патриарха Арсения и валахского господаря Щербана с просьбою, чтобы государи освободили их от турецкого ига.— Прибавления к изданию творений святых отцев. М., 1889, ч. 44.
[38] Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1904, с. 21—22.
[39] Там же, с. 32.
[40] Там же, с. 99.
[41] Там же, с. 30.
[42] *Цветаев Д. В.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований.— Чтения в Обществе истории и древностей российских (ЧОИДР). М., 1890, кн. 152, с. 397—399.
[43] Там же, с. 588—589.
[44] Там же, с. 589.

[45] Там же, с. 591.
[46] Там же, с. 593..
[47] Там же, с. 708.
[48] Там же, с. 596, 597 и др.
[49] *Горский А. В.* Указ. соч., с. 160.
[50] *Карамзин Н. М.* История государства российского. СПб., 1888—1890, т. XI, с. 52—53 и 225.
[51] *Цветаев Д. В.* Указ. соч., с. 700.
[52] *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914, с. 482—483.
[53] *Олеарий Адам.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. М., 1870, с. 310.
[54] *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений... с. 483—484.
[55] *Сменцовский М.* Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899, с. 9.
[56] Там же, с. 18.
[57] *Каптерев Н. Ф.* О греко-латинской школе до открытия Славяно-греко-латинской Академии.— Прибавления к творениям святых отцев, ч. 44, с. 610.
[58] *Соколов Г.* — В кн.: Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1886, июнь, с. 592—593.
[59] *Каптерев Н. Ф.* О греко-латинской школе... с. 598.
[60] *Остен.* Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865, с. 70.
[61] Там же, с. 130.
[62] *Горский А. В.* Указ. соч., с. 148.
[63] Там же, с. 149.
[64] *Соловьев С. М.* История России. М., 1851—1879, т. XIII, с. 330.
[65] *Сменцовский М.* Указ соч., с. 31.
[66] Там же.
[67] Там же, с. 32.
[68] Там же.
[69] Там же.
[70] *Миркович Г.* Указ. соч., с. 17.
[71] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 295—297.
[72] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 39.
[73] Ἱστορια του Ἑλληνικου εθνους, Ἀθηναι, 1974, τ. 1, σελ. 40.
[74] *Голубинский Е. Е.* Очерк просвещения у греков. — Православное обозрение, 1872, т. 1, с. 701.
[75] Там же, с. 725.
[76] Ἱστορια του Ἑλληνικου εθνους, Ἀθηναι, 1974, τ. 1, σελ. 376.
[77] Ibid.
[78] Ibid.
[79] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч., с. 701.
[80] Там же, с. 702.
[81] Там же, с. 703.
[82] Там же, с. 704.
[83] Там же, с. 705.
[84] Там же.
[85] *Миркович Г.* Указ. соч., с. 7.
[86] *Малышевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Киев, 1872, т. 2, с. 10.
[87] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 4.
[88] *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений... с. 483—484.
[89] Прибавления к творениям святых отцев. 1845, ч. 3, с. 163—166.
[90] Там же, с. 168.
[91] Там же, с. 175—176.
[92] ЧОИДР, 1891, кн. 2, с. 76.
[93] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 50.
[94] Там же, с. 2.
[95] Письмо Досифея см. в кн.: [*Туманский Ф. О.*] Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деятельности госу-

даря имп. Петра Великого, изданное трудами и иждивением Феодора Туманского. СПб., 1787—88, т. X, с. 110.

[96] *Сменцовский М.*, Указ. соч., с. 53.

[97] Там же, с. 60.

[98] Ντορη Παπαστρατου, Οι αδελφοι Λειχουδες στη Πολονια ο 'ερανιστης, τ. 14, 'Αθηναι 1977, σελ. 284.

[99] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского Патриарха Досифея с русским правительством (1669—1707). М., 1891, с. 138.

[100] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 61.

[101] Там же, с. 132.

[102] *Лосский В. Н.* Паламитский синтез.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 195.

[103] *Шляпкин И. А.* Указ. соч., с. 137.

[104] *Лавровский Л. Я.* Несколько слов для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газского.— Христианское чтение. СПб., 1889, № 11—12, с. 735—736.

[105] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 108.

[106] *Остен.* Указ. соч., с. 71.

[107] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 122—124.

[108] *Яхонтов И. К.* Иеродиакон Дамаскин. СПб., 1883, с. 26.

[109] *Цветаев Д. В.* Памятники, относящиеся к истории протестантства. М., 1888, ч. 1, с. 241.

[110] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 156.

[111] Там же, с. 159.

[112] Там же.

[113] Там же, с. 160.

[114] Там же.

[115] Там же, с. 134.

[116] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 298.

[117] *Забелин И. Е.* Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей. М., 1891, с. 401.

[118] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 65.

[119] Там же.

[120] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 298.

[121] *Забелин И. Е.* Первое водворение в Москве греко-латинской и общей европейской науки.— ЧОИДР, кн. 4, с. 7.

[122] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 65.

[123] *Забелин И. Е.* Материалы для истории... с. 1044, прик. № 127.

[124] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 70.

[125] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 298.

[126] *Смирнов С. К.* История Славяно-греко-латинской академии. М., 1885, с. 82.

[127] *Забелин И. Е.* Первое водворение... с. 6.

[128] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 73.

[129] Там же, с. 76.

[130] *Забелин И. Е.* Первое водворение... с. 12—14.

[131] *Рогов А. И.* Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии.— История СССР, 1959, № 3, с. 141.

[132] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 71.

[133] Там же; *Рогов А. И.* Указ. соч., с. 143.

[134] *Рогов А. И.* Указ. соч., с. 144.

[135] Там же.

[136] Там же.

[137] Там же.

[138] Там же, с. 147.

[139] *Смирнов С. К.* Указ. соч., с. 82.

[140] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 377.

[141] Там же, с. 380.

[142] Там же, с. 385.

[143] Там же, с. 272.

[144] *Остен.* Указ. соч., с. 115—116.

[145] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 145.

[146] *Медведев С.* Известие истинно православным и показание светлое о новом правлении в Московском царстве книг древних.— ЧОИДР, 1885, с. 37.

[147] Там же, с. 4.

[148] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 300.
[149] *Демьянович А.* Иезуиты в Западной России.— Журнал министерства народного просвещения, 1871, ч. 158, с. 73.
[150] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 151.
[151] Там же, с. 152.
[152] Ντορη Παπαστρατου, op. cit., σελ. 285.
[153] *Смирнов С. К.* Указ. соч., с. 406—408.
[154] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 286.
[155] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Досифея... с. 104.
[156] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 315.
[157] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 300—301.
[158] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Досифея... с. 166—167.
[159] Странник, 1861, кн. 1, с. 75.
[160] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 251.
[161] Там же, с. 321.
[162] *Соколов Г.* Отношение протестантов к России в XVI и XVII веках. М., 1880, с. 155.
[163] См. подробности у Сменцовского М.: Указ. соч., с. 328—332.
[164] *Шляпкин И. А.* Указ. соч., с. 338, 356.
[165] *Знаменский.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881, с. 132.
[166] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 409.
[167] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868, с. 403.
[168] Там же.
[169] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 422.
[170] Древняя российская вивлиофика, ч. XVI, с. 303—305.
[171] *Сменцовский М.* Указ. соч., с. 459.
[172] *Цветаев Д. В.* Медики Московской Руси и первый русский доктор. Варшава, 1896.
[173] *Рогов А. И.* Указ. соч., с. 141—142.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Священник Александр САЛТЫКОВ

КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

«Поминайте наставники ваша...» (Евр. 13, 7)

Высшая духовная школа возникла в России в XVII в., в ходе развития древнерусской образованности, основанной на глубочайшей связи с Православной Церковью. По словам И. Е. Забелина, с самого начала «она явилась как необходимейшее и важнейшее условие для зарождавшегося духовного чина... грамотность от духовенства стала постепенно переходить в народ... дети первостепенного боярина обучались точно так же и по тем же самым книгам, как и дети простолюдина...» (1, 9). Глубокая церковность древнерусского образования обусловливала его высокий нравственно-воспитательный характер и способствовала созданию удивительно чистой культуры. «По необыкновенно счастливому стечению обстоятельств,— писал И. В. Киреевский,— словенский язык имеет то преимущество над русским, над латинским, над греческим и надо всеми возможными языками, имеющими азбуку, что на нем нет *ни одной книги* (подчеркнуто автором.— *А. С.*) вредной, ни одной бесполезной, не могущей усилить веру, очистить нравственность народа, укрепить связи его семейных, общественных и государственных отношений» (2, 388). И действительно, литература Древней Руси вместе с ее искусством представляет собой на протяжении многих столетий необыкновенную духовную целостность, отражающую единство и крепость народного духа, проникнутого христианским просвещением. Образование на основе церковнославянского языка сохранялось в определенных народных слоях и позднее. И в XIX в. «не только в селах, но даже в городах, в самой даже Москве в домах священнослужителей найдете целые маленькие школы грамотности; крестьяне, мещане, купцы охотно отдают туда детей... грамота для народа есть дело в некоторой степени священное: она есть дверь, отверзаемая к уразумению Божественного Писания...» (3, 165). Происходит, однако, неизбежная смена эпох, и новые потребности времени требуют новых систем и методов церковного образования и воспитания. Начиная с XVII в. рост населения, развитие техники и естественных наук, сближение народов и культур, а также другие факторы выдвигают перед русским церковным сознанием множество проблем, требующих систематизации и специализации церковных наук.

1. Начало Академии

Систематическая подготовка священнослужителей, богословов, проповедников сосредоточивалась в Москве — стольном патриаршем городе, к которому в это время обращали взоры восточные Православные Церкви, который приковывал пристальное внимание католического Рима и протестантских общин. Разные духовные силы, действовавшие в мире, стремились привлечь к себе Русскую Церковь, русский православный народ, реальное влияние которых на историческую действительность всегда было столь значительным.

Начало Академии [1] связано с именами двух ученых, братьев-иноков, Иоанникия († 1717) и Софрония († 1730) Лихудов, прибывших в Москву в 1685 г. по рекомендациям Иерусалимского Патриарха Досифея и Константинопольского Патриарха Дионисия [2]. Академия возникла при следующих обстоятельствах.

Во второй половине XVII в. в Москве возникает ряд школ. В 1653 г. упоминается школа Арсения Грека (5, 85) [3]. В 60-х годах возникла школа иеромонаха Симеона Полоцкого в Заиконоспасском монастыре, а в 1681 г. — Типографская школа иеромонаха Тимофея. Но это были начальные и средние школы. Между тем еще в 1668 г. находившиеся в Москве Патриарх Александрийский Паисий и Патриарх Антиохийский Макарий благословили создать «славяно-греко-латинское училище, следуя примеру византийских императоров» (5, 87—88) [4]. В 1680 г. появляется документ, известный под названием «Академическая привилегия». По мнению большинства исследователей, ее автором был Симеон Полоцкий, ученик которого Сильвестр Медведев подал ее в доработанном виде царю Феодору Алексеевичу в начале 1682 г. (4, 36). Из свидетельств С. Медведева [5] и комиссии 1773 г. по вопросу о богословском факультете университета (7, 85) следует, что Феодор Алексеевич утвердил ее, как официальную программу будущей Академии.

Судя по содержанию «Привилегии», за образец были взяты западноевропейские высшие школы, скорее всего польские. Академия должна была предлагать полный круг необходимых для образованного церковного деятеля духовных и светских наук, «наченше от грамматики, риторики и пиитики, диалектики, философии разумительной, естественной (физики) и нравной (морали), даже до богословии, учащей вещей Божественных и совести очищения (нравственного богословия)», а также «учение правосудия духовного и мирского» и языков, среди которых названы славянский, греческий, польский и латинский [6]. Академия получала также широкие цензурные полномочия.

Несмотря на утверждение «Привилегии», Патриарх Иоаким и правительство не спешили с ее реализацией, не находя достойного возглавителя Академии.

6 марта 1685 г. в Москву прибывают братья Лихуды, и дело открытия Академии начинает быстро развиваться. 9 марта они допущены на прием к царям Иоанну и Петру, царевне Софье и к Патриарху; 14 — им назначены помещение и жалованье, а уже на следующий день состоялся диспут между ними и Яном Белобоцким (4, 60—63). Согласно «Привилегии», ректору Академии вменялось в обязанность давать заключение о характере религиозности приезжающих из-за границы ученых деятелей и предотвращать разногласия по вопросам веры (§§ 11, 12). Поэтому диспут, предложенный Лихудам сразу после их приезда, был своего рода экзаменом с целью проверить их реальные знания и возможности для защиты православных позиций.

Ян Белобоцкий, недавний кальвинист, приехал в Москву в 1681 г. и предлагал свои услуги в качестве наставника будущей Академии. Тогда же, в 1681 г., он стал «пробным камнем» для Сильвестра Медведева, который обратился к царю с челобитной, обвинявшей Белобоцкого в еретичестве, и рекомендовал в Академию ряд лиц для преподавания и наставничества (4, 33—35). Именно после этого он подал на утверждение «Привилегию». Однако и критика Белобоцкого, и предложения С. Медведева не были достаточно убедительными и остались без внимания.

Как теперь установлено, Ян Белободский (или Белобоцкий) — одно лицо с Андреем Христофоровичем Белободским, философом и переводчиком (9, 199). Сочувствующий исследователь находит у него «пантеистическое отождествление Бога и естества... элементы рационалистической критики Священного Предания и даже Священного Писания... философия в системе Белобоцкого противостоит богословию» (9, 209—210). Бывалые и образованные полемисты, выдержавшие множество серьезных диспутов, Лихуды легко показали неправославность Белобоцкого в вопросах о времени пресуществления Святых Даров и о природе души (4, 63). Этот диспут и качество потребованных от них поучений (4, 64) по существу решили вопрос о ректорстве Лихудов в Академии.

Ученики, которых в том же году получают братья-иноки, были взяты из старшего класса Типографской школы для продолжения их образования. Потребность в развитии образования была настолько велика, что занятия начались сразу же в кельях Лихудов в Богоявленском монастыре. Первоначально было только пять учеников, а тем временем в том же Богоявленском монастыре строили школу, которая была готова к концу 1685 г. (4, 64—65). Это и было началом Академии, которую поместили в традиционном районе просвещения и научных занятий (10, 115—120).

В том же, 1685 г. в Заиконоспасском монастыре начали строить специальное здание для Академии.

Для организации богословской науки и воспитания молодых поколений ученых издавна было характерным соединение школы и монастыря. Эта древняя традиция была удержана и в синодальный период истории нашей Церкви. Так, Киевская помещалась в Киево-Печерском монастыре, Московская — сперва в Заиконоспасском, а

потом в Троице-Сергиевском монастыре, Петербургская Духовная Академия разместилась в Александро-Невской Лавре. Дело, конечно, не только в том, что монастыри создавали материальную базу для школ. Важнее, что дух монашеского подвига питал традицию, поддерживал и вдохновлял богословие. В этом была связь позднейших Академий с древнерусской образовательной традицией.

Лихуды начали вести свои занятия именно так, как несколько позднее рекомендовал для Академии Духовный Регламент: «Не надобе исперва многих учителей, но первый год довольно единого или двоих, которые бы учили грамматике, сиесть язык правильно знать латинский или греческий, или оби языка...» (11, п. 1). Не имеет значения, по Регламенту, и количество учеников: «Не надобе хвалитися Академии, нижé смотреть на тое, что много учеников имеет: сие бо весьма суетно есть...» (11, п. 20).

Вряд ли можно сомневаться, что Феофан Прокопович в своем проекте Петербургской Духовной Академии, изложенном в Регламенте, использовал уже имеющийся небольшой отечественный опыт Московской Духовной Академии.

Прием учащихся был весьма спешным и производился прямо в учебный период. К пяти первым ученикам вскоре прибавились еще двое, а в декабре того же, 1685 г. учеников было уже 28 человек (4, 65). О превосходстве образования, которое давали Лихуды, над другими школами говорит сравнительная ценность подарков Патриарха. На Рождество 1685 г. и Типографская школа, и Богоявленская приходили приветствовать Патриарха «поздравительными речами». Патриарх пожаловал ректору Типографской школы Тимофею 5 рублей, а учителю Мануилу — 2 рубля (4, 40). Лихудам Патриарх пожаловал по 5 рублей, двум ученикам — по 2 рубля, девяти — по рублю (4, 65). В январе 1687 г. Патриарх Иоаким пожаловал Лихудам по 5 золотых и по золотому — пяти ученикам школы (4, 65—66). Щедрость Патриарха свидетельствует о признании успехов у лихудовских учеников.

Высокие результаты преподавания в богоявленский период Академии видны из того, что уже в 1687 г., то есть до перемещения Академии в новые помещения, трое учеников перевели на русский язык обширное и сложное по содержанию полемическое произведение Лихудов «Акос, или врачевание, противополагаемое ядовитым угрызением змиевым» (4, 73). Работа над переводом этого сочинения, хотя он и был не вполне совершенным, требовала умения разобраться в сложных богословских вопросах. Поэтому совершенно очевидно, вопреки мнению М. Сменцовского (4, 69) и некоторых других авторов, что открытие занятий в Заиконоспасском монастыре в декабре 1687 г. никак не может считаться датой открытия Академии—это было всего лишь расширение ее площадей, что́, конечно, улучшало и возможности преподавания.

Заиконоспасский монастырь, с которым так тесно связана история Славяно-греко-латинской Академии, возник в начале XVII в. на территории Старого Никольского монастыря и с самого начала являлся одним из центров просвещения [7].

И после размещения в новых зданиях учебное заведение Лихудов продолжало называться «школой» или «Спасскими школами». Это не мешало им быть высшим учебным заведением, которое жило по правилам, сформулированным «Академической привилегией», и — в соответствии с осуществляемой программой — являлось Славяно-греко-латинской Академией.

Попутно отметим, что Киевская Духовная Академия, 300-летие которой торжественно отмечалось в 1915 г., в течение всего XVII в. называлась Братской школой. Впервые она была названа «Академией» только в 1694 г., и лишь в 1701 г. Петр I утвердил за ней наименование Академии (12, 7). Очевидно, это было нужно, чтобы уравнять ее с Московской Академией, которая, будучи гораздо моложе, первая получила — и притом еще до своего основания — это высокое наименование в «Привилегии».

История Славяно-греко-латинской Академии может быть подразделена, согласно прот. С. Смирнову, на три периода: от Лихудов до Палладия Роговского (1685—1700 гг.), от Палладия Роговского до митрополита Платона (1700—1775 гг.) и от митрополита Платона до ее преобразования и перемещения в Троице-Сергиеву Лавру (1775—1814 гг.) (13, 17).

Основными целями созданной Лихудами Академии были ученая и просветительная деятельность для Православной Церкви. Учебная деятельность была лишь подготовкой к достижению этих важнейших целей.

Создание в Москве Духовной Академии было особенно значительным событием ввиду того, что восточные Патриархаты в это время не имели материальной возможности совершенствовать богословское образование. В то же самое время латинская пропаганда развивала самую активную деятельность. В самой России, в Киевской Академии, латинское влияние пустило глубокие корни. Естественно было надеяться,

что в Москве возникнет центр православного просвещения, который сможет возродить православное богословие, укорененное в святоотеческой традиции и способное противостать как католической, так и протестантской экспансии. Академия должна была служить не только русским, но также грекам и другим национальностям, исповедующим Православие.

Но для того, чтобы создать такую богословскую школу, нужна была солидная методологическая и общеобразовательная основа. Нужна была прежде всего греческая образованность, которая позволила бы свободно пользоваться необозримыми сокровищами святоотеческого наследия. Как же строилось образование у Лихудов? После обучения грамматике и другим начальным формам образования от учеников требовалось овладеть искусством слова. Умение выражать идеи в связной и убедительной форме давали «пиитика» и «риторика». Затем шло изучение логики, необходимость которой вполне очевидна.

Что касается физики, которая следовала за логикой, то это был курс «естественной философии», который знакомил студентов с общими представлениями того времени о материальной природе мира. В основу курса, в соответствии с духом времени, был положен Аристотель, критически воспринимаемый с точки зрения Священного Писания. Следует воздать должное Лихудам, понимавшим необходимость физики и следующей за нею философии для будущего русского богословия. Патриарх Иерусалимский Досифей, изменив отношение к Лихудам, писал, что они «забавляются около физики и философии» (4, 286). На самом деле светские науки были подготовкой к богословию, его научным фундаментом, который должен был придать ему всесторонность и апологетическую значимость. В этом Лихуды проявили подлинно богословскую широту и более глубокое церковное понимание, чем их критики. «Все богословские науки, — по словам Н. Н. Глубоковского, — тесно связаны и для своего полного научного раскрытия часто требуют серьезного пособия из области светских знаний... По самому существу богословского знания в нем все так неразрывно связано, что замыкаться в слишком тесном кругу было бы крайне опасно, поскольку это способствовало бы образованию узкой односторонности, а в научном отношении вело бы к ограниченной недальнозоркости и мелочной скрупулезности...» (14, 4—5).

Преподаваемые предметы были насыщены самым разнообразным литургическим, церковноисторическим и богословским материалом. Вводились и выдержки из произведений античных классических писателей. К философии и завершающему образование богословию Лихуды, к сожалению, не успели подойти [8]. Но их богословское направление тем не менее достаточно очевидно по их собственным многочисленным сочинениям. Все их творчество направлено прежде всего на выяснение истинной сущности христианства в Православии.

Выдающееся значение имело участие Лихудов в полемике с католиками по вопросу о времени пресуществления Святых Даров. Спор разгорелся еще в 30-х годах XVII в. под влиянием латинского учения, все более проникавшего в Великороссию. Его проводником был Сильвестр Медведев со своими сторонниками. Основная роль в критике латинских мнений принадлежала Лихудам и вместе с ними — новорожденной Московской Академии.

Богословие Лихудов — последний всплеск византинизма на русской почве. Несмотря на известное схоластическое влияние, Лихуды были продолжателями византийской, то есть по существу святоотеческой богословской традиции. Значение их поразительно энергичной богословской и педагогической деятельности для своего времени чрезвычайно велико и в настоящее время не достаточно оценено. Труды Лихудов еще ждут исследователей [9].

В 1694 г. братьев постигла катастрофа. Вследствие ряда причин они были отстранены от Академии. Их грандиозным планам не было суждено осуществиться. Назначенные вместо них ученики Феодор Поликарпов и Николай Семенов-Головин не только не имели их опыта и эрудиции, но даже не успели прослушать курсы философии и богословия. Отметим, что Поликарпов был одним из самых способных учеников Лихудов. Он составил ряд трудов, среди них — букварь, славяно-греко-латинский лексикон, славянская грамматика, труды по русской истории и воспоминания о возникновении Академии, являющиеся полезным источником по ее истории (13, 74, 94). Тем не менее успехи Академии резко снижаются.

2. «Латинский» период

В 1700 г. ректором был назначен один из учеников Лихудов — Палладий Роговский (1655—1703). Он недолго возглавлял Академию, однако при нем ее направле-

ние весьма изменилось. После Московской Академии он учился в Германии и Риме, где получил звание доктора философских и богословских наук — первым из русских ученых. Вернувшись в Москву, Палладий принес покаяние в вынужденном отступлении в унию (в противном случае, он не мог бы получить образования), был назначен Патриархом Адрианом настоятелем Заиконоспасского монастыря и возглавил Академию. В 1700 г. последний покровитель греческого направления Патриарх Адриан умирает. С 1701 г. главным попечителем Академии, по велению Петра I, становится Местоблюститель Патриаршего престола Митрополит Стефан Яворский, получивший вновь учрежденное звание протектора Академии. Воспитанник Киевской Академии, он был сторонником латинского образования, которое отныне надолго получает господство в Академии (13, 78—80). Стефан Яворский учредил архимандрию в Заиконоспасском монастыре, причем архимандрит монастыря должен был быть и ректором Академии. Это была одна из мер Митрополита по оживлению деятельности и поднятию престижа Академии. Первым ректором архимандритом был преемник Палладия Роговского — Рафаил (Краснопольский), начавший длинный ряд ректоров— воспитанников Киевской Академии (15, 36).

Перемены, происходившие в Московской Академии, были отражением тех реформ, которые Петр I осуществлял в масштабе всей страны, перестраивая ее на западноевропейский лад.

Петровские реформы способствовали росту военно-политической мощи вновь созданной империи. Но значения Церкви для государственной и народной жизни, в которой она является «закваской», Петр по существу не понимал. Императорская самодержавная власть в лице Петра I объявила себя покровительницей Церкви, но фактически с самого начала выступила против ее традиционных устоев. Уничтожив каноническое управление Церкви в лице Патриарха и соборов, император не усомнился, как известно, объявить себя «крайним судиею» произвольно измененного церковного строя. Среди ряда других мер, было запрещено монахам держать в келлии перо и чернила. Таким образом, была сделана попытка положить конец свободному развитию духовного просвещения. Сам Петр находился под сильным протестантским влиянием. Греческая образовательная традиция была для него символом ненавистной старины. Церковные реформы Петра I способствовали униженности и забитости духовенства, открывали дорогу произволу светских и духовных властей. Низшее духовенство часто влачило полунищенское существование. Обычным явлением были телесные наказания духовенства. Помещики осуществляли в отношении к нему самый откровенный произвол. Следствием всего этого было снижение нравов в среде духовенства и упадок его авторитета в обществе. Развивавшаяся инертность среды сопротивлялась идеям образования почти весь XVIII век, особенно в первую половину и середину столетия [10]. Сам Петр на Академию смотрел утилитарно, стремясь как можно шире использовать ее учеников в целях государства. Для Академии это означало подчинение духу времени в образовании и богословии. Попытка Лихудов возродить чисто православное богословие оказалась несвоевременной: она не имела в тот момент достаточно подготовленной почвы. Победила линия, намеченная в свое время Сильвестром Медведевым и его сторонниками.

В 1701 г. Петр I издал указ «завесть в Академии учения латинские» (13, 80). Академия становится «славяно-латинской». Постепенно изменился в ней не только характер образования, но также и характер управления в соответствии с требованиями Духовного Регламента (13, 103—104). Это была крупнейшая реформа Академии, значительно изменившая замысел ее основателей. Характерно, что восточные Патриархи теряют к ней прежний интерес: в новом виде она мало что могла дать для православного Востока. К тому же никто теперь уже не просил их помощи.

В 1708 г. в Москве была вновь создана греческая школа во главе с тем же Софронием Лихудом. С 1726 г. она подчинена Академии. Но только в 1738 г. в Академии опять восстановлен греческий язык, необходимость которого для православного образования была слишком очевидна. Срок обучения в Академии в этот период продолжался в среднем 12—13 лет и зависел от успеваемости учеников. Система образования, по сравнению с выработанной Лихудами, несколько изменилась. Всего классов было девять, считая подготовительную славяно-русскую школу. Там обучали азбуке и письму, читали Часослов и Псалтирь: это было вполне традиционное начальное образование. Затем ученик поступал в первый класс Академии, в «фару», и из нее попадал в «инфиму», где продолжал изучать славяно-русский язык и приступал к изучению латыни, причем на уроках языка знакомился с историей и географией через посредство изучаемых текстов. Там же учили катехизису и арифметике. Следующие классы — «грамматика» и «синтаксима». Из низших классов в высшие (до

«синтаксимы») ученики могли переходить, в зависимости от успехов, через полгода или даже через треть. В «синтаксиме», где продолжалось изучение тех же предметов, учились год. Затем шла «пиитика» — тоже год. В «реторике» и «философии» учились по два года, и наконец, в «богословии» — четыре года (13, 109, 181). До высших классов доходили далеко не все ученики.

Курс богословия читался все четыре года на латинском языке и имел целью охватить все догматические вопросы. Этот предмет, как наиболее важный, почти всегда читал ректор. Известны курсы архимандритов Феофилакта (Лопатинского), Кирилла (Флоринского), некоторые другие (13, 136—158). О самобытности этих курсов говорить не приходится: в их основе лежали сочинения Фомы Аквинского, позднее — протестантские системы, переработанные Феофаном Прокоповичем.

Философия, при своем схоластическом характере, претендовала быть всеобъемлющей системой, охватывающей природу мира и человека. В основе курсов лежали труды Аристотеля, но постепенно его начинали вытеснять Декарт, Лейбниц, Вольф (13, 158—170). Вместе с латынью в Академии получила господство «вторая схоластика», которая имеет совсем иную суть, чем древняя схоластика XIII—XIV вв. В новое время схоластика образуется как «богословие контрреформации», которое «мумифицировалось в своей консервативной оболочке...» (17, 304). По выразительной характеристике современного автора, «вторая схоластика» на редкость безлична и безжизненна. В ее курсах взгляды далекого прошлого систематизируются в засушенном виде, как в гербарии. Эти курсы были везде одинаковы — в Португалии, в Испании, в Польше и на Украине. Слушатель был засыпан именами схоластов первого и второго поколений, в настоящее время вполне забытых. О новых взглядах он узнавал лишь в порядке предупреждения от «ошибок» (17, 304). История «второй схоластики» — яркий пример того, как целое направление мысли может бесследно исчезнуть, не оставив никакого плода и никакой памяти. Порожденная специфическими условиями религиозной борьбы на Западе, она не имела никакого отношения к Православию, куда была искусственно пересажена.

По мнению архимандрита Илариона (Троицкого), в латинской схоластике «нужно видеть начало отчуждения духовенства от народа... Латинские лекции по богословию читались и в нашей Академии, и лекции эти нередко были в близком родстве с западными еретическими образцами» (18, 125).

Но сколько бы ни было заражено схоластикой молодое русское богословие, оно все же не переставало быть православным и даже вступало в полемику с западной схоластикой. Так, в 1750—1751 гг. в Московской Академии читался курс философии, в котором составитель, хотя и опирается на Аристотеля и западных богословов — блаженного Августина, Боэция и Фому Аквинского, но полемизирует с современными ему католическими богословами, остро критикуя видного представителя «второй схоластики» — Суареса (19, 19).

Существенным и весьма характерным недостатком образования было слабое изучение основы всякого богословского знания — Священного Писания, что проистекало прежде всего из его недоступности. «Славянская Библия была большой редкостью, почти недоступной для частных лиц из духовенства, слишком дорогой... даже после издания ее в 1751 году. Неудивительно, что изучения Святого Писания (Ветхого Завета.— *А. С.*) вовсе не было не только в семинариях, но даже и в академиях. Между духовенством о чтении Св. Писания и речи не было» (20, 468).

Для проверки знаний в низших классах проводились экзамены. В последних двух — философии и богословии — роль экзаменов исполняли публичные диспуты, проводившиеся дважды в год в торжественной обстановке. «Диспут открывался пением духовного канта, которое исполняемо было певчими из учеников Академии, иногда с присоединением оркестра. За сим посетителям раздавались печатные тезисы... в которых содержались избранные предложения из систем богословских и философских...» (13, 184—185). После вступительного слова ректора или префекта начинался диспут, причем возражать могли и посетители. Диспут проводился по-латыни. Завершалось состязание духовным концертом.

Русское академическое богословие в данную эпоху только начинало свою жизнь. В нем преобладали еще чисто образовательные задачи. Нужно было прежде всего создать кадры образованного духовенства, умеющего мыслить, способного разобраться в духовных исканиях личности и общества, религиозных движениях и философских системах. Пройдет много десятков лет, прежде чем русское богословие, переварив огромное количество западных систем и учений, начнет делать первые самостоятельные шаги, возвращаясь к идеалу святоотеческого духовно-опытного богопознания с его глубоким пониманием духовной сущности слова.

Возникнув как высшая школа, открытая для всех классов и сословий, Академия постепенно превращается в узкосословное учреждение. Этот процесс тесно связан с общим духом развития общества в послепетровское время. С начала XVIII в. «началось профессиональное развитие сословий русского народа; каждый класс общества... стал, в заботах о своем благосостоянии, обособляться от других классов (имеются в виду сословия.— *А. С.*) и придерживаться наследственности; началась специализация должностей, заведений и программ. Государство желало иметь у себя правильно организованную армию и флот, и медиков, и инженеров, и образованное духовенство. Духовенство при таких обстоятельствах теснее замкнулось...» (16, 27).

Всесословность высшей Духовной школы вела к тому, что в нее нередко попадали молодые люди, вовсе не собиравшиеся потом служить в «духовном чине», но хотевшие получить образование или желавшие освободиться от военной службы; нередко они уходили, не дойдя до высших классов. Часто государство отзывало воспитанников для использования их знаний в своих целях [11]. Поэтому неудивительно, что Церковь вступает в борьбу с этой опасной тенденцией. «Святейший Синод с самого же начала своего существования прямо высказался в пользу специальной и сословной постановки духовного образования» (20, 73). О вреде всесословности для высшей Духовной школы того времени ярко говорят цифры, приводимые И. П. Знаменским. Так, в 1727 г. «в Киевской Академии считалось во всех классах 654 человека, но оканчивавших полный курс, до богословия включительно, было всего 48; в Московских школах было 505 учеников, но богословов из них — всего 12» (20, 133). Ректор Московской Академии архимандрит Гедеон в 1725 г. решительно высказывался за сословность (20, 79, 290).

Окончательно сословный характер Московской Академии утверждается в 60-х годах, позже других духовных школ (20, 553).

Специфика духовного образования обеспечивала учащимся большие преимущества перед светским образованием. «...Риторика и философия... сообщали ученику не одну уже ремесленную выучку, а в собственном смысле образование и развитие. Их изучал один семинарист (и студент Академии.— *А. С.*), оттого он и имел огромное преимущество пред воспитанниками всех других заведений, где этих наук не было; оттого так и дорожили им в университетах... оттого так много замечательных людей из духовных воспитанников встречаем в XVIII веке» (20, 463).

Одновременно на протяжении первой половины XVIII в. в Московской Академии возрастает значение монашества. Господство монашества в преподавательской среде, усилившее строго церковный дух преподавания, пришло из Киевской Академии, и это было лучшее, что дали киевские традиции. Этот дух в Москве, однако, укрепился не сразу. В 1741 г. Святейший Синод, наконец, высказывает мысль, что «пристойнее и весьма полезнее быть учителям из монашествующих» (20, 430). В 40-е годы XVIII в. в Академии среди преподавателей иногда не было ни одного светского лица (13, 84—85). Постепенно сложилась прослойка ученого монашества, имевшего определенные привилегии, вплоть до права духовных завещаний (20, 697). Ученое монашество восполняло ряды иерархов, обеспечивало развитие духовного образования и науки.

Кратко остановимся на некоторых ярких личностях, оставивших заметный след в истории Академии.

Некоторое время — до 1714 г. — в Академии подвизался на должности префекта будущий видный Святитель Русской Церкви XVIII в.— архиепископ Иркутский Иннокентий (Кульчицкий).

Одним из самых интересных деятелей первой половины XVIII в. был архимандрит Феофилакт (Лопатинский), впоследствии архиепископ Тверской († 1741), ректор в 1706—1722 гг. Нравственные качества архимандрита Феофилакта высоко ценились современниками. «Муж кроток есть и смирен во всяцем своем состоянии, паче же во страсе Божии»,— говорил о нем Новгородский митрополит Иов (20, 31). Уже став епископом, Феофилакт не побоялся вступить в борьбу со всесильным Феофаном Прокоповичем, которого считал проводником вредных для Православия протестантских идей.

Борьба с Феофаном была по существу борьбой против духа времени, и она не могла окончиться удачно. Феофан пустил в ход далеко не богословские приемы и сокрушил своего противника при помощи Тайной канцелярии. Архиепископ Феофилакт был лишен сана и заключен в тюрьму.

Это было мрачное время бироновщины, характеризующееся беспрецедентными в русской истории насилиями над Церковью, которые выразились в преследованиях и арестах ряда выдающихся иерархов. Освобождение с возвращением сана пришло

к Феофилакту лишь за несколько месяцев до кончины. Историю Академии архиепископ Феофилакт украшает не только как крупный администратор и ученый, но и как борец и исповедник православной веры. Из ученых предприятий его наиболее важным является участие в работе над изданием славянской Библии, предпринятым Академией.

Инициатива в деле пересмотра и переиздания славянской Библии принадлежала все тем же неутомимым Лихудам. 14 ноября 1712 г. была создана комиссия во главе с ректором Академии архимандритом Феофилактом и Софронием Лихудом. Членами комиссии были ученики Лихудов: Феодор Поликарпов, Николай Семенов и другие. Для того, чтобы произвести сверку и внести основные исправления, потребовалось много лет, и Феофилакт продолжал работу после 1723 г., уже в сане архиепископа Тверского. После отстранения архиепископа Феофилакта работу на короткое время возглавил его противник — Феофан, скончавшийся в 1736 г. Наконец, этот великий труд был закончен усердием киевских ученых-иеромонахов: Иакова (Блонницкого), Варлаама (Лящевского) и Гедеона (Слонимского), причем двое последних некоторое время (соответственно в 1753—1754 и 1758—1761 гг.) являлись ректорами Московской Академии, а Иаков (Блонницкий) был там же преподавателем греческого языка (после 1743 г.). Исправленная Библия была издана в 1751 г., получив название Елизаветинской. Елизаветинская Библия с тех пор является исторически канонизированным славянским переводом Священного Писания, употребляемым и в настоящее время с небольшими изменениями.

Произведенная над Библией колоссальная работа была весьма плодотворной не только потому, что Священное Писание благодаря новому изданию стало более доступным, но и потому, что дала толчок богословской мысли в направлении изучения Священного Писания. Ряд трудов был написан богословами Московской Академии, учившимися у Иакова (Блонницкого) и Варлаама (Лящевского). Были написаны во II пол. XVIII в. многочисленные труды по толкованию Священного Писания (22, 116, 120—122; 94) [12].

Как видно, во второй половине XVIII в. в Московской Академии значительно развивается экзегетика. Ее актуальность была обусловлена тем, что представителям Академии вменялось в обязанность регулярное публичное произнесение проповедей, поучений, толкований катехизиса и Священного Писания в воскресные и праздничные дни. Была учреждена специальная должность проповедника (13, 116—120). Эти публичные выступления имели немалое значение для просвещения общества и, к чести Академии, имели успех. Ценилась ученость проповеди, однако контакт с аудиторией требовал живого слова. Одним из красноречивейших проповедников был архимандрит Амвросий (Подобедов; ректор Академии в 1774—1778 гг.), впоследствии митрополит Новгородский и С.-Петербургский.

Среди видных деятелей Академии следует также назвать архимандрита Дамаскина (в миру Дмитрия Семенова-Руднева, ректора Академии в 1778—1782 гг.), впоследствии епископа Нижегородского (23, 645—648). После Московской Академии он блестяще окончил Геттингенский университет в 1772 г., где перевел на немецкий язык и издал часть Несторовой летописи, перевел на латинский и также издал труд Феофана Прокоповича «Об исхождении Святого Духа», сделав собственные исправления и дополнения. За диссертацию «О следах славянского языка в писателях греческих и латинских» он был избран членом Геттингенского института исторических наук [13].

По возвращении 38-летний профессор церковной истории и словесных наук становится (с 1774 г.) членом академической корпорации. Приняв в 1775 г. монашество и став затем ректором Академии, архимандрит Дамаскин проявил себя как выдающийся проповедник и педагог, который мог знакомить своих учеников с новейшими идеями западного богословия и философии.

Архимандрит Дамаскин был членом Вольного русского собрания при университете. В 1778 г. он подготовил научное издание сочинений Ломоносова, выражая «от всей Академии... дань уважения и почтения к памяти ее бывшего воспитанника» (7, 147). Тесная дружба связывала архимандрита Дамаскина в течение многих лет с митрополитом Платоном. Его «Богословие» архимандрит Дамаскин перевел на латинский язык, он подготовил к изданию также «Поучения» митрополита Платона.

Основной научный труд епископа Дамаскина — «Библиотека российская, или сведения о всех книгах в России, с начала типографий на свет вышедших по нынешние времена». Это — ценное описание книг и рукописей с 1518 по 1795 год, с заметками, примечаниями и пр., над которым автор трудился со студенческой скамьи в Московской Академии до самой кончины (23, 684; 94).

По словам одного из биографов епископа Дамаскина, его жизнь во многом на-

поминает жизнь Ломоносова (23, 684). Очевидно, «ломоносовский» путь к знаниям был для тех времен довольно типичен. Старший современник Дамаскина епископ Псковский и Нарвский Гедеон (Криновский) поступил в Академию в 1751 г., после тайного побега от своего епископа из Казани. Дело рассматривалось Синодом, который в конце концов разрешил ему учиться. «Он был своего рода нашим Ломоносовым в тоговременной духовной среде»,— говорит о нем профессор Ф. Титов (24, 460—461).

XVIII век замечателен в истории Академии и тем, что в это время из ее стен вышло немало деятелей русской науки и культуры. Первое место среди них занимает М. В. Ломоносов, учившийся в «Спасских школах» с 1730 по 1735 год. Академию окончили также математик Л. Ф. Магницкий, историк Н. Н. Бантыш-Каменский, русский изобретатель фарфора Д. И. Виноградов, знаменитый географ и путешественник С. П. Крашенинников и многие выдающиеся лица. Большое влияние Академия оказывала на другие духовные школы, превзойдя в этом отношении Киевскую Академию.

История Московской Духовной Академии неразрывно связана с жизнью Троицкой Лаврской Семинарии, открытой в 1742 г. на территории Троице-Сергиевой Лавры в здании «Чертогов». В обоих учебных заведениях постоянно руководили и преподавали одни и те же лица, которые нередко переводились из Академии в Семинарию или наоборот. Программа Семинарии по уровню преподавания не уступала академической [14]. Этим уже была подготовлена почва для будущего перемещения Академии в Лавру.

3. Академия при митрополите Платоне

Расцвет Академии наступает при митрополите Платоне. Митрополит Платон (1737—1812) вошел в историю Русской Церкви как крупнейший деятель своего времени, оказавший огромное и плодотворное влияние на все стороны ее жизни. Бурный в истории нашей Церкви XVIII век нашел в личности митрополита Платона завершение своих лучших начинаний. Митрополита Платона называли «отцом московского духовенства» (26, 26). Воспитанник и наставник Академии, он горячо любил ее и всю жизнь пекся о ней.

18 ноября 1775 г. Платон назначается «полным директором и протектором» Московской Академии.

Ему было свойственно острое чувство потребностей Церкви, и он сумел дать новое направление воспитанию и образованию церковного юношества. В Московской Академии он полностью восстановил преподавание греческого языка. Он стремился также усилить национальное значение Академии и соответственно развивал преподавание русского языка и на русском языке. Академия вновь становится, наконец, Славяно-греко-латинской в полном значении слова. Усилено также изучение новых языков (немецкого и французского) и древнееврейского языка. Самостоятельными дисциплинами становятся: пастырское богословие, каноническое право, герменевтика, церковная и гражданская история, психология, история философии, мифология, медицина. Преподавание физики реорганизовано на новых началах. Церковное пение и устав также нашли место в новой программе (13, 259—261).

Широкая образовательная реформа митрополита Платона проводилась параллельно с изменениями, происходившими в светском образовании. Так, изучение родного языка начинает занимать важное место в гимназиях. Методы обучения были подробно описаны в программном документе, известном под названием «Способ учения», составленном коллективом профессоров университета в 1771 г.; в 1790 г. «Способ учения» переработан и дополнен.

В этом документе особенно подчеркнута роль учителя. Большое внимание уделяется в нем развитию интереса к учению, соблюдению последовательности и систематичности процесса обучения. Подчеркивается и обосновывается необходимость добиваться сознательного усвоения материала учащимися. Критикуется зубрежка (27, 38—59). «Учитель имеет, по повторении всей грамматики и по преложении наставлений Реторики и Поэзии... показывать точными правилами, в чем, собственно, состоит свойство красноречия... языка, и все сие утверждать избранными примерами. Должно читать авторов с показанием везде изъясненных правил и приказывая с образца их делать сочинения, например письма, краткие речи, подражания и прочее...» (27, 59).

Все эти новшества с успехом внедрялись в Духовных учебных заведениях. Огромное внимание, уделенное митрополитом Платоном преподаванию древних и новых языков, ведущемуся, однако, на базе родного языка, свидетельствует о его глубоком

понимании педагогических, воспитательных и общеобразовательных задач для формирования развитого и образованного духовенства. Важно, что языки стоят в связи с другими предметами — риторикой, пиитикой и проч. Особенное внимание уделялось греческому языку. 27 августа 1784 г. был издан указ, по которому в Духовных учебных заведениях «из числа языков греческий предпочтительнее другим... преподаваем быть долженствует» (28, 3).

Не меньшее внимание митрополит Платон уделял и другим дисциплинам, в первую очередь собственно богословским. Составленное им на русском языке «Христианское богословие» свободно от тяжеловесных схоластических приемов. Это был крупный шаг вперед как в развитии преподавания, так и в собственно богословии.

Переведенный на ряд европейских и кавказских языков, труд митрополита Платона получил благоприятные отзывы в Англии и Германии (26, 13). В этом труде автор стремится преодолеть протестантские и католические влияния.

При митрополите Платоне большое значение приобретает изучение и толкование Священного Писания. С 1805 г. митрополит Платон вводит в обучение русскую церковную историю, которой он сам много занимался. В философии Аристотеля вытесняют новые философы, особенно Х. Вольф. В риторике появляются элементы эстетики. В пиитике усиливается изучение русской поэзии: Ломоносова, Кантемира, Сумарокова, Державина. Античная поэзия также сохраняет свое значение.

Большие успехи при митрополите Платоне делают проповедь и катехизация. На обязанности Академии по-прежнему лежало ведение публичных толкований Священного Писания. Сам митрополит Платон был знаменитейшим проповедником (29; 13, 340). Академия при нем значительно расширилась, число учеников к концу жизни митрополита Платона достигало 1600 человек. Особенное значение митрополит Платон придавал духовной жизни воспитанников: частое пребывание в церкви, положенные молитвенные правила, посты, говения — все эти и другие церковные установления строго соблюдались. Опрятность и чистота также относились к необходимым требованиям.

Замечательным делом митрополита Платона было такое своеобразное начинание, как учреждение в 1789 г. в подведомственных ему духовно-учебных заведениях знаменитого института «платоников».

«Платоником» мог быть только бедный; послушный нравом, отличившийся учением, понятием и прилежанием; избран самим митрополитом, а за ним ректором; обещавшийся подпиской, что он не желает вступить в иное состояние, кроме духовного. «Платоник» жил отдельно от основной массы студентов. Для «платоников» учреждалась своя библиотека. Образ жизни более строгий, чем у остальных. Они должны были усиленно изучать языки. Было назначено, что трое «платоников» избиралось из класса риторики, один — из философии и один — из богословия. «Наше намерение...— говорил по этому поводу митрополит Платон, — подать помощь бедным, но благоуспешным и благонравным ученикам, Церковь снабдить хорошими служителями и изъявить нашу пред Богом благодарность...» (29, 56). История духовного просвещения в XIX в. знает целый ряд деятелей и богословов со второй фамилией «Платонов»: все они — пенсионеры митрополита Платона. После смерти митрополита Платона институт «платоников» начинает ослабевать, и в 1860 г. они окончательно исчезают.

Некоторые мнения митрополита Платона для его времени своеобразны; так, он считает, что гонимость всегда свойственна Церкви, что нужно приблизиться к древней практике частого причащения, «чтобы весьма редкое причащение не было знаком нашего ко Христу холодного сердца» (31, I, 762). Его проповеди нередко обладали богословской глубиной и производили огромное впечатление на слушателей, хотя для современного читателя их стиль иногда представляется несколько тяжеловесным. Митрополит Платон обладал блестящим литературным даром: его дневники и письма написаны простым, безыскусственным и ярким языком. У него была также редкая способность краткого, афористического высказывания, которая видна из наставлений воспитанникам.

Им был составлен ряд подробных инструкций для учащихся и преподавателей Семинарии — о поведении и о преподавании, в которых тщательнейшим образом систематически расписана вся жизнь Академии и Семинарии, вплоть до количества поклонов на богослужении и до преподавания различных дисциплин (экзегетика, история, церковное право) (31, II, 682—692). Платон заботился также о необходимом музыкальном образовании учащихся. Он придавал значение и воспитательной функции физического труда.

Педагогический дар митрополита Платона выразился в огромном влиянии, кото-

рое оказывал митрополит на молодежь прежде всего через непосредственное общение с нею. В отличие от своих предшественников по Московской кафедре и по ректорству, Платон позволял себе общаться с учениками, особенно в Троицкой Семинарии, запросто: он узнавал таланты учителей и учеников по диспутам, на которых присутствовал, и во время прогулок с ними в монастырской роще Корбухе, где устроен был даже театр для драматических пьес духовного содержания. Здесь митрополит Платон, в простой соломенной шляпе, гулял с наставниками и питомцами Семинарии, испытывал их в ученых разговорах и заранее избирал из среды учеников наиболее способных к науке (32, 72).

Педагогическое чутье митрополита Платона было поразительно. В своих учебных заведениях он успешно осуществлял те же принципы, которые в это самое время формулировал великий педагог, внук швейцарского пастора Песталоцци (33, 350—358). Сама природа духовного учебного заведения диктовала то развитие души, которое Песталоцци клал в основу своей системы. Глубокая, сердечная близость воспитателя и воспитанников, превращающая коллектив в семью, — это также принцип Песталоцци и одновременно педагогическая практика Платона. Все это делает Платона по существу одним из основателей русской научной педагогики. Смирение сочеталось в нем с государственным размахом ума. Митрополит Платон заслужил прозвище «печальника земли Русской» во время борьбы против иноземного вторжения 1812 г., в которой он участвовал всей силой своего красноречия и личного влияния.

Оценивая деятельность и личность митрополита Платона в день столетия со дня его кончины, ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор (Поздеевский) отметил, как главное в нем, «нравственный подвиг и самоотречение», которые от юности «обеспечивают в нем правильный рост его духовной жизни и осеменяют его душу самыми ценными семенами» (34, 5). «Следствием... трудов Платона было то, что его питомцы в конце XVIII века заняли все важнейшие архиерейские кафедры и разнесли дух Платоновой Московской Академии на всю Великороссию» (92, 106).

Среди учеников Академии и Семинарии времен митрополита Платона встречаем целый ряд выдающихся деятелей Русской Церкви. Таковы архиепископ Августин (Виноградский), видный историк митрополит Евгений (Болховитинов), архиепископ Евгений (Казанцев) и другие. Наиболее выдающимся из них является знаменитый митрополит Филарет (Дроздов). С кончиной митрополита Платона начинается новый период истории Московских Духовных школ.

4. Период реформ

Кончина митрополита Платона и пожар Москвы 1812 г. явились двумя естественными точками рубежа истории Академии. Военные события породили множество случаев мужественного исповедничества священнослужителей, но «скорбная повесть о страданиях московского духовенства в 1812 году должна быть начата с Заиконоспасского монастыря, куда неприятели ворвались вслед за вступлением в Москву» (35, 111). Монастырь был разорен и ограблен, оставшиеся монахи подвергались избиениям, истязаниям, убийствам.

Некоторые оставшиеся выпускники Академии, служившие в московских храмах, проявили себя героическими защитниками интересов Церкви и народа. Так, в Вознесенской церкви б. Варсонофьевского монастыря служил священник Алексий Марков, «из окончивших курс Московской Академии богословского учения студентов». На требования грабителей выдать церковное имущество он ответил отказом и, несмотря на издевательства и жестокое избиение, сохранил церковную утварь (35, 53—57). Подобный подвиг совершил священник Василий Гаврилов, также «из окончивших курс богословского учения», служивший в церкви в честь Грузинской иконы Божией Матери на Воронцовом поле. Он сумел защитить свой храм от страшного бушевавшего вокруг пожара и мужественно отстоял его от грабителей (35, 63—67).

Двое священников, Игнатий Иванов и Алексий Иванов, «из окончивших курс богословского учения студентов», были лишены своих приходов, однако не отказались от служения Богу и ближним. Узнав, что церковь во имя святой Екатерины в Воспитательном доме покинута бежавшим духовенством на произвол судьбы, они явились в этот храм и все время служили в нем, утешая и воодушевляя страдающих и скорбящих москвичей (35, 77—79); «в это время в тех немногих церквах Москвы, где совершалось богослужение, почти все присутствовавшие в них богомольцы были в то же время и причастниками Святых Таин» (35, 77).

В Казанской церкви с. Коломенского служил священник Афанасий Ипатов, который «учился в Московской Академии» и «дошел до риторического класса». Видя

вокруг покинутые храмы, он взял на себя заведование пятью приходами и этим спас их. Сам отец Афанасий был жестоко избит грабителями, но не выдал церковного имущества (35, 157—159).

Этой героической страницей завершается история Славяно-греко-латинской Академии и ее воспитанников. Начинается новый период. В результате событий 1812 г. помещения Академии сильно пострадали. Тем не менее были приложены все усилия, чтобы в кратчайшее время возобновить занятия, и уже 31 марта 1813 г. архиепископ Московский Августин торжественно открыл занятия (37, 56). Однако помещения представляли много неудобств: «очень ветхи, не уместительны и по самому местоположению стеснены»,— писал архиепископ Августин в Комиссию духовных училищ (38, 3). Все это совпало и с завершением обучения первого курса С.-Петербургской Духовной Академии, учрежденной в 1809 г. на основах новой программы. Совокупность произошедших изменений привела архиепископа Августина и Святейший Синод к убеждению в необходимости перемещения Академии в новые условия. Наилучшим местом для Академии была признана Троице-Сергиева Лавра. Перевод Академии в Сергиев Посад соответствовал и пожеланиям, высказанным еще в Духовном Регламенте, где говорилось, что «место Академии не в городе, но в стороне, на веселом месте, угодное, где нет народного шума, ниже́ частые оказии, которые обычно мешают учению, и находит на очи, что похищает мысли молодых человек и прилежать учением не попускает» (п. 19). На этот пункт Регламента ссылался еще ректор архимандрит Митрофан (Слотвенский) после пожара 1737 года, прося перевести Академию в другое место [15]. Вполне в духе Регламента Комиссия духовных училищ, рассматривавшая вопрос, определила: «...Академия, как училище, целому округу общее... менее привязана к средоточию епархии. Как место высшего образования... она должна быть удалена от рассеяния, свойственного многолюдным городам. Долженствуя быть духовным обществом ученых людей, она должна быть в таком месте, где бы ученый круг не был, так сказать, поглощаем коловращениями политическими» (36, 29).

После перемещения Академии в Троице-Сергиеву Лавру и введения нового Устава ее возглавил прежний ректор, архимандрит Симеон (Крылов). Часть профессоров осталась прежней, другие были привлечены из С.-Петербургской Академии. Значительную часть воспитанников (20 человек из 70) составили учащиеся старой Академии. Речь шла, таким образом, не о замене, а о реорганизации Академии с целью улучшения и расширения духовного образования.

Говоря об Академии в связи с 50-летним юбилеем ее перемещения в Лавру, Н. В. Сушков очень верно заметил: «День 1 октября в сущности можно назвать праздником обновления, так как Московская Славяно-греко-латинская Академия, прожившая 130 лет до перевода своего в Лавру, в ней преобразована и обновлена... Таким образом, ей не 50, а 180 лет» (39, 207—208).

В конце века архимандрит Антоний, приветствуя Московскую Духовную Академию, говорил о двухсотлетней деятельности Академии (40, 255). Позднее М. Богословский подчеркнул, что «Московскую Академию не предстояло создавать вновь. Она уже существовала с 1685 года... За свое более чем вековое существование старая Славяно-греко-латинская Академия, детище братьев Лихудов, неоднократно изменялась» (36, 28). Е. Е. Голубинский также указывает, что «Московская Духовная Академия есть прежняя Московская Славяно-греко-латинская Академия» (*Е. Голубинский.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909, изд. 2, с. 284).

После принятия Устава 1814 г. было произведено несколько более частных изменений Устава — в 1869, 1884 и 1910—1912 гг. Шли поиски формы и объема преподавания, наиболее соответствующих изменяющимся требованиям времени. Интересно сопоставить основные особенности каждой редакции Устава, что покажет направление развития академического духовного образования.

Емкую и содержательную характеристику первые три Устава получили на заседаниях Предсоборного Присутствия в 1906 г. По словам епископа Арсения (Стадницкого), в основе Устава 1814 г. «лежала идея примирения веры и знания, та самая идея, которая была в основе и древней Александрийской школы. Академия предлагала единый целостный курс, где все направлялось к богословскому знанию; но вместе с тем она отличалась многопредметностью, малодоступною для учащихся...» (41, 45). По Уставу 1869 г., «в основу...— отмечал проф. М. А. Остроумов,— была положена научная точка зрения, заимствованная у Шлейермахера, который в изучении богословия находил четыре момента — экзегетический, исторический, систематический и практический. У нас тогда экзегетический сделан был общеобязательным, а остальные три распределены по специальным отделениям» (41, 56).

Недостатком Устава 1869 г. было то, что «некоторые богословские предметы он относил к специальным отделениям и... из Академий выходили студенты, не изучавшие всего цикла богословских наук. Этот недостаток был устранен Уставом Академий 1884 года... но с устранением одного недостатка явился другой — прежняя многопредметность, которая, однако, не делала студентов более образованными. Кроме того, Устав 1884 года отменил специальное назначение IV курса в Академиях, сравняв его с другими курсами, и тем, несомненно, понизил подготовку студентов к преподавательской деятельности» (еп. Арсений, 41, 45).

Четвертый Устав 1910—1912 гг. ставил своей целью объединить достоинства Уставов 1869 и 1884 гг., сократив число общеобязательных предметов и выделив вновь IV курс, на котором были, однако, теперь оставлены некоторые необходимые дисциплины.

* * *

Разработка Устава Духовных Академий 1814 г. происходила в сложной обстановке начала XIX в. Наполеоновские войны, и особенно события 1812 г., были потрясением, которого русское общество не знало уже 100 лет, со времени реформ и войн Петра I. «Катастрофическими для России,— скажет столетием позднее (в 1916 г.) наблюдательный мыслитель,— оказываются десятые годы последних столетий: междуцарственная смута XVII в., нашествие Карла шведского XVIII в., двенадцатый год XIX в., революция и вторая Отечественная война XX в. Если, по учению Св. Писания, наряду с Ангелами Хранителями отдельных лиц, есть Архангелы — стражи целых народов, то и роковые дни частных людей могут быть расширены в таинственные сроки — месяцы и годы для обществ и государств» (42, 44).

«Гроза 12-го года» резко усилила религиозные настроения, которые, однако, стали развиваться не в русле Православия, а в направлении неопределенного мистицизма, масонства, сектантства. Характернейшим явлением было назначение обер-прокурором Святейшего Синода князя А. Н. Голицына. Это был человек, в тот момент совершенно чуждый Церкви. «Какой я прокурор,— говорил он сам Александру I,— ведь я ничему не верю». Служил он, по собственным его словам, из духа «языческой добросовестности» (43, 107). Позднее он перешел к мистике, причем покровительствовал даже скопцам. Все секты были для Голицына «явлением одного и того же духа Христова...». По словам А. С. Стурдзы, «самая грубая ошибка, впрочем умышленная, состояла в том, что дела Синода и дела терпимых религий, даже мусульманства и язычества, установили в ряд и распределили по отделениям и столам в одном и том же департаменте» (43, 111). Неудивительно, что кафедры богословия, учрежденные в 1804 г. для светских учебных заведений, оставались незамещенными еще в 1819 г. Зато масонский журнал «Сионский вестник», запрещенный в 1806 г., вновь получил дозволение — хотя и временно,— лишь поместив посвящение Господу Иисусу Христу (44, 116). Во всем этом чувствуется неучастие Церкви, молчание ее соборного голоса в вопросах духовной жизни.

Характерным является распространение переводов западных мистиков, таких, как Ансильйон, Гион, Эккартсгаузен, Фома Кемпийский, Арндт и других. Их появление вызывало волнение среди ревнителей Православия. Необходимая богословская работа по разграничению православной и инославной мистики была осуществлена трудами выдающихся русских духовных писателей XIX в. «Мистицизм и квиэтизм,— писал, в частности, епископ Феофан Затворник,— суть болезненные порождения ложно направленной религиозности. Они явились и были возможны только на Западе...» (45, 12). Мистикам до болезненности нужны откровения; во всем они стараются найти аллегории, «какие они сами сплетают» (45, 24, 28). Епископ Игнатий (Брянчанинов) подвергал западную мистику еще более глубокому и строгому анализу, раскрывая ее как состояния «прелести» и «мнения» (45, 29, 40 и др.). Оба духовных писателя исходили прежде всего из святоотеческого опыта и писали для чад Церкви, стремящихся к углублению духовности.

Но был и другой подход к западной мистической литературе, не противоречащий первому. Он характерен для митрополита Московского Филарета. Так же, как и другим православным писателям, ему было очевидно, что в писаниях западных мистиков пшеница смешана с плевелами. Но прозорливый святитель видел, что в современном ему охладелом обществе эта литература способствует пробуждению исканий «внутреннего человека», толкает на путь духовного становления. «Запретят «Краткий способ молиться» г. Гион, но запретят ли книги развратные и развращающие?» — спрашивал он (46, 320). «Одним словом, митрополит усвоил сложность мистического движения и далеко не сочувствовал поверхностному к нему отношению» (46, 320) как

к явлению якобы однородному и всегда и для всех погибельному. Последнее было характерно для крайних ревнителей, подобных известному архимандриту Фотию. Митрополит Филарет между тем указывал, что гораздо страшнее мистики гонение на слово Божие (46, 321).

Неудивительно, что в этих условиях разработка нового Устава духовных заведений имела огромное значение. Во главе Комиссии духовных училищ, занимавшейся Уставом, стоял М. М. Сперанский, являвшийся видным мистиком. Разработанный им Устав был исправлен и доработан под руководством митрополита Феофилакта (Русанова), а затем — архимандрита Филарета (Дроздова).

Согласно Уставу, высшим ученым учреждением в Академии выступает академическая конференция, в которую под председательством епархиального иерарха входит академическая преподавательская корпорация, а также почетные члены Академии. Конференция занимается цензурой книг духовного содержания, производством экзаменов и возведением в ученые степени (36, 20). Духовная Академия является учебным и научным центром нескольких епархий (округа). Цели ее деятельности: ограждение благочестия и развитие духовного образования. Всего предполагалось создать четыре округа: Петербургский, Московский, Киевский и Казанский.

5. Академия в Троице-Сергиевой Лавре. Эпоха митрополита Филарета

Под протекторатом архиепископа Августина Академия находилась недолго. Его преемником был митрополит Московский Филарет. Таким образом, Академия попала почти прямо из рук митрополита Платона в руки митрополита Филарета. В этой преемственности двух великих иерархов Русской Церкви нельзя не видеть особого Промысла Божия. Святительство каждого из них охватывает ряд десятилетий; митрополит Платон святительствовал 37 лет (с 1775 по 1812 г.), а митрополит Филарет еще больше — 46 лет (с 1821 по 1867 г.).

«В истории Русской Церкви нового времени,— говорит один из исследователей,— на протяжении двух столетий среди ее деятелей есть только два имени, с которыми не может равняться по историческому значению ни одно другое: это Платон и Филарет, митрополиты Московские. Платон и Филарет — учитель и ученик, это как бы два великих солнца, перед которыми все другие деятели русской церковной истории нового времени только лишь звезды... это две преемственно сменяющиеся эпохи в истории Русской Церкви — в истории русской церковной мысли и жизни» (47, 3).

Крупнейшей личностью всей 300-летней истории Академии является, несомненно, митрополит Московский Филарет (Дроздов; 1783—1867). Это был один из тех людей, которые предназначены к особой миссии высшего духовного водительства. Митрополит Филарет, как никто иной, сочетал в себе качества церковного администратора и богослова, государственного деятеля и аскета, систематика и поэта, ученого и старца. Митрополит Филарет обладал удивительным даром ясно видеть суть всякого события или факта, с которым он сталкивался, и нет ни одной стороны духовной и церковно-общественной жизни, в которой он не оставил бы яркого творческого следа. Нельзя не усматривать особого Промысла Божия в том, что новый этап жизни Академии около святых мощей одного из величайших русских подвижников в течение целого ряда десятилетий проходил под непосредственным руководством такой великой личности, как митрополит Филарет.

Разумеется, он много сделал и для С.-Петербургской, и даже для Киевской Академии. Но Московская Духовная Академия стала в полном смысле слова детищем митрополита Филарета. Московскую Академию иногда называют филаретовской, и это не преувеличение. Митрополит Филарет не только следил с любовью и вниманием за каждым шагом Академии; он придал ей дух и направление, не утраченные и после кончины великого иерарха в 1867 г. Легче всего это проследить по документам самого митрополита Филарета.

Как удачно выразился А. М. Бухарев, «Филарет дает собою православно-русской мысли великую задачу и собою же, своим примером направляет русскую мысль к великому разрешению этой задачи» (49, 739). Он бдительно следил за чистотой богословской науки. «В Московской Академии памятно,— говорит тот же А. М. Бухарев,— как покойный разгневался на изложение (Ф. А. Голубинским.— *А. С.*) гегельянской системы, извращающей самые глубокие христианские догматы» (49, 742).

Творческое наследие митрополита Филарета — это стихия, в которой поражает точная взвешенность каждого слова, каждого элемента мысли. Представляется, что главным для митрополита Филарета было то, что Христос есть Истина и Жизнь[16].

Отсюда жизненность и всеохватность филаретовского богословия. Жизнь во Истине и Истина в Жизни — вот двуединая основа подлинных богословских построений, по митрополиту Филарету.

Митрополит Филарет скончался в 1867 г., отслужив в день кончины свою последнюю литургию. Он перешел в другой мир, окруженный восхищенным почитанием как великий страж Православия, исполненный поистине апостольской ревности. «Единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 3) — вот идеал, к которому в немалой степени приблизилась Академия при митрополите Филарете. Филаретовская Академия — духовно-ученое братство, в котором суть православного любомудрия понималась как единство благочестия и науки.

Митрополитом Филаретом руководила мысль о создании устойчивой богословской преемственности, не нарушаемой посторонними веяниями. В 1847 г. он писал обер-прокурору Н. А. Протасову: «...кандидатов в ректора МДА и профессора богословских наук не должно искать далее здешней Академии и здешних семинарий... В сих местах удобнее довершается академическое образование на службе, при большем против других мест обилии учебных пособий и значительности ученого и образованного общества» (48, II, 177).

Поступление в Академию давало право на получение «классного чина»: студент приравнивался к чиновнику XIV класса. Это очень важное право приравнивало Академию к «благородным пансионам», в которых могли учиться дети русского дворянства и «инородческой» аристократии, а также и духовенства (50, II, 811).

Для учебных заведений, дающих право на «классный чин», существовали специальные правила проведения «испытаний», то есть экзаменов, которые интересно привести ввиду близости их к требованиям Духовных Академий.

«...При испытаниях требуется показать не только хорошую свою память, но и высшие душевные силы, как-то: рассудок, правильность понятий и суждения, остроумие, равно как и приобретенную способность выражать свои идеи с легкостью на письме» (§ 14). «...Вопросы... расположить так, чтобы из ответов явствовало не то, умел ли ученик выучить наизусть, но обнял ли он умом своим то, что он знает, имеет ли он ясные понятия, имеет ли обозрение той науки и может ли дать отчет о своем знании и объявить основание оного» (§ 10). «Дабы лучше достигнуть сей цели, надлежит заставлять испытуемого опровергать сделанные ему возражения, распространять заданные темы или предположения, делать приложения оных, выводить последствия» и т. п. (§ 11) (50, II, 1055—1056).

Обучение в Академии состояло из двух двухлетних курсов. Новая учебная программа по Уставу 1814 г. вводилась постепенно.

При открытии занятий в 1814 г. читались предметы: 1) истолкование Священного Писания; 2) философия; 3) всеобщая словесность; 4) всеобщая гражданская история; 5) математика; 6) языки: еврейский, греческий, немецкий, французский, английский.

В 1816 г. начинается чтение догматического богословия. С 1817 г. читаются лекции по нравственному богословию. Читается также обличительное богословие. Наряду с этими предметами в программу входят: пастырское богословие, церковное красноречие, церковная история, каноническое (церковное) право (с 1840 г.), патристика (с 1841 г.), метафизика (с 1842 г.), история философии (с 1843 г.), библейская история, русская гражданская история, церковная археология (с 1844 г.) (38, 12, 13, 23). В таком виде программа существовала до 1869 г.

В основу новой программы богословских дисциплин было положено составленное митрополитом Филаретом «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах». Эта работа, являющаяся образцом краткого систематического изложения богословия, была выполнена им по поручению Комиссии духовных училищ в 1814 г. (48, I, 123—151). По Филарету, «шествие богословского учения получает следующий порядок: а) чтение Священного Писания, б) Богословие толковательное, в) Богословие созерцательное, г) Богословие деятельное, д) Богословие обличительное, е) Богословие собеседовательное, ж) Богословие правительственное, или право каноническое» (48, I, 112).

В этом труде митрополита Филарета еще чувствуется влияние богословия XVIII в., однако строгая систематичность и последовательность изложения тем, четкость и емкость формулировок являются залогом будущего развития и углубления богословия как науки.

Совершенствуя собственно богословское образование, Академия должна была учитывать и общее направление развития культуры своего времени. Введение математики и большое внимание к древним языкам согласовывалось с представлениями

эпохи классицизма о природе образованности. Так, по формулировке графа Сиверса, «древние языки и математика должны составлять... надежнейшее основание учености как лучший способ к возвышению и укреплению душевных сил юношей; последняя, как служащая в особенности к изощрению ясности в мыслях и к образованию принципиальности и силы размышления» (51, 117—118).

Преподавание языков, по сути, не уступало такому привилегированному учреждению, как Лицей, в Уставе которого говорится (§ 61): «Языки латинский и греческий составляют одно из главных начал (образования.— *А. С.*)... Опытом дознано, сколь недостаточны новейшие языки для совершенного образования ума и вкуса юношей и сколь необходимы для оного древние...» (50, I, 919). В Московской Академии «студентам назначаемы были переводы целых книг из творений отеческих» (38, 62).

При этом, однако, греческий язык в Московской Академии стал считаться второстепенным предметом. Такое отношение не помешало Академии предпринять труды, «стяжавшие ей почетное имя среди ученых учреждений... Таковы, кроме рассмотрения руководств... составление греческо-русского лексикона, представление мнений о лучшей постановке дела преподавания греческого языка в духовно-учебных заведениях, переводы с греческого и др.» (28, 7—8).

В то же время значение греческого языка возрастало в связи с указом Святейшего Синода 1821 г. «Об усилении в народе учения православного чрез епархиальное духовенство и чрез посредство учащих в духовных училищах». По этому поводу митрополит Филарет предложил «дозволить иногда, вместо толкований Священного Писания, произносить беседы свв. отцов, которые для того... избирать и переводить» (28, 7—8).

О состоянии и постепенном развитии Академии под бдительным оком митрополита Филарета лучше всего говорят его собственные отчеты и письма к обер-прокурору Святейшего Синода. Так, в 1820 г. митрополит Филарет пишет: «В протекшие шесть лет... в старших из начальствующих и наставников усматривается и зрелость понятий, и сила действования на дух воспитанников. Младшие большею частию оправдывают надежду, восприятую при их избрании. Круг воспитанников представляется постепенно более сосредоточивающимся в стремлении к общей цели, к истинному образованию духа по законам деятельного христианства» (48, II, 49).

Большое значение митрополит Филарет придает богослужебной практике и духовному состоянию воспитанников. Он останавливается на пении: «Как бы кто ни думал, для меня пение студентов в церкви было немаловажною частию их испытания, в котором чрез настроение звуков испытывалось настроение духа и умилением изрекалось одобрение чувства, не менее существенное, как и одобрение мысли» (48, II, 51—52).

В 1822 г., отзываясь с похвалой о ректоре архимандрите Кирилле, он с удовлетворением констатирует: «...Благоустройство сего заведения возвышается, и в образовании воспитанников нынешнего курса примечается более зрелости, в сравнении с предшествовавшими курсами, чего и надлежало ожидать при правильном ходе нового заведения» (48, II, 83).

Не всегда, впрочем, обстановка в Академии удовлетворяла митрополита. Так, он считал необходимым полное согласование административной и преподавательской работы ректора с волей правящего епископа. Деятельность ректора архимандрита Поликарпа, не всегда согласного с ним и преподававшего, как почти все ректоры, догматическое богословие, вызывала его резкое осуждение за схоластичность преподавания (48, II, 141—143). Филарет хотел видеть Академию в руках преданных и верных деятелей.

В 1833 г. семинарист Павел Фивейский (будущий архиепископ Костромской Платон) в частном письме сообщал: «У нас новый инспектор, молоденький, хорошенький баккалаврик Филарет. Мы рады ему все» (30, 13). Понравившийся студентам «баккалаврик» был не кто иной, как выдающийся в будущем ученый и церковный деятель, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский; 1805—1866). Не только студенты обратили на него внимание. Проницательный митрополит Филарет распознал выдающиеся дарования ученого инока (48, II, 416—417) и способствовал возведению его в должность ректора в 1855 г.

В архиепископе Филарете (Гумилевском) сочетались черты подвижника, педагога, проповедника, ученого и администратора. С молодых лет его отличал редкий дар слез. «Начиная от Херувимской песни до Причащения, слезы текли из глаз его; приняв же Агнца и читая молитву пред Причастием, он всхлипывал. И долго, приобщившись, не мог унять тока слез своих...»,— рассказывает его биограф (52, 23).

Именно архиепископ Филарет (Гумилевский) явился инициатором издания при

МДА творений святых отцов. В начале 1835 г. он представил митрополиту Филарету свой проект этого издания.

В 1840 г. архимандрит Никодим (Казанцев), седьмого выпуска Московской Академии, по поручению Н. А. Протасова составил проект издания творений святых отцов. Ему принадлежит высказывание, что «только после того времени, как русские богословы будут читать святых отцов на русском языке, можно ожидать, что они будут самостоятельные и зрелые богословы и не будут зависеть от латинских, немецких, французских и английских богословов и богословий» (28, 10).

По решению духовно-учебного управления, труды по переводу святых отцов были возложены в первую очередь на Московскую Духовную Академию. Аналогичная работа велась и в других Академиях, особенно в С.-Петербургской, где творения святых отцов публиковались в «Христианском чтении» с 1821 г. Однако наиболее успешной она оказалась именно в Московской Академии. «Предписывалось при работе над творениями какого-либо отца переводить и издавать непрерывно все важнейшие и нужнейшие, основные его произведения. Начать с главнейших отцов: Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. Были рекомендованы и сроки: 10 печатных листов перевода в 3—4 месяца» (28, 15).

Уже в январе 1842 г. редакционный комитет представил митрополиту Филарету первые переводы слов святителя Григория Богослова (28, 17).

Одновременно был создан и печатный орган Академии — «Прибавления к творениям святых отцов». Начинание было чрезвычайно важное. Непрерывная связь со святоотеческой традицией есть непременное условие развития православного богословия и православной духовной жизни в целом. Начав систематическую издательскую деятельность с серии святоотеческих творений, МДА засвидетельствовала свою устремленность к возрождению подлинно православного богословия. Правда, написание самостоятельных богословских сочинений пока еще удавалось далеко не всегда, влияние католического и протестантского богословия было еще очень сильным, но шла большая коллективная работа, подготавливавшая рождение самостоятельных богословских критериев в будущем. В «Прибавлениях» публиковались статьи разнообразного церковноисторического и богословского содержания.

Московская Духовная Академия принимала участие и в переводе на русский язык Библии, но здесь роль Академии была второстепенной. Основная работа совершалась в С.-Петербурге. В Московской Академии переводили с еврейского «Исход» и «Второзаконие». Из книг Нового Завета Академии был поручен перевод Евангелия от Марка и Посланий святого апостола Павла к Римлянам и Галатам, а также пересмотр и проверка всего Четвероевангелия и Деяний Апостольских, переведенных другими Академиями. Академия с честью выполнила этот долг.

Как преподаватель и затем как ректор, архимандрит Филарет (Гумилевский) внес свежую струю в обучение студентов и в ученую деятельность.

«Составленные корпорацией ученых в МДА конспекты и программы,— говорит его биограф,— нередко оказывались лучшими, чем в других Академиях. Так, составленным в Московской Академии программам логики и психологии дано предпочтение перед другими «по ясности изложения, полноте содержания и систематической последовательности», и эти программы разосланы для руководства по университетам. Таким образом, Московская Академия в управление ее Филаретом в научном отношении стояла выше других и была руководительницею в постановке философских наук в высших светских учебных заведениях» (52, 41). Он также обновил преподавание истории, которое до него не имело научного характера, и создал собственный курс истории Русской Церкви, вызывавший живой интерес слушателей (52, 16).

В донесении Святейшему Синоду о состоянии Академии при ректоре Филарете в 1838 г. митрополит Филарет отмечал «состояние благоустройства», «мирную стройность», «дух внимания и усердия к своему делу, послушания и кротости, одушевляющий начальствующих и учащих и сообщившийся студентам... Науки, собственно духовные, преподаются вообще сообразно с целью училища, и преподавание введенных в курс Духовной Академии светских наук не представляет ничего противоборствующего направлению наук собственно духовных. На преподавание богословия догматического... обращено было мною особенное внимание. Ректор Академии преподавал оное по собственным урокам... догматы православные изложены в оных верно...» (48, II, 412—413).

Неустанные многолетние труды по развитию научного и духовного уровня Академии принесли свои плоды. При следующем ректоре, архимандрите Евсевии (Орлинском), сохраняется та же высокая духовно-научная атмосфера. В 1842 г. митрополит Филарет пишет: «Главный предмет академического учения, богословие догма-

тическое, оказался преподанным и принятым в духе Православия, с основательностью и силою» (48, II, 115). Сделав обзор других предметов, он продолжает: «Вообще состояние Академии, как учебное, так и нравственное, представило наблюдению виды утешительные и удовлетворительные. Дух кроткого благочестия, благоговения... сыновнего послушания власти церковной, взаимного мира и согласия, усердия к пользам службы, одушевляющий начальствующих и наставников, положил соответственные впечатления в студентах, которых поведение и обращение показывают признаки сего доброго преемства» (48, II, 116).

Из последующих ректоров следует упомянуть об архимандрите Сергии (Ляпидевском; 1820—1898), будущем митрополите Московском, который также был воспитанником Академии (93, 7—104). Архимандрит Сергий пользовался поддержкой и уважением митрополита Филарета. При Сергии Академию посетил в 1857 г. замечательный духовный писатель епископ Игнатий (Брянчанинов) (93, 71—72). Преемник Сергия, архимандрит Савва (Тихомиров; 1819—1896), в дальнейшем архиепископ Тверской и Кашинский,— крупный ученый, известен ценными церковно-археологическими исследованиями и многотомной автобиографией «Хроника моей жизни» — ценным источником для истории русской церковной жизни и, в частности, Московской Духовной Академии во второй половине XIX в.[17]

Однако наиболее выдающимся ректором в памяти Академии остался профессор протоиерей Александр Васильевич Горский.

6. Ректор Академии профессор протоиерей А. В. Горский

Замечательный церковный историк протоиерей Александр Васильевич Горский (1814—1875) был взращен Академией и в дальнейшем посвятил ей все свои силы и дарования. Годы ректорства Горского (1862—1875) были одним из самых светлых периодов истории Московской Духовной Академии [18].

Исключительно ценным свидетельством духовной жизни Горского является дневник, который он вел с юности. Это замечательный документ постепенного возрастания православной души. Его юношеские записи поразительны глубиной и возвышенностью мысли: это подлинно богословский дневник. Центром духовной жизни Горского была Святая Евхаристия. «Блаженные минуты Св. вечеряния, — о, если бы вы были веками, вечностию душе моей! Для вас можно оставить, забыть все. Я над собою замечаю, и замечаю очень явственно, что мгновение приятия Св. Даров внутрь себя имеет великую силу над душою. Как-то все становится мирнее, теплее, мягче! Душа — любвеобильнее и радостнее! Страх и чувство недостоинства, прежде владевшие ею, сливаются в одни благодарения и славословия. О, Господи! Продли в сердце моем сии святые ощущения...» — так писал Горский в 22 года (53, 12). Его душе с юности было свойственно чувство одиночества, которое часто является уделом духовно одаренных личностей. Однако тесная духовная дружба соединяла его с Филаретом Гумилевским. В юности Горский стремился к монашеству, но так и не принял его. Но светское положение не мешало вести ему по-настоящему монашескую жизнь. Церковь была для него подлинно живым организмом. По свидетельству проф. Н. И. Субботина, «пример его, несомненно, благотворно действовал на большинство студентов» (30, 278). Только в 49 лет он принял священство, в котором главным для него было принесение Бескровной Жертвы. И в своих лекциях Горский учил о значении Таинства Евхаристии в истории Церкви (54, 6). Он был целибатным священником, что́ являлось исключением в его время.

Для о. Александра Горского каждый студент был прежде всего будущий служитель Церкви Христовой. Его отличало ровное, внимательное отношение ко всем учащимся. Главным воспитательным средством для него было духовно-нравственное воздействие (38, 277). Была велика взаимная любовь академического студенчества и ректора. Для всех студентов он был «папаша». Со своей стороны, отец Александр называл студентов «детками». При Горском в Академии господствовал «благодетельный дух семейной человечности... представителей высшей истинно христианской учености» (55, 10). Академия была «сферой деятельно-христианской семьи» (55, 14). Горский был «душою, главою, объединяющею крепкою нравственною силою», «ученого академического кружка» (55, 16). Отец Александр входил во все стороны академической жизни, находил время посещать и больных студентов, о которых очень заботился. Наставничество перерастало в духовное руководство. «Видя и слыша меня с отцом Александром,— вспоминает один из учеников протоиерея А. В. Горского,— можно было принять нас за сообщество мудрого и высокоблагодатного древнего отца Христовой Церкви с дерзновенным, если уже не язычником, то по крайней мере язычески образованным неофитом» (55, 19).

Рука об руку с духовным руководством шло научное руководство. В течение многих лет о. Александр Горский был бессменным библиотекарем Академии. Обладая энциклопедическими познаниями, он рекомендовал студентам книги, которые оказывались им наиболее необходимыми. Его наука «была высоко-смиренна, терпелива, доступна всякому, животворна и любвеобильна... никогда не надмевался он своими многообъемлющими знаниями» (55, 20).

Огромная заслуга о. Александра Горского состоит в том, что он явился, по существу, создателем новой русской церковной истории как науки. Он не был сухим систематизатором. У него была своя богословская концепция истории, в которой он видел проявление действий Трех Лиц Святой Троицы. Главное в истории для Горского — отношение Бога и человека, и задача историка — увидеть духовный смысл каждого события. Научные достижения Горского стоят в тесной связи с его колоссальной ученостью. «Это была какая-то ходячая, живая энциклопедия всевозможных богословских сведений, у которой можно было в какое угодно время добыть не только короткий ответ, но и самую подробную справку по любому вопросу» (56, 285—286).

Член ряда ученых обществ, протоиерей А. В. Горский переписывался и сотрудничал со многими выдающимися учеными своего времени: О. Бодянским, А. Востоковым и др. Выдающееся научное значение имеет составленное им вместе с К. И. Невоструевым «Описание рукописей Московской синодальной библиотеки» (изд.: М., 1855—1869, т. 1—5; 1917, т. 6), поныне сохраняющее фундаментальное значение для науки. Эта работа была предпринята по инициативе митрополита Филарета, который особенно отмечал скромность Горского и его преданность церковной науке (напр., 48, II, 330).

Во время ректорства протоиерея А. В. Горского в 1864 г. был широко отмечен 50-летний юбилей реформированной Академии. Обозревая сделанное за этот срок, митрополит Филарет с удовлетворением констатировал значительное влияние Академии на духовенство Москвы в отчете по Московской епархии за 1863 год: «Духовенство столицы, составляемое частию из получивших академическое образование... в значительной степени преимуществует пред прочим духовенством епархии как просвещением, так и нравственным характером... и сопровождается соответственным тому влиянием на прихожан...» (39, 179).

В другом документе, ходатайствуя о поддержке и награждении Академии в связи с ее юбилеем и характеризуя ее достижения, митрополит Филарет говорит о ее высоком достоинстве, а также о преданности профессоров родной Академии. «...Я поступил бы несправедливо,— указывает он,— если бы просил Московской Академии менее, нежели в подобном случае даровано Петербургской. Скажу скромно, если скажу, что достоинство Московской Академии никак не ниже в ученом и нравственном отношении и в православном направлении... Почтенная черта наставничества Академии, между прочим, есть та, что они, при скудном содержании, не переходят в другую выгоднейшую службу, даже по приглашению» (48, V-2, 624).

В ряде адресов, полученных Академией, в приветственных выступлениях гостей и речах хозяев выявился итог деятельности и влияния Академии за минувшее пятидесятилетие. Профессор С. Смирнов дал характеристику учебной и научно-богословской работе, состоявшей в первую очередь из переводов Священного Писания и особенно творений отцов Церкви, а также публикаций и книг профессоров по различным вопросам. Главное достояние Академии — твердый дух Православия, который она свято хранит. За полстолетия Академия дала Русской Церкви 26 иерархов, всего окончило Академию за это время 1164 студента (57, 28—33).

Ректор Московского университета, воспитанник Академии С. И. Баршев охарактеризовал громадное влияние Академии следующими словами: «Бог видимо благословил ее труд. Повсюду действуют воспитанники Московской Духовной Академии в том самом духе и направлении, которые привиты были им их незабвенными наставниками, и многие из них уже приобрели и почетную известность своими важными заслугами Церкви и науке: одни в сане иерархов, другие в качестве начальников и наставников в учебных заведениях, третьи в звании пастырей» (57, 39—40). Университет радуется ее успеху, ибо «надобно настойчиво возвещать и распространять истину...» (там же).

В приветствии Киевской Духовной Академии подчеркивались давность и постоянство связей двух Академий, как двух родных сестер. «Духовная наука — одна из главных нитей, поддерживающих связь между Киевом и Москвой, которая... продлится до тех пор, пока будет существовать русский народ» (57, 41—43).

При Горском вошел в действие Устав 1869 г. Устав учредил высшим органом

Академий Совет Академии во главе с ректором. Важнейшие дела Академия решает на общих собраниях. Нового преподавателя избирает вся корпорация. По новому Уставу, расширены возможности поступления в Академии: принимаются не только семинаристы, но и гимназисты, а также устанавливается допуск вольнослушателей. Разрешено публиковать лекции, учреждать ученые общества. Академии приобрели право собственной цензуры. Большое значение имело введение обязательной докторской степени для ректора и для профессоров. Это способствовало оживлению научной деятельности.

Новый Устав был выработан после тщательной подготовки. Было изучено преподавание богословия в высших учебных заведениях Европы.

Устав 1869 г. в целом отвечал требованиям своего времени и помог протоиерею А. В. Горскому целесообразно направить жизнь Академии. В позднейших воспоминаниях читаем: «...В этом-то и выразилось искусство гения созидателей академического быта в его подробностях: гармоническое сочетание формы и идеи, плоти и духа; закона и благодатной любви» (30, 174).

Вскоре после введения Устава, в декабре 1871 г., в Академии состоялся первый докторский диспут. По отношению к другим Академиям, он был четвертым. Первым соискателем докторской степени в Академии явился архимандрит Михаил (Лузин; 1830—1887), впоследствии преемник о. Александра Горского по ректорству, защитивший диссертацию на тему «О Евангелиях и евангельской истории по поводу книги «Жизнь Иисуса» Э. Ренана». Успешная защита первого доктора Академии состоялась в торжественной обстановке, в присутствии св. митрополита Иннокентия и других епископов (58, 26—29).

Издатели сборника «У Троицы в Академии» пишут: «Без преувеличения можно сказать, что все лучшее и светлое в Академии идет от Горского, и Академия не утратит окончательно своей научно-богословской силы, пока в ней совершенно не иссякнет дух Горского» (30, VIII). Разумеется, «дух Горского» был духом митрополита Филарета.

При Горском возник Академический храм, посвященный Покрову Божией Матери. При горячей поддержке св. митрополита Иннокентия храм был создан из академического актового зала и освящен в день памяти святителя Московского Алексия, 12 февраля 1870 г. Мысль о его сооружении возникала давно, но митрополит Филарет не содействовал Академии в этом вопросе, опасаясь, что создание «своего» храма будет способствовать отторжению Академии от Лавры. Вслед за храмом протоиерей А. В. Горский добился создания академического кладбища на территории сада Академии. Отныне отходившие в иной мир наставники не расставались с родной Академией и после смерти (59, 31—44). Фундаментальный ученый, Горский принадлежит к тому типу деятелей христианской науки, который сформировался в тишине монастырских келлий еще византийского периода. Самоотречение во всем, служение Откровению, как высшая цель знания, стремление соединить науку и пастырство, верность традиции и уважение к авторитету, строгость и обстоятельность в разборе каждого вопроса — все это приближает его к идеалу православного ученого нового времени.

Горский имел многочисленных учеников и почитателей. Можно говорить о нем как о создателе исторической школы. Труды Горского продолжают сохранять свою ценность и поныне.

7. Академия в конце XIX — начале XX века

Среди преемников протоиерея А. В. Горского по ректорству следует выделить профессора протоиерея Сергея Константиновича Смирнова (60). В чреде ректоров он был вторым, после протоиерея А. В. Горского, представителем белого духовенства на этом посту. Прослуживший в звании профессора 35 лет, С. К. Смирнов (1818—1889) был назначен указом Святейшего Синода ректором и вследствие этого назначения принял — уже в конце жизни — иерейский сан. Для нас особенно важно отметить, что протоиерей С. К. Смирнов был исследователем истории Академии и Троицкой Семинарии (13; 25; 38). Составленные им «История Московской Славяно-греко-латинской Академии» (М., 1855), «История Троицкой Лаврской Семинарии» (М., 1867) и «История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870)» (М., 1879) чрезвычайно богаты по хорошо изложенному материалу, всесторонне освещающему жизнь Академии и Семинарии. Прочитав рукопись первой книги, митрополит Филарет сделал ряд критических замечаний, но отзыв дал положительный. Он писал: «Возвращаю... рукопись истории Славяно-греко-латинской Академии. Разбор

богословских систем достоин внимания, и, надеюсь, эта история будет выше истории Киевской Академии» (написанной В. И. Аскоченским) (60, 30). Эта книга протоиерея С. К. Смирнова, как и две другие, была весьма актуальной для своего времени, что́ нашло отражение в многочисленных похвальных отзывах в печати и частных письмах к автору (60, 30—33). В ней автор показал развитие как русского духовного образования, так и русского богословия. Книга была замечена за границей и получила отзывы в немецкой печати. Существование богословской науки в России было почти неизвестно на Западе, и труды С. К. Смирнова способствовали развенчиванию западных предрассудков о «невежестве» Русской Церкви (61, 450).

С. К. Смирнову принадлежит весьма большое количество и других сочинений по церковной и русской гражданской истории и по современным вопросам, а также труды по новозаветной и святоотеческой филологии, стяжавшие ему славу выдающегося лингвиста. В его наследии имеются и многочисленные проповеди, выступления и другие сочинения. Сергей Константинович пользовался большим уважением у студентов. В день 35-летия его преподавательской деятельности один из его учеников, епископ Можайский Алексий (ранее профессор МДА А. Ф. Лавров), писал ему: «Ваша кафедра в академической аудитории была всегда одною из самых любимых, и Ваши лекции оставили на слушателей неизгладимое впечатление навсегда; Ваши литературные и ученые труды всегда блестят изяществом и Вам исключительно свойственною занимательностью изложения, отличаются новостью сведений, здравым и трезвым воззрением» (62, 684).

К 1880 г. относится возникновение при Академии «Братства Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии» (59, 69—74). Оно явилось одной из многих организаций подобного типа, которые стали распространяться после издания в 1864 г. «Основных правил для учреждения православных церковных братств». За 50 лет (до 1914 г.) возникло свыше 700 братств. Распространение братств было выражением стремления верующих способствовать укреплению основ Православной Церкви по примеру древних братств, с XV в. защищавших Православие в польско-литовских землях. «Братство Преподобного Сергия» было в первую очередь благотворительным учреждением. Позднее при Академии возник ряд других просветительных и благотворительных учреждений (63, 91—108).

В ректорство протоиерея С. К. Смирнова был введен новый Устав 1884 г.

Новые веяния в жизнь Московской Академии принесло ректорство архимандрита Антония (1890—1895 гг.), ранее ректора С.-Петербургской Духовной Семинарии (59, 14—15). Новый ректор был немногим старше своих учеников — ему не было еще и тридцати лет. Появление его в Академии было довольно необычным. Позднее один из его учеников вспоминал: «Факт, казавшийся нам тогда легендарным и баснословным, что новый ректор, о. архимандрит Антоний, явился в вверенную ему Академию с одним только странническим посохом в одной руке и с чемоданом, наполненным несколькими книгами духовного содержания, в другой, не имея более ничего другого при себе,— уже этот факт громко говорил... что новый ректор несет к нам совершенно новое направление и совершенно новый образ жизни» (64, 6). Антоний был типичнейшим и искренним представителем ученого монашества. У него был критический и живой склад ума. Выдающийся проповедник и пастоpолог, он стремился сплотить Академию в единую братскую семью. И поучения, и лекции (по пастырскому богословию) молодого ректора отличались зрелостью. В первом своем слове в Академии он обрисовал подлинный путь Церкви, и в том числе академический, который позволит «вносить всюду ту духовную радость, то духовное оживление, которого тщетно добивается мир и о котором ныне с такою уверенностью вещает Церковь» (40, 255—259).

Задачи богословского образования архимандрит Антоний изложил в одном из слов в виде нескольких развернутых программных тезисов. «Священное и возрождающее содержание жизни церковной... требует... чтобы люди, одаренные ведением, раскрывали его в определенных и ясно выраженных понятиях, доступных пытливым умам современности; показали бы неразрывную и ничем не заменимую связь церковности и совершенствования в добродетели, пользуясь для сего жизненным проникновением во внутренний смысл Божественных Писаний и творений отеческих, изучая в истории Церкви и народов постоянную борьбу христианина с духом мира, исследуя чрез изучение богослужения нашего истинный путь духовного возношения человека к Богу и совершенству и, наконец, построяя правильные законы познания и мысли чрез изучение наук философских. Понимание Священного Писания, аскеза, историчность и литургичность подлинного православного богословия в соединении с культу-

рой мысли — все это доступно, однако, только при личном, опытном познании истины как высшей реальности бытия. Не ясно ли теперь, что... необходимо и для самого изучающего теснейшее сродство с подвигом христианской жизни, дабы не быть по отношению к богословским наукам в положении слепца, желающего изучать живопись, или глухого, силящегося усвоить музыкальные познания... Итак, да будет благословенна наука, образованность или знание жизни и красноречие!.. Но да не отделяются они от молитвы, послушания, братолюбия и трезвенного целомудрия, без коих для них нет ни произрастания, ни жизни» (40, 263—265).

При Антонии в 1892 г. началось издание «Богословского вестника», скоро превратившегося в один из лучших богословских журналов. Большое участие в подготовке журнала принимал проф. П. И. Горский-Платонов, ставший его первым редактором (65, 240). «Богословский вестник» пришел на смену «Прибавлениям к творениям святых отцов». Святоотеческие творения отныне издавались в качестве приложений к новому журналу. Фактическим распорядителем журнала считалась вся корпорация. В нем впервые увидели свет многие выдающиеся труды ученых Московской Академии. Большое место занимал отдел критики. Текущая жизнь Академии находила отражение в публикациях журналов ее Совета и отзывов на работы студентов.

Конец XIX в. характеризуется значительным уменьшением количества учащихся в Московской и в других духовных Академиях. «До 1888 года число студентов МДА быстро росло и дошло до 300 человек. Затем стало убывать ввиду ограничительных мер; в 1899 году их было только 191 русских и 24 иностранца. Во всех четырех Академиях на 1898 год училось 900 человек на всю Россию» (66, 173, пр. 2). С таким отрядом молодых ученых Церковь готовилась встретить наступающий XX век.

С ректорства (1898—1903) епископа Арсения (Стадницкого) начинается регулярное архиерейское возглавление Академии. Первым ректором-епископом был Христофор (Смирнов), управлявший Академией в 1886—1890 гг. и получивший сан епископа в 1889 г... Арсений становится с 1899 г. третьим викарием Московской епархии, епископом Волоколамским. Архиерейское возглавление значительно поднимало авторитет Академии. Хиротония архимандрита Арсения была совершена в храме Христа Спасителя в Москве. Академия устроила ректору-епископу торжественную встречу (67). Епископский сан получает и преемник Арсения — Евдоким (Мещерский, 1903—1906).

Начало XX в. внесло много нового в жизнь Академии. Студенты и профессора— все откликались на происходящие в России события. С 1909 г. Академией руководил Феодор (Поздеевский), епископ Волоколамский, четвертый викарий Московской епархии.

По воспоминаниям С. Н. Постникова, «высокий, худой, в очках в черной роговой оправе, с черными, как смола, волосами и острым взглядом, Феодор являлся нам суровым монахом, с сильной волей и неумолимым к слабостям мирской юношеской суеты...» (68, 13). Магистерскую диссертацию епископ Феодор посвятил аскетическим творениям преподобного Иоанна Кассиана Римлянина и преподавал в Московской Академии пастырское богословие. Изучение аскетики оказало, очевидно, значительное влияние на него. Внешне суровый, «он любил юность и жил ею, ободрял нас, — вспоминал один из его учеников,— и в то же время заставлял любить и его. Холодный и сухой в обращении, он привязывал к себе пылкую юность и заставлял себя уважать» (68, 13). Бескомпромиссный и прямой, епископ Феодор властной рукой направлял жизнь Академии. Характерной для него является мысль, что «в области церковной жизни может быть и должна быть одна главная реформа: покаяние и молитва, а все остальное, тоже, конечно, полезное, пойдет из этой благодатной реформы духа» — так говорил он перед началом занятий в сентябре 1915 г. (69, 7).

Уже с конца XIX века и затем на Предсоборном присутствии обсуждался вопрос о новой реформе духовных школ. Еще в 1897 г. Н. Н. Глубоковский отмечал «ослабление богословско-научной деятельности академических воспитанников» (14, 3). Причину этого видели в несовершенстве Устава 1884 г. Резкой критике подверг Устав 1884 г. бывший ректор Московской Академии архиепископ Волынский Антоний, который предлагал централизовать программы, осовременить их, приблизить к жизни и усилить слабеющий дух церковности. В специальной записке Антония, составленной в 1909 г. по требованию А. П. Извольского, говорилось: «Необходимо самому Синоду издать примерные программы академических наук, как это делается в министерстве народного просвещения. Нужно в Академиях не частями, а целиком пройти Святую Библию и историю отеческих писаний. В Академиях необходимо основать кафедру истории церковного искусства, с которой преподавалась бы и история церковной архитектуры, живописи и пения. Необходимо ознакомить слушателей со всеми известными христианскими святынями, внести нечто вроде церковной географии, с ука-

занием религиозных и богословских учений различных православных народностей. Ничего такого в современных Академиях нет и не было... Литургику, гомилетику и пастырское богословие должны преподавать только лица духовные. Да и прочие богословские предметы можно предоставить светским лицам только на принятый срок искуса, то есть на 3 года, а затем последние должны принимать священный сан или искать других занятий» (70).

После деятельного обсуждения Святейший Синод выработал новый Устав, принятый в 1910 г. и дополненный в 1912 г. (63, I, 2; 38, 45—46).

Начало первой мировой войны совпало со столетием перемещения Академии в Троице-Сергиеву Лавру. Предполагавшиеся торжества были отложены «до более благоприятного момента». Академия вынуждена была ограничиться изданием мемуарного сборника, а также двухтомника научных трудов профессоров Академии [19]. Эти издания явились крупным вкладом в историю Академии и в ее научную деятельность. В научном юбилейном сборнике были опубликованы статьи крупнейших ученых Академии, не потерявшие и сейчас научного значения.

Несмотря на военную обстановку, многочисленные воспитанники Академии деятельно отозвались на ее юбилей. В помещении московского епархиального дома было назначено проведение торжественного заседания (68, 75). Помимо изданий самой Академии, вышел ценный сборник мемуаров «У Троицы в Академии» (30).

Круговорот событий 1917 г. захватил и Московскую Академию. Уже 13 марта, то есть через 10 дней после Февральской революции, новый обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов направляет в Академию для ее ревизии профессора Б. В. Титлинова (впоследствии обновленца), вследствие чего ректор Академии епископ Феодор был смещен и назначен управляющим Даниловым монастырем. Ревизия не установила, однако, консерватизма ректора, а лишь объявила о некоторых его неправомерных действиях, содержание которых, однако, не было опубликовано (71, 130). Одновременно был заменен редактор «Богословского вестника»: вместо священника Павла Флоренского был назначен профессор М. М. Тареев (71, 142). Изменился и состав Святейшего Синода. «Св. Синод нового состава, — комментировал события «Богословский вестник», — это своего рода временное революционное правительство Церкви, действующее во имя воли церковного клира и народа» (71, 130).

Быстро сменяющиеся события вдохновили часть профессуры требовать нового академического Устава, соответствующего демократическим реформам времени. Святейший Синод установил «временные правила», согласно которым должность ректора стала выборной. За смещением епископа Феодора временное исполнение обязанностей ректора было поручено инспектору Академии архимандриту Илариону (Троицкому).

Вопрос об Уставе Духовных Академий возбудил в этот момент большие разногласия. В июле в Московской Академии по благословению Святейшего Синода собрался съезд ученого монашества, который высказался решительно против идеи автономности Академий и даже предложил, ввиду намечавшегося введения нового Устава, оставить одну из Академий на прежних началах, обеспечив ее преподавателями из лиц в священном сане (71, 142).

В том же месяце произошло избрание нового митрополита на Московскую кафедру. Поскольку Московский митрополит всегда являлся непосредственным покровителем Академии, эти выборы не были для нее безразличны. Как сообщал «Богословский вестник», впервые за 600 лет митрополит занял кафедру по свободному избранию клира и народа. Это был Тихон, ранее архиепископ Виленский. Выбор митрополита Тихона был обеспечен, по словам академического журнала, «прогрессивностью настроения и взглядов, которые были свойственны Владыке со студенческой скамьи» (71, 136).

Новый учебный год открылся яркой вступительной лекцией А. Туберовского. Основной темой он взял слова «Рода человеча обновление древле поя пророк Аввакум возвещает...». Отсюда было заимствовано и название лекции «Обновление человечества», в котором очевиден намек на происходившие в России события. В начале лектор подчеркнул, что первой задачей догматического богословия является выработка соответствующего православным догматам мировоззрения. Академия не должна отрываться от церковно-догматической почвы, но необходимо найти свое место в жизни, которую следует понять. В целом, «жизнь человечества — пестрый калейдоскоп различных отношений к ценностям материи и духа, бесконечное разнообразие в степени индивидуальной силы и свободы — в амплитуде Божественного совершенства и диавольского произвола» (72, 349). Происходящее в России — звено в цепи мировых исторических событий, «один из потрясающих актов великой искупительной драмы, предназначенной человечеству прежде общего воскресения...» (72, 354).

Вскоре был избран ректором Академии Анатолий Петрович Орлов, профессор по кафедре истории и обличения западных исповеданий; через месяц он был посвящен в сан.

1 октября Академия, как всегда, отмечала годичный акт, на котором был прочитан реферат М. Богословского «Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской Духовной Академии» (36). Представляя собой историческое исследование, работа М. Богословского была откликом на современные события. На акте, как обычно, присутствовал Московский митрополит — Тихон.

Последним замечательным событием академической жизни в этом году была память пятидесятилетия со дня кончины митрополита Филарета, отмеченная 18 и 19 ноября. Присутствовал нареченный Патриархом Тихон и члены Всероссийского Церковного Собора. Был зачитан ряд докладов: ректора протоиерея А. П. Орлова «Митрополит Филарет и его отношение к Московской Духовной Академии», профессора М. М. Тареева «Митрополит Филарет как богослов», профессора Д. И. Введенского «Митрополит Филарет как библеист» и профессора А. Д. Беляева «К характеристике митрополита Филарета» (72, 433).

8. Духовная жизнь Академии

Основой всякой Духовной школы, и тем более высшей, является духовная жизнь ученой корпорации и воспитанников. «...Верх человеческой образованности есть благочестие, или страх Господень, который прославляется как венец премудрости (Сирах 1, 18)... Лучше вовсе не получить образования, чем приобрести его для мирских сует, гордости, обманов, хитростей, нечестия или лицемерия; лучше остаться народом грубым, но простым и богобоязненным... чем приобрести тот лоск, которым прикрывает себя свет...» (73, 125). Эти слова великого славянского мыслителя и педагога Яна Амоса Коменского особенно близки русскому православному сознанию. Не «еллинские мудрости» и не «риторские борзости», а «книги Божественного закона» находились во главе древнерусского образования. Характерные для Руси традиции благочестия продолжали питать религиозную жизнь народа и в послепетровское время. Какова была духовная жизнь Московской Академии? XVIII век оставил мало сведений об этом. Гораздо ярче вырисовывается религиозно-нравственный облик Академии в XIX — начале XX века. Особенный колорит ей придавало со времени переезда в Лавру уединенное положение в сравнительной глуши, вдали от крупных городов. Несомненно, на Академию воздействовала духовная красота лаврского богослужения, в которой многовековая традиция обряда сочеталась с глубокой традицией богомыслия, послушания и смирения. Но преимущественно духовный уровень Академии определяется галереей деятелей, которые формировали сознание и веру поколений учащихся, вдохновляли их на молитвенный подвиг и научное дерзание. Устойчивая духовная преемственность, искреннее и глубокое почитание почивших наставников всегда были характерны для Московской Академии. Великие наставники навсегда остались в памяти Академии живым олицетворением единства религиозного чувства и богословской мысли. В этом синтезе всегда значительное место принадлежало сознанию богословской ответственности перед Матерью-Церковью и православным народом.

Чтобы понять и оценить духовную жизнь Академии — а вместе с ней и ее другие стороны, — необходимо иметь в виду разнообразие состава учащихся по их духовным и психологическим особенностям.

Социальная основа академического студенчества была довольно однородна со времени введения сословности образования. Эта основа — дети духовенства, близко стоявшего к народу и страдавшего от притеснений сильных мира сего. «Нам, деревенщине, полупшенской, полукрестьянской,— вспоминал профессор М. Д. Муретов,— взыскательными быть не приходилось! На навозе, в полях, лугах и лесах, вместе с русским мужиком выросли!» (74, 2). Но, попадая в Академию, эта небогатая и нетребовательная молодежь начинала быстро входить в другую жизнь, в которой неопределенные юношеские искания должны были принять то или иное направление, в зависимости от личных склонностей и духовных устремлений.

С. И. Постников, учившийся в 1910—1914 гг., дал правдоподобную классификацию студентов, которая вполне может быть распространена на все периоды истории Академии. Он выделяет несколько групп студентов. Первая из них — монахи и монашествующие, которые «жили обособленно. В 1910 году их было 7 человек. Около них группировалась часть студентов, мистически настроенных или приехавших в Академию с целью воспринять монашеский чин... были и «свободомыслящие» монахи, не отказывающие себе и в светских развлечениях, конечно, в студенческой среде, ходили



ОБРАЗ ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ

Явившись носительницей лучших традиций старой Платоновской Академии в Москве, новая Академия «У Троицы» дала христианскому миру классическое по своему стилю, великолепное в своем достоинстве и блестящее по глубине и изяществу мысли православное русское богословие XIX столетия. Этому академическому наследию суждено было стать непоколебимым основанием церковного богословия в наше время, в век интенсивного поиска путей к достижению христианского единства, поскольку именно православная традиция возводит человека к Началу всякого единства — Пресвятой Троице... Здесь, в Духовной школе, предначертан особый идеал — служение Святой Троице. Этот идеал свят, истинен, реально осуществим.

(СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ПИМЕН. Слова и речи..., М., 1985, т. II, с. 367)



ОБРАЗ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Не случайно «сердце Духовной школы» — ее храм в Московских Духовных заведениях — посвящен Покрову Пресвятой Богородицы, Которая простирает Свой покров над всеми, кто несет труды по образованию и воспитанию будущих пастырей Святой Церкви или готовит себя к великому делу священства. Молитвенное предстательство Богородицы имеет для Московских Духовных школ совершенно особый духовный смысл: Своим присутствием в церкви Богоматерь осеняет богословствующий разум предстоящих и молящихся Ей «светлым благодати познанием» (Акафист Покрову Божией Матери), а развернутый в Ее пречистых руках омофор созерцается как раскрытая книга, в которой содержатся «все сокровища премудрости и разума» (Кол. 2, 3).
(СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ПИМЕН. Слова и речи..., М., 1985, т. II, с. 357—358, 360)



ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ
— основатель Троицкой обители, Небесный покровитель Лавры и Московских Духовных Академии и Семинарии.



СВЯТОЙ МУЧЕНИК ИУСТИН ФИЛОСОФ

— первый христианский учитель и основатель богословской школы во II веке. В день его памяти, 14 июня 1944 года, в Новодевичьем монастыре в Москве произошло возрождение Московских Духовных школ — состоялось торжественное открытие Православного Института и Богословско-пастырских курсов



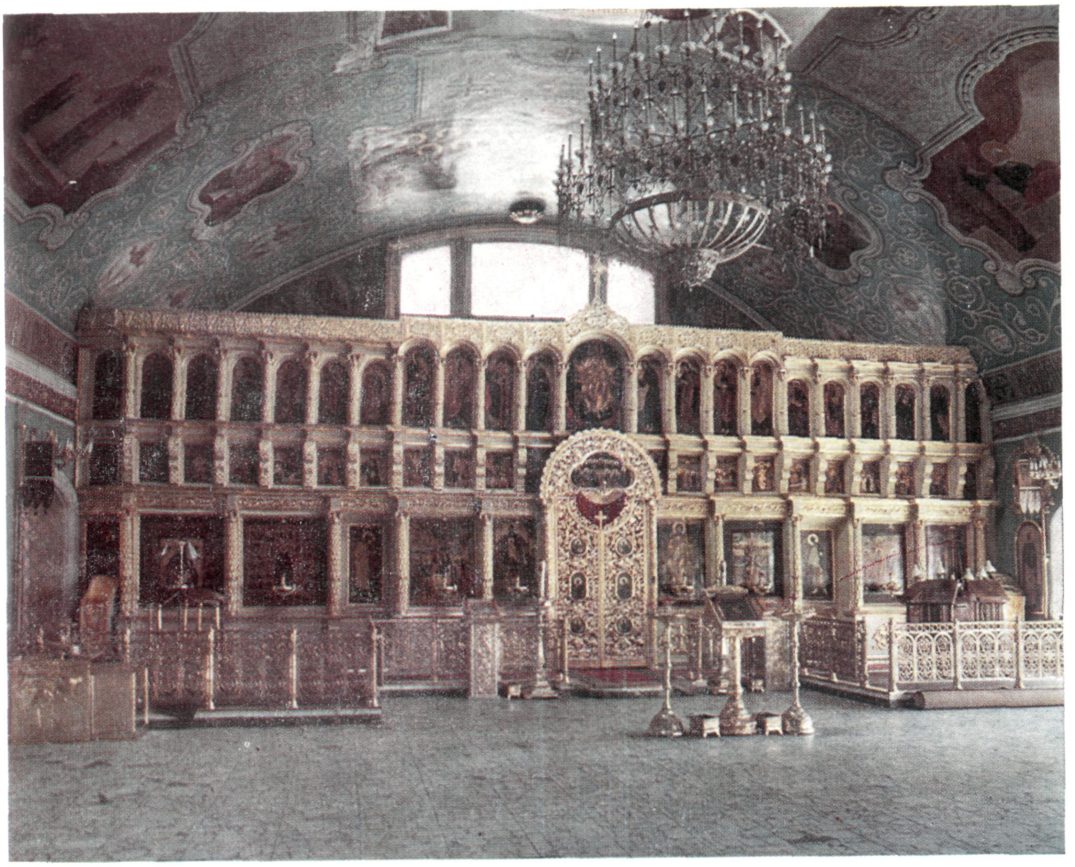
СВЯТИТЕЛЬ МОСКОВСКИЙ МИТРОПОЛИТ ИННОКЕНТИЙ (Вениаминов; † 1879),— по благословению которого в 1870 году в Московской Духовной Академии был устроен и освящен храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы

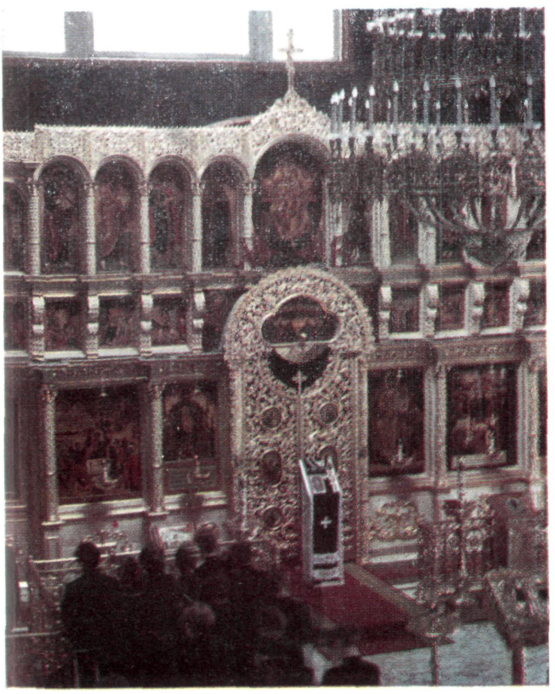






Общий вид Московской Духовной Академии. Фрагмент академического корпуса — «Чертоги» (XVIII век). Покровский храм Академии



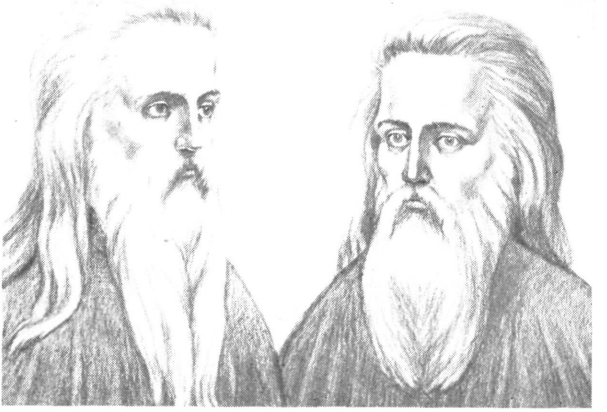




Внутренний вид академического храма в честь Покрова Божией Матери. Здание библиотеки МДА



Всероссийский Патриарх Иоаким (1670—1690). По его благословению в 1685 году в Москве была основана Славяно-греко-латинская Академия



Ученые иеромонахи братья Лихуды Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1652—1730) — первые возглавители Славяно-греко-латинской Академии



Богоявленский монастырь в Москве. В 1685 году в кельях этого монастыря началась деятельность Академии



Митрополит Московский Платон (Левшин; 1733—1812), воспитанник, а затем наставник, проректор и ректор Академии



Митрополит Московский Филарет (Дроздов; 1782—1867), окончил Московскую Духовную Академию в 1803 году и в дальнейшем проявлял к ней особую заботу



Заиконоспасский монастырь в Москве, в котором с 1687 по 1813 год находилась Академия






Протоиерей Александр ГОРСКИЙ (1812—1875), Н. И. СУББОТИН (1827—1905), В. Д. КУДРЯВЦЕВ (1828—1891), Е. Е. ГОЛУБИНСКИЙ (1834—1912),






В. О. КЛЮЧЕВСКИЙ (1841—1911), А. Д. БЕЛЯЕВ (1846—1919), Н. Ф. КАПТЕРЕВ (1847—1918), И. А. КОРСУНСКИЙ (1849—1899),

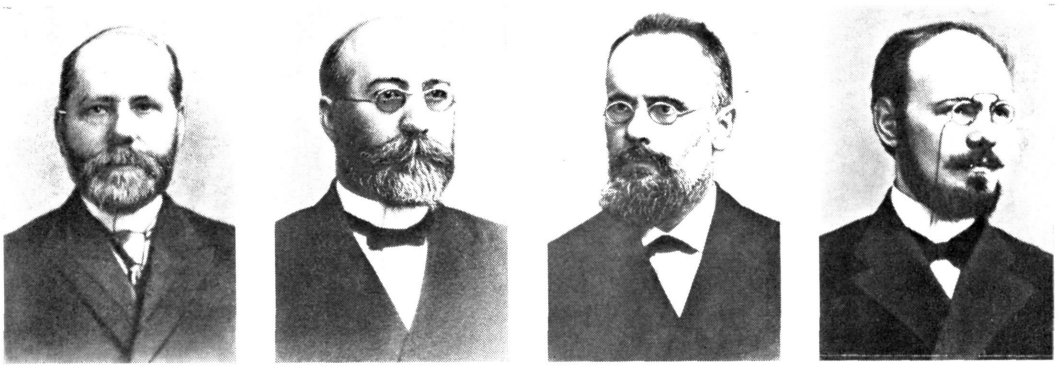




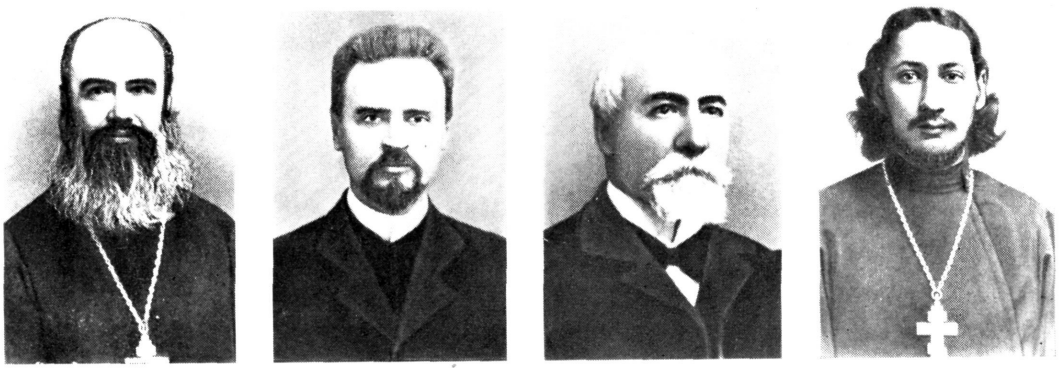

М. Д. МУРЕТОВ (1852—1917), А. П. ГОЛУБЦОВ (1860—1911), А. И. ВВЕДЕНСКИЙ (1861—1913), протоиерей Димитрий РОЖДЕСТВЕНСКИЙ (1864—1926),

---

Профессора и преподаватели Православного Богословского Института в Лопухинском корпусе Новодевичьего монастыря в Москве, 1944 год. *В центре* — ректор Богословского Института профессор протоиерей Тихон Попов (1945—1946) →



С. И. СОБОЛЕВСКИЙ (1864—1963), С. С. ГЛАГОЛЕВ (1865—1937),
А. А. СПАССКИЙ (1866—1916), В. Н. МЫШЦЫН (1866—1936),



протоиерей Евгений ВОРОНЦОВ (1867—1925), И. В. ПОПОВ (1867—1938),
М. М. ТАРЕЕВ (1867—1934), священник Павел ФЛОРЕНСКИЙ (1882—1943)



Лопухинский корпус
в Новодевичьем
монастыре,
где размещался
Православный
Богословский Институт
в 1944—1947 годах,
и при нем надвратная
церковь в честь
Преображения Господня



Святейший Патриарх
АЛЕКСИЙ
среди профессоров
и преподавателей
Богословского Института
в Лопухинском корпусе
Новодевичьего монастыря
в Москве, 1946 год.
Слева крайний — ректор
(1946—1947) профессор
протоиерей
Николай ЧЕПУРИН





Святейший Патриарх ТИХОН (Белавин; 1865—1925), избран Патриархом Московским и всея Руси на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917 года; священноархимандрит Троице-Сергиевой Лавры; под его патриаршим омофором находилась Академия «У Троицы» в Лавре



Святейший Патриарх СЕРГИЙ (Страгородский; 1867—1944), инспектор Московской Духовной Академии (1893—1894). В 1943 году положил начало возрождению Духовных школ Русской Православной Церкви



Святейший Патриарх АЛЕКСИЙ (Симанский; 1877—1970), выпускник Московской Духовной Академии, ее доктор богословия и почетный член, возглавил открытие в Москве Богословского Института и Богословско-пастырских курсов в Новодевичьем монастыре 14 июня 1944 года

Мемориальный музей Святейшего Патриарха Алексия в Московской Духовной Академии





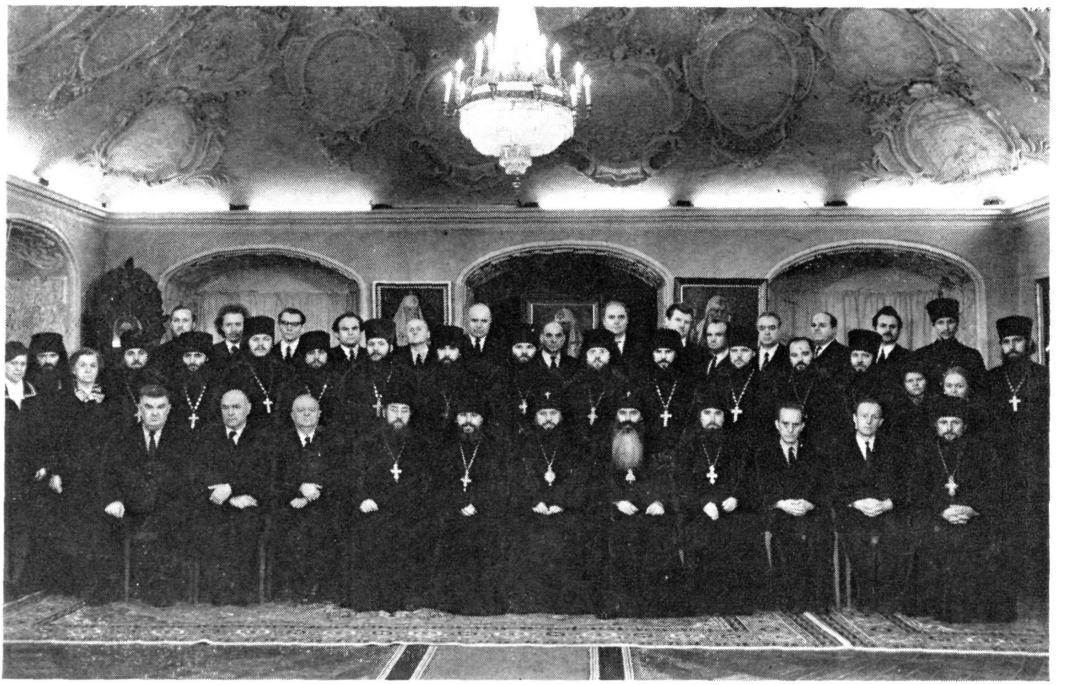
Группа профессоров и преподавателей в актовом зале Академии. *В центре* — ректор (1951—1964) профессор протоиерей Константин РУЖИЦКИЙ



Академическая профессорско-преподавательская корпорация МДА. *В центре* — ректор (1964—1966) епископ Дмитровский ФИЛАРЕТ (ныне митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший Экзарх Украины)



Святейший Патриарх Пимен с профессорами и преподавателями в актовом зале Академии в период ректорства (1966—1973) архиепископа ФИЛАРЕТА (ныне митрополит Минский и Белорусский, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата)



Профессора и преподаватели Московских Духовных Академии и Семинарии. *В центре* — архиепископ Дмитровский ВЛАДИМИР (ныне митрополит Ростовский и Новочеркасский, Патриарший Экзарх Западной Европы) в период его ректорства (1973—1982)

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен, доктор богословия Московской Духовной Академии и почетный член Академии преподает свое первосвятительское благословение



По традиции перед началом учебного года профессора, преподаватели и учащиеся направляются в Троицкий собор на молебен к раке Преподобного Сергия Радонежского





В Большом актовом зале Академии торжественная встреча по случаю начала нового учебного года 1 сентября 1985 года. *В первом ряду* — почетные гости — представители Элладской Православной Церкви



За богослужением в академическом храме в день престольного праздника Покрова Божией Матери 14 октября 1985 года. Божественную литургию совершают митрополиты Таллинский и Эстонский (ныне Ленинградский и Новгородский) Алексий, Крутицкий и Коломенский Ювеналий, Калининский и Кашинский Алексий, архиепископы Волоколамский Питирим, Чебоксарский и Чувашский Варнава и ректор Академии епископ (ныне архиепископ) Дмитровский Александр



Группа студентов на хорах академического храма во время богослужения



Общий снимок профессорско-преподавательской корпорации во главе с ректором епископом Дмитровским Александром в Покровском академическом храме





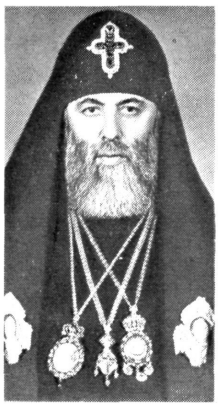
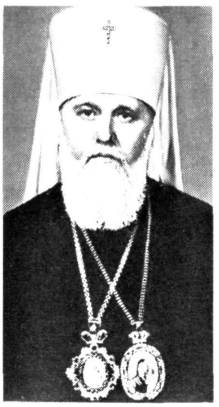
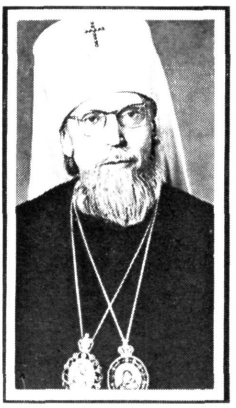


Ректор Московских Духовных Академии и Семинарии епископ Александр проводит заседание Совета

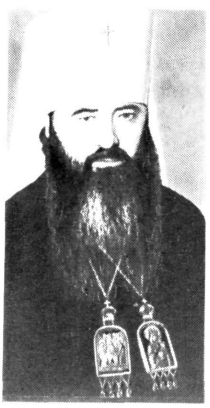
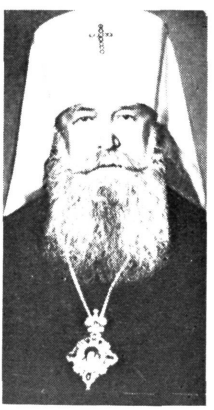


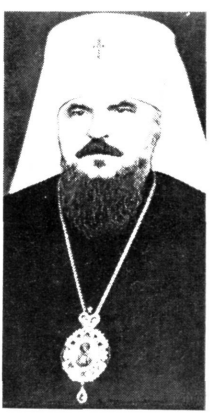
Крестный ход на Пасху вокруг академического храма

ИЕРАРХИ — ВЫПУСКНИКИ МОСКОВСКОЙ


Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии ИЛИЯ II, Митрополит Киевский и Галицкий ФИЛАРЕТ, Патриарший Экзарх Украины, постоянный член Священного Синода. Митрополит Ленинградский и Новгородский АНТОНИЙ; † 29 мая 1986 г.]. Митрополит Минский и Белорусский ФИЛАРЕТ, постоянный член Священного Синода, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата



Митрополит Крутицкий и Коломенский ЮВЕНАЛИЙ, постоянный член Священного Синода. Митрополит Калининский и Кашинский АЛЕКСИЙ. Митрополит Одесский и Херсонский СЕРГИЙ, постоянный член Священного Синода, управляющий делами Московской Патриархии. Митрополит Львовский и Тернопольский НИКОДИМ






ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ






Архиепископ Саратовский и Волгоградский ПИМЕН. Архиепископ Черниговский и Нежинский АНТОНИЙ. Архиепископ Свердловский и Курганский МЕЛХИСЕДЕК. Архиепископ Астраханский и Енотаевский ФЕОДОСИЙ






Архиепископ Ивано-Франковский и Коломыйский МАКАРИЙ. Архиепископ Владимирский и Суздальский СЕРАПИОН. Архиепископ Иркутский и Читинский ХРИЗОСТОМ. Архиепископ Рязанский и Касимовский СИМОН






Архиепископ Курский и Белгородский ИОВЕНАЛИЙ. Архиепископ Винницкий и Брацлавский АГАФАНГЕЛ. Епископ (ныне — архиепископ) Дмитровский АЛЕКСАНДР, викарий Московской епархии, ректор Московских Духовных Академии и Семинарии, председатель Учебного комитета. Епископ Солнечногорский СЕРГИЙ, представитель Русской Православной Церкви при Всемирном Совете Церквей

Архиепископ Волоколамский ПИТИРИМ, председатель Издательского отдела Московского Патриархата. Архиепископ Зарайский ИОВ, заместитель председателя ОВЦС. Архиепископ Симферопольский и Крымский ЛЕОНТИЙ. Архиепископ ← Ташкентский и Среднеазиатский ВАРФОЛОМЕЙ



Епископ Серпуховской КЛИМЕНТ, викарий Московской епархии, управляющий приходами Московской Патриархии в Канаде и временно в США. Епископ Звенигородский НИКОЛАЙ, викарий Московской епархии, представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Антиохийском и всего Востока. Епископ Подольский ВЛАДИМИР, викарий Московской епархии, настоятель подворья Русской Православной Церкви в Карловых Варах, Чехословакия. Епископ Полтавский и Кременчугский САВВА. Епископ Уфимский и Стерлитамакский АНАТОЛИЙ



Епископ Черновицкий и Буковинский ВАРЛААМ. Епископ Тамбовский и Мичуринский ВАЛЕНТИН. Епископ Кировоградский и Николаевский СЕВАСТИАН. Епископ Кировский и Слободской ХРИСАНФ. Епископ Калужский и Боровский ИЛИАН



Епископ Пермский и Соликамский АФАНАСИЙ. Епископ Алма-Атинский и Казахстанский ЕВСЕВИЙ. Епископ Переяслав-Хмельницкий АНТОНИЙ. Епископ Оломоуцкий и Брненский (Православная Церковь в Чехословакии) НИКАНОР. Епископ Прешовский (Православная Церковь в Чехословакии) НИКОЛАЙ

Митрополит Ростовский и Новочеркасский ВЛАДИМИР, Патриарший Экзарх Западной Европы. Митрополит Калининский и Кашинский АЛЕКСИЙ. Митрополит Рижский и Латвийский ЛЕОНИД. Митрополит Одесский и Херсонский СЕРГИЙ

→

ПОЧЕТНЫЕ ЧЛЕНЫ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

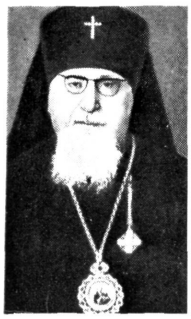


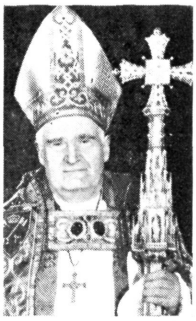
Блаженнейший Патриарх Антиохийский ИГНАТИЙ IV. Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии ИЛИЯ II. Святейший Патриарх Сербский ГЕРМАН. Святейший Патриарх Болгарский МАКСИМ



Митрополит Киевский и Галицкий ФИЛАРЕТ, Патриарший Экзарх Украины. Митрополит Ленинградский и Новгородский АЛЕКСИЙ. Митрополит Минский и Белорусский ФИЛАРЕТ, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. Митрополит Крутицкий и Коломенский ЮВЕНАЛИЙ





Архиепископ Тихвинский МЕЛИТОН, викарий Ленинградской епархии. Архиепископ КИПРИАН, почетный настоятель Преображенского храма на Ордынке в Москве. Заслуженный профессор Ленинградской Духовной Академии д-р Н. Д. УСПЕНСКИЙ. Архиепископ д-р МИХАИЛ РАМСЕЙ (Церковь Англии)





Архиепископ д-р ДОНАЛЬД КОГГАН (Церковь Англии). Генеральный секретарь Всемирного Совета Церквей, пастор д-р ЭМИЛИО КАСТРО. Профессор Эрлангенского университета, ФРГ, доктор ФЭРИ фон ЛИЛИЕНФЕЛЬД



Первый выпуск Аспирантуры при Московской Духовной Академии в 1964 году. *В центре* — митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ († 1978), *справа* — ректор МДА и заведующий Аспирантурой архимандрит (ныне митрополит) Минский и Белорусский ФИЛАРЕТ, *слева* — епископ (ныне архиепископ) Волоколамский ПИТИРИМ, профессор МДА и Аспирантуры, профессора, преподаватели и выпускники

вместе со студентами гулять на Вифанку, на каток — зимой», хотя и не выходившие в этом за дозволенные пределы (68, 27—28). «Был и другой тип монаха-студента. Это были убежденные, религиозные люди, как бы родившиеся в черной монашеской рясе. Этого типа юноши мир воспринимали только в Боге, и вне Его они не видели смысла в земной юдоли. Для них аскетический идеал — цель и смысл их земного существования, а мир, как таковой, они не отрицали, но считали его испытанием, а потому и неизбежным приемлемым злом». Такой студент «никогда не расставался с Евангелием. Все свободное время, какое у него было, он отдавал изучению боговдохновенных книг. Он засыпал, читал и спал, крепко стиснув Евангелие в руках...» (68, 30).

Как противоположность монахам и монашествующим были студенты «светского типа». «Всегда аккуратные и чистенькие, они заводили знакомства с посадскими именитыми домами, щеголяли белизной воротничков, также и аккуратно сшитой формой. Таких, правда, было немного...

Третий тип студента Академии — студенты-ученые, сосредоточившие все свои знания и все свое внимание на книге. Они изучали богословие и философские дисциплины, изучали и не богословские науки, учились одновременно и в Академии, и (тайно) в Московском университете, археологическом институте... К этим-то нашим ученым товарищам мы в минуты грусти обращались со своими недоуменными вопросами и у них находили ответы на наши вопрошающие взгляды» (68, 30).

Именно ученые, которые потом часто принимали монашество, несли на себе основной труд, и они же составляли славу Академии, будучи всегда в меньшинстве.

Встречались, конечно, и нерадивые студенты... «Вифанка, каток, «тихое семейство» с самоваром и бубликами, вечеринки в уютных сергиевопосадских гостиных отнимали у них добрую половину отведенного для учения времени... Но это были единицы» (68, 31).

На протяжении всей истории Академии менялось, по-видимому, только соотношение этих групп, суть же оставалась постоянной.

В первые годы после переезда Академии в Лавру большое внимание уделялось приучению студентов к строгости поведения и послушанию. «Нас поражала при поступлении,— вспоминает один из бывших воспитанников, — строгая дисциплина при ректоре Кирилле и инспекторе Платоне, едва ли после бывшая. Например, чтобы идти в церковь, собирались прежде в залу; приходил инспектор, а ректор выходил на дорожку против своих покоев и считал пары по четкам, потом шел за нами. Чтобы выйти за монастырь, нужно было записаться у старшего и уволиться от инспектора, который приходил в ужин и слушал молитвы на сон грядущим» (30, 616).

«...Для нас, — вспоминал один из воспитанников Академии курса 1876—1880 гг.,— еще очень нужны были наглядные примеры, непосредственное живое общение с зрелыми членами Святой Церкви, сумевшими сочетать в себе научность и церковность. В. Д. Кудрявцев, Н. И. Субботин, Е. В. Амфитеатров и многие сосредоточенные, серьезные, назидающие своих питомцев примером молитвенного, сознательного участия в богослужении. Тут же их семьи и другие профессора с семьями (Горские, Казанские, Амфитеатровы и др.)» (30, 181—182). Одной из светлых личностей остался в памяти воспитанников Академии и Дмитрий Федорович Голубинский.

Необходимость видеть перед собой живые примеры зрелой церковности для учащихся Академии была постоянно актуальной в то время, когда в общественной религиозной атмосфере все более ощущалась теплохладность, а нравственность все более приходила в упадок. Наблюдательный А. В. Никитенко писал в 1855 г.: «...Открывается, как ужасны были для России прошедшие 29 лет. Администрация в хаосе; нравственное чувство подавлено; умственное развитие остановлено; злоупотребления и воровство выросли до чудовищных размеров. Все это плод презрения к истине и слепой варварской веры в одну материальную силу» (75, 463). В обществе развивается индивидуализм, потеря ясных критериев ведет к метаниям и измельчанию личности. «Умы нашего века, — говорит тот же А. В. Никитенко,— находятся в каком-то неестественном, лихорадочном состоянии. Человек, обладающий выдающимися умственными способностями, непременно бросается в какую-нибудь крайность... Есть какой-то недостаток душевной зрелости, ясного, целомудренного взгляда на жизнь и человека; есть какой-то недостаток простоты и непосредственного мужества в этих порывистых стремлениях к умственным отличиям...» (75, 404). «Мы приняли благодеяния света в виде разврата»,— утверждал Ф. М. Достоевский о «петербургском» периоде русской истории (76, 421). И. Киреевский еще в 1839 г. указывал: «Заметим постепенно и явно охлаждающееся чувство к вере; давно уже распространенное неуважение к духовенству; беспрестанно более и более увеличивающуюся страсть к вину, особенно в городах, где более просвещения...» (2, 385).

Среди многочисленных свидетельств духовного упадка особенной силой и яркостью выделяются известные строки Ф. И. Тютчева, написанные в 1851 г.: «Не плоть, а дух растлился в наши дни, и человек отчаянно тоскует... Безверием палим и иссушен, невыносимое он днесь выносит, и сознает свою погибель он, и жаждет веры... но о ней не просит...».

Критичность положения, глубокий кризис личности и общества, ощущавшийся всеми мыслящими людьми, наиболее целостно охарактеризовал епископ Игнатий (Брянчанинов) в записке (1862—1866 гг.) о необходимости созыва Собора Русской Церкви, которого не было, вопреки канонам, уже почти два столетия. Между тем «дух времени таков и отступление от православно-христианской веры начало распространяться в таком сильном размере... что возвращение к христианству,— по мнению епископа Игнатия, — представляется невозможным...» (77, 58). Епископ Игнатий ясно видит и ошибки буржуазной империи в отношении Церкви: «Россия, со времен Петра I, часто и много принесла пожертвований в ущерб веры, в ущерб Истины и духа, для пустых и ложных соображений политических, которыми прикрывало развращеннос сердце ненависть и презрение к правилам Церкви и к закону Божию...» (77, 61).

Отдельные очаги подлинно православной жизни и подвижничества, такие, как, например, Саровский монастырь, Оптина и Глинская пустыни, не могли изменить ставший неизбежным общий процесс духовного перерождения общества. Новые веяния проникали также и в церковные учреждения, в том числе в Академии и Семинарии. На фоне многих проявлений бюрократизма и формализма они рождали брожение в некоторой части учащихся или то равнодушие, которое губит самые светлые начинания... Разумеется, нельзя идеализировать и жизнь Московской Академии: она имела свои теневые стороны, и игнорировать их означало бы изменить исторической правде [20].

Тем не менее церковная жизнь Академии текла в русле благочестивых традиций. До 1870 г. на богослужения ходили в лаврские храмы. Однако накануне больших праздников всенощные совершали сами в актовом зале Академии.

К сожалению, не известно, как и в чем выражалось соучастие академического духовенства в лаврских богослужениях. Позднее, когда в Академии появилась своя церковь, она стала ее духовным средоточием. Богослужения в ней стал возглавлять ректор. Академическое богослужение имеет свой особый частный смысл в постоянном общем молении о благодатной помощи церковному богомыслию. Научные и учебные занятия становятся продолжением богослужебных действий. Храм и аудитория сливаются воедино. Богословская наука получает настоящую значимость, именно когда она творится при храме. Можно сказать, что именно богослужение организует и развивает науку; поэтому подлинное богословие в сущности литургично. Неудивительно, что все воспоминания об академическом богослужении отличаются особой теплотой.

«Богослужение в академической церкви,— говорит один из питомцев Академии,— было всегда замечательным: неторопливое, благоговейное, упорядоченное... Тут не было какой-либо бьющей в глаза пышности, тем менее искусственности, нет! Но была, несомненно, какая-то специфическая солидарность и клира, и мирян, учителей и учеников, что-то глубоко любовное, священно-мистическое, захватывающее собою одинаково всех. В жизни своей я не встречал нигде, ни в одном учебном заведении, такой общественной храмовой молитвы, что воистину «едиными усты и единым сердцем» возносилась в академическом храме в период, воспоминаемый мною» (30, 181—182).

Большое значение имели в жизни Академии моменты погребения отходящих в вечность наставников, совершавшиеся с особой теплотой и торжественностью, являвшиеся свидетельством реальности вечной жизни. «Дивная благодать» постоянного памятования смерти (79, 122) всегда вдохновляла богословие [21].

С памятью о почивших соединялся и годичный акт в день Покрова Божией Матери.

«Начиная с 1871 года ежегодно 1 октября, в день открытия Академии, совершался торжественный акт. Накануне этого дня, за заупокойной литургией и панихидой, происходило поминовение всех почивших начальников, учивших и учившихся в Академии за все время ее существования. При этом в академическую церковь приносилась почитаемая лаврская святыня — большая икона Преподобного Сергия Радонежского, написанная на его гробовой доске, которую с пением: «Ублажаем тя, Преподобне отче Сергие» студенты обносили по всем жилым помещениям Академии. На самый день праздника приезжал московский викарий... который служил всенощную и литургию и затем председательствовал на акте. Торжественное собрание начиналось вступительной молитвой, после которой начиналась ученая речь» (80, 86).

9. Наука и научная подготовка

Приступая к освещению состояния и развития ученой деятельности Академии, попытаемся показать ее в живых лицах хотя бы некоторых выдающихся ученых деятелей Академии.

Установка Устава 1814 г. на традиции Александрийской школы была проявлением классицизма в богословии. Классическое направление ярко проявилось в поколении академических ученых первой половины XIX в. Среди них в первую очередь следует назвать профессора протоиерея Петра Спиридоновича Делицына. Протоиерей П. С. Делицын сочетал в себе математика и богослова. Воспитанник первого курса реформированной Академии, которую окончил первым магистром в 1818 г., он преподавал математические науки в Академии с 1818 по 1863 г. Математическое наследие Делицына осталось неизученным. Представляет интерес его исследование пасхалии и календаря, в котором он подверг основательной критике григорианский календарь. Огромное значение имела переводческая работа отца Петра. С 1843 г. в связи с изданием творений святых отцов Церкви Делицын посвящает себя их переводу. Он, «можно сказать, был творцом и вдохновителем этого дела, он и переводил, он и редактировал переводы» (82, 13). Под его редакцией переведено 46 томов святоотеческих творений. Стремясь к точности перевода, Делицын не ограничивался печатными изданиями переводимых авторов, но тщательно использовал как доступные ему греческие рукописи Синодальной библиотеки, так и древние славянские переводы. Отец Петр с великой ответственностью относился к духу языка. «Желая приблизиться к духу отцов, он старался передавать их речь словами и оборотами, вполне соответствовавшими строю греческого языка; от того... у него по необходимости являлись в переводах славянизмы и термины, заимствованные из языка церковного. Вследствие такой необходимости... он составил, можно сказать, свою терминологию, которая была плодом долгого размышления и внимательного изучения духа творений отеческих» (82, 15). Его работе доверяли такие авторитеты, как митрополит Московский Филарет, архиепископ Филарет (Гумилевский). По отзыву И. Корсунского, «нужна великая осторожность, чтобы с большею или меньшею смелостью подвергать критике его перевод. Злоупотребление строгою и важною речью свв. отцов П. С. Делицын считал посягательством на искажение самого смысла святоотеческих творений, неуважением к дорогому наследию, завещанному свв. отцами Православной Церкви» (28, 51). .

Он настолько впитал в себя дух святоотеческих творений, что собственные его проповеди, по отзывам современников, стали близко напоминать их, как бы свидетельствуя о жизненности святоотеческой традиции и в новое время. Переводческие труды протоиерея П. С. Делицына — великий подвиг скромного труженика, необычайно обогатившего Русскую Церковь и нашу культуру. Он по существу сформировал основы переводческой деятельности Академии.

Среди выдающихся ученых Академии необходимо выделить ряд мыслителей, оказавших огромное влияние на русскую богословскую мысль, хотя влияние это было неоднородным.

Развитие академического образования как системы богословских знаний настоятельно требовало выяснения места и значения философии с точки зрения православного вероучения. Самостоятельная разработка философских вопросов в связи с задачами богословия началась в наших Академиях, в основном, после введения Устава 1814 г.

Выдающимся православным мыслителем был Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов. Заслуга Кудрявцева — в попытке создать целостную систему христианского православного миропонимания, в центре которой находится понятие абсолютного бытия. По мнению Н. О. Лосского, главным для Кудрявцева является обоснование «третьего принципа», объединяющего дух и материю; этот «третий принцип» есть Бог (86, 77). По словам протоиерея В. В. Зеньковского, философия Кудрявцева есть подлинная философская система, исходящая из данных «идеального познания», ничего не принимающая без самого тщательного исследования (85, 75). Влияние Кудрявцева простиралось далеко за пределы Академии, в которой он пользовался большим авторитетом и как мыслитель, и как внимательный, любящий наставник. По словам одного из его учеников, «без Кудрявцева не было бы ни Светлова, ни Глубоковского, ни Муретова, ни Введенского... И сам В. Соловьев становился на ноги не без помощи Виктора Дмитриевича: он слушал его лекции в Московской Академии» (30, 183).

Продолжателем школы философского теизма был Алексей Иванович Введенский (1861—1916), преподававший с 1887 г. историю философии. А. И. Введенскому был свойствен чрезвычайно широкий круг интересов: он исследовал вопросы религии и

философии, литературы и искусства. Это был первый крупный критик «богоискательства» и декадентства. Он пристально следил за духовными движениями современности. В адресе от учеников по случаю его юбилея говорилось: «В наступившее время широко распространенных увлечений Буддою, Заратустрой и другими восточными мудрецами, время открытой проповеди паломничества в пустыни безбожия... особенно необходимо духовное рассуждение... Под Вашим глубоким анализом вскрывались во всей наготе недостатки кичливого, положившегося только на свои силы разума...» (87, 32—33). По словам священника П. А. Флоренского, относившего себя к ученикам А. И. Введенского, в его понимании «церковная наука... это не наука богословского факультета, а цельное жизнепонимание, опирающееся на начала церковности и разделяющее и углубляющее церковность в нашем сознании» (87, 35).

После кончины А. И. Введенского ректор Академии епископ Феодор охарактеризовал его деятельность в следующих замечательных словах: «Он боролся с ложью человеческой мысли в ее религиозных построениях и проявлениях в течение всей своей ученой деятельности. Подвиг громадной ценности и значения. Ведь ложь мысли человеческой, облеченная в тогу прекрасных слов и глубоких философских построений, кажется, самая ужасная ложь в мире, способная опутать человека, затмить в своем его разуме, пленить его в послушание гордыни человеческой, совратить от истины Христовой и притом держать его еще в упоении своим величием и своей правдой. Обнажать эту ложь, ниспровергать этого кумира гордыни и впускать в эту сферу человеческой жизни луч света высшей и подлинной истины, сокрытой во Христе. — это требует не только таланта, но и духовного подвига» (88, 32).

Говоря об академических мыслителях начала XX в., следует упомянуть Митрофана Дмитриевича Муретова (1851—1917), профессора по кафедре Священного Писания. Он принадлежит к числу блестящих представителей того высочайшего взлета церковной науки, которого Академия достигла с конца XIX в. Изучение мысли, лежащей у источников христианства, более всего вдохновляло Муретова, посвятившего свою первую крупную работу учению о Логосе Филона[22]. Его диссертация была посвящена истории и устройству ветхозаветного храма[23]. Из его новозаветных исследований особенной известностью пользуется «Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и Песнью песней»[24]. Мысли Муретова свойствен вдохновенный порыв на основе глубокой веры и энциклопедизма знаний, ювелирная тонкость различения понятий, их необыкновенная отточенность. Ему самому свойствен «внутренний огонь ревности по благу и истине», который отсутствовал у иудейских критиков и «окрылял труды апостолов»[25]. Муретов стоял на пути создания системы православного богомудрия, основанной на новозаветной экклезиологии как единственно возможной основе целостного мировосприятия. Так, говоря о вере, он различает верососерцание, вероупование, вородейственность. В труде «Новый Завет как предмет православнобогословского изучения»[26], созданном на основе курса лекций в Академии, Муретов наметил контуры своей системы, развить которую ему помешала смерть, наступившая в 1917 г.

Много лет преподавал в Академии профессор Михаил Михайлович Тареев (1866—1934), которого называют иногда представителем христианского морализма[27]. Философская линия Тареева отходит от академических традиций философии теизма. Протоиерей В. Зеньковский находит у него «основные черты... чисто христианского антропоцентризма» (85, 107). В работе Тареева «Новое богословие», опубликованной в 1917 г., обнажается его восприятие Православия, согласно которому, русскому Православию следует отказаться от святоотеческого учения, как «сплошного гностицизма и аскетизма»[28]. Это на самом деле новое для Московской Академии богословие было символом определенного кризиса, переживавшегося Академией. В неправославных исканиях Тареева, предвещавших обновленчество, сфокусировались центробежные духовные силы, влиявшие на существование Академии в данный период.

Одним из самых значительных представителей религиозной мысли в Московской Академии начала XX в., да и не только Академии, но русской мысли в целом, был священник Павел Александрович Флоренский (1882—1943). Личность исключительной одаренности и своеобразия, отец Павел Флоренский оказал сильное воздействие на современников. Флоренский поражает прежде всего сочетанием одинаково сильных, но совершенно разных, до противоположности, талантов. Одаренность философа и богослова, необычайная мистическая чуткость сочетаются в нем с крупными естественнонаучными способностями и с не менее сильным художественным талантом. Отсюда удивительно глубокое, оставляющее у читателя неизгладимое впечатление проникновение в суть каждого явления, которого касается его мысль. Литература о священнике П. Флоренском уже сейчас очень велика и, несомненно, еще долго будет

расти. Его книга «Столп и утверждение Истины» [29] вызвала большой резонанс, острые, противоположные суждения. Но окончательной оценки этого раннего труда отца Павла Флоренского нельзя ожидать ранее опубликования всего его громадного наследия. Отдельные положения книги могут быть и являются предметом очень длительного обсуждения. Но, быть может, ее следует больше всего рассматривать как опыт глубоко личного богопознания. В книге заметны искусственность формы и стиля, имитирующих раннее Возрождение. Священник П. Флоренский является фигурой во многом глубоко символичной. Необычайная чуткость ко времени сделала его основную книгу как бы зеркалом исканий и настроений русского общества. Но в целом линия Флоренского была противоположна линии Тареева. Чрезвычайно интересны «Общечеловеческие корни идеализма» [30], «Смысл идеализма» [31], являющиеся обработкой его лекций; в них гораздо меньше субъективного начала. Вовсе не изучены ценные философские идеи его естественнонаучных работ.

Богословские и философские труды профессоров МДА — итог длительного и напряженного развития мысли; это подлинная сокровищница русского духа, способная оплодотворить развитие культуры. Замечательный образ развиваемой в Академии духовной философии дал С. С. Глаголев. «Немного теперь имеется мест на земном шаре,— говорил он на юбилее проф. А. И. Введенского, — где бы существовали философские школы. Московская Академия — одно из таких счастливых мест... Я сравнил бы ее с существовавшей некогда школой Сен-Виктора в Париже...» Русская теистическая философия «дает то единое, которое нужно на потребу. Она представляется мне,— продолжает Глаголев,— той лестницей, которую Иаков видел во сне, лестницей, которая ведет от земли к небу. Академическая философская аудитория... это притвор, ведущий в храм...» В Кенигсберге (ныне Калининград, где похоронен выдающийся философ Кант. — *А. С.*) «немцы сказали мне, что их город зовут городом чистого разума... Думается мне, что и Сергиев Посад должно назвать городом верующего разума. Здесь, в тиши студенческих и профессорских келлий, работает разум, ведомый верою» (87, 32—33), тот разум, добавим мы, который только и является по-настоящему чистым разумом.

Необходимо отметить, что научная деятельность Московской Академии характеризуется огромным успехом ее в развитии исторической науки. Собственно историческая наука в Академии восходит к XVIII в., к трудам ректора архимандрита Дамаскина (Семенова-Руднева) и митрополита Платона. Выше мы уже говорили о значении трудов протоиерея А. В. Горского. Большое влияние на развитие исторической науки оказало стремление лучше изучить прошлое Русской Церкви и России, распространившееся в 30—40-е годы в русском обществе. Эти патриотические настроения нашли отражения в известной «Записке» А. С. Пушкина, где великий поэт обращает внимание на недостаточное знакомство общества с родной историей.

Одним из выдающихся русских церковных историков является Евгений Евсигнеевич Голубинский (1834—1912). Тщательность обследования источников, критическая строгость подхода к ним, умение их осторожно и непредвзято проанализировать и обобщить делают его основной труд по истории Русской Церкви [32], как и другие работы, классическим образцом исторического исследования.

Большой вклад в русскую церковную историю внес С. И. Смирнов. Его монография «Древнерусский духовник» [33] ценна не только богатством материала, но и глубоким проникновением в суть духовничества. Эта работа интересна и для изучения корней такого большого явления русской церковной жизни нового времени, как старчество.

Много лет отдал работе в Академии выдающийся русский историк В. О. Ключевский, который вел русскую гражданскую историю. Очень большой вклад в науку внес А. А. Спасский [34], известный замечательным трудом о тринитарных спорах в Древней Церкви. Неутомимому труженику А. П. Лебедеву [35] принадлежат фундаментальные труды по всеобщей церковной истории (90, 7—8). В конце XIX в. церковно-исторические труды профессоров Академии получили признание за рубежом. «А. Гарнак... еще в 1890 г. по поводу выдающейся работы проф. Н. Н. Глубоковского («Блаженный Феодорит», I—II т.) отметил существование при нашей Академии целой *школы*, посвящающей свои труды изучению церковной древности... Если честь основания данной школы... должна быть приписана целому ряду... историков-профессоров Московской Академии (Мефодий и Иннокентий Смирновы, Филарет Черниговский, А. В. Горский), то главная заслуга в развитии и упрочении этой школы, бесспорно, принадлежит А. П. Лебедеву» (90, 7).

Церковное право представляли в Академии крупные ученые А. Ф. Лавров (архиепископ Алексий) (59, 1—2), Н. А. Заозерский (59, 86—101).

С самого начала существования Академии большое внимание уделялось академической библиотеке. Каждое поколение администрации, профессоров и студентов, многочисленные жертвователи вносили в нее свою лепту. К концу XIX — начала XX в. библиотека Академии была одной из лучших в России, с книгами по всем отраслям богословских и вообще гуманитарных знаний, с богатейшим собранием древних славянских и греческих рукописей огромного научного значения. К 1919 г. в библиотеке имелось свыше 320 тыс. книг и 1600 рукописей XII—XIX вв.[36]

При Академии существовал и церковноархеологический музей, возникший фактически в конце 1871 г. и формально открытый в 1880 г. Первоначально музей находился под наблюдением библиотекаря, а с 1891 г. была учреждена должность заведующего музеем, которым был назначен Александр Петрович Голубцов (1860—1911), находившийся на этой должности до самой своей кончины. Это был блестящий лектор, интересный и видный ученый, оставивший ряд ценнейших сочинений церковноархеологического характера. Особенно известны его исследования «соборных чиновников»[37]. В Академии Голубцов обладал огромным нравственным авторитетом в трудный период ее истории.

Большое значение в академической жизни имела такая форма научной деятельности, как публичные защиты докторских диссертаций, или диспуты, представлявшиеся научными торжествами. Каждая новая докторская диссертация вызывала и в преподавательской корпорации, и у студенчества огромный живой интерес. О блестящих научных собраниях во время диспутов с большой похвалой вспоминают все мемуаристы (30, 744—745; 80, 88—89; 74, 1, 611). Их прекращение по Уставу 1884 г. значительно обеднило научное развитие академической молодежи.

Как ни изменялись условия жизни и состав Академии, в ней всегда господствовал дух глубочайшего почтения к науке. Он был основан на всеобщем глубоком сознании необходимости научного знания для Церкви, на требовании ее апостольского духа в отношении к текущей современности. У молодежи не всегда хватало чувства ответственности, но руководство Академии в отношении поставленных научных задач всегда находилось на должной высоте. Вот изложенные в частном письме впечатления студента, поступившего в 1830 г.: «...Но наше состояние!.. Не дадут и помечтать о том, что любезно для сердца, а излить свои чувства на бумагу и не думай! Лишь только задумался — сейчас слышишь: ах, лекций как много! Нужно поскорей написать уроки по догматике, по герменевтике, по практике, по церковному красноречию, нужно приготовиться к тому-то, к тому-то... Завтра, хоть после обеда, перевести из греческого, из еврейского... Ах! да когда же писать рассуждение, проповедь! Представьте все сие — голова закружится у вас...» (30, 11—12).

Своеобразным явлением научной жизни академического студенчества в первый период жизни Академии в Лавре было создание в 1816 г. общества «Ученые беседы»; это было первое научное студенческое общество. Оно существовало недолго. Студенты успели прочитать и обсудить 20 «рассуждений», из которых пять относились к богословию, восемь к философии, пять к «словесным наукам» и два к истории (30, 1—9). «...Необходимым считалось и учить, и учиться,— вспоминает Н. Н. Глубоковский.— Вот почему не казалось ненормальностью и никого не поражало, что в свободные часы один профессор иногда бывал на лекции у другого...» (30, 743). Только такое действительно «дум высокое стремленье» позволяло академическому коллективу в конечном счете приходить к своим выдающимся научным результатам. Не все, однако, вспоминали о научной и учебной атмосфере с таким оттенком восторженности, который чувствуется у Глубоковского.

По словам профессора М. Д. Муретова (70-е годы), «каждый работал, изучал, думал особняком, сам по себе, не делясь ни с кем своими мыслями и планами, царил крайний индивидуализм в ученом деле. За весьма редкими исключениями, не замечалось особого увлечения сочинениями: работали, в большинстве, по казенной надобности» (74, I. 603—604).

Личные впечатления всегда субъективны, и истина находится где-то между противоположными суждениями. Глубоковский и Муретов видели разные стороны единой академической жизни. Академия — сложный, многообразный организм. Сама по себе научная работа неизбежно требует замкнутости. К тому же ученых по призванию, как и всюду, было, видимо, сравнительно немного.

Трудности первоначального духовного образования, имевшие место в XVIII в., благодаря реформам начала XIX в. были полностью преодолены. Очень большое значение придавалось языкам. «Незнание хотя бы одного из новых языков, особенно немецкого, было крайне редким исключением. Многие знали два, некоторые и три языка» (74, I. 610).

Высокое качество образования вновь поступивших студентов обусловливалось наличием конкурса, поскольку семинаристам был закрыт доступ в университеты, и потому все ищущие высшего образования устремлялись в Академии. «Обычно к экзамену собиралось не меньше сотни лучших студентов семинарии, а приемная норма в пятьдесят человек довольно строго соблюдалась» (90, 9). Но такое положение дела часто приводило и к тому, что в Академию попадали люди, вовсе не заинтересованные в церковной деятельности, но желавшие только получить высшее образование. Сословный принцип, естественно, сложившийся в результате петровских реформ, в XIX в. стал приносить весьма вредные результаты.

Характер учебной подготовки в Академии в принципе мало менялся. В 50-е годы «чтение лекций продолжалось утром от 8 до 12 часов с одною переменою; в 12 час. обед, до 2-х отдых; потом опять лекции по второстепенным предметам, к которым относились языки...» (30, 116). В начале XX в., по воспоминаниям Постникова, «лекции начинались в 9 часов утра и заканчивались в 2 часа дня. По установившимся традициям, лекции, официально обязательные для студентов, слабо ими посещались. Студенты ходили или на дисциплины, которыми интересовались, или к профессорам, которые читали хорошо и увлекательно. Прилежно посещались лишь лекции по групповым предметам, так сказать, по специальности. Больше времени проводили в библиотеке, дома за своим столом. Здесь мы набирались мудрости. Основной упор занятий в Академии — работа над книгой, знакомство с источниками и далее, как следствие этих работ,— семестровые сочинения» (68, 31—32).

Такое же соотношение лекционной и личной работы было и значительно раньше.

В сущности весь порядок образования строился на уважении и доверии к студентам; это отношение проистекало из христианского понимания личности. «В традициях Академии прочно укрепился в начальствующих лицах принцип доверия к студентам как к людям зрелым, способным сознавать свои задачи и цели... Ценилась жизнь студента в ее непосредственности. Таланту давалась широкая возможность развития и приложения к делу» (30, 260).

Упор на так называемые семестровые сочинения должен был развивать у учащихся умение самостоятельно вести научную работу. Первое, к чему приучался студент, — это работа с источниками, с литературой, в основном иностранного происхождения, к которым нужно было подойти критически, с точки зрения православного вероучения. «Были подаваемы иногда такие диссертации, в которых... каждая страница скреплена была несколькими учеными цитатами. Сочинение, содержащее собственные суждения автора и не скрепленное печатями посторонних авторитетов, имело меньшее достоинство. Случалось и то, что вследствие обширности темы студент не успевал кончить всего сочинения и представлял только часть, которая, если написана весьма ученым образом, ценилась иногда выше, нежели у другого целое сочинение...» (38, 171). По воспоминаниям (40-х годов) протоиерея Д. И. Кастальского, «сочинения писались огромные. Сочинение в 3 листа было маленькое; писали от 5 до 20 и более листов. И писали их по 2, по 3 и более месяцев, хотя всегда давали их только на один месяц» (30, 87—88).

Такая практика сохранялась и в позднейшее время. В 1902 г. средний объем курсового сочинения достигал 450 страниц; таков же объем курсового сочинения и в 1912 г., по данным С. Голубцова (63, 40). Но бывали сочинения в тысячу и более страниц (там же). Хотя здесь приведены данные по курсовым сочинениям, они дают понять и то, каким было несколько меньшее семестровое.

Однако у этого метода были свои недостатки. Сочинения часто были слишком неумелы и мало давали для развития собственно научного опыта. Тот же Н. Н. Глубоковский отмечает в 1897 г.: «Семестровое сочинение имеет целью постепенно приучить студента к самостоятельной научно-литературной работе и необходимо предполагает... собственное построение и решение в форме законченного и внешне отделанного трактата. Но понятно, что в краткое время трудно достигнуть этого человеку, не имеющему опыта в научной работе... В громадном большинстве семестровые сочинения студентов представляют неудачные воспроизведения пособий и механический подбор из них. Навыка в собственном научном мышлении получается очень мало, если автор бывает не в силах переварить добытый материал и преобразовать его личным суждением» (14, 10). Кроме того, возникла опасная односторонность развития студента, который прекрасно знал разработанную тему, но часто не мог ответить на элементарные вопросы из других богословских дисциплин. Подлинная академичность — всесторонность образования при этом весьма страдала. Недостатки семестровых работ переходили в кандидатские. Поэтому по Уставу 1910—1912 гг. были введены практические занятия, способствовавшие освоению изучаемого материа-

ла. По словам Постникова, студенты «были обязаны сдать практические рефераты по каждому предмету курса. Это были небольшие рефераты по отдельным вопросам. В рефератах мы чувствовали себя более свободными... Реферат превращался в маленький диспут, в котором и студенты, и профессора чувствовали себя более свободными, а последние — более снисходительными к юношескому дерзанию» (68, 34). Качество кандидатской диссертации волновало не только студента, но и профессора. При митрополите Филарете были заложены традиции сотрудничества преподавателей и студентов, сказывавшиеся и значительно позже, можно сказать, до 1910-х гг. Преподаватель был наставником, а иногда — старшим другом. Двери многих профессорских домов были постоянно открыты для студентов, которые приходили туда не только для консультации, но и для бесед, просто в гости. Устраивались общие вечера.

В целом академическое образование получало сдержанную оценку у профессоров. Так, М. Д. Муретов, сравнивая Устав 1869 г. с Уставом 1884 г., находил, что оба Устава не дают возможностей для надлежащей подготовки специалистов, но Устав 1869 г., с его точки зрения, предпочтительнее, поскольку давал свободный от занятий IV курс. Этот курс можно было использовать для самостоятельной работы (74, 1. 764).

Резкую характеристику высшей Духовной школы, в том числе и Московской, и ее недостатков дал в 1909 г. архиепископ Волынский Антоний. Он видит недостатки системы образования, безответственность руководства, проникновение светского начала и равнодушие студентов. В результате, по его утверждению, «кандидаты и магистры часто понятия не имеют о христианском Иерусалиме, не могут перечислить Автокефальных Православных Церквей и православных народностей. Студенты Московской Академии часто не знают, где почивают мощи свв. Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, а казанские студенты — где мощи свв. Гурия, Варсонофия и Германа и кто они были...» (40). Думается, что всю эту строгую критику следует принять, учитывая то подразделение учащихся на четыре типа, о котором говорилось выше. Указываемые архиепископом Антонием примеры невежества настолько примитивны, что должны быть отнесены к тем, кто духовной жизнью интересовался очень мало. К сожалению, дух «либерализма» в отношении духовных ценностей в церковной среде того времени увеличивал процент равнодушных. Тем не менее большое количество блестящих научных исследований, отмеченных многочисленными премиями, которых в начале века было 17, часто доныне сохраняющих научное значение, свидетельствует о высокой научной результативности Московской и других Академий. За период с 1870 по 1919 г. было защищено 42 докторских диссертаций, каждая из которых является фундаментальным исследованием. Но можно говорить, по-видимому, о постепенном росте разрыва между категориями учащихся, что было возможно прежде всего из-за ослабления общей духовности в Академии.

* * *

Итоги 230-летнего существования Академии в связи с общим развитием церковной науки нашли выражение в выступлениях ректора Академии епископа Феодора и инспектора архимандрита Илариона в сентябре 1915 г. по поводу начала нового учебного года.

Епископ Феодор в своем слове охарактеризовал православную Духовную школу, сравнив ее с западной школой. Главное различие между ними — в представлении об авторитете. «У нас есть...— говорил епископ Феодор,— единая церковная духовная школа, свободная от насилия какого-либо ученого авторитета и имени человеческого, так как в понимании нашем в этой школе учат и должны учить... одна и единая всегда Христова Церковь и Единый наш Учитель Христос. В этом самом заключается самая важная ее вечная ценность и богатство, менять которое на ученую мишуру Запада было бы преступно и гибельно для нашей школы» (69, 8). Очевидно, что епископ Феодор имеет в виду понятие соборности как одно из основных для Православной Церкви. Вне соборности, на пути индивидуализма, разум неизбежно впадает в гордыню, и ученость, став самоцелью, теряет свое содержание и смысл, превращаясь в схоластическую игру терминов и понятий. Всякий человеческий авторитет, лишенный соборной санкции, ослабляет духовное содержание церковного ведения. Епископ Феодор говорит о самостоятельности нашей Духовной школы, имея в виду трудный и длительный путь, на котором эта самостоятельность была завоевана. Он призывает укрепить ее еще более: «Теперь-то церковные деятели и должны напрячь все свои духовные силы... должны быть готовы взять пробудившуюся добрую энергию... и ввести ее в церковное русло» (69, 6).

Препятствием к плодотворной деятельности является все тот же дух схоластики. На этом подробно остановился в своей вступительной лекции архимандрит Иларион. Латинское образование, принесшее с собой схоластический дух, почти ушло, а схоластическое мышление между тем осталось. «Теперь семинаристы уже с трудом, — отмечает он упадок латинского образования,— переводят латинскую книгу, но схоластическое богословие живо и поныне» (18, 127). В чем же причина этой поразительной живучести схоластики, борьба с которой шла уже по крайней мере сто лет? Архимандрит Иларион видит две причины. Вина лежит и на учителях, и на учениках. Несовершенно само богословие, все еще не вернувшееся полностью на родную православную почву. И вместе с тем отсутствует подлинный богословский интерес у студентов. «Студент Духовной Академии, оканчивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов *богословских* (выделено мною. — *А. С.*). Чисто богословские вопросы его не волнуют; он будто даже не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души...» (18, 133). Такое несколько пессимистическое высказывание обусловлено, несомненно, богатым опытом наблюдения академического студенчества начала века. Его подтверждают воспоминания Постникова. Часто для студентов большее значение имело ношение зеленой одежды (цвет университетской формы), чем монашество, участие в братствах, церковное пение и т. д. (68, 54—55). Выход из положения епископ Феодор видел в усилении связи Академии с церковной жизнью. «Громадная ошибка,— считает он,— гибельная и для нашей православной церковной школы, и для нас самих, смотреть на нашу школу в отрешении от ее общего русла церковной жизни» (69). Архимандрит Иларион подчеркивает, что «богословие, чтобы стать православным, должно быть литургичным, исходить из идей богослужебных книг» (18, 131).

Итак, борьба со схоластикой, которая велась в Московской Академии с конца XVIII в., может быть разделена на три этапа. Первый из них — переход богословия на национальный (русский) язык, приближающий его к национальному православному мышлению путем отказа от латыни и очищения богословия от тяжеловесной и пустой терминологии. Этот этап начался при митрополите Платоне. Второй этап — признание основой богословия святоотеческой традиции и необходимости в связи с этим перевода на русский язык и углубленного изучения святоотеческих творений и Священного Писания. Понимание этого созрело при митрополите Филарете к началу 40-х гг. XIX в. Наконец, третий этап — признание, рядом со святоотеческой литературой, основами богословия церковной практики во всей ее широте, с литургикой и гимнографией — относится к началу XX в.

Таким образом, 10-е—20-е годы XX в. характеризуются завершением формирования самостоятельного типа русского православного богословия. В создании его огромную роль сыграла Московская Духовная Академия. Несмотря на все трудности в разработке методики, в организации и финансировании научной деятельности, несмотря на слабость духовно-нравственного состояния основной массы студентов, Академия постоянно развивала подлинную церковную науку.

Громадное научное наследие, созданное Академией, которую иногда называли русским Оксфордом, за 230 лет,— подвиг многих поколений церковных ученых, огромный вклад в православную мысль, гордость русской науки. Будущим поколениям Академия завещала развитие своих научных традиций и в первую очередь — созданных при ее участии основ православного богословия.

ИСТОЧНИКИ

Днепров Э. Д. Советская литература по истории школы и педагогики дореволюционной России. 1918—1977. Библиогр. указатель. М., 1979.

Справочники по истории дореволюционной России: библиогр. указ., 2-е изд. М., 1978, с. 196—197, №№ 1273—1279. История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях: аннот. указ. книг и публ. в журн. М., 1977, т. 2, ч. 1, с. 122; То же. М., 1980, т. 3, ч. 2, с. 98—105.

Коншина Е. Н., Швабе Н. К. Краткий указатель архивных фондов отдела рукописей (Гос. б-ка СССР им. В. И. Ленина. М., 1948, с. 10 и др.).

Государственный исторический архив Московской области. Путеводитель. М., 1961 (Славяно-греко-латинская Академия, Московская Духовная Академия, личные фонды преподавателей).

Мысков Ю. И., Ниткина Н. В., Титова З. Д. Указатели содержания русских журналов и продолжающихся изданий 1755—1970 гг. М., 1975, с. 164: Творения святых отцов. М., 1843—1891.

Указатель к «Творениям святых отцов» и к «Прибавлениям» духовного содержания за двадцать лет (1843—1862). М., 1863.

Указатель статей, помещенных в «Прибавлениях к «Творениям святых отцов» за 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1886 гг. М., 1887.

Попов К. М. Указатель к журналу «Творения святых отцов» и «Прибавления к изданию «Творения святых отцов»» в русском переводе (Изд. Московской Духовной Академии). 1887—1894 гг. Сергиев Посад, 1912.

Московская Духовная Академия. Сборник статей, посвященных 150-летию пребывания в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Труды профессорско-преподавательского состава Московской Духовной Академии и Семинарии. Загорск, 1964. (Машинопись, библиотека МДА).

Волков С. А. Воспоминания бывшего студента Московской Духовной Академии 1917—1920 гг., 1964. (Машинопись, библиотека МДА).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Забелин И.* Характер древнего народного образования в России.— Отечественные записки, 1856, март. с. CV, отд. II.

2. *Киреевский И. В.* Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России.— В кн.: *И. В. Киреевский.* Критика и эстетика. М., «Искусство», 1979.

3. О первоначальном народном обучении.— «Прибавление к изданию „Творения святых отцов"», т. XXI, 1862.

4. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.

5. *Лукичев М. П.* К истории школьного образования в России в XVII веке.— В сб.: Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси (малоисследованные проблемы и источники). М., Академия педагогических наук, 1983.

6. *Волков Л. В.* Типографская школа — первое крупное учебное заведение в России.— В сб.: Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси.

7. *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737—1795). Его жизнь и труды. Киев, 1894.

8. *Медведев С.* Вручение благоверной и христолюбивой великой государыне царевне Софии Алексеевне привилегии на Академию в лето 1685, месяца января в 21 день.— Древняя Российская вивлиофика, изданная Николаем Новиковым, 4.VI. Изд. 2. М., 1788.

9. *Горфункель А. Х.* Андрей Белобоцкий — поэт и философ конца XVII — начала XVIII в.— Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом). Т. 18. М.—Л., 1962.

10. *Клименко А. А.* Улица просвещения и книжности древней Москвы.— В сб.: Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси.

11. Духовный Регламент. СПб., 1718.

12. *Титов Ф.* Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615—1915). Историческая записка. Киев, 1915.

13. *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1885.

14. *Вафинский Н.* (псевдоним *Н. Н. Глубоковского*). К вопросу о нуждах духовно-академического образования. СПб., 1897 (Отд. отт. из журн. «Странник», 1897).

15. *Ковалев А.* Историческое описание ставропигиального второклассного Заиконоспасского монастыря в Москве, на Никольской улице. М., 1887.

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

17. *Зубов В. П.* Из истории средневековой атомистики.— В кн.: Труды Института истории естествознания АН СССР. Т. 1. М., 1947.

18. *Иларион (Троицкий), архимандрит.* Богословие и свобода Церкви.— Богословский вестник (БВ), 1915, сент.

19. *Кашуба М. В.* Георгий Конисский. М., 1979.

20. *Знаменский И.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881.

21. *Чистович И.* Решиловское дело: Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский. СПб., 1861.

22. *Астафьев Н.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1892.

23. *Колосов Н.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (к 100-летию со дня кончины). М., 1895 (Отд. отт. из журн. «Душеполезное чтение», 1895, № 12).

24. *Титов Ф.* К биографии Гедеона Криновского, епископа Псковского и Нарвского.— Труды КДА, 1907.

25. *Смирнов С.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867.

26. *Платоник В. В.* Об изучении жизни и трудов и чествовании памяти Платона, митрополита Московского (к 100-летию со дня кончины, 11 ноября 1912 года). СПб., 1912.

27. Из истории преподавания иностранных языков в России.— Иностранные языки в школе, 1949, № 4.

28. *Корсунский И.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии (труды и труженики).— БВ, 1893, (Отд. отт.— СПб., 1893).

29. *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона. Ч. I—II. М., 1880.

30. У Троицы в Академии. 1814—1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Изд. бывших воспитанников МДА. М., 1914.

31. Полное собрание сочинений Платона (Левшина), митрополита Московского, т. I—II. СПб., б. г.

32. *Розанов Н. П.* Московский митрополит Платон (1737—1812 гг.). СПб., 1913.

33. *D. Compayre.* Histoire de la pedagogie. Paris, 1914.

34. *Феодор, епископ.* Речь, произнесенная в Преображенском храме Спасо-Вифанского монастыря в день торжественного поминовения приснопамятного митрополита Платона по поводу 100-летия со дня его кончины. М., 1912 (Отд. отт. из журн. «Московские церковные ведомости», 1912).

35. *Никольский А.* Лица духовного чина Московской епархии в их служении Церкви и Отечеству в 1812 году. М., 1912.

36. *Богословский М.* Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской Духовной Академии. Годичный акт в Московской Духовной Академии 1 октября 1917 года.— БВ, 1917.

37. *И. С.* Очерк жизни Московского митрополита Августина. М., 1841.

38. *Смирнов С.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879.

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

40. *Антоний, митрополит.* Полное собрание сочинений в трех томах. СПб., 1911, т. 1.

41. Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия. Т. IV. Журналы заседаний V отдела. СПб., 1907.

42. *Туберовский А. М.* Кончина и погребение профессора А. П. Шостьина.— В кн.: Профессор Александр Павлович Шостьин (Некролог). СПб., 1916.

43. *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. СПб., 1902.

44. *Шмид Е.* История средних учебных заведений в России. СПб., 1878.

45. Мистика Церкви (по сравнению с мистикой католической).— Религиозно-философская библиотека, вып. XXXII. Сергиев Посад, 1914.

46. *Котович А.* Духовная цензура в России (1799—1855). СПб., 1909.

47. *Виноградов В. П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские. (Сравнительная характеристика их нравственного облика). СПб., 1913.

48. *Филарет, митрополит Московский и Коломенский.* Собрание мнений и отзывов. Т. II. М., 1883; т. V. М., 1885.

49. *Бухарев А.* О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли.— Православное обозрение, 1884.

50. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1, ч. II. СПб., 1864.

51. *Алешинцев И. А.* История гимназического образования в России. СПб., 1912.

52. *Листовский И. С.* Филарет, архиепископ Черниговский. М., 1887.

53. *Смирнов С.* Воспоминания о покойном ректоре Московской Духовной Академии протоиерее А. В. Горском. М., 1876.

54. *Голубинский Д. Ф.* Слово на 19 ноября, в день памяти Высокопреосвященнейшего митрополита Филарета и в 40-й день по кончине ректора МДА протоиерея А. В. Горского.— Душеполезное чтение, 1875, дек. (Отд. отт.).

55. *Воронец И. Н.* К воспоминаниям о скончавшемся в Бозе протоиерее А. В. Горском. Харьков, 1877.

56. *Спасский А.* Первая лекция по кафедре общей церковной истории.— БВ, 1895.

57. Сборник, изданный Московской Духовной Академией по случаю празднования ее пятидесятилетия. М., 1864.
58. Странник, 1872, т. 1. Хроника.
59. *Киселев А., диакон.* История Московской Духовной Академии (1870—1900). Троице-Сергиева Лавра, Загорск, 1973—1974 (Машинопись).
60. Протоиерей Сергий Константинович Смирнов, бывший ректор Московской Духовной Академии. М., 1889.
61. Письма *В. Палисадова* из Берлина.— БВ, 1914, №№ 10—11.
62. Письма к С. К. Смирнову.— БВ, 1915, №№ 10—12.
63. *Голубцов С., диакон.* История Московской Духовной Академии (1900—1919). Троице-Сергиева Лавра, 1976—1977, т. I, ч. I, ч. II.
64. *Ромашков Д., священник.* Ученик об учителе. — Вера и разум, 1914 (Отд. отт.).
65. *Соколов В.* 5,5 лет в должности редактора. — БВ, 1915, окт.-дек.
66. *Горский-Платонов П.* Голос старого профессора по делу профессора А. П. Лебедева с покойным профессором о. протоиереем А. М. Иванцовым-Платоновым с приложением статьи «Из наблюдений старого профессора». М., 1900.
67. *Корсунский И.* Ректор Московской Духовной Академии. Преосвященный Арсений, епископ Волоколамский. Наречение и хиротония его во епископа и прибытие в Сергиеву Лавру и Академию. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1899 (Отд. отт.: БВ, 1899, № 3).
68. *Постников С. Н.* Пинт. (Воспоминания о годах учения в МДА 1910—1914 гг.) (Машинопись, библиотека МДА).
69. *Феодор, епископ.* К академическому новолетию. — БВ, 1915, окт.
70. *Антоний, архиеп. Волынский.* Докладная записка Святейшему Синоду. — Цит. по изд.: Русское слово, 1909, 25 февраля.
71. БВ, 1917, июнь-июль.
72. БВ, 1917, октябрь-декабрь.
73. *Коменский Ян Амос.* Избранные педагогические произведения, т. II. О культуре природных дарований. М., 1939.
74. *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента МДА (1873—1877 гг.). — БВ, 1915, №№ 10—12; 1916, №№ 10—12.
75. *Никитенко А. В.* Записки и дневники, т. 1. СПб., 1893.
76. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860—1881 гг.— Литературное наследство, т. 83. М., 1971.
77. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. Записки. 1862—1866 гг. — В кн.: *Л. Соколов.* Епископ Игнатий Брянчанинов, в 2-х частях. Приложения. Киев. 1915.
78. *Евдоким, архиепископ.* Доброе прошлое Московской Духовной Академии. СПб., 1915.
79. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Слово о смерти и прибавление к нему. Изд. 2-е. Ярославль, 1869.
80. *Смирнов В. А.* Годы студенчества (1870—1874). СПб., 1916, отд. отт. БВ, 1916.
81. *Глаголев С.* Протоиерей Петр Спиридонович Делицын.— В кн.: Памяти почивших наставников (ко дню 100-летия юбилея МДА). 2-е изд. СПб., 1914.
82. Протоиерей Петр Спиридонович Делицын как переводчик и редактор переводов святоотеческих творений. — В кн.: Памяти почивших наставников.
83. *Флоровский Г., протоиерей.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
84. *Глаголев С.* Феодор Александрович Голубинский.— В кн.: Памяти почивших наставников.
85. *Зеньковский В., протоиерей.* История русской философии. Т. II. М., 1956.
86. *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1956.
87. Двадцатипятилетний юбилей профессора МДА Алексея Ивановича Введенского. 1886—1911. — БВ, 1912, № 2 (Отд. отт.).
88. Профессор А. И. Введенский (1861—1913). Некролог. — БВ, 1913, № 3.
89. *Муретов М. Д.* Четвероевангелие. Сравнительные особенности канонических Евангелий по их содержанию, главным мыслям и изложению Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. СПб., 1915.
90. *Тареев М. М.* Новое богословие.— БВ, 1917, авг.-сент.
91. Профессор Алексей Петрович Лебедев (Некролог). СПб., 1908 (Отд. отт.; БВ, 1908).
92. *Покровский А.* Алексей Петрович Лебедев (Некролог).— В кн.: Проф. Алексей Петрович Лебедев. СПб., 1908.

93. *Знаменский И.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880.

94. *Корсунский И. Н.* Высокопреосвященный Сергий, митрополит Московский. Изд. 2-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.

95. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. 1725—1800, т. 1—5, доп.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Название «Академия» было взято, по-видимому, по образцу польских высших учебных заведений. «Академические корпорации есть продолжение больших учебных корпораций... Слово «академия» часто даже означает настоящую школу, о чем свидетельствует философская школа Платона в садах Академа в Афинах; оно прошло в этом смысле через Средние века и сохранилось до наших дней в университетах Германии, где ученики продолжают носить имя civis academicus, хотя академии бывают посвящены развитию наук, тогда как университеты... ограничиваются их изложением слушателям» (*Bloch M.* Dictionnaire général de la politique. Paris, 1873, t. 1, p. 542).

[2] Основная работа о Лихудах: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. См. также: *Рогов А. И.* Лихуды.— Советская историческая энциклопедия. М., 1965, т. 8, стб. 845.

[3] См.: *Днепров Э. Д.* Советская литература по истории школы и педагогики дореволюционной России, 1918—1977. Библиографический указатель. М., 1979; *Рогов А. И.* Школа и просвещение.— В кн.: Очерки русской культуры XVII века (М., 1979), ч. 2, с. 142—154. См. также: *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 129—140.

[4] Сравн.: 6, 89—94. Подробно см.: *Горский А. В.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии. М., 1845, с. 23—29 (Отд. отт.: Прибавления к творениям св. отцев в русском переводе, 1845, ч. III).

[5] См. 8, 39. М. Сменцовский основным аргументом в пользу своего мнения выдвигает доклад ректора Академии Гедеона (Вишневского), представленный Святейшему Синоду в 1722 г., в первом пункте которого говорится: «Понеже... до сих пор никакого привилия (привилегии) не имеет Московская Академия...» и т. д. (Цит. по указ. соч. М., Сменцовского, с. 36—37, прим. 3), где объясняет: «дабы могла чим... защищатися» (там же). Это заявление, противоречащее свидетельству С. Медведева и утверждению комиссии 1773 г., мы предлагаем объяснить так: 1) заявление Гедеона сделано после введения Духовного Регламента, где предполагается создание Академии в Петербурге и ни слова не говорится о том, что Русская Церковь уже имеет Академию в Москве. При антимосковской деятельности Феофана Прокоповича можно было ожидать нападок на Академию, которая тогда и должна будет «защищатися»; 2) Академия в это время совсем не походила на первоначальную, устройство ее сильно изменилось, и многими правами, перечисленными в «привилегии», она фактически не могла пользоваться; 3) само название «Академия» идет все же от «Привилегии», а пользоваться самовольно этим почетным наименованием вряд ли было бы дозволено. В общем, юридическое положение Академии было, видимо, в этот период неясным, что и заставило Гедеона испрашивать в Святейшем Синоде документ, уточняющий положение Академии в новых исторических условиях.

[6] Опубликована в изд.: Древняя Российская Вивлиофика, VI. М., 1788, с. 397—420.

[7] По свидетельству В. Н. Татищева, «царь Борис Годунов... Спасское училище для всенародного обучения устроил, что по нем невеждами разорено и учение других языков за ересь почтено... Царь Алексей Михайлович.... Спаское училище возобновил, но все оное мало успевало» (*В. Н. Татищев.* История Российская, т. 1. М.—Л.,1962, с. 382).

[8] Подробнее об ученых занятиях Лихудов см.: 13, 43—63; 4, 286, 288.

[9] Богословию Лихудов посвящена вышеуказанная книга М. Сменцовского, но она далеко не полностью освещает их наследие. См. также в настоящем сборнике: *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов.

[10] См., напр.; *И. Знаменский.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880.

[11] Многочисленные примеры см.: 13, 234—244.

[12] Краткий обзор см.: 13.

[13] Замечательны отзывы геттингенских профессоров о молодом русском ученом. Приведем некоторые из них. «Благороднейший российский муж Дмитрий Семенов моему натуральной философии толкованию толь прилежно внимал, что ничего не оставил, что́ примечания достойным быть казалось, а тщанием и вниманием прочим своим сотоварищам к подражанию пример похвалы достойный показал: сверх того, везде честность и постоянство толь усердно наблюдал, что и в сем случае похвалы достойным и прочим примером быть может» (проф. Гейман). «Муж, учением и честным нравом наших превосходящий, Дмитрий Семенов... слушал как морального, так и догматы изъясняющего учения; особливо о том неусыпное прилагал старание, чрез что истинное христианское благочестие ясно представляется» (проф. Лесс). «Во время частного с ним обхождения имел я случай и сам от него успеть во многом» (проф. Геттерер). (См.: 23, 645—648).

[14] Подробно см.: 25.

[15] См.: 38, 89—90. Идея в Духовном Регламенте заимствована, вероятно, Феофаном Прокоповичем у протестантов, которые взяли ее из античности. Срав. слова Я. А. Коменского: «Правда, поэты — древнейшие носители мудрости — не без основания уверяли, что музы привыкли обитать не в дворцах городских и царских, но в местах уединенных и на неприступных горах — Парнасе и Геликоне; согласно с тем, что, как говорит Овидий: «Песен слагатели уединенья, спокойствия ищут»; или Гораций: «Весь писателей хор любит лесок, убегая из града». Поэтому-то Академия Платона, Лицей Аристотеля и прочие учебные заведения древних помещались вне города» (73, 141).

[16] Вот что говорит митрополит Филарет об истине: «Почему прежде благодать и потом истина? Потому что человек не только не познал истины, но и был виноват в неприятии истины, недостоин ее нового откровения; и потому потребна была благодать, преизбыточествующая милость, чтобы удостоить его нового и высшего откровения истины. Неужели думают, что истина Божия и Христова есть нечто построенное для истины естественной, полезной человеку и обществу человеческому, и что последняя так же может жить без первой, как и в соединении с нею? Не ночь ли покрывает естественные способности и жизнь народов, над которыми не взошло благодатное солнце истины Божией и Христовой? ...Исторгните истину Божию и Христову из человечества — с ним будет то же, что с телом без сердца, что с миром без солнца» (см.: «Слово в день 100-летия Московского университета» — 48, V, 297—298).

[17] Хроника моей жизни. Автобиографические записки Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 1—9. Сергиев Посад, 1897—1911.

[18] О протоиерее А. В. Горском см.: *Попов С.* Ректор Моск. дух. академии А. В. Горский. Сергиев Посад, 1897; см. также библиографию: История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях... Аннот. указ. кн. и публ. в журн. М., 1977, т. 2, ч. 1, с. 133—134; Славяноведение в дореволюционной России: биобиблиогр. словарь. М., 1979, с. 128—129.

[19] Памяти почивших наставников. СПб., 1914; Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации, в 2-х томах. СПб., 1914—1915.

[20] О «брожении умов» и «разрушительных веяниях» в стенах Московской Академии рассказывает, в частности, И. Корсунский (93, 97—101).

[21] См.: *Ф. А. Голубинский.* Умозрительное богословие. Академические лекции. Изд. 2. М., 1886.

[22] *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

[23] *Муретов М. Д.* Ветхозаветный храм. Внешний вид ветхозаветного храма. Ч. 1. Синайский храм (скиния Моисея).— Православное обозрение, 1890.

[24] Опубликовано в БВ, 1903, № 11—12 (Изд. также отд. брошюрой.)

[25] *Муретов М. Д.* Четвероевангелие. Сравнительные особенности канонических Евангелий по их содержанию, главным мыслям и изложению Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. СПб., 1915, с. 41.

[26] *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. СПб., 1915.

[27] Основной труд М. М. Тареева — Основы христианства, т. 1—4.

[28] *Тареев М. М.* Новое богословие.— БВ, 1917, авг.—сент., с. 223. Верную характеристику богословия Тареева дает протоиерей Г. Флоровский. Он подчеркивает

«упадочный утопизм» Тареева (83, 444). Думается, что следует говорить об уходе от Православия этого мыслителя.

[29] *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи в 12 письмах). М., 1914.

[30] *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма.— БВ, 1909, т. 1, № 2, с. 284—297; № 3, с. 409—423.

[31] *Флоренский П.* Смысл идеализма. — Сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. СПб., 1915, ч. 2, с. 41—135. Подробнее об академической деятельности священника П. Флоренского см. в настоящем сб.: *Игумен Андроник (Трубачев).* Священник Павел Флоренский — профессор МДА и редактор «Богословского вестника».

[32] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви в 2-х томах, 4-х частях. СПб., 1885, 1910. Библиографию см.: 59, 48—56.

[33] *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1914.

[34] *Спасский А. А.* Очерки из истории тринитарных споров в IV веке. СПб., 1906. См. о нем: Профессор Анатолий Алексеевич Спасский († 8 авг. 1916 г.). СПб., 1916.

[35] См. о нем: Алексей Петрович Лебедев (Некролог). СПб., 1908 (Отд. отт.: БВ, 1908, с. 7—8).

[36] В настоящее время собрание рукописей и архив МДА находятся в отделе рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина.

[37] См. о нем: Александр Петрович Голубцов, профессор Московской Духовной Академии († 4 июля 1911). СПб., 1911. Труды А. П. Голубцова о чиновниках: Чиновник Нижегородского Преображенского собора. М., 1905; Чиновник Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908; Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899, и др.

Приложение

РЕКТОРЫ И ВОЗГЛАВИТЕЛИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ 1685—1919 гг.

1. Иоанникий и Софроний Лихуды — 1685—1694 гг.
2. Наставники Феодор Поликарпов и Николай Семенов-Головин — 1694—1700 гг.
3. Иеромонах Палладий (Роговский) — 1700—1703 гг.
4. Архимандрит Рафаил (Краснопольский) — 1703—1704 гг.
5. —«— Сильвестр (Крайский) — 1704—1705 гг.
6. —«— Антоний (Кармский), святогорец — 1705—1706 гг.
7. —«— Феофилакт (Лопатинский) — 1706—1722 гг.
8. —«— Гедеон (Вишневский) — 1722—1728 гг.
9. —«— Герман (Концевич) — 1728—1731 гг.
10. —«— Софроний (Мегалевич) — 1731—1732 гг.
11. —«— Стефан (Калиновский) — 1733—1736 гг.
12. —«— Антоний (Кувечинский) — 1736—1737 гг.
13. —«— Митрофан (Слотвенский) — 1737—1739 гг.
14. —«— Платон (Левицкий) — 1739—1741 гг.
15. —«— Кирилл (Флоринский) — 1741—1742 гг.
16. —«— Порфирий (Крайский) — 1742—1748 гг.
17. —«— Иоанн (Козлович) — 1748—1753 гг.
18. —«— Варлаам (Лящевский) — 1753—1754 гг.
19. —«— Иоасаф (Хотунцевич) — 1754—1757 гг.
20. —«— Геннадий (Драницын) — 1757—1758 гг.
21. —«— Гедеон (Слонимский) — 1758—1761 гг.
22. —«— Гавриил (Петров) — 1761—1763 гг.
23. —«— Геннадий (Броницкий) — 1764—1768 гг.
24. —«— Антоний (Герасимов-Зыбелин) — 1768—1770 гг.
25. —«— Феофилакт (Горский) — 1770—1774 гг.
26. —«— Амвросий (Подобедов) — 1774—1778 гг.
27. —«— Дамаскин (Семенов-Руднев) — 1778—1782 гг.
28. —«— Павел (Пономарев) — 1782—1783 гг.
29. —«— Аполлос (Байбаков) — 1783—1786 гг.
30. —«— Афанасий (Иванов) — 1786—1788 гг.
31. —«— Мелхиседек (Заболотский) — 1788—1791 гг.

32. Архимандрит Мефодий (Смирнов) — 1791—1794 гг.
33. —«— Амвросий (Яковлев-Орлин) — 1794—1795 гг.
34. —«— Евлампий (Введенский) — 1795—1799 гг.
35. —«— Серафим (Глаголевский) — 1799 г.
36. —«— Владимир (Третьяков) — 1799—1801 гг.
37. —«— Августин (Виноградский) — 1801—1804 гг.
38. —«— Моисей (Платонов-Близнецов) — 1804—1807 гг.
39. —«— Сергий (Крылов-Платонов) — 1808—1809 гг.
40. —«— Симеон (Крылов-Платонов) — 1810—1816 гг.
41. —«— Филарет (Амфитеатров) — 1816—1819 гг.
42. —«— Кирилл (Богословский-Платонов) — 1819—1824 гг.
43. —«— Поликарп (Гайтанников) — 1824—1835 гг.
44. —«— Филарет (Гумилевский) — 1835—1841 гг.
45. —«— Евсевий (Орлинский) — 1841—1847 гг.
46. —«— Алексий (Ржаницын) — 1847—1853 гг.
47. —«— Евгений (Сахаров-Платонов) — 1853—1857 гг.
48. —«— Сергий (Ляпидевский) — 1857—1861 гг.
49. —«— Савва (Тихомиров) — 1861—1862 гг.
50. Протоиерей А. В. Горский — 1862—1875 гг.
51. Профессор В. Д. Кудрявцев, и. д. ректора — 1875—1876; 1878 гг.
52. Архимандрит Михаил (Лузин) — 1876—1878 гг.
53. Протоиерей С. К. Смирнов — 1878—1886 гг.
54. Архимандрит Христофор (Смирнов) — 1886—1890 гг., хиротонисан в сан епископа в 1887 г.
55. Архимандрит Антоний (Кортавин), и. д. ректора в 1890 г.
56. —«— Антоний (Храповицкий) — 1890—1895 гг.
57. —«— Лаврентий (Некрасов) — 1895—1898 гг.
58. —«— Арсений (Стадницкий) — 1898—1903 гг., хиротонисан в сан епископа в 1899 г.
59. Архимандрит Евдоким (Мещерский) — 1903—1909 гг., хиротонисан в сан епископа в 1904 г.
60. —«— Феодор (Поздеевский) — 1909—1917 гг., хиротонисан в сан епископа в 1909 г.
61. —«— Иларион (Троицкий), и. д. ректора — 1917 г.
62. Протоиерей А. П. Орлов — 1917—1919 гг.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

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 укорененной ни в церковной, ни в национальной жизни. «Все это «школьное» богословие было в собственном смысле беспочвенным. Оно взошло и взросло на чужой земле... Точно надстройка над пустым местом... и вместо корней — сваи... Богословие на сваях— вот итог XVIII века» (1, 114). Но, может быть, такой довольно пессимистический взгляд обусловлен критической настроенностью историка, зачарованного византинизмом 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 мыслившим, самостоятельно относившимся к мысли западной» (3, 81—82). Будто не было ни митрополита Филарета, ни протоиерея 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 подготовления 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 извлечении 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 старою 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 мнимого просвещения» (4, 21). Его настораживало 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. Понятные 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 требоисправителей. Если будем знать латинский язык, как греческий (т. е. более чем слабо),— предупреждал 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. Обер-прокурор князь А. Н. Голицын берет здесь инициативу в свои руки, и по его докладу в 1807 г. учреждается Комитет о усовершении духовных училищ, который перерабатывает проект епископа Евгения. В состав Комитета о усовершении духовных училищ вошли известнейшие деятели того времени: митрополит С.-Петербургский Амвросий (Подобедов), епископ Калужский Феофилакт (Русанов), статс-секретарь М. М. Сперанский, обер-прокурор А. Н. Голицын, протопресвитер Сергий Красноперевков и обер-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 препинаяся 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. Мысля 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 — «особые 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 создании 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 учащих, 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, что́ по тем временам было новшеством, воспринимавшимся иногда неодобрительно.

Его преемник — архимандрит Сергий (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 первоначальною 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, осознавать, 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 соблазну 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,— говорится в Уставе, — должен быть вперяем 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 учащих «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 почерпать 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 приметить, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли изданных; в них, странным образом, невежеством толкователей все обезображено. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались» (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 ученость, 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 поприще 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 вызывало 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 «окатоличивания» самого мышления, не будет ли этим нанесен ущерб развитию отечественной богословской мысли?

Наиболее резко и последовательно — по глубоким 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 учености». 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 воздвигаемо 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 оставались 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 *н о в о г о* 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 самобытною 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 *г е н е т и ч е с к о й* связи Московской Академии с Академией Славяно-греко-латинской «как со своей прямой *м а т е р ь ю*» у В. Виноградова (14, 702). Новый план, начертанный в Петербурге, «осуществлен был, так сказать, над плотию и кровию учреждений, только что возращенных 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 наложила 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 путами 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 *с о в е р ш е н н о в и н о й ф о р м е* (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 природною твердостью духа истинное просвещение 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 другине чистейших духов обретается все совершенство, все счастие человека» (15, 8). Таким образом, мы видим уже у истоков богословской мысли в Московской Акаде-

мии 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 устроения в Петербурге 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 необходимость 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 образцом; «преподавателю изящных наук является необходимость 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 ложилась непомерная нагрузка. Самому ректору «достался тяжкий и суровый искус»: «Мне до́лжно 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 помогало 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-

словия, и архимандрит Филарет всеми силами боролся против духа страшливости, прикрывавшей трусостью 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 взывать к Духу Истины» (16, 151). Это благоговение перед Истиной стало затем 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 отдает 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 подчеркнутом 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.

5

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 оспаривать 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 учащих 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 благожелательно 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 недовольному 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 религиею 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 переносившего 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 представала ему в раздумьях о будущем русского богословия как достойный творческих 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 истин (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 библеизм 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. «Одною 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 поставляют целью поэзии, с исключением истины и добра. В ответах студентов предел, где кончается их разумение и начинаются непостижимые для них эстетические созерцания, означается нередко словами «говорит Бутеверк» (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 прежнее обозрение, 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 успехов 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. Рутина, предрассудки времени, 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 призывал 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 учащих целостной концепции академического преподавания, равно предостерегая как от секуляризованного подхода к бого-

словию, 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 предполагались 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 богословии употреблять русский язык; чрез сие знание латинского языка сделалось слабее, но 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 богословии» (2, 159). Возникла также возможность более динамически подходить к составлению программ, приспосабливая 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 устарелыми. 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 о б р а т н ы й х о д (разрядка наша.— *В. И.*) от внятного учения на природном языке к латинскому схоластицизму не может способствовать усовершению образования 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 сообщала 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 правогегелианского 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 полуправда. То правда, что ум Филарета был пылким и горячим, и эта бессонная 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 скованность 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 воспитывала 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 славянофильства. Порывается к философии цельного духа И. Киреевский...

Коснулось это всяние и Московской Духовной Академии. Здесь, в отдалении от столиц, 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 переменившуюся 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 показуется 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 догматистом. 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 филосо-

фии (16, 423). Протоиерей Петр Делицин бессменно 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-любомудра в христианско-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 отцев 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 опасаюсь» (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. Истолкование 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 (Тихомиров). 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 «святками 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 Академии, 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 Солунянам, обоих к Тимофею, к Титу и Филимону, на Киевскую — все Соборные Послания и Послания апостола Павла к Ефесянам, 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 протоиерея П. С. Делицина и профессора протоиерея 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, центральною 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 протоиерея А. В. Горского. Комитет должен был рассмотреть отзывы архиереев 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 рассечение на общую гимназию и закрытую Семинарию, убив прежнюю жизнь, легко ли даст новую? Мне видится только неудобоисполнимость 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 с в о ю школу «духовного ведомства»» (1, 360). Был учрежден Комитет о преобразовании духовно-учебных заведений под председательством митрополита Киевского Арсения. Новообразованный Комитет пренебрег ранее проделанными 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 б о г о с л о в с к о й высшей школой, но еще и своего рода п е д а г о г и ч е с к и м 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, поражавший 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 учащих 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 выражавшее 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 любомудров. 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 человеческом» (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 прочитали 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).

Происходили 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 усиленно 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. Смиренно и тихо жил Голубинский в Посаде, в кругу семьи и друзей. Особо дружил он со своим однокурсником Делицыным. 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» предприняла 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 пиетизм 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 алогизмом Якоби, с пропитанными пóтом 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 прославила Московскую Духовную Академию 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 Духовной Академией. И это было не просто оригинально смелым, парадоксальным суждением молодого мыслителя-эрудита. Оно основывалось на глубоком понимании сути духовного преемства, умении 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 неисчерпаемость 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 лицем 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 твердыню 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 сущностей, и вся пирамида идей восходит к верховной точке своей — к идее идей — ...к Богу как Сущности всех сущностей, ибо только в нем они получают и свой разум и свою реальность. Тут возникает сам собой вопрос — о само-обосновании Божием, и концепция идеализма неизбежно переходит в проблему феодицеи. При исследовании же этой последней оказывается, что в собственном и окончательном смысле только Триединица есть «εν και πολλα», 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 Триединства — 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 совлеклись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному» (27, 128). Душевные силы стали порабощены 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 Делицыным. Привлекала академического философа и система Анаксагора. «Величайшее открытие в области философии сделал сей глубокомысленный философ, полагая началом всего существующего у м (nus). 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 представлению о целесообразных благих законах, по идеям сотворил вселенную, что Он хотел в мире изобразить 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 благость 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 опытном во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь премирным 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, поражал 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 Сушков 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 развило 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 христиански платонизирующего душевного строя: «В красоте природы, как в созданиях искусства, ощущается частичное или предварительное преображение 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, nus), в коей скрываются высшие идеи о предметах вышечувственных. Доселе было учение об идеях ума темное, но Платон раскрыл оное в гораздо большем свете, яснее определил происхождение и область идей» (26, 54). Сам Голубинский практически строил свою систему на основании учения об априорно заложенной в человеческом разуме идее Бесконечного. Различие в философских воззрениях объяснялось им различием в «состояниях духа» и сознания. Пока человек «увлекается низшими способностями — чувствами, дотоле закрыто в нем внутреннее зерцало 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 непрестанного 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 посему 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 оного — 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 внутренне неплодотворны, 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 незыблемых 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 унизительно и вполне пренебрежительно» (32, 181—182). А «расцвет 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 было 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 ощущалась «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 имение, 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, изнуждали тело свое, ведя жизнь грубую и жестокую, забывали о потребностях ее необходимых, забывали о пиршествах, всех забавах и веселостях. Но они отдаляли сим только препятствия внешние и не думали о препятствиях внутренних, препятствиях опаснейших по их силе; слишком вверяясь своим силам, они были в слепом самообольщении и кичливой самонадеянности,— 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 ον (сущее). В платоновской терминологии оно прилагалось к обозначению истинного сущего, неизменного бытия в отличие от мира явлений, бытия феноменального, называвшегося им γενεσις. Между миром идей и миром явлений существует род «союза — подобия». «Идеи суть первообразы (πρωτοτυπα), а существа, являющиеся εντυπα,— учение о том, что есть οντως ον или ουσια, 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 вещей, «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, частию светлых, частию светломрачных» (35, 57). Светлые мысли Плотина он приписывает «чистому ученню» 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. Близкими 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) Божиих в мире. Но в неоплатонизме ему казалась, с христианской точки зрения, неприемлемой «мысль о вечном раскрытии Бога через мир как необходимом 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.

8

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 ниспровергнуть 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 затрагивал 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 удобною 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 сходился 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 осознавал себя лишь стремящимся к будущей системе целостного христианского знания; от этого чувства неудовлетворенности, незавершенности проистекала во многом и его осторожность в суждениях.

9

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 эмансипироваться 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 устроение 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 оного Начала и Его отношений к миру, что составляет существенный предмет метафизики, все прочие познания были бы зыбки или представляли нечто рассеянное, хаотическое, противоречащее» (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: онтологии, 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 кантианский иллюзионизм, приводящий к полному отрыву от реальности. Основания этого противопоставления христианского и кантианского 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 немыслим без этой фундаментальной интуиции к у л ь т а. 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 у м а, как высшей из познавательных сил, имеющихся у человека. Основное свойство ума заключается во врожденной ему идее о Бесконечном Существе. Ум обладает способностью с о з е р ц а т ь 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 вследствии 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 и д е е, 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 бескультовость: «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 с м ы с л е П л а т о н а, м ы б у д е м п р и н и м а т ь и д е ю о Б е с к о н е ч н о м (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 Существе 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 зерцало совершенств Его, не только их отражающее, но и само в себе сознающее и усвояющее себе оные внутренне и неотъемлемо» (35, 78).

По Голубинскому, духовный мир есть причина целесообразности, мудрости и осмысленности всех природных процессов. «Но, с другой стороны, мир духовный, обладая свободою в мышлении и хотении для своего проявления и раскрытия, т р е б у е т м а т е р и и (разрядка наша.— *В. И.*), в которой отпечатлевалась деятельность его, которая бы, связывая дух, делала ощутительным собственное его действование, служила бы проводником его действий на предметы и действия предметов на него; иначе он терялся бы сам в себе, рассеивался бы в беспредельности, не имея, к чему приразиться. 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 викарию, епис-

копу 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 исследования основательные и многосторонние (разрядка наша.— *В. И.*)» (39, 13). Восторженно отозвался 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 понуждения 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 и 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 «пращурам любомудрия»; но и у него несомненна христиански-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 отзывается 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). Правомерно 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 действительное 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 внешних 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 идее он выделяет ее понятийно-логический аспект: «Идея как понятие должна быть нормальным, 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 зависимых друг от друга начал, но образуют собой одно гармоническое целое — идеальный мир, восходящий по ступеням развития и завершаемый идеею 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?

13

Кудрявцев не ограничивался лишь теоретическим признанием «идеальной стороны существующего», но стремился разработать методы, ведущие к ее конкретному постижению. Признавая значение отдельных «светлых и глубоких мыслей», 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 чаемый 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. Поэтому вполне допустимо в начале познавательного пути использовать элементы индуктивного метода. Прежде всего Кудрявцев имел в виду теорию познания (гносеологию): «Положительному, синтетическому построению философского миросозерцания 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 освещаем 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). Идеи 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 человечестве 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 у м о м; предмет же, познаваемый умом вообще, составляет б ы т и е сверхчувственное, или и д е а л ь н о е» (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. Анализу этих способностей человека он посвятил множество 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).

14

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 н о р м ы, как то, к чему следует стремиться и реализовать по мере сил в своей жизни. Само совершенство запредельно эмпирической действительности. Отсюда вытекает понятие об а б с о л ю т н о м 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 усовершении 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. *Шмеман 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 отцев на русский язык за семьдесят пять лет (1814—1889) ее существования.— Прибавления к изданию Творений святых отцев 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 Феодор, 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 благость 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. *Спасский 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 Феодор, 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-на-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.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Протоиерей Вадим СМИРНОВ

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ АЛЕКСИЙ И МОСКОВСКИЕ ДУХОВНЫЕ ШКОЛЫ

Московская Духовная Академия переступила ныне порог своего 300-летнего бытия. Позади несколько исторических этапов, отмеченных замечательными достижениями в духовном образовании и просвещении. И на каждом этапе ее исторического пути Господь промыслительно воздвигал великих мужей слова и дела, светочей учения и жизни, просвещения и благочестия, имена которых стали украшением и славою знаменитой ныне Академии «У Троицы».

Одним из таких столпов Московских Духовных школ в эпоху их возрождения в нашем XX веке является Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий, безграничной любовью и ревностными трудами которого озарена целая четверть века существования возрожденных Духовных школ Русской Православной Церкви.

В преддверии возрождения

Одной из замечательных вех в истории Русской Православной Церкви середины XX столетия, несомненно, стало возрождение духовно-учебных заведений. Промыслителю Богу угодно было, чтобы в лоне нашей Церкви вновь насадился священный вертоград, которому надлежало стать духовным рассадником пастырства для необозримой нивы Христовой на древней земле Святой Руси и за ее пределами.

Еще не отгремели грозные орудия Великой Отечественной войны, еще не был избран на Московский Патриарший престол новый Первосвятитель, как уже была заложена основа к открытию в нашей столице Духовных школ. После известного приема 4 сентября 1943 года в Кремле Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Московского и Коломенского Сергия, митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия и митрополита Киевского и Галицкого Николая «вместе с вопросом о Церковном Соборе, избрании Патриарха и учреждении при нем Синода Правительство сочувственно отнеслось к предположениям об учреждении богословских школ для подготовки образованных кандидатов священства» [1].

Претворение в жизнь решения о возрождении Духовных учебных заведений в Москве началось осенью 1943 года, после вступления на Патриарший престол его Местоблюстителя — Митрополита Сергия (Страгородского; † 1944). Святейший Патриарх Сергий поручил Саратовскому архиепископу Григорию (Чукову; † 1955) составить проект организации духовно-учебных заведений среднего и высшего типа, что было в кратчайшее время выполнено и представлено в Священный Синод, который одобрил данный проект на одном из своих заседаний во второй половине октября 1943 года.

Открытие Православно-богословского института и Богословско-пастырских курсов в Москве состоялось в следующем году, 14 июня 1944 года. Одна из древнейших московских святынь — Новодевичий монастырь становится первоначальным кровом и пристанищем для возрожденных Духовных школ.

Однако Святейшего Патриарха Сергия уже не было в живых († 15 мая 1944 г.): Господь призвал его душу, можно сказать, накануне этого праздника школ, но плоды неутомимой деятельности почившего Предстоятеля нашей Церкви были налицо, посеянное им на поле духовного просвещения должно было принести обильную жатву. Поистине велика заслуга приснопамятного Первосвятителя в идейном формировании грядущих к открытию богословских школ [2].

Здесь справедливо будет изречение: «Один сеет, а другой жнет», «так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут» (Ин. 4, 36—37). Достойнейшим продолжателем на поприще этого высокого служения в целом и в деле устроения рассадника пастырей нашей Церкви, в частности, стал ближайший сподвижник покойного Патриарха — митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий (Симанский), сначала вступивший в права Местоблюстителя Патриаршего престола, а затем, 2 февраля 1945 года, избранный Патриархом Московским и всея Руси.

Веха истории

Как же рождались новые Духовные школы в Москве?

7 и 9 июня 1944 года состоялось два заседания общего собрания Советов Православного Богословского Института и Богословско-пастырских курсов под председательством проректора профессора С. В. Савинского (магистра богословия Киевской Духовной Академии), назначенного на эту должность Священным Синодом 2 февраля 1944 года.

В ученую корпорацию Духовных школ Москвы к моменту их открытия стали входить, кроме проректора, протоиерей Н. Ф. Колчицкий, протоиерей Т. Д. Попов, протоиерей А. И. Расторгуев, протоиерей В. В. Минкевич, священник С. Г. Молошников, Б. В. Вадковский, А. В. Ведерников, А. И. Георгиевский, Н. П. Доктусов, Н. Н. Муравьев[3]; большинство из них — выпускники бывших Духовных Академий.

Наступил незабываемый исторический день открытия Московских Духовных учебных заведений. Достопамятное торжество возглавил Митрополит Алексий. Перед совершением молебна Патриарший Местоблюститель произнес глубокосодержательное и очень емкое слово, объективное в оценке наследия прежних Духовных школ и основополагающее для жизнедеятельности возрожденных. «Прежняя духовная школа, — говорил Митрополит Алексий, — была школой серьезной, глубокой, строгой, а в иных случаях и суровой школой. Добрая ей память, честь и слава! Из нее вышел целый сонм святителей, пастырей, ученых богословов, скромных, но трудолюбивых работников на всех поприщах церковной, государственной и общественной деятельности... Слабой стороной прежней духовной школы было то, что она имела двойственную задачу. Это была школа сословная, она имела задачей дать возможность духовенству, сословию в общем бедному, на льготных началах давать воспитание и образование своим детям; другой задачей ее было создавать кадры будущих священнослужителей... И получалось, что наши Духовные школы носили полусветский характер, который отражался на всем строе — и учебном, и воспитательном.

Теперь же не так должно быть и не так будет. Сословий у нас нет, нет и духовного сословия... и потому те, кто поступают в наши духовно-учебные школы, поступят в них не подневольно, а следуя влечению своему послужить Святой Церкви в священном сане. Весь строй этих школ должен быть строго церковным, без всякого уклонения в сторону мирского, светского уклада, и все питомцы нашей школы должны будут ему подчиняться»[4].

Благословляя новую школу иконою «Явления Божией Матери Преподобному Сергию», Митрополит Алексий, сам бывший выпускником прежней Московской Духовной Академии (1904 г.), в таких словах выразил ей свои пожелания: «Да будет она преемницей по духу и силе Московской Духовной Академии, которая создавалась и процветала под кровом и благословением Преподобного и богоносного отца нашего Сергия... да будет благодатный дух Московской Духовной Академии сугуб в Московском Богословском Институте, как дух пророка Илии сугуб явился в ученике его, пророке Елисее»[5].

После молебна Митрополит Алексий, давая крест, окроплял святой водой педагогов и студентов. Тогда же были освящены помещения Института. Затем состоялся торжественный акт, на котором вновь выступил Патриарший Местоблюститель и другие из иерархов, руководства Института и первого набора студентов.

Живо и трогательно в своей речи на заседании Совета Академии в 1949 г. вспоминал этот священный день возрождения Духовных школ в Москве их первый ректор профессор протоиерей Тихон Попов: «Солнечный июньский день. Лопухинский корпус Московского Новодевичьего монастыря. Молитва Господину жатвы, «да изведет Он жателей на ниву Свою». Местоблюститель патриаршего престола, а теперь Святейший Патриарх Алексий своим первосвятительским словом о «духовной мудрости» по богооткровенному учению святого апостола Иакова, Предстоятеля Иерусалимской Церкви апостольских времен, открывает первую страницу истории новой, возрожденной православно-богословской школы... Она еще не Семинария и не Акаде-

мия, а Богословский Институт. Лицо и путь ее впереди. Она лишь обвеяна в молитвах Первосвятителя... Дивен Бог во святых Своих! Услышана молитва нашего Первосвятителя об излиянии сугубой благодати на возрожденную богословскую школу...» [6].

Так 14 июня, в день памяти святого мученика Иустина Философа, состоялось возрождение Московских Духовных школ, и этот знаменательный день навсегда вошел в летопись их бытия.

Занятия начались на следующий день, 15 июня, по одобренным общим собранием Советов Института и курсов программам, которые были составлены преподавателями по соответствующим предметам. 28 августа 1944 г. Священный Синод назначил ректором Богословского Института профессора протоиерея Т. Д. Попова [7].

По постановлению малого Совета Института от 19 октября 1944 г. при нем был учрежден Ученый Совет и принято соответствующее Положение о нем [8].

Согласно ведомостям за 1-е учебное полугодие, первый набор Института насчитывал 17 студентов, а Богословско-пастырских курсов — 15 учащихся.

В следующем учебном году, который начался 1 ноября 1945 года, было принято 74 человека. К тому времени Московской Патриархии для нужд Богословского Института была передана Успенская церковь в Новодевичьем монастыре с прилежащими к ней помещениями, что позволило увеличить контингент учащихся школы. Соответственно пополнился и состав профессоров и преподавателей, в который стали входить три профессора — магистра богословия, одиннадцать доцентов — кандидатов богословия, словесных и филологических наук и один преподаватель [9]. Архипастыри Русской Церкви, получив сообщение об открытии Духовных учебных заведений в Москве, стали отзываться на это отрадное событие не только словесными приветствиями, но и материальной помощью, отчисляя на нужды школы определенные суммы из епархиального бюджета или посылая различные вещественные вклады, необходимые для их учебной деятельности. Например, за счет подобных пожертвований значительно вырос фонд библиотеки Института — этой «кладовой богословских знаний», без которой немыслима научная деятельность духовного заведения. Здесь следует назвать ревностного попечителя тогдашней библиотеки — епископа Рязанского Димитрия (Градусова; † 1956), заботами которого она обогатилась огромным количеством книг богословского и религиозно-нравственного содержания — почти 9 тысяч единиц [10].

Процесс становления возрожденных школ Москвы длился несколько лет. Это был путь искания форм, в которые должна была облечься деятельность образцового богословско-пастырского училища. Претворяя в жизнь основополагающие мысли, высказанные Патриаршим Местоблюстителем 14 июня 1944 года, руководство Духовных школ занялось внедрением не отвлеченной учености, а просвещенного благочестия и пастырского духа [11]. Успеху и реализации этих предначертаний могла существенно способствовать близость питомцев к Дому молитвы — храму Божию, что стало возможным с передачей Институту упомянутой Успенской церкви: «То, что составляет самое важное в Духовной школе, связь учащихся с храмом и богослужением, теперь у нас имеется, — отмечал в своем слове на выпускном акте Института 30 июня 1946 года Святейший Патриарх Алексий. — Наши ученики могут ежедневно молиться в храме, участвовать в богослужениях пением, чтением и прислуживанием в алтаре» [12].

К третьему по счету учебному году (1946/47) в Духовных школах Москвы произошли важные преобразования: Московский Богословский Институт и Богословско-пастырские курсы согласно резолюции Патриарха от 31 августа 1946 года были преобразованы соответственно в Московскую Духовную Академию и Московскую Духовную Семинарию под руководством одной администрации. Сроки обучения как в Семинарии, так и в Академии были установлены по 4 года.

С преобразованием Богословского Института в Академию в ее задачу вошла «ученая деятельность, которая предполагает творческое участие каждого профессора и доцента в разработке наиболее существенных вопросов избранной ими специальности» [13].

Исполняющим обязанности ректора Академии и Семинарии с началом учебного года был назначен профессор протоиерей Т. Д. Попов. Немного спустя вышел указ Святейшего Патриарха, который гласил:

«1. Принимая во внимание болезненное состояние и. о. ректора Московской Духовной Академии и Духовной Семинарии протоиерея Тихона Попова, Священный Синод при Патриархе Московском постановил освободить его от исполнения обязанностей ректора и настоятеля академического храма с оставлением его профессором нравственного богословия.

2. Ректором Московской Духовной Академии и Духовной Семинарии и настояте-

лем академического храма назначается инспектор Академии протоиерей Николай Чепурин...

3. Инспектором Московской Духовной Академии и Семинарии назначается проректор Духовной Академии С. В. Савинский.

4. Должность проректора упразднить» [14].

Однако новому ректору суждено было пробыть на этом ответственном посту лишь несколько месяцев: 7 февраля 1947 года протоиерей Николай Чепурин внезапно скончался, что доставило большую скорбь всей школьной семье. «За короткое время своего ректорского послушания, — отмечал заслуги почившего в надгробном слове Святейший Патриарх Алексий, — отец Николай совершил больше, чем многие могут сделать за долгие годы» [15].

По кончине протоиерея Николая Чепурина девять месяцев обязанности ректора исполнял профессор протоиерей С. В. Савинский.

Одним из мероприятий в новом учебном году (1946/47) было проведение в жизнь разработанного «Положения об особом стипендиальном фонде» в целях поощрения и всемерной помощи учащимся дополнительно к общим стипендиям, что начало действовать с марта 1947 г.[16]

В январе 1947 г. при МДА была образована под председательством митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Аттестационная комиссия, перед которой была поставлена задача на основании всех данных об образовании и опыте наставников утвердить их в соответствующем ученом звании.

21 января комиссией были признаны и утверждены из числа наставников МДА и МДС шесть профессоров, имевших ученую степень магистра богословия (за исключением И. Н. Шабатина, ученого специалиста-историка): протоиерей Николай Чепурин, С. В. Савинский, протоиерей Тихон Попов, протоиерей Вениамин Платонов, протоиерей Димитрий Боголюбов; пять доцентов, имевших ученую степень кандидата богословия: В. С. Вертоградов, священник Александр Ветелев, Н. П. Доктусов, архимандрит Вениамин (Милов), Н. И. Муравьев; два доцента со степенью кандидата словесных наук: А. В. Ведерников и А. И. Георгиевский.

Конец учебного 1946/47 года Академии памятен был присуждением за представленные диссертации ученой степени доктора церковной истории профессору протоиерею В. М. Верюжскому и магистра богословия — доценту В. С. Вертоградову, что явилось наглядным свидетельством возобновления славных традиций нашей высшей Духовной школы.

Кроме того, конец третьего по счету учебного года ознаменовался первым выпуском Семинарии. Среди 18 воспитанников 4-го класса, окончивших полный семинарский курс, мы видим будущих преподавателей Академии и иерархов нашей Церкви, таких, как Константин Нечаев (ныне доктор богословия профессор МДА архиепископ Волоколамский Питирим), Павел Голубцов (впоследствии архиепископ Новгородский и Старорусский Сергий; † 1982).

Следующий 1947/48 учебный год начался 1 октября в составе 188 учащихся (в семинарии 164 человека, в академии 24). Профессорско-преподавательская корпорация насчитывала 18 человек (семь профессоров, шесть доцентов, остальные — преподаватели). Наряду с деятельностью Ученого Совета проходили заседания Правления Академии и Семинарии, ведавшего хозяйственными вопросами Духовных школ.

Постановлением Священного Синода от 28 октября 1947 года по предложению Святейшего Патриарха Алексия ректором Московских Духовных Академии и Семинарии назначен Преосвященный епископ Казанский Гермоген (Кожин), магистр богословия, который приступил к своим обязанностям 14 ноября [17]. Епископ Гермоген состоял ректором до 1949 года, а после него в период первосвятительства Святейшего Патриарха Алексия ректорами были протоиерей А. П. Смирнов (1949—1950), протоиерей К. И. Ружицкий (1951—1964), епископ (ныне митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший Экзарх Украины) Филарет (Денисенко) (1964—1966) и епископ (ныне митрополит Минский и Белорусский, председатель Отдела внешних церковных сношений) Филарет (Вахромеев) (1966—1973).

Академия и Семинария «У Троицы»

Назначение ректором епископа Гермогена совпало с новым рубежом в истории Московских Духовных учебных заведений — передачей Московской Патриархии бывших зданий прежней Московской Духовной Академии в Загорске, в Троице-Сергиевой Лавре, для нужд этих школ. 11 декабря 1947 г. Преосвященный ректор докладывал Священному Синоду и Святейшему Патриарху о состоявшейся передаче здания [18].

В связи с этим мероприятием ректору поручено было возглавить специальную комиссию по ремонту здания для подготовки и приспособления его к учебным целям.

В октябре 1948 г. архимандрит Веннамин (Милов) совершил освящение здания Академии, так называемых «Чертогов», а 19 октября там начались занятия. Спустя несколько дней (23 октября) Святейший Патриарх Алексий впервые посетил Московские Духовные школы в Лавре, а в декабре возглавил первый годичный акт в Академии.

Так мудрыми заботами Патриарха Русской Церкви Московская Духовная Академия вернулась под свой родной кров — в Лавру Преподобного Сергия, чтобы под его благодатным Небесным покровительством воспитывать здесь делателей вертограда Христова. «Залогом успехов да будет молитвенный покров святого игумена и Небесного заступника нашего пред Богом, Преподобного Сергия, — писал впоследствии Святейший Патриарх Алексий ректору,— к предстательству которого с верою да прибегают имеющие счастье быть насельниками его великой Лавры будущие пастыри, служители богословской науки и благоговейные работники на ниве церковной» [19].

Нельзя сказать, что перевод богословской школы из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру осуществился непредвиденно для возродителя Московской Духовной Академии Святейшего Патриарха Алексия. С самого открытия ее в Новодевичьем монастыре он жил мыслью и надеждой на возвращение школы под сень «Сергиевой Троицы» и даже убежденно говорил об этом. Вот как свидетельствует по данному поводу выпускник нашей Академии епископ Белгород-Днестровский (ныне митрополит Ленинградский и Новгородский) Антоний (Мельников): «Мне довелось с первых дней учиться в возрожденной школе. Я хорошо помню день 14 июня 1944 года в Москве; в стенах Новодевичьего монастыря Московский Первосвятитель Митрополит Алексий совершил молебен перед началом занятий. Патриарший Местоблюститель благословил Московскую Духовную школу образом «Явления Божией Матери Преподобному Сергию» и сказал: «Я верю, что молитвами Божией Матери и предстательством Преподобного Сергия Московская Духовная Академия возвратится в свое историческое место — в стены Лавры и будет продолжать славную традицию прежней Академии». И вот сегодня мы видим исполнение пророческих слов нашего Святейшего Патриарха» [20].

Дальновидность и мудрость Первоиерарха Русской Церкви оправдались: возвращенные под священную сень Дома Животворящей Троицы Академия и Семинария продолжали расти и процветать непосредственно уже под благодатным воздействием этой святой обители; один из осязаемых плодов ее духовного влияния на школы можно видеть в том замечательном явлении, что многие из учащихся избрали и стали на путь самоотверженного монашеского служения Церкви, поступая в Троице-Сергиев монастырь, так что со временем они даже стали составлять бóльшую часть братии этой обители.

Едва ли можно отыскать какую-либо из разнообразных сфер жизни и трудов Московских Духовных школ, оставшуюся без отеческого внимания Святейшего Владыки.

Постараемся в основных чертах осветить всестороннюю заботу Святейшего Патриарха Алексия о Духовных школах Москвы за четверть века их существования.

Вопросы кадров и воспитания

Проблема педагогических кадров для Духовных школ, особенно с их возрождением, стояла очень остро. Святейшему Патриарху Алексию приходилось вникать в повседневные нужды школы, в неотложную задачу формирования преподавательской корпорации. Благодаря его попечительности, «год от года росли ряды духовных педагогов. Каждое приглашение внимательно обсуждалось с личным участием Патриарха» [21]. И в последующие годы, когда Ученым Советом Академии и Семинарии рассматривалось прошение того или иного кандидата на вакантное место, Святейший Владыка, если личность просителя ему была неизвестна, запрашивал сведения о нем. При необходимости разрешения какого-либо вопроса учебного порядка Святейший Патриарх, как это видно из его писем и резолюций, вызывал к себе тех или иных членов Ученого Совета Академии [22].

Не менее важен был вопрос относительно приема в Духовную школу новых учеников. Святейший Патриарх Алексий предписывал ее руководителям в этом случае быть чрезвычайно внимательными и осмотрительными. Так, в телеграмме Святейшего Патриарха по случаю нового, 1953/54 учебного года говорится: «Божие благословение началу трудов нового учебного года. Рекомендую при приеме особое внимание, осторожность, бдительность, предвидение. Патриарх Алексий» [23].

Строгость и тщательность отбора поступающих в Духовное учебное заведение вполне себя оправдывали, так как отчисления в течение учебных лет из состава учащихся были незначительными. «Святейший Патриарх нацелил нас, тружеников духовной школы,— свидетельствовал профессор И. Н. Шабатин,— во-первых, на то, чтобы избегать приема тех, кто был заведомо канонически неправоспособен к принятию в будущем священного сана... а во-вторых, на то, чтобы воспитанники с первого же времени пребывания в Духовной школе сознательно готовились именно к трудам в священном сане» [24].

Делу воспитания будущих пастырей Церкви Христовой Святейший Патриарх Алексий придавал первенствующее значение в общем объеме трудов наставников наших Духовных школ. Ученый Совет Академии и Семинарии на заседании 24 октября 1947 г. должен был по рекомендации Патриарха специально заняться определением принципов воспитательной работы в Духовной школе и вынес особое постановление по этому поводу: «В новой Духовной школе задачи воспитания будущих пастырей должны пронизывать собою и подчинять себе всю нашу образовательную систему... в основе последней необходимо видеть не механическое усвоение богословских наук одной памятью, не стремление к учености, к образованию одного ума наших учащихся, а развитие в них внутренних сил в духе благочестия... Христианство есть прежде всего жизнь, а не система знаний... «Истина,— говорит епископ Феофан,— пока не вошла в сердце, есть то же, что пыль на полированной доске. Повеет ветер, и все снесет»» [25]. Внимательно ознакомившись с изложенными Ученым Советом основами духовного воспитания учащихся, Святейший Владыка целиком одобрил их, что видно из его резолюции на данном журнале: «1947, октябрь 29. Пункт I. Совершенно согласен».

Тогда же «в целях усиления воспитательной работы введен был институт классных воспитателей и каждый класс был прикреплен к определенному преподавателю, который путем непосредственных бесед, частых посещений учащихся своего класса в вечерние часы входил в нужды класса, разрешал разные их вопросы и недоразумения и своим влиянием поддерживал то молитвенное настроение, которое составляло основную линию поведения большинства учащихся, старательно посещавших уроки, ревностно записывавших объяснения преподавателей и неуклонно посещавших церковные службы своего храма» [26].

Святейший Патриарх положительно отозвался на эту инициативу Ученого Совета и своей резолюцией утвердил постановление его по данному вопросу.

Духовная школа представляет собой большой и весьма сложный организм. Каждый ее воспитанник — это неповторимый мир внутренних переживаний и настроений, индивидуальных ощущений и запросов. Сколько же надо наставникам иметь опыта и такта, объективности и педагогичности, чтобы из юных питомцев вырастить достойных и верных служителей алтаря Господня! Святейший Патриарх не пропускал без внимания ни одного решения воспитателей Духовных школ и, если требовало дело, реагировал на него непременно [27].

Законная строгость неизменно сочеталась у Его Святейшества с отеческой рассудительностью и милостью. Например, когда Совет решил исключить одного из воспитанников за нарушение дисциплины, резолюция Патриарха Алексия гласила: «1950, январь 2. Читал ст. 4. Я бы предложил с согласия о. ректора заменить воспитаннику 2-го класса семинарии К-ну увольнение — строгим предупреждением и поручить его особому вниманию инспекции» [28].

Но если проступки учащихся касались храмовой дисциплины, то Святейший Патриарх в своих резолюциях оставался тверд и принципиален и требовал от Совета в случае мягкости и несоответствия налагаемых взысканий пересмотра наказания со всей строгостью. Так, воспитаннику 4-го класса Р. за непристойный поступок в храме был поставлен по поведению балл 5—. При просмотре Журнала заседания Совета Святейший Патриарх не утвердил это постановление, потребовав понизить оценку поведения нарушителя ввиду важности отношения учащихся к святому храму, и Совет снизил ученику балл по дисциплине до 4 [29].

Или другой пример. Иеродиакон И. в некорректной форме отказался сослужить инспектору Духовных школ за литургией. Совет постановил: снизить ему балл по поведению, сделать строгий выговор с предупреждением, на что Патриарх Алексий наложил резолюцию: «1950, ноябрь 19... По ст. XIX — поступок иеродиакона И. как монаха особенно тяжел. Правление отнеслось к нему более чем милостиво. Надо обратить особое внимание на него в дальнейшем и подумать о том, насколько его пребывание в стенах школы желательно и полезно для прочих учащихся ввиду его нетерпимого, с точки зрения дисциплины, нрава» [30].

Особенно категорично звучали рекомендации Святейшего Патриарха о мерах против нарушений духовно-нравственной дисциплины, не оставляющих надежд на исправление: «По отношению к ученикам неисправным, — читаем мы в патриаршей резолюции от 13 января 1947 г., — а тем более с порочными наклонностями следует принимать самые решительные меры до исключения их из числа учеников, дабы не засорялась нива, только что врученная нам для возделывания» [31].

Из приведенных фактов можно убедиться, как пристально наблюдал Святейший Владыка за воспитательной работой подопечных ему Духовных учебных заведений, считая ее одним из ведущих факторов в столь ответственной их миссии, как духовное формирование будущих служителей Церкви Божией.

Подготовка ставленников

Исключительно серьезное значение придавал Святейший Патриарх Алексий делу подготовки к рукоположению ставленников во диакона или священника. Неспешность в выводах, духовная рассудительность, пастырская опытность и чувство высокой ответственности — вот чем должны руководствоваться наставники при рассмотрении прошений учащихся школ об их рукоположении.

Тяжкие проступки, допущенные отдельными учащимися после их хиротонии, настораживали не только администрацию Академии и Семинарии, но и Патриарха, который всегда озабоченно реагировал на случившиеся отступления от норм поведения облеченных в священный сан питомцев, ставя Совету Академии на вид недостаточную требовательность наставников к кандидатам во священство и особенно поспешность в удовлетворении их прошений. «Не является ли, — писал он по поводу одного эксцесса, — этот прискорбный случай укором тем, кто характеризовал Ч. как человека, достойного рукоположения в священный сан, а также предупреждением и предостережением при рекомендации и ходатайстве о включении в клир церковный учеников Семинарии и студентов Академии?» [32]

А однажды этот важный вопрос о подготовленности ставленников побудил Святейшего Владыку вплотную заняться его решением и сделать специальные распоряжения: «Во избежание на будущее время такого положения (то есть малоподготовленности или полной неподготовленности кандидатов к хиротонии. — *В. С.*), я нахожу необходимым создать особую комиссию для проверки, — писал Патриарх Алексий в своей резолюции, — насколько представляемые к рукоположению являются к этому готовыми как со стороны нравственной, так и в отношении знания Церковного Устава и хотя бы элементарных познаний в области предстоящей им многосторонней пастырской деятельности. В состав этой комиссии назначаю наместника Лавры архимандрита (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси) Пимена, духовника воспитанников Московской Духовной Академии и Семинарии архимандрита Иосифа и доцента Московской Духовной Академии священника Константина Нечаева» [33] (ныне архиепископ Волоколамский Питирим).

Из процитированных слов Святейшего Патриарха видно, как волновали его вопросы подготовки в Духовных школах будущих пастырей Церкви Христовой. Об особой его отеческой любви, архипастырской попечительности над Академией и Семинарией, о непосредственных его трудах в этом училище пастырства свидетельствует то, что немало питомцев и наставников удостоились принятия священных степеней через возложение его первосвятительских рук в таинстве Священства, и что примечательно — бесконечный ряд хиротоний за более чем полувековой период его архиерейства завершился рукоположением им одного из студентов Академии в 1967 г. Или вот еще одно свидетельство. В 1969 г. состоялся очередной выпуск Академии, замечательный тем, что все его студенты (IV курса) имели священный сан. Святейший Отец, всегда внимательно следивший за успехами и жизнью Академии и Семинарии, с отрадой отметил это событие: «Призываю Божие благословение на начало самостоятельных трудов молодых пастырей Святой Церкви, направляющихся на многотрудное, но святое и высокое пастырское служение... — писал он в своей резолюции. — Мне известно, что в этом году все студенты IV курса Духовной Академии уже в священном сане. Это радостное явление для Святой Церкви и для Духовных школ. 12 июня 1969 г. Патриарх Алексий» [34].

Учебный процесс

Постановка учебного дела в Духовных Академии и Семинарии постоянно оставалась в поле зрения Святейшего Патриарха, что прослеживается на протяжении всех лет его первосвятительского служения. Имея богатый опыт возглавления духов-

ных учебных заведений прежнего, еще синодального времени, знакомый ближайшим образом со структурой тогдашних Семинарий и Академий, Святейший Патриарх Алексий, как созидатель новых Духовных школ, ставит целью привить им лучшие черты и традиции пастырско-богословского наследия от прежних Духовных школ. Особенно в первые годы устроения Московских Духовных школ Святейший Патриарх непосредственным образом проводил необходимые для того мероприятия, вплоть до коренных реформ этих учебных заведений, как это мы уже видели, например, из преобразования в 1946 г. первоначальных Богословского Института и Богословско-пастырских курсов соответственно в Духовные Академию и Семинарию.

Состав преподаваемых дисциплин, учебные программы, методика преподавания, успеваемость питомцев, академический статут — вся учебная деятельность Московских Духовных школ в течение четверти века их существования находилась под постоянным наблюдением Патриарха Алексия.

Основополагающей директивой для Академии в вопросе о присуждении первой ученой степени явилась следующая его резолюция: «Степень кандидата богословия предполагает лицо, не только представившее удовлетворительное сочинение по одной из богословских дисциплин, но и сдавшее успешно испытание по всем прочим дисциплинам» [35].

Вот что узнаем мы из одного письма ректора Академии протоиерея Константина Ружицкого Святейшему Патриарху Алексию о глубокой озабоченности Святейшего Владыки относительно того, чтобы преподаваемые в Духовных школах дисциплины получили святоотеческую направленность: «Тогда (в 1951 году. — *В. С.*) мною было Вам указано, что весьма желательно было бы придать названной науке святоотеческий характер и тем самым освободить существующие прежние учебники по нравственному богословию от западной схоластики» [36]. Насколько близко к сердцу Святейший Патриарх Алексий принимал все нужды и интересы Академии и Семинарии, вникая и разрешая каждую новую проблему, можно убедиться по его распоряжению от 23 августа 1948 г. «Совету Московских Духовных Академии и Семинарии. Ввиду предстоящего в наступающем учебном году перехода Духовной Академии и Семинарии в здание Московской Духовной Академии в Троицкой Лавре и необходимости подготовить помещения для общежития Академии и Семинарии в помещениях самой Лавры, нахожу возможным разрешить начать учебный год с 15 октября с. г., о чем Правление заблаговременно известит учеников и студентов. В связи с этим следует приемные испытания отсрочить на соответствующий срок. Патриарх Алексий» [37].

Ратуя за усвоение возрожденной Академией лучших достоинств прежней школы-предшественницы, Святейший Патриарх Алексий в 1951 г. утвердил положение, по которому выпускники Семинарии, окончившие ее по первому разряду (без балла «три»), имели право без экзаменов быть зачисленными на I курс Академии [38]. Когда Совет Академии принял постановление об упразднении балльной системы оценок за курсовые сочинения (от 20 мая 1966 г.), Патриарх Алексий отменил его, считая его неосновательным ввиду важности «вековой практики (150 лет) академической — оценивать курсовые работы студентов баллами, и не иначе». «Посему, — говорится в его резолюции, — как по формальным основаниям, так и по существу эта статья не подлежит утверждению» [39].

Не было места равнодушию у Святейшего Патриарха при его ознакомлении с темами курсовых работ, выдвигаемыми членами Ученого Совета Академии. Каждая из них им тщательно, так сказать, взвешивалась и, если надо, подвергалась критике. К примеру, на странице 23-й Журнала Совета Академии № 4 от 30 декабря 1966 года некоторые из представленных тем по Священному Писанию Нового Завета подчеркнуты рукою Патриарха Алексия с пометкой: «Очень сложные темы». Некоторые темы Совет Академии снимал после конкретного указания многосведущего Первосвятителя на то, что на них уже написаны диссертации тем-то и тем-то.

Пройдя весь курс обучения в Московской Духовной Академии еще в начале XX века, зная ее направленность в богословских изысканиях, не свободную от ряда недостатков, Святейший Владыка, обращаясь к ученой корпорации возрожденных Духовных школ, признавал необходимым «давать студентам для разработки темы, наиболее близкие к жизни Церкви наших дней, практически полезные и посильные. Миновала эпоха схоластики — отвлеченных исследований, ничего не дающих ни автору, ни богословской науке» [40].

Результаты работ студентов по разработке выбранных ими тем приковывали внимание Патриарха Алексия, и он, несмотря на всю свою общецерковную занятость, несмотря на весь объем приложенных к Журналам Совета Академии отзывов профессоров и преподавателей на представленные курсовые сочинения, как правило, прочи-

тывал эти рецензии, с радостью отмечал наличие достижений выпускников Академии и выражал пожелания дальнейших успехов труженикам богословской школы.

Более того, Первосвятитель находил время даже на прочтение отдельных кандидатских сочинений выпускников Академии [41].

Следует сказать, что знакомство с рецензиями на курсовые работы не было у Его Святейшества формальным делом. Поправки, вопросительные знаки, отчеркнутые строки на них говорят о весьма внимательном отношении Святейшего Патриарха к учебной деятельности Академии. Так, например, выявив полное отсутствие критического подхода в отзыве доцента А. П. Г-ва на сочинение студента IV курса архимандрита М., Святейший Владыка к заголовку рецензии приписал: «Вернее, изложение (а не отзыв. — *В. С.*) содержания сочинения студента архимандрита М.» [42].

Небезынтересно здесь представить страничку из недавнего прошлого Академии, воспроизведенную профессором И. Н. Шабатиным: «Рассмотрев летом 1957 г. (в дни своего летнего отдыха!) всю громаду отзывов о кандидатских сочинениях, неутомимый Архипастырь отечественных архипастырей, помимо многих замечаний на полях рецензий, дал краткий, но примечательный отзыв о качестве самих рецензий. Он начал его словами: «Большой труд! Не мой, а рецензентов...», а затем указал на общие для многих рецензентов недостатки. Особенно «попало» мне за «редкую многоречивость» и моему коллеге, профессору А. И. Георгиевскому, — «за предельную лаконичность». На вопрос — что из этого лучше, Святейший автор ответил: «Думаю, что ни то, ни другое». Потом следовали конкретные указания о требованиях, предъявляемых к научно составляемым рецензиям, а в конце — слова, преисполненные подлинно отеческой любви к нам, недостойным: «Все сие, конечно, не в осуждение усердно потрудившихся»» [43].

Научная деятельность

С еще большей внимательностью и требовательностью Святейший Патриарх Алексий вчитывался в рецензии членов Совета на магистерские и докторские диссертации и очень тщательно следил за соответствием последних духу православного церковного учения. Когда, к примеру, рецензенты профессор протоиерей Александр Ветелев и доцент архимандрит Сергий (Голубцов) предложили диссертанту священнику Петру Гнедичу переработать его сочинение, представленное к защите на соискание степени магистра богословия, то Святейший Владыка по ознакомлении с отзывами наложил такую резолюцию: «1955. Мая 19. Совершенно согласен как с оценкой работы свящ. Гнедича, так и с теми предложениями, какие ему даются для коренной переработки его труда, без чего этот труд не может быть признан не только заслуживающим положительной оценки, но и православным по существу» [44].

После авторского исправления диссертация отца Петра Гнедича в 1962 г. была Советом Академии признана заслуживающей присуждения соискателю степени магистра богословия, на что незамедлительно последовало патриаршее утверждение.

«Святейший Патриарх Алексий,— свидетельствует ректор профессор протоиерей Константин Ружицкий,— и устно и письменно призывал и призывает наших тружеников богословской науки быть на высоте хранения чистоты Православия, для возрождения «православного отеческого богословствования в наших Духовных школах», чтобы тем самым «освободиться от западной схоластики» и «преклонения перед германскими источниками» из «ложной боязни прослыть отсталыми». Патриарх Алексий неоднократно указывал, что наша православная богословская наука должна «опираться на творения святых отцов...» [45].

Со всей благожелательностью Его Святейшество относился и содействовал успехам научной деятельности Академии. Так, «он сам назначил и сам присутствовал на состоявшейся 4 марта 1954 года в Академии защите магистерской диссертации протоиереем церкви святого Иоанна Предтечи в Москве А. М. Державиным» [46]. А в 1963 году Святейший Владыка дважды, 18 февраля и 3 октября, почтил своим присутствием заседания Московской Духовной Академии в связи с происходившими там защитами магистерских диссертаций соответственно протоиереем Николаем Никольским и протоиереем Алексием Остаповым.

Его Святейшество всегда выражал радость, когда слышал о намерении членов Совета Академии трудиться над избранными темами на соискание ученых степеней магистра или доктора. «Приятно отметить, — пишет он в своей резолюции от 16 января 1964 года, — что наши профессора и преподаватели, помимо сложной текущей работы по преподаванию, заняты еще и научным трудом и с успехом достигают ученых степеней. Сердечно желаю им в этом полезном и несомненно богоугодном деле помощи Божией и полного, заслуженного успеха» [47]. Обладая обширной эрудицией,

Святейший Патриарх Алексий при просмотре представленных на утверждение Журналов Совета указывал неточности, с научной точки зрения, изложения материалов, исправлял ошибки пера и печати в них, а порою и стиля, отмечал недочеты в составлении Журналов, особенно в первые годы становления Духовных школ. Например, в патриаршей резолюции на Журнал Совета от 20 февраля 1949 года читаем: «По ст. 1 неправильно формулировано постановление: к чтению лекций за отсутствующего преподавателя *допускается* лицо по представлению Совета, а не утверждается в должности» [48]. А резолюцией на следующем номере Журнала поставил на вид его составителям отсутствие подписей членов Совета.

Когда один из преподавателей в священном сане поставил свою подпись на Журнале, назвав себя отцом (О. Н. Н-кий»), Святейший Патриарх Алексий, прекрасно осведомленный в вопросах культуры, поведения и воспитания, сделал замечание относительно неправильной подписи: «Священник никогда не подписывается «о.», а «священник» или «протоиерей»» [49].

Об обширности знаний Его Святейшества, придававшей высокий авторитет всем его суждениям, замечаниям, свидетельствует такая деталь: в приложении к Журналу № 6 от 15 апреля 1967 года в докладе преподавателя иеромонаха Марка (Лозинского) «К 100-летию со дня смерти святителя Игнатия (Брянчанинова)» на 46-й странице к сообщению: «В дни пребывания в Петербурге монахиня Емилия посетила свою знакомую некую Татьяну Борисовну» Патриарх Алексий дописал неведомую автору ее фамилию: «Потёмкину».

Святейший Владыка с одобрением отзывался на различные духовно-просветительные мероприятия, проводимые в Московских Духовных школах в вечернее, свободное от занятий время, и всякий раз интересовался содержанием докладов на них. «Очень полезны и назидательны такие собрания в Академии. Это действительно добрая традиция», — писал он по поводу вечера, посвященного Оптиной пустыни [50].

На торжественных собраниях в Академии

Московские Духовные школы, являясь любимым детищем Святейшего Патриарха Алексия, всегда чувствовали его отечески сердечное отношение к себе, между ними и Предстоятелем Русской Церкви никогда не было сухой официальности в отношениях и общении. Для Великого Господина и Отца Московская Духовная Академия представлялась чем-то очень родным и близким, что видно из его многочисленных частых посещений этого училища пастырства, из его участия в академических, особенно юбилейных, торжествах.

Ежегодно со времени открытия Московских Духовных школ академические торжества возглавлялись Его Святейшеством, что нередко отражалось в официальной печати Русской Православной Церкви. Это были незабываемые дни для Академии и Семинарии, для их питомцев и наставников. И сам Святейший Отец с большой отрадой разделял праздничные чувства, переполнявшие сердца всех участников академических торжеств. В своих выступлениях он выражал глубокое удовлетворение успехами и направленностью учебно-воспитательной и научно-богословской деятельности школы.

Так, 14 октября 1954 года в своем приветствии Святейший Патриарх Алексий отмечал: «Приятно было, присутствуя на годовом акте наших Духовных школ, видеть их духовный рост» [51]. Или в книге почетных посетителей Академии в записи от 14 октября 1956 года читаем: «Жизнь в нашей Духовной школе протекает не только нормально и в соответствии с высокими задачами Духовной школы, но и в высокой степени духовной настроенности. Честь и слава нашим усердным руководителям Академии и Семинарии и благословение Божие всему составу учащих и учащихся. Алексий, Патриарх Московский» [52].

Самой значительной вехой в жизни возрожденной Духовной школы за обозреваемый период стало торжественное празднование 150-летия пребывания Московской Духовной Академии в Лавре Преподобного Сергия. В праздник Покрова Божией Матери, 14 октября 1964 года, Святейший Патриарх возглавил этот исторический акт, собравший в знаменитые «Чертоги» очень представительную аудиторию из церковных деятелей не только православного мира, но и других христианских конфессий. Это был своего рода смотр славных достижений Духовной школы в ее новом, возрожденном облике и вместе с тем признание в целом выдающихся заслуг прошлого и настоящего делания Академии под сенью Троице-Сергиевой Лавры, что отмечалось Святейшим Владыкой в слове перед молебном в академическом храме и на самом акте.

Речь Его Святейшества на юбилейном акте чрезвычайно содержательна и глубоко осмысленна в ретроспективной оценке знаменитой Академии «У Троицы». В устах Первосвятителя Русской Церкви и вместе старейшего питомца Московской Духовной Академии отдельные выражения имели большую историческую значимость: «Достойно и праведно это празднование нашей богословской школы, овеянной уважением и любовью целого сонма ее учеников — и бывших, и настоящих, — также и потому, что этот праздник — одновременно и торжество нашей Церкви, радующейся о своем верном чаде, проявившем свою верность на протяжении полутора веков...

Прошли многие годы, отделяющие наше время от давней поры рождения этой нашей школы, и тени великого прошлого Московской Духовной Академии оживают перед нами с особенной яркостью. Какое богатство церковных сил, высокого научного труда, благородных характеров, самоотверженной преданности Академии и служения ей!.. Какие светильники веры и служители Церкви!

...Поистине, можно сказать, наша Академия благодатно приобщилась благословению Матери Божией, простертому над Преподобным Сергием и его обителью. И знамением этого благодатного общения является храм академический, это святилище Таин Божиих, устроенное в этом жилище знаний в начале 70-х годов прошлого столетия и освященное в честь Покрова Царицы Небесной» [53].

На юбилейном акте с поздравлением Академии выступил Верховный Патриарх и Католикос всех армян Васкен I и преподнес в дар ей изображение эчмиадзинского кафедрального собора. Далее произнесены были приветствия ряда почетных гостей, в том числе зарубежных. Это было всеобщее утверждение авторитета Московской Духовной Академии, далеко выходящего за пределы богословской школы, да и всей Русской Православной Церкви. «Она (Академия. — *В. С.*) всегда привлекала и в настоящее время привлекает внимание и восхищение всего христианского мира и особенно православного, — свидетельствовал в своем выступлении на акте бывший ее питомец и выпускник архимандрит Алексий (Абдель-Карим), настоятель Антиохийского подворья в Москве (ныне митрополит Эмесский; Антиохийский Патриархат), — она давала много духовно-просвещенных пастырей, усердных, ревностных и благоговейных работников на ниве Христовой не только своей Церкви Русской, но и другим Православным Церквам, в том числе и нашей Церкви Антиохийской» [54].

Как бы развивая далее эту мысль и оценку общецерковных заслуг Академии, выступивший с заключительным словом ректор Московских Духовных школ профессор протоиерей Константин Ружицкий подчеркнул межправославное значение нашей высшей Духовной школы: «В настоящее время наша Академия несет большие труды, можно сказать, труды всемирного значения, а особенно за последние десять лет, когда Московскую Академию посетило около 700 разных зарубежных делегаций, когда представители Московской Академии побывали во многих странах...» [55].

В Московской Духовной Академии неоднократно проводились крупные форумы в защиту мира, ярко свидетельствующие о ее служении благородному делу укрепления дружбы и братства между народами. По инициативе Святейшего Патриарха Алексия в Актовом зале Академии в 1952 г. состоялась Конференция всех Церквей и религиозных объединений СССР для обсуждения вопроса о совместной работе в защиту мира. Спустя 10 лет, в 1962 г., по его же инициативе здесь проходила встреча религиозных деятелей — участников Всемирного Конгресса за всеобщее разоружение и мир (350 человек).

Крупные юбилеи как всей Русской Церкви (50-летие восстановления патриаршества), так и связанные с жизнью и деятельностью ее Предстоятеля — Патриарха Алексия (85-летие со дня его рождения, 50-летие архиерейского служения) по его желанию и благословению проводились в Московской Духовной Академии, что составляло для нее высокую честь и большую радость, ибо это было знаком особой любви и самого сердечного отношения к ней выдающегося Первоиерарха нашей Церкви. В чувстве благодарности Московские Духовные школы со своей стороны старались выразить ответную сыновнюю любовь к Его Святейшеству в усердных трудах по достойному проведению юбилейных торжеств — в научных докладах, в прекрасно оформленных выставках, а также в хоровых концертах, великолепно подготовленных учащимися и преподавателями.

На экзаменах, выпусках, памятных вечерах

Участием Святейшего Патриарха Алексия в торжествах, проводимых в родной ему Московской Духовной Академии, отнюдь не исчерпывается непосредственная связь между ними. Помимо официальных визитов в Академию, Святейший Владыка

многократно посещал ее, так сказать, в частном, неофициальном порядке. У питомцев Московских Духовных школ навсегда остались в памяти посещения их Его Святейшеством во время уроков, экзаменов и выпускных дней. Вот как сообщается об одном из таких посещений в годовом отчете Академии и Семинарии за 1953/54 учебный год: «25 января 1954 года Его Святейшество в сопровождении наместника Лавры архимандрита Пимена (Хмелевского) весьма скромно прибыл к учебным занятиям и весь учебный день провел в посещении их, давал методические советы преподавателям, сам спрашивал учеников и радовался разумным ответам. Он уехал, поблагодарив преподавателей и учащихся за хорошие успехи» [56].

Наиболее задушевный характер носили филаретовские вечера, ежегодно проводимые в Академии 14 декабря, в день тезоименитства выдающегося деятеля Русской Православной Церкви митрополита Московского Филарета (Дроздова; †1867), большим почитателем которого был сам Святейший Патриарх Алексий. Начало вечерам он положил в 1951 г. Это были не торжественные акты и не ученые заседания, но вечера доброй и живой памяти о знаменитом архипастыре, ученом богослове, истинном христианине и замечательном человеке. «Характер и стиль филаретовских вечеров создал Святейший Владыка, вначале — это были его беседы, живые слова о митрополите Филарете. Незабываемы, глубоки, всегда новы эти патриаршие рассказы, из которых перед каждым присутствовавшим в этом зале вырисовывался величавый, живой и всегда назидающий облик митрополита Филарета» [57]. По окончании филаретовского вечера, после ужина, Святейший Владыка обыкновенно вместе со всей академической семьей молился в храме во время чтения вечернего правила, слушал проповедь очередного учащегося и в конце преподавал благословение каждому из присутствовавших.

Отметим также, что исторической стала речь Святейшего Патриарха Алексия в Московской Духовной Академии на чтении о церковном пении в 1948 г. В ней дан глубокий и трезвый анализ современного состояния церковного пения в наших храмах. Это был голос беспокойства о судьбе подлинного церковного пения в его истинно древних духовных традициях, вытесняемого ныне недуховным направлением. «Мы должны сделать всё возможное для того, — призывает Святейший Владыка, — чтобы изгнать мирской дух из нашего церковного пения, обратиться к древним его прекрасным образцам, столь любезным сердцу верующего и молящегося православного христианина» [58].

Как видим, между Святейшим Патриархом Алексием и Московскими Духовными школами в такие дни и вечера весьма наглядно проявлялось самое тесное общение. Питомцы возрожденных Духовных школ с благоговением взирали на Предстоятеля нашей Церкви как на носителя русской православной церковности, строгого блюстителя древних богослужебных традиций, истинного доброго пастыря, учителя веры и благочестия. «Все это глубоко внедряется в восприимчивые души учащихся, воспитывает в них добрых пастырей. В летописях Академии достаточно материала, свидетельствующего о высоком служении многих питомцев Академии и Семинарии, в которых, без сомнения, горит священный огонь, возжженный Святейшим в один из этих вечеров» [59].

В статье, посвященной 50-летию архиерейского служения Святейшего Патриарха Алексия, один из бывших питомцев, а впоследствии доцент Академии так свидетельствовал об исключительной близости Предстоятеля Русской Церкви к Московским Духовным школам: «Особенно трогательна любовь Святейшего Патриарха Алексия к воспитанникам и студентам Духовных школ. Это поистине нежная любовь матери к своим детям. Пишущий эти строки сам был очевидцем, как Святейший при посещении Московских Духовных школ беседовал отечески, любовно, просто, непринужденно с учащимися. Его внимательность и забота при этом доходят до мельчайших предметов... А когда он присутствует на лекциях или экзаменах (что очень часто бывает), то у воспитанников и студентов настоящая пасха на душе» [60].

Отзывчивости, вниманию, любви Патриарха Алексия к ним, кажется, не было предела. Вот пример. Собираясь в родной школе на юбилеи своих выпусков, бывшие питомцы Академии и Семинарии в порыве благодарных чувств посылали Святейшему Владыке телеграммы, преисполненные этих горячих чувств, и Предстоятель Русской Церкви, несмотря на всю свою занятость, с исключительной простотой и человечностью, тепло и отечески отзывался на подобные обращения юбиляров, вдохновляя и благословляя их на дальнейшее ревностное пастырское служение. Для иллюстрации приведем ответ Его Святейшества на приветственную телеграмму выпускников Семинарии 1959 года, съехавшихся в 1969 году по поводу 10-летия окончания ими Духовной школы: «Загорск, Московской, Лавра, ректору Академии и Семинарии епископу Филарету. Прошу передать мою благодарность за молитвенную память игумену Евло-

гию и его собратии по окончании Семинарии тринадцатого выпуска. Да пребывает Божие благословение в их усердном служении Церкви Божией. Патриарх Алексий».

Насколько участлив и отечески внимателен был Святейший Владыка к судьбе всякого питомца Семинарии и Академии, с которым доводилось ему встречаться, можно заключить из слов выпускника Московских Духовных школ протоиерея Иоанна Сорокина (ныне преподавателя Одесской Духовной Семинарии): «Святейший Патриарх Алексий был в высшей степени интеллигентный человек и благородный в обращении с окружающими его людьми, как мне пришлось неоднократно испытать это самому при кратких личных общениях с ним... Святейший Патриарх Алексий расспрашивал меня о моих родных, о месте их жительства, о моих успехах в учебе в Богословском Институте, о преподавателях и воспитателях» [61].

Нет сомнения, что каждый из воспитанников и студентов богословской школы, духовно взращенный заботами Святейшего Патриарха, сохранил в своем благодарном сердце искру его лучезарной отеческой любви.

Академический храм

Одной из важных забот Святейшего Патриарха Алексия, неусыпно пекшегося о насущных нуждах возрожденных Духовных школ Москвы, было предоставление им храма как необходимого и очень важного в воспитательно-практических целях училища благочестия. Благодаря содействию Его Святейшества, когда Духовные школы были возвращены в Троице-Сергиеву Лавру, в 1955 г. произошло священное событие — возобновление академической церкви в честь Покрова Божией Матери. 21 мая Святейший Патриарх Алексий прибыл в Академию, чтобы совершить чин освящения храма.

Это было умилительное торжество. Перед началом чинопоследования все академическое духовенство во главе с ректором протоиереем Константином Ружицким крестным ходом с пением пасхальных песнопений направилось к древнему Троицкому собору. У южных дверей храма это шествие было встречено монастырским духовенством, возглавляемым наместником Лавры архимандритом Пименом (ныне здравствующий Святейший Патриарх), который передал протоиерею Константину Ружицкому частицу святых мощей первомученика и архидиакона Стефана для вложения ее в престол освящаемого академического храма. Затем «крестный ход направился обратно в Академию вместе с лаврским духовенством и наместником Лавры, который нес на своих руках образ Преподобного Сергия. В одной из прилегающих к храму аудиторий Святейший Патриарх, облаченный в священные одежды, встретил святые мощи, затем все направились в храм, и начался чин его освящения» [62].

Вслед за тем была совершена Божественная литургия, после которой Святейший Патриарх Алексий произнес слово, посвященное храмовому торжеству Академии. В последующие годы он возглавлял богослужения в престольные праздники академической церкви, всячески содействовал благоукрашению ее, в периоды ремонта и росписи храмовых стен постоянно интересовался ходом работ.

Церковноархеологический кабинет

Идя навстречу учебно-просветительным запросам Академии, Святейший Патриарх Алексий благословил в 1951 г. открыть при ней Церковноархеологический кабинет. Просматривая материалы ЦАК за первое двадцатилетие его существования, любой исследователь убедится, что кабинет, ставший неотъемлемой частью всей Академии, своим устройством и дальнейшим развитием целиком обязан Первосвятителю Русской Церкви. За все время существования кабинета-музея Святейший Патриарх Алексий являлся самым щедрым и постоянным его жертвователем. Основную, притом лучшую и ценнейшую часть экспонатов с самого начала кабинета составляют дары Его Святейшества. Перечислим из них те, которые представляют собой наиболее редкие святыни и высокохудожественные предметы искусства и старины: древнейшие иконы святого Георгия Победоносца, Святителя Николая с Житием, Святителя Алексия; картины-подлинники «Исцеление слепорожденного» В. И. Сурикова, эскиз В. М. Васнецова «Богоматерь с Младенцем», барельеф глава страждущего Христа работы М. М. Антокольского.

Бывший много лет заведующим ЦАК профессор протоиерей Алексий Остапов так свидетельствовал о заботах и отношении Святейшего Владыки к этому академическому древлехранилищу: «Внимание к кабинету, исключительная щедрость Его Святейшества были могучими силами, движущими жизнь и деятельность ЦАК... Неизмен-

но, бывая в Академии, Его Святейшество посещал залы кабинета и с живым интересом осматривал экспозицию и выставки, давал оценку и советы, задавая вопросы о том или ином экспонате, радуясь всему новому и полезному.

— При мне такого кабинета в Академии не было! — нередко говорил Святейший. Или:

— Откуда у вас столько интересных вещей?

А на каждом метре экспозиции и все лучшее и наиболее ценное — личные дары Его Святейшества. За эти годы все доклады Совету Академии заведующего кабинетом о новых поступлениях начинались именем Его Святейшества... По предложению Святейшего Патриарха было разработано «Положение» о кабинете.

...Кабинет сегодня — это один из многих прекрасных памятников Святейшему Патриарху Алексию» [63].

Сектор заочного обучения

Нельзя не упомянуть еще об одном участке обширного поля деятельности Академии и Семинарии, который стал функционировать по благословению Святейшего Патриарха Алексия. Речь идет об открытии в 1964 г. Сектора заочного обучения для приходского духовенства, чем разрешалась проблема духовного образования огромного контингента священнослужителей без отрыва их от пастырской деятельности.

21 января состоялось официальное открытие 1-й зачетной сессии, по поводу чего было получено сердечное приветствие от Его Святейшества: «Божие благословение на труды учащих и учащихся Сектора заочного обучения Московской Духовной Академии и Семинарии. Отрадно, что священнослужители наши, несущие трудное пастырское служение, имеют стремление повысить свои богословские знания. Надеюсь, что в Академии и Семинарии они восполнят свои знания и в святой Лавре Преподобного Сергия у ее великих святынь воспримут то духовное настроение, которое так необходимо для пастыря Церкви Христовой. Патриарх Алексий» [64].

Святейший Владыка находил время для встречи с отдельными группами учащихся-заочников и беседы с ними, как это было, например, в 1966 г. в патриарших покоях Лавры.

Из года в год заочный Сектор увеличивался за счет расширения курсов и классов, и в 1969/70 учебном году весь состав учащихся насчитывал уже более 350 человек.

Библиотека

Не обойдена была патриаршим вниманием академическая библиотека, об обогащении которой Святейший Владыка постоянно заботился, будучи щедрым и частым вкладчиком в ее книгохранилища. Так, в 1950 г. им было пожертвовано в фонд библиотеки 385 томов, что явилось, по докладу библиотекаря А. В. Ушкова, ценным вкладом в нее [65]. А в 1954 г. Святейший Патриарх возбудил ходатайство о передаче имеющихся в ведении Ярославского педагогического института 4514 книг (богословских), ранее принадлежавших Ярославской Духовной Семинарии. Ходатайство было успешным [66]. К 1970 г. общий фонд академической библиотеки составил 118 тысяч книг. Одно из помещений библиотечного корпуса было оформлено в качестве читального зала, что создавало удобные условия для самостоятельных занятий учащихся.

Хозяйственная часть

Хозяйственной стороне жизни Духовных школ также постоянно уделялось первосвятительское внимание, благодаря чему все насущные потребности удовлетворялись безотлагательно. Вникая в документацию хозяйственной части Академии и Семинарии, Святейший Патриарх Алексий нередко находил неточности, огрехи в сметах и ведомостях и требовал объяснений и исправлений [67]. Вследствие неукоснительных отеческих забот Святейшего Владыки питомцам Духовных школ предоставлялось все необходимое для нормальной жизни и учебы. «По патриаршему указанию, — докладывал 30 ноября 1962 года высокому собранию Академии ректор протоиерей Константин Ружицкий,— Хозяйственным управлением отпускаются средства для создания прекрасных бытовых условий для учащихся, а также удовлетворения их культурных потребностей» [68].

Заключение

Трудно переоценить всеобъемлющие заслуги Святейшего Патриарха Алексия перед возрожденными его неустанными заботами Московскими Духовными школами, обозреть все труды Предстоятеля Русской Церкви, посвященные училищу богословского ведения и православного пастырства, измерить глубину и широту его отеческой любви к родной ему alma mater. Поистине Академия «У Троицы» — это патриаршая Академия, всем своим расцветом обязанная высокому попечению Предстоятеля Русской Церкви, до последних дней жизни интересовавшегося ее успехами, нуждами и запросами. «Святейший Патриарх, как мудрый кормчий Русской Православной Церкви, своими великими деяниями заполнил большую и яркую книгу 25-летней истории Русской Церкви. Московская Духовная Академия посильно воздала должное выдающейся патриаршей деятельности и избрала его своим почетным членом»[69], а в 1949 году присвоила Святейшему Патриарху Алексию высшую ученую степень доктора богословия.

Подводя итог 25-летнему высокому патриаршему окормлению Московских Духовных школ, скажем, что кардинальные предначертания, выраженные при открытии первенцев духовного просвещения Русской Православной Церкви 14 июня 1944 года, были действительно воплощены в жизнь и вполне оправдали замыслы идейного домостроителя зарождающихся богословских учебных заведений Святейшего Патриарха Сергия. Духовные школы в результате самоотверженного труда наставников под неукоснительным руководством и покровительством Святейшего Патриарха Алексия нашли свое должное русло, превратившись в источник глубоких богословских знаний и пастырского благочестия. Отказ от принципа сословности при подготовке новых священнослужителей, прием в школу кандидатов по призванию, строго церковный характер воспитания питомцев с исключением светского элемента, свойственного старым духовным заведениям, постановка академического образования в прямую зависимость от жизненных запросов пастырского служения — вот путь, на который твердо стали Духовные школы после своего возрождения.

Приводя на память известное древнее изречение летописца о заслугах в просвещении Руси князей святого Владимира и Ярослава[70], позволим себе в этой аналогии сказать, что Патриарх Сергий вспахал ниву будущего духовного рассадника, Патриарх Алексий посеял на ней семена истинного пастырства, а мы теперь пожинаем плоды деятельности этих великих делателей Христова виноградника.

Сколько пастырей воспитали и вырастили в этот достославный период патриаршества Святейшего Патриарха Алексия Московские Духовные школы! Скольких выпускников, достойных высокого звания богослова, дали они Святой Церкви! За 25 лет их существования Семинарию окончили 694 человека и Академию — 463 человека; ученой степени кандидата богословия за это время были удостоены Советом Академии 451 человек, магистра богословия — 31 человек, доктора богословия и церковной истории — 11 человек[71]. Более тридцати питомцев Академии стали служителями Церкви Христовой в архиерейском сане. «Великое спасибо скажет история Святейшему Патриарху Алексию за обеспечение Церкви высокообразованными архипастырями»[72], — отмечает профессор Московской Духовной Академии И. Н. Шабатин.

Многие Поместные Православные Церкви присылали в Академию для обучения и повышения богословских знаний своих лучших сынов, наиболее способных абитуриентов собственных Духовных учебных заведений, которых благоволением Святейшего Владыки Алексия наша высшая Духовная школа всегда с любовью принимала и предоставляла им самые благоприятные условия для усвоения богословских наук. Укажем, что согласно резолюции Его Святейшества от 29 декабря 1949 г. «на I курс Академии был зачислен действительным студентом настоятель Антиохийского подворья в Москве архимандрит (ныне митрополит) Василий (Самаха), араб. Он был первым студентом-иностранцем»[73].

Еще бóльшую значимость и признание в христианском мире Академия приобрела, когда стала принимать в качестве студентов и слушателей клириков инославных исповеданий по ходатайству Предстоятелей их Церквей и по благословению Святейшего Патриарха Алексия. Отметим, что начиная с 1952 года несколько священнослужителей Армянской Апостольской Церкви прослушали академический курс, некоторые из них ныне занимают важные посты в своей Церкви. Не случайно сам Святейший Патриарх Алексий отмечал: «И теперь, как и прежде, Академия наша своими трудами привлекает внимание духовных кругов, можно сказать, всего мира»[74].

Таким образом, всемерные отеческие заботы Святейшего Владыки проявились буквально во всех сферах жизни и деятельности Московских Духовных школ, «в сущ-

ности они являются живыми летописями и иллюстрациями тех высоких мероприятий по духовному просвещению пастырей Русской Православной Церкви, каковы были предприняты Его Святейшеством»[75] за двадцать пять лет их существования.

Поколение за поколением питомцы Московских Духовных Академии и Семинарии проходили здесь курс богословских наук, вбирая в себя благотворные, живительные токи этого глубокого и чистого духовного кладезя. Проходили, чтобы затем всё новой и новой волной вливаться в необозримый сонм служителей Христовых, служителей Святой Русской Православной Церкви, чтобы сменить на ниве Господней потрудившееся до полной отдачи сил старое поколение пастырей, чтобы жизнью и беззаветным служением Богу свидетельствовать пред всем миром о вечной Истине Православия, о братстве и христианской любви друг к другу, чтобы честным исполнением своего гражданского долга являть полную преданность родному Отечеству, ибо этому всегда учил словом и делом их мудрый и маститый кормчий — Святейший Патриарх Алексий.

Можно с уверенностью сказать, что такого значения и авторитета Московская Духовная Академия до периода патриаршества Святейшего Патриарха Алексия не имела за весь почти 300-летний минувший период ее истории со времени ее основания в 1685 году.

Прекрасно, точно и глубокомысленно выразил в адрес Первосвятителя чувства всеобщего признания его исключительных заслуг митрополит Ленинградский и Ладожский Пимен, а ныне его достойный преемник — Патриарх Московский и всея Руси: «Вы, Ваше Святейшество, — отмечал тогда Высокопреосвященный митрополит Пимен в обращении к Патриарху-юбиляру от имени Священного Синода, — представляете собою целую церковную эпоху! Вы возрастили и воспитали целое поколение деятелей Русской Православной Церкви, для которых Вы являетесь и академией, и нравственным богословием, и образом «непорочного устроителя дома Божия» — Церкви, и примером благочестия и нравственной красоты»[76].

После кончины Святейшего Патриарха Алексия Священный Синод Русской Православной Церкви на заседании 6 мая 1970 года под председательством Местоблюстителя патриаршего престола Митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена принял постановления о создании Музея Святейшего Патриарха Алексия, а также об установлении в Московской Духовной Академии по три стипендии имени почившего Первосвятителя для особо отличившихся студентов[77]. 21 мая 1971 года посещением созданного Музея Патриаршим Местоблюстителем Митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом была открыта первая страница существования этого дорогого для Московских Духовных школ и для всей Русской Церкви мемориала в память о почившем в Бозе Святейшем Патриархе Алексии, имя которого золотыми буквами вписано на скрижали истории Московских Духовных школ.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Григорий, архиепископ.* Учреждение духовно-учебных заведений.— ЖМП, 1943, № 3, с. 22.

[2] Архив Московской Духовной Академии (далее: АМДА). Журнал № 3 общего собрания Советов Православно-богословского Института и Православно-пастырских курсов от 15 июня 1944 года.

[3] Обладая богатейшим опытом духовно-просветительной деятельности, глубоко зная периоды русского пастырства в современных условиях, особенно в условиях военного времени, когда нехватка в пастырских кадрах стала остро ощутимой, Святейший Патриарх Сергий подошел к назревшей проблеме очень продуманно, с позиции решительной перестройки прежней системы духовного образования, которую подвергал трезвой оценке еще задолго до этого, именно в 1906 году, будучи архиепископом Финляндским. Тенденция тогдашних Духовных учебных заведений к преобладанию в них учено-образовательного направления над духовно-воспитательной задачей не могла оставить равнодушным этого выдающегося иерарха нашей Церкви. «Говорят, — писал он тогда, — что Академия своей задачей имеет не непременно воспитание пастырей Церкви, но, главным образом, и распространение богословского образования вообще. Здесь уже довольно ясно проскальзывает основная тенденция возражений. Нельзя представлять себе богословского, христианского учения, церковного Православия какой-то безразличной теорией, не налагающей на человека никаких обязанностей, которую можно было бы изучать с таким же внешним интересом, как изучается, например, талмуд и коран христианскими учеными. По настроению чуждый христианству, Православию человек будет плохим исследователем православного учения и во всяком

случае не проявит никакого творчества в своих богословских исследованиях. Какой тогда был бы смысл в существовании Духовной школы, если бы она не проявляла истинного творчества в богословии, в то же время свысока отстраняла бы от себя и пастырско-воспитательную свою задачу?» (Патриарх Сергий и его духовное наследство. Изд. Московской Патриархии, 1947, с. 384).

[4] *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси.* Слова и речи, послания... (1941—1948). т. I, М., 1948, с. 163—164.

[5] Там же.

[6] АМДА. Журнал заседания Ученого Совета Академии и Семинарии (далее — ЖЗУС) № 20 от 10.V.1949, с. 6.

[7] Там же, ЖЗУС, № 4, 6.IX.1944.

[8] Там же, Журнал № 3 общего собрания Советов Православно-богословского Института и Православно-пастырских курсов от 15 июня 1944 г.

[9] ЖМП, 1945, № 11, с. 23.

[10] Там же.

[11] Там же, 1946, № 7, с. 6.

[12] Там же.

[13] Там же, № 10, с. 5.

[14] АМДА. Отдельные журналы заседаний Совета... распоряжения, выписки, указы, докладные записки по учебной части за 1944—1947 гг., с. 97.

[15] ЖМП, 1947, № 3, с. 21.

[16] Там же, 1946, № 7, с. 6.

[17] АМДА. Отдельные журналы заседаний Совета... распоряжения, выписки, указы, докладные записки по учебной части за 1944—1947 гг., с. 97.

[18] Там же.

[19] Там же, ЖЗУС № 2 от 5.XI.1954.

[20] Там же, ЖЗУС № 3 от 22.X.1964. Приложение, с. 57—58.

[21] *Шабатин И. Н., проф.* Святейший Патриарх Алексий и духовная школа. — В сб. статей, посвященных 50-летию архиерейского служения Святейшего Патриарха Алексия. Машинопись. 1963—1964 гг., с. 243.

[22] АМДА. ЖЗУС № 3 от 26.IX.1949.

[23] Там же, № 1 от 7.IX.1953, с. 2.

[24] *Шабатин И. Н., проф.* Указ. соч., с. 243.

[25] АМДА, ЖЗУС № 3 от 24.X.1947, п. 1.

[26] ЖМП, 1947, № 7, с. 28.

[27] АМДА. ЖЗУС № 2 от 2.XI.1955, с. 12.

[28] *Филарет (Вахромеев), епископ.* Московские духовные школы под руководством Святейшего Патриарха Алексия. — АМДА. ЖЗУС № 5 от 2.II.1970. Приложение, с. 8—9.

[29] АМДА. ЖЗУС № 8 от 9.IV. 1952.

[30] Там же.

[31] Там же, № 16 от 31.XII.1946.

[32] Там же, № 3 от 22.X.1964, с. 14—15.

[33] Там же, № 8 от 18.VI.1956.

[34] Там же, № 10 от 12.VI.1969. Приложение, с. 120.

[35] Там же, № 3 от 27.X.1948.

[36] См. Архив ЦАК. Письмо от 18.X.1959.

[37] АМДА. ЖЗУС № 24 от 24.VIII.1948, с. 132.

[38] Там же, № 7 от 13.II.1951, с. 86.

[39] Там же, № 8 от 20.V.1966.

[40] *Остапов А., проф. прот.* Соч., т. IV Из жизни Московских духовных школ. Машинопись, с. 53—54.

[41] Так, например, осенью 1968 г. Святейший Владыка с интересом прочел кандидатскую работу диакона В. С-ва, при встрече с ним отметил ее достоинства и подтвердил ее отличную оценку, сказав: «Я тоже ставлю пять!».

[42] АМДА. ЖЗУС № 6 от 19.III.1969. Приложение, с. 13.

[43] *Шабатин И. Н., проф.* Указ. соч., с. 243.

[44] АМДА. ЖЗУС № 10 от 11.VI. 1962.

[45] ЖМП, 1963, № 1, с. 71.

[46] АМДА. Годовой отчет о состоянии Академии и Семинарии в 1953/54 гг., с. 187.

[47] АМДА. ЖЗУС № 5 от 30.XII.1963.

[48] Там же, № 12 от 16.II.1949.

[49] Там же, № 5 от 7.XII.1948, с. 87.

[50] Там же, № 6 от 19.III.1969. Приложение, с. 52.
[51] Там же, № 3 от 24.XII.1954.
[52] АМДА. Отчет 1956/57 уч. г., с. 201.
[53] ЖМП, 1964, № 12, с. 6—7.
[54] АМДА. ЖЗУС № 3 от 22.X.1964. Приложение, с. 68.
[55] АМДА. Отчет за 1953/54 уч. г., с. 187.
[56] Там же.
[57] *Остапов А., проф. прот.* Указ. соч., с. 154.
[58] ЖМП, 1948, № 5, с. 8.
[59] АМДА. Отчет за 1952/53 уч. г., с. 3.
[60] *Тихон, архим., доцент.* Пастырь добрый. — В сб. статей, посвященных 50-летию архиерейского служения Патриарха Алексия, с. 155.
[61] См.: *Сергий (Петров), митрополит.* Памяти пребывания Святейшего Патриарха Алексия в Одессе. 1977, с. 233—234.
[62] *Васильев А.* Радостное событие. — ЖМП, 1955, № 8, с. 17.
[63] *Остапов А. Д., прот.* Соч., т. 15. К 20-летию Церковноархеологического кабинета. Машинопись, с. 9—11.
[64] АМДА. ЖЗУС № 6 от 7.II.1964, с. 15.
[65] Там же, № 9 от 8.VI.1950.
[66] Там же, № 8 от 17.VI.1954.
[67] Там же, № 10 от 20.I.1948.
[68] ЖМП, 1963, № 1, с. 72.
[69] АМДА. ЖЗУС № 5 от 2.II.1970. Приложение. *Филарет, епископ, ректор.* Московские духовные школы под руководством Святейшего Патриарха Алексия (доклад), с. 15.
[70] «Владимир распахал и умягчил сердца людей, просветивши их крещением, Ярослав насеял их книжными словами, а мы теперь пожинаем, принимая книжное учение». (Цит. по: *П. Знаменский.* Руководство к Русской церковной истории. Казань, 1876, с. 52).
[71] АМДА. ЖЗУС № 11 от 18.VI.1969. Приложение, с. 18.
[72] Там же, № 5 от 2.II.1970. Приложение. *И. Шабатин, проф.* 25 лет первосвятительства Святейшего Патриарха Алексия, с. 57.
[73] *Комаров К. М., доцент.* Жизнь Московской Духовной Академии с 1948 по 1955 г. — В сб. статей, посвященных 150-летию МДА. 1964. Машинопись, с. 206.
[74] ЖМП, 1965, № 11, с. 10.
[75] АМДА. Отчет за 1952/53 уч. г., с. 3.
[76] ЖМП, 1963, № 6, с. 13.
[77] АМДА. ЖЗУС № 9 от 8.VI.1950.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Священник Василий СТРОГАНОВ

«МЕХИ НОВЫЕ» ЧЕТВЕРТОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Издавна признано фундаментальное отличие Евангелия от Иоанна to pneumatikon от трех Евангелий ta sōmatika: от Матфея, Марка и Луки. В центре внимания православных библеистов — богословский характер Откровения истины в Четвертом Евангелии. Отмечая дополнительность Евангелия от Иоанна по отношению к синоптикам, библеист с мировым именем профессор СПбДА Николай Никанорович Глубоковский подчеркивал, что значение нового материала — не в добавочных «подробностях, а в их специальной типичности строго догматического свойства, во внутреннем существе всех деталей»[1]. Другой выдающийся богослов-экзегет, профессор МДА Митрофан Дмитриевич Муретов, утверждая, что все Евангелия «имеют, с одной стороны, действительный исторический характер, поскольку описываемое в них явление было действительною историею, а с другой — догматико-богословский, поскольку описываемый в них Спаситель был не обыкновенною историческою личностью, но Еммануилом и воплотившимся Словом — Сыном Божиим», полагал, что различие между Евангелиями состоит в степени преобладания исторического или богословско-догматического содержания. «Чем ближе стоит евангелист к лицу Спасителя, тем больше личного элемента и идейности в его Евангелии,— и чем дальше стоит евангелист от лица Спасителя, тем больше в его Евангелии внешне летописной историчности» [2].

Православные богословы отмечают и присущий только Евангелию от Иоанна отличный от синоптических Евангелий способ представления богословского и исторического содержания, так называемый «философский способ», который определяет последовательность изложения событий по их внутренним глубинным взаимосвязям [3]. Обращено внимание и на «дидактические принципы пастырского опыта святого апостола» [4].

Христианство, принеся в мир новое религиозное содержание, избирает для него соответствующие новые формы. «Не вливают также вина молодого в мехи ветхие... Но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9, 17). Каковы же эти «новые мехи» языка Четвертого Евангелия в концептуальном плане? Попыткой ответа на данный вопрос и является настоящая работа. Предметом исследования в таком случае становятся инвариантные характеристики текста, как правило, сохраняющиеся при переводе. Евангельский текст приводится на греческом, славянском и русском языках.

* * *

Итак, Четвертое духовно-богословское Евангелие написано, по словам евангелиста, чтобы «вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин. 20, 31). И написано оно таким образом, что не только является историческим сообщением об этой истине, но и доказательством ее, подобно богословскому трактату, утверждающему истинность своих положений.

Слово *истина* — греч. alētheia и однокоренные alēthēs, alēthinos и alēthōs встречаются в Евангелии от Иоанна более 50 раз — так часто, как если бы одной из специальных задач евангелиста было рассмотрение истинности. В Евангелии от Иоанна *истина* с однокоренными словами встречается более чем в 7 раз чаще, чем в Евангелии от Луки, в 10 раз чаще, чем в Евангелии от Матфея, и почти в 9 раз чаще, чем в Евангелии от Марка. Слово alētheia встречается 25 раз в Евангелии от Иоанна, по 3 раза в Евангелиях от Марка и от Луки и только один раз в Евангелии от Матфея.

Бе Свет истинный (1, 9); *исполнь благодати и истины* (1, 14); *благодать же и истина Иисус Христом бысть* (1, 17); *творяй же истину* (3, 21); *Бог истинен есть* (3, 33); *се воистинну рекла еси* (4, 18); *егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу духом и и истиною* (4, 23); *духом и истиною достбит кланятися* (4, 24); *слово есть истинное* (4, 37); *Сей есть воистинну Спас миру* (4, 42); *свидетельство Мое несть истинно* (5, 31); *истинно есть свидетельство* (5, 32); *свидетельствова о истине* (5, 33); *сей есть воистинну пророк* (6, 14); *хлеб истинный с небесе* (6, 32); *Плоть бо Моя истинно есть брашно, и Кровь Моя истинно есть пиво* (6, 55); *Сей истинен есть* (7, 18); *Сей есть воистинну Христос* (7, 26); *есть истинен Пославый Мя* (7, 28); в 8, 13, 14, 16, 17, 26, 31, 32 (дважды), 44 (дважды), 45, 46; 10, 41; 14, 17; 15, 1, 26; 16, 7, 13 (дважды); 17, 3, 8, 17 (дважды), 19; 18, 37 (дважды), 38; 19, 35 (дважды); 21, 24.

Евангелие от Иоанна не только устанавливает истинность слов и дел пришедшего в мир Христа, но и содержит более сильное утверждение о том, что сама *истина произошла чрез Иисуса Христа* (1, 17), что *истина — это Христос* (14, 6).

На то, что Четвертое Евангелие — именно богословское произведение, доказывающее истинность своих положений, указывает и диалогичность прямой речи Христа. В Синоптиках прямая речь — часто монолог-проповедь, притча, в Четвертом Евангелии — преимущественно диалог. Здесь прямая речь Христа почти постоянно прерывается ремарками слушающих, указаниями на ситуацию, разъяснениями евангелиста и т. д. Если в Евангелии от Матфея прямая речь Иисуса Христа занимает около трех пятых всего текста, то в Четвертом Евангелии — меньше половины текста, но при этом частота употребления личного местоимения первого лица более чем в два раза выше по сравнению с Евангелием от Матфея и с Евангелием от Луки и более чем в 4 раза выше в сравнении с Евангелием от Марка. Четвертое Евангелие — это смена ситуаций убеждения, доказательства, полемики, удостоверения. Здесь подчеркнута личная обращенность Христа к слушающему, который не может уклониться от интерпретации проповеди, поскольку отказ от интерпретации является также интерпретацией, поэтому: «Кто из вас обличит Меня в неправде? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне?» (8—46) и: «не приемлющий слов Моих имеет судию себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (12—48).

Таким образом, текст Четвертого Евангелия провозглашается истинным и по содержанию, и по форме. Но одно дело — видеть перед собой доказательство и другое — знать, как оно построено.

Текст, утверждающий истинность своих положений, должен располагать соответствующим способом доказательства. Под истинностью в таком случае следует понимать не только истинность содержания текста, но и истинность формы — способа представления этого содержания, в частности истинность логико-лингвистического кредо, избранного для его построения. Чтобы доказывать на языке, необходимо уметь пользоваться языком, и чем важнее доказательство, тем бóльшим знанием о языке следует располагать. В данном случае перед нами постановка и решение задачи такой важности, при которой требуется детальное изучение даже наиболее косвенных и далеких свидетельств о способе употребления языка.

Ключевой момент Четвертого Евангелия — его Пролог определяет всю последующую структуру текста.

В Прологе центральным является начало:

1. En archēi ēn ho logos,
kai ho logos ēn pros ton theon,
kai theos ēn ho logos.
2. hoytos ēn en archēi pros ton theon.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога.

Второй стих повторяет то суждение, которое было развернуто в предыдущем. Это отмечено святителем Василием Великим: «Евангелист опять в немногих речениях сокращенно излагает все свое богословие, какое предал нам об Единородном» [5].

В первой фразе *Слово* представлено — *в начале было Слово,* во второй — поставлено в определенное отношение к *Богу — Слово было у Бога,* в третьей — определено — *Слово было Бог.* Причем именно *Слово* является подлежащим, которое определяется, что и выражено в греческом языке отсутствием артикля, а в славянском переводе скрыто *(Бог бе Слово)* и восстановлено в русском порядком слов — *и Слово было Бог* — kai theos ēn ho logos. И, наконец, в следующей фразе все содержание суммируется в одном: *Оно* (то есть *Слово-Бог*) *было в начале у Бога.*

Причем Ин. 1, 2, не будучи по структуре определением, включает в себя и явное определение — *Слово было Бог. Оно* (Ин. 1, 2) — *Слово-Бог.*

Таким образом, по содержанию и по форме четвертая фраза — сумма первых трех, за единственным формальным отличием: logos — theos здесь замещены местоимением hoytos. Три фразы, из которых первые две сообщают о Логосе нечто, а третья определяет Его, заключены в одну.

Отметим и тот факт, что во второй и третьей фразах места почти совпадающих предикатов ēn/ēn pros заполняют одни и те же имена: theos/logos.

Но эти фразы являются функционально различными. Одна из них по своей логико-грамматической структуре — это сообщение о действительности, а вторая — определение и, следовательно, является не только сообщением о действительности, но и сообщением о значении слова — logos, то есть его определением.

Из истории классификации типов высказываний, в частности, известно, что Платон, например, требовал определения вещей (res), а не имен (nomina); Аристотель допускал и реальные и номинальные определения, не сомневаясь, по-видимому, как и современные философы языка и логики, в существовании «достаточно четкого различия между терминами, обозначающими предметы, с которыми имеешь дело в данной науке, и терминами, обозначающими различные виды выражений, которые в ней попадаются»[6].

Такие структурные особенности первых двух стихов Пролога, как единство элементов функционально различных фраз *(Слово, Бог, было у, было)* и последующее представление этих фраз в одной, указывают на функциональную эквивалентность обычных повествовательных высказываний и определений. Другими словами, здесь может утверждаться единство двух процессов — обозначения действительности и обозначения языковых выражений, то есть то, что имена всегда одновременно обозначают res и nomina, что любое высказывание о действительности является высказыванием о языке.

Следующее высказывание Пролога (Ин. 1, 3) по своей структуре соответствует предыдущему стиху. Здесь также три фразы с повторяющимися элементами:

panta di'aytoy egeneto,
kai chōris aytoy egeneto oyde hen, ho gegonen.

Все произошло чрез Него, и без Него не начало быть ничто, что произошло.

Вторая фраза kai chōris aytoy egeneto oyde hen является смысловым эквивалентом первой panta di'aytoy egeneto.

Эти фразы, составляя собою определение, воспринимаются как последующее определение *Слова*[7].

Следующий стих (Ин. 1, 4):

en aytōi dzōē ēn,
kai hē dzōē ēn to phōs tōn anthrōpōn.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков также содержит обычное высказывание и определение. Начало этого стиха напоминает о структуре первой фразы Пролога:

en archēi ēn ho logos *в начале было Слово*
en aytōi dzōē ēn *в Нем была жизнь*

Вторая фраза Ин. 1, 4 kai hē dzōē ēn to phōs (tōn anthrōpōn) соответствует третьей фразе Пролога:

kai theos ēn ho logos.

Следующий, пятый стих имеет ту же двухфразовую структуру предыдущего стиха с повторением элементов:

kai to phōs en tēi skotiāi phainei
kai hē skotia ayto oy katelaben.

Свет во тьме светит и тьма не объяла его (свет).

Из-за повторяющихся лексических элементов *тьма* и *свет* обе фразы звучат как параллельные, эквивалентные по содержанию, то есть почти как определения друг друга.

Заметим, что фразы четвертого стиха также могут быть представлены как эквивалентные друг другу в соответствии с Ин. 8, 12— *Аз есмь свет миру.*

Следующий, шестой стих имеет ту же двухфразовую структуру: неопределение и определение:

Egeneto anthrōpos (apestalmenos para theoy)
onoma aytōi lōannēs

Был человек (посланный от Бога) имя ему Иоанн.

В следующем трехфразовом стихе (Ин. 1, 7):

hoytos ēlthen eis martyrian,
hina martyrēsēi peri toy phōtos,
hina pantes pisteysōsin di' aytoy.

Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез Него,— две последние фразы являются определением к слову *свидетельство — свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез Него.*

В следующем, восьмом, две фразы:

oyk ēn ekeinos to phōs,
all'hina martyrēsēi peri toy phōtos.

Не бе той Свет, но да свидетельствует о Свете.

Первая — явное отрицательное определение — *не бе той Свет,* а во второй дается объяснение этому определению посредством повтора-цитаты второй фразы предыдущего стиха — *да свидетельствует о Свете.*

В девятом стихе:

En to phōs to alēthinon,
ho phōtidzei panta anthrōpon erchomenon eis ton kosmon

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека... Свет истинный является, несомненно, определением *Слова,* поскольку и *Слово* и *Свет* определяются эквивалентными фразами: *все чрез Него начало быть* (Ин. 1, 3) *и мир чрез Него начал быть* (Ин. 1, 10).

Три фразы десятого стиха:

en tōi kosmōi ēn,
kai ho kosmos di'aytoy egeneto,
kai ho kosmos ayton oyk egnō

В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал—как бы формально напоминают о структуре первого стиха Пролога и, раскрывая отношение Предвечного Слова к миру, звучат как определения — приговор *миру: мир —это то, где Он был; мир— это то, что создано Им; мир — это тот, который Его не познал.*

В одиннадцатом стихе — две короткие фразы с повторяющимися словами:

eis ta idia ēlthen,
kai hoi idioi ayton oy parelabon

Во своя прииде, и свои Его не приняша. В первой фразе опущено подлежащее *Свет.* На него указывает глагольная форма *прииде* и местоимение-заместитель *Его* второй фразы. То, что было грамматическим подлежащим в первой фразе, стало дополнением во второй. И наоборот, дополнение первой фразы *во своя* стало подлежащим второй фразы *свои Его не приняша.* Эта структурная перестановка, при которой одни и те же элементы меняются местами при следующих один за другим предикатах, является типичной характеристикой иоанновского текста.

Проследим это явление с начала Пролога. В первом и втором стихах повторяющиеся элементы *Слово* и *Бог* занимают постоянные места, даже и у функционально разных предикатов ēn/ēn pros — в повествовательной структуре и в определении.

В третьем стихе места при следующих друг за другом предикатах стабильно занимают одни и те же элементы. Сходство предикатов и элементов, заполняющих их места, позволяет говорить о функциональной эквивалентности данных фраз.

В четвертом стихе слово *жизнь* занимает в первой фразе второе место, во второй — первое место. Эта перемена мест, а также устанавливаемая в дальнейшем эквивалентность *Слово — Свет,* для сочетаний *в Нем, свет человеков,* занимающих другие места предиката ēn (*была, бе*) этих фраз, позволяет считать первую фразу почти определением: *Слово — Жизнь.*

В пятом стихе, как и в одиннадцатом, одни и те же элементы меняются местами при разных предикатах: *свет во тьме светит, и тьма не объяла его (свет).*

В двух фразах шестого стиха при повторяющихся элементах (*человек, ему*) сохраняется почти та же «глубинная» синтаксическая структура, что и в стихе четвертом: *была жизнь — жизнь-свет; был человек — человек-Иоанн* *. Фраза *имя ему Иоанн* является определением введенного в предыдущей фразе слова *человек.*

В фразах седьмого стиха сей и *ему (Иоанн)* — занимают разные места предикатов.

В восьмом стихе то же самое имя *Иоанн* — на первом месте предиката: *Он не был свет.*

---

* «Глубинная» структура — наиболее простая из перефразированных структур, сохраняющих то же содержание. Отличие здесь в том, что в шестом стихе — одноместный предикат: *быть человек,* а в четвертом — двухместный: *в Том живот бе.*

В девятом стихе — одноместный предикат со словом *Свет*, которое во фразах следующего десятого стиха будет занимать последовательно первое и второе места.

Десятый стих представляет собой сиктаксическую структуру с повторяющимися элементами, меняющими места. Чтобы более отчетливо представить особенности данной конструкции, мы указываем в скобках опущенные или замещенные местоимениями слова и ставим предикаты в центр:

(Свет) был в мире
мир начал быть чрез Него (Свет)
мир не познал Его (Свет)

То есть здесь та же перемена мест, что и отмеченная выше в следующих, одиннадцатом и двенадцатом стихах:

Елицы приняша Его
(Той) даде им

Подобные примеры в Евангелии от Иоанна многочисленны. Укажем только на некоторые из них *:

(Слово) вселися в ны
(мы) видехом славу Его (Слова) (Ин. 1, 14);
Иоанн свидетельствует о Нем:
Сей бе
рех Его же (Ин. 1, 15);
Той есть грядый по мне
Иже бысть предо мною
Аз несмь достоин да отрешу ремень сапогу Его (Ин. 1, 27);
Иоанн виде Иисуса
Се (есть) Агнец Божий (Ин. 1, 29);
Сей есть
Аз рех о Нем
Муж грядет по мне
Иже бысть предо мною
(Той) первее бе мене (Ин. 1, 30);
аз не ведех Его
(Той) явится Израилеви
аз приидох сего ради (Ин. 1, 31);
(Иоанн) видех Духа
(Дух) пребысть на Нем (Ин. 1, 32);
аз не ведех Его
Той есть крестяй (Ин. 1, 33);
(Иоанн) узрев Иисуса
Се (есть) Агнец Божий (Ин. 1, 36);
свет прииде в мир
человецы возлюбиша паче тьму, неже свет (Ин. 3, 19);
Иже бе с тобою
ты свидетельствовал еси Ему же
Сей крещает
вси грядут к Нему (Ин. 3, 26);
человек не может приимати ничесоже
не будет дано ему (Ин. 3, 27);
(Той) свидетельствует
никтоже приемлет свидетельства Его (Ин. 3, 32);
поклонницы поклонятся Отцу
Отец ищет таковых (Ин. 4, 23);
Дух есть Бог
иже кланяется Ему (Ин. 4, 24);
вы не трудистеся
инии трудишася
вы внидосте в труд их (Ин. 4, 38).

Текст, следующий за Прологом, является его структурным отражением. Заданные в Прологе чередования высказываний-определений с неопределениями далее встречаются в тексте неоднократно.

---

* Для наглядности мы расставляем имена по обеим сторонам от предикатов и в скобках восстанавливаем опущенные элементы.

Прежде всего отметим, что почти каждая глава Четвертого Евангелия располагает набором явных определений.

Укажем некоторые из них.

В первой главе: *Бог бе Слово* (1, 1); *живот бе свет человеком* (1, 4); *бысть человек послан от Бога, имя ему Иоанн* (1, 6); *не бе той свет* (1, 8); *несмь аз Христос* (1, 20); *Илиа ли еси ты; и глагола: несмь. Пророк ли еси. И отвеща: ни* (1, 21); *аз глас вопиющего в пустыни* (1, 23); *посланници беху от фарисей* (1, 24); *ты неси Христос, ни Илиа, ни пророк* (1, 25); *се, Агнец Божий, вземляй грехи мира* (1, 29); *Сей есть, о Немже аз рех: по мне грядет муж, Иже предо мною бысть* (1, 30); *над Него же узриши Духа сходяща и пребывающа на Нем, Той есть крестяй Духом Святым* (1, 33); *Сей есть Сын Божий* (1, 34); *Се, Агнец Божий* (1, 36); *Равви, еже глаголется сказанно учителю* (1, 38); *Мессию, еже есть сказаемо Христос* (1, 41); *ты еси Симон, сын Ионин: ты наречешися Кифа, еже сказается Петр* (1, 42); *се, воистинну Израильтянин* (1, 47); *Равви, Ты еси Сын Божий, Ты еси Царь Израилев* (1, 49) и др.

И далее в др. главах см.: 3, 2, 6, 10, 28, 31; 4, 9, 19, 24, 25, 26, 34, 42; 5, 18, 27, 35; 6, 14, 29, 33, 35, 39, 40, 41, 42, 48, 51, 55, 58, 63, 69, 70, 71; 7, 16, 26, 40, 41; 8, 12, 23, 25; 33, 34, 37, 44; 47, 48, 54; 9, 5; 10, 7, 9, 11, 14, 30, 36; 11, 25, 27; 12, 46, 50; 13, 13; 14, 6; 15, 1, 5, 12, 14; 17, 3, 7, 17; 18, 36, 37; 20, 31 и т. д.

Разновидностью определений в тексте являются замены, переназывания, обращения. О подобном понимании замещений в тексте свидетельствуют примеры, в которых то, что сначала замещается, затем дается в форме явных определений. Ср., например, *свет* в стихах Пролога и в определениях *Аз есмь свет миру* (8, 12) и *Егда в мире есмь, свет есмь миру* (9, 5).

В 12, 35: *Рече же им Иисус: еще мало время свет в вас есть: ходите, дондеже свет имате...* и 12, 36: *Пока свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света* слово *свет* употребляется как в Прологе, а в 12, 46 переводится в явное определение, как до этого в 8, 12 и 9, 5: *Аз свет в мир приидох.*

То, что обращение понимается как явное определение, мы видим в 13, 13: *Вы глашаете Мя Учителя и Господа: и добре глаголете: есмь бо.*

В Прологе даны основные определения: *Слово — Бог, Свет, Свет истинный, Единородный от Отца, Иисус Христос, Единородный Сын;* и представлены те *(в Том живот бе; истина Иисус Христом бысть),* которые будут даны в дальнейшем тексте в 14, 6 — *Аз есмь... и истина и живот.*

Текст развертывается из Пролога и как бы снова может быть свернут и заключен в нем.

Взаимосвязанность всех частей текста осуществляется многочисленными повторами слов и фраз, чередованием обычных высказываний и высказываний-определений, переходящих друг в друга, тождественными синтаксическими конструкциями, перестановкой имен при предикатах. Благодаря столь мощной системе взаимосвязей элементов текста, повествовательные фразы и фрагменты текста-описания отдельных явлений и событий, таких, как брак в Кане Галилейской, беседа с самарянкой, исцеление расслабленного и слепорожденного и другие,— оказываются тесно связанными с фрагментами богословского содержания, являются материалом для догматических заключений. Таким образом, слова и деяния явившегося Мессии в Четвертом Евангелии представлены как единый сплав.

Явное указание в евангельском тексте на параллелизм слов и дел Спасителя наилучшим образом соответствует концепции функционального тождества высказываний-определений и высказываний о действительности.

10, 25: *Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне.*

10, 32: *Много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?*

10, 37—38: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне;* а *если творю, то, когда не верите Мне* (то есть словам Моим), *верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем.*

12, 37: *Сколько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него.*

12, 47—49: *И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя, но пославший Меня Отец. Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить.*

14, 11: *Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самим делам.*

15, 7: *Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут; то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам.*

15, 22: *Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха...*

15, 24: *Если бы Я не творил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха...*

Слова и дела Спасителя находятся во взаимном соответствии. Об этом свидетельствует и синонимичное параллельное употребление выражений *слово (говорить)* и *дело (делать, творить)* в следующих стихах:

8, 28: *И что ничего не делаю от Себя; но, как научил Меня Отец Мой, так и говорю.*

8, 38: *Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего.*

14, 10: *Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя, Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела.*

Отметим и многочисленные примеры параллельных конструкций со словом *имя* и без него, свидетельствующие о полной равнозначности данных выражений. Особенно в 3, 18, где синонимичность подобных выражений представлена явным образом.

1, 12: *верующим во имя Его;*

2, 11: *и уверовали в Него;*

2, 23: *уверовали во имя Его;*

3, 15: *всякий верующий в Него;*

3, 18: *Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия;*

3, 36: *верующий в Сына;*

4, 39: *уверовали в Него* *.

Этими примерами подтверждается положение о тождестве высказываний о языке и высказываний о действительности; говорить об имени объекта или о самом объекте, в данном случае — истинного соответствия имени обозначаемому,— это одно и то же: *прежде всего, Я то, что и говорю вам* (8, 25).

Наконец, это единство слов и дел утверждается как истина: истинные слова и дела находятся в истинном соответствии друг с другом. Об этом свидетельствует вошедшее в ткань текста и уже отмеченное употребление слова *истина* и однокоренных с ним: и греческое и славянское — *аминь, аминь,* которыми начинаются 25 высказываний текста и которое передано в русском переводе эквивалентным *истинно, истинно* **.

Дух дышит, где хочет (Ин. 3, 8), и человеческий язык — лишь инструмент в Домостроительстве Божием. Текст, в котором сказано: *Никогда человек не говорил так, как этот Человек* (Ин. 7, 46) — обладает своей собственной, незаимствованной логикой и системой представления содержания, своей классификацией различных типов высказываний. Гармоничное сочетание богословско-догматического, дидактического и исторического содержания Четвертого Евангелия основано на единстве двух процессов обозначения res и nomina, мыслимых изолированными в античной и позднейшей науке. И, наконец, отмечая значение, которое уделяется словам языка человека в Четвертом Евангелии, следует напомнить о том, что первое, что делает явившийся Мессия, по Евангелию от Иоанна,— это дает новое имя Симону, сыну Ионину.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932, с. 127.

[2] *Муретов М. Д.* Четвероевангелие. Сравнительные особенности канонических Евангелий по их содержанию, главным мыслям и изложению. Сергиев Посад, 1915, с. 28—29.

[3] *Баженов И.* Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка. Казань, 1907, с. 40—41.

---

* И далее, в 6, 40; 8, 30; 9, 35; 9, 36; 10, 42; 11, 45; 12, 11 и др.

** См. 1, 51; 3, 5, 11; 5, 19, 24, 25; 6, 26, 32, 47, 53; 8, 34, 51, 58; 10, 1, 7; 12, 24; 13, 16, 20, 21, 38; 14, 12; 16, 20, 23; 21, 18.

[4] *Питирим, архиепископ.* Пастырская дидактика святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова.— ЖМП, 1984, № 3, с. 70—75.

[5] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Беседа 16. На слова: В начале бе Слово (Ин. 1, 1). Сергиев Посад, ч. 4, 1892, с. 252.

[6] *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук, М., 1948, с. 62.

[7] В толковании архимандрита Михаила Лузина о второй половине стиха: «повторение, разъяснение и усиление предыдущего выражения о творческой деятельности Слова». *Михаил, архимандрит.* Евангелие от Иоанна. М., 1874, с. 15.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Архимандрит ПЛАТОН (Игумнов)

БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ МИРА

Три важнейшие посылки христианского миросозерцания — оправдание бытия, оправдание мира-космоса и оправдание человека лежат в основе христианской антропологии. Бытие как проявление всеблагой воли Бога, мир как результат Его созидающей творческой силы и человек как образ Божий получают в христианском учении безусловное признание, оправдание и смысл. Христианство утверждает ценность бытия, мира и человека, провозглашает не подлежащую сомнению значимость всего, что существует в Божием замысле и Божием исполнении, исповедует высокое предназначение человеческой личности, освящает в миссии Церкви всемирно-исторический путь человеческого общества в целом. Оправдание жизни во всем ее глубинном содержании и полноте, в общем ее потоке и в отдельных ее частях совпадает с оправданием возвещаемого Церковью мира.

Первое, что представляется существенно важным и необходимым, — это придание богословскому учению о мире и об ответственности за мир недостающей ему метафизической перспективы и глубины, укореняясь в которой, призыв христианских Церквей к миру получил бы качественно новое, не ограничивающееся рамками одной лишь морали содержание и соответственно неоспоримо высокий авторитет и признание. Эту задачу можно решить с помощью глубоко онтологизированной этики, в высшей степени свойственной христианскому миропониманию. Здесь следует прежде всего отметить признание христианством трансцендентного смысла в эмпирическом содержании бытия со всеми присущими бытию характеристиками, включая в первую очередь такое качество бытия, как мир, в результате чего мир (греч. — ирини) получает не только безусловное нравственное значение, но и статус существенно необходимого онтологического фактора.

Второе, что также хотелось бы осуществить, — это раскрытие содержания понятия «мир» как нравственной категории на трех последовательно возвышающихся один над другим уровнях, первый из которых определяется природной данностью, второй — культурной преодоленностью стихийного природного начала, третий — сверхъестественной Божественной благодатью.

Наконец, третье, что предполагается рассмотреть, — это экклесиологический аспект. Здесь требует богословского раскрытия до сих пор не заслуживший внимания экклесиологов вопрос о проявлении кафолической природы Церкви в ее миротворческом служении. Неоднозначно понимаемое ключевое греческое слово kaiolou (всеобщий, вселенский) трактуется богословами и в смысле всецелого обладания Церковью богооткровенной истиной, и в значении географического, пространственного, и исторического, временного, распространения Церкви. Но Церковь кафолична и в смысле универсальности осуществляемого ею служения примирения. Кафолический характер Церкви в аспекте ее служения миру проявляется в ее вероучении, в ее благой вести примирения человека с Богом во Христе, в ее литургической и нравственной жизни.

Таковы аспекты подлежащей обсуждению темы, которая в своем обобщенном значении должна быть понята как признание Церковью абсолютной ценности бытия и как нравственное оправдание пути мира.

Христианство является одним из самых глубоких осмыслений жизни. Оправдание бытия и его абсолютной значимости в современных условиях противопоставляется факту нависшей над человечеством смертельной угрозы. Объявляя мир творением Бога, Церковь утверждает в качестве важнейшей метафизической гарантии его бытия такой основной принцип отношения к нему Бога, каким является творческий Божественный

акт. Жизнь его откровение Божественной тайны, которая, будучи выше всех гносеологических возможностей и умозрительных постижений человека, должна быть интерпретирована в доступных пониманию нравственных категориях: «жизнь есть первый и не имеющий себе равных дар Божий человеку» [1], бытие — милость и дар Творца, на которые от небытия в бытие приведенные человек и весь мир могут отвечать только изумлением и слезами [2]. Жизнь дана человеку во имя высшей, необъятно великой цели. Иерархичность, пирамидальность, устремленность к Горнему миру, к началу всякой иерархии — Пресвятой Троице — вот что представляется основой миропорядка, победой над тьмой небытия и хаосом, высшим оправданием смысла жизни, разгадкой ее многоликости и всеединства. И мир, и человек обязаны своим существованием причастности к высшей метафизической основе бытия, содержащейся в Боге. Тварь, говорит митрополит Московский Филарет, содержится под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества [3]. Творческим Зиждительным Словом человек призывается из бездны «ничто» в бытие, и это значит, что человек есть ответ на Зиждительное Слово, что он ответствен за свое бытие [4]. Жажда бытия онтологически присуща человеческой личности; человек, являясь в мир, осознает неустранимую потребность осмыслить и оправдать свою жизнь. Бытие содержит в себе красоту, привлекательность и силу, и на основе этого непосредственно воспринимается его ценность. В христианском миропонимании ценность земного бытия определяется тем, что оно воспринимается не просто как фрагмент жизни и света, выхваченный из тьмы небытия, но как «иного жития, вечного, начало» [5], как прообраз и предпосылка будущего всеобщего воскресения. Земная жизнь является поэтому первой и безусловной ценностью, Божиим даром, власть над которым дается человеку. Церковь призывает человека к вполне ответственному отношению к жизни: «Се тебе талант Владыка вверяет, душе моя: страхом приими дар» [6]. Ценность бытия, ценность мира как творения Бога и ценность человека получают свое единство в признании ценности человеческой личности, помещенной во временной поток земной жизни и призванной в обладании своей природой и внешним миром созидать и делать духовно прекрасным свой внутренний мир — «храм Божий», который «свят» в своем ноуменальном значении.

Открывающийся человеку мир-космос и духовный внутренний мир, созидающийся в самом человеке, глубоко и таинственно взаимосвязаны, онтологически взаимообусловлены: и мир, и человек находятся в процессе тварного становления. Обязанность человека по отношению к миру оправдана в той же степени, в какой мир является средой выявления и актуализации человеческой личности, ее творческих сил. С этой точки зрения, ценность мира приобретает неизмеримо глубокое содержание и смысл: становление человека, осуществляемое им через заповеданное Богом овладение даром жизни, есть онтологический синоним обожения человека, раскрытие им в условиях конкретной земной действительности своего изначально заданного богоподобия.

Признание абсолютной ценности бытия, ценности человеческой личности и ценности мира как области бытия человека, находящегося в процессе своего становления и развития, представляет в богословском обосновании миротворчества одну из принципиальных метафизических посылок, позволяющих перейти к раскрытию конкретного аспекта темы, каким является вопрос об ответственности человека за богозданный мир-космос в свете библейского понимания назначения человека как личности.

Личность человека, как образ Божий, неисчерпаема в своей динамике, в своем бесконечном раскрытии и осуществлении. В богозданной личности человека сокрыты все «сокровища премудрости и разума» (Кол. 2, 3). Раскрытие человеком его богоподобия является изначальной и средоточной задачей человеческой жизни, задачей «полного претворения действительности смыслом» [7]. В процессе тварного становления человек парадоксальным образом осуществляет в себе актуальный синтез временного и вечного. В этом смысле личность человека есть глубина неисследования, нераскрытая и не могущая до конца быть раскрытой. «Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» [8]. По библейскому учению, человек не только часть мира, но и владыка его, и царь, и поэтому он вводится в творение последним. Мир (греч. — kosmos) создается и украшается (kosmetai) Богом как некий дворец, и человек вводится в него как господин и владыка. Человек искони призван созидать и творить, искони он осознавал задачу овладения миром. Свою деятельность в мире человек воспринимал как некое священнодействие: в овладении природным процессом в мире и в овладении процессом собственного поведения состоит смысл культурного

развития. При этом технические возможности человека должны быть подчинены благоразумному подходу к миру, как среде обитания. Поучительный образ должного отношения человека к миру мы имеем в Священном Писании Нового Завета. В евангельской притче Иисуса Христа о верном домоуправителе (Мф. 24, 45—51; Лк. 12, 42—48) человек представлен как назначенный господином управитель большого дома, ожидающий возвращения своего господина и обязанный дать Ему отчет в своей деятельности. С точки зрения богословского подхода к созиданию мира, здесь налицо тема благоразумного отношения человека к богозданному миру. Смысл библейского языка становится рельефнее, если обратиться к филологическому анализу. Греческое слово aikoumeny — «вселенная» имеет общий корень со словом oikos — «дом». Вселенная есть большой дом, а человек в мире есть благоразумный хозяин в нем. Дом, как отмечает С. С. Аверинцев, есть вообще один из главных библейских символов: «Премудрость построила себе дом» (Притч. 9, 1). Понятия «мудрость», «дом», «строить» выступают здесь как онтологические синонимы. Апостол Павел, например, называет себя мудрым строителем (1 Кор. 3, 10); своего ученика Тимофея он наставляет, как подобает поступать в доме Божием (1 Тим. 3, 15). Дом — это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Порядок дома есть определенный строй, внутренний мир, гарантирующий благоденственное и безмятежное бытие, и поэтому в Книге Притчей мы читаем похвалу миру: «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором» (Притч. 17, 1). Через все наставления Книги Притчей проходит контраст двух воль — строящей и разрушающей, собирающей и расточающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой — Премудрость, образ второй — «злая жена». Когда мы читаем: «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками» (Притч. 14, 1), мы не должны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, а видеть все то же противопоставление двух онтологических принципов сплочения и распада. Ибо повсюду — в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной, в бытии людей и в бытии миров — друг против друга стоят все те же Премудрость и «неразумная жена» [9].

С богословской точки зрения, признание безусловной ценности мира — Вселенной и ответственности за него человека должно включать следующие основные моменты. Во-первых, мир является творением Божиим и, как безусловная ценность, предполагает ответственный подход к нему со стороны человека. При этом роль «неразумной жены» и «неверного домоуправителя» осуждена в самом принципе. Их место занимает человек, призванный хранить и возделывать рай (Быт. 2, 15). Во-вторых, мир есть не только первичная эмпирическая данность, но и первичная эстетическая ценность. В богозданном мире все прекрасно, все «добро зело» как в основании, так и в грядущем преображении. В историческом потоке времени природный мир есть уже в значительной степени человечески окачествованный мир. Преобразующее воздействие человека на мир есть творческий процесс, совершающийся параллельно с внутренним преображением человеческой личности. В-третьих, мир есть область имманентного человеку бытия, в котором ему открывается надмирный и трансцендентный Личный Бог. Природа была первым откровением человеку о Боге. Мир есть среда, в которой человеческое «я» встречается с Личным Богом и через это себя открывает, выявляет, осуществляет Именно в контексте мировой жизни происходит Боговоплощение и совершаются исторические события Нового Завета. Путь земной жизни человека получает свое высшее оправдание и смысл, так как этот путь реально пройден Христом. В-четвертых, мир есть область актуализации Церкви, ее космический лик. Весь мир, вызванный Богом из небытия, призывается стать Церковью (греч. — Ekklesia), училищем благочестия. В этом смысле мир есть школа, в которой один Учитель — Христос (Мф. 23, 8). «Пределы такой «школы» совпадают с пределами вселенной, если не в реальности, то в идее» [10].

Таким образом, признание безусловной ценности мира как творения Божия и ответственности человека за его состояние содержит вполне конкретный смысл. Актуальным аспектом ответственности человека за мир является в настоящее время решение экологической проблемы.

В плане рассматриваемой темы, экологическая проблема приобретает особенно важное значение, имея непосредственное отношение к вопросу богословского обоснования движения христианских Церквей за разоружение и демилитаризацию. Экологическая проблема возникла в результате глобального воздействия экономического фактора на состояние Земли, однако в значительной степени она является яркой иллюстрацией того, как далеко в погоне за гонкой вооружений человечество отошло от богозаповеданного разумного пользования землей (Быт. 2, 15). Причиной этому явля-

ются различные факторы, обусловливающие конфронтацию сил в современном мире. Противопоставляя враждебным и милитаристским тенденциям идею духовно-нравственного объединения мира, Церковь указывает на онтологически трансцендентный идеал такого единства — Святую Троицу. В житии Преподобного Сергия Радонежского говорится, что он построил храм во имя Живоначальной Троицы, «дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистною раздельностью мира» [11]. В богословском подходе к решению экологической проблемы также, по-видимому, необходимо исходить из общих принципиальных основ христианского мировоззрения — тринитарного богословия. Святая Церковь верит, учит и исповедует, что творение мира есть действие Трех Лиц Святой Троицы. Святитель Василий Великий пишет: «В творении представляй первоначальную причину Отца, причину зиждительную, творческую — Сына и причину совершительную — Духа» [12]. В отношении к миру онтологически трансцендентный Бог явлен имманентным в Своих творческих действиях, которые раскрываются в творении трех планов релятивного бытия: геосферы, биосферы и ноосферы. Названные аспекты тварного бытия в их взаимных связях и отношениях составляют экологическую систему. Геосфера представляет собой концентрические слои, образованные веществом Земли. В направлении от центра к периферии располагаются земная кора, гидросфера и атмосфера, являющиеся базисом органической жизни. Судьба этого базиса в условиях милитаризации современного промышленного производства давно стала предметом тревоги ученых. Безудержная эксплуатация богатств земных недр, вызванная потребностями гигантских военно-промышленных комплексов, и связанное с этим загрязнение атмосферы, внутренних водных бассейнов и мирового океана угрожают подчас непредвиденными гибельными последствиями состоянию биосферы и самого человека.

Биосфера мозаична по структуре и по составу. Она отражает геохимическую и географическую неоднородность лика Земли с ее океанами, озерами, равнинами и горами. Биологическая жизнь представляет качественно особый план тварного бытия. Научные представления о биосфере положены в основу разработки многими национальными и международными организациями и научными центрами проблемы «биосфера и человечество». Ответственность человека за состояние биосферы вызвана тем, что локальное воздействие человека на биосферу, характерное для всей предшествовавшей истории, сменилось в XX веке глобальным его влиянием на состав, структуру и ресурсы биосферы. На планете нет участка суши или моря, где бы не были обнаружены следы деятельности человека. Один из ярких примеров — глобальное выпадение радиоактивных осадков — продуктов ядерных взрывов. В атмосфере, океане и на суше повсеместно присутствуют продукты сгорания нефти, угля, газов, отходы химической индустрии [13]. Интенсивное и нерациональное использование ресурсов биосферы, усугубляемое безумной гонкой вооружений и испытаниями ядерного оружия, развеяло миф о бесконечности и неисчерпаемости природных ресурсов. В настоящее время человечество стоит перед «ответным ударом» со стороны биосферы, вызванным неразумным и неосторожным вторжением в нее человека. Человечество издавна знало явления кризисов, носивших характер стихийных бедствий. Они имели локальное распространение и были ограничены во времени. В противоположность этому нынешние кризисы являются результатом деятельности самого человека. Они приводят к возрастанию в различных районах мира дефицита природных ресурсов и ухудшению среды обитания человека. Все это говорит о том, что альтернативным решением экологической проблемы является всеобщее разоружение в мире, оно создало бы реальные предпосылки для разумного использования природных богатств, явилось бы исполнением человеческого долга перед грядущими поколениями, которым в наследство мир должен остаться пригодным для обитания.

Ноосфера — сфера разумной творчески-преобразующей деятельности человека — «иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой» [14]. Своим телом человек принадлежит к материальному миру, частью которого он является, но своим умом человек восходит к созерцанию явлений мира духовного. Творчески созидательная деятельность человека основана не на подобиях, взятых из окружающей его природы, а на постижении ноуменов умного мира, на созерцании небесных образов (Евр. 9, 23), являющихся архетипами произведений его творчества.

В плоскости экологии ноосфера означает область взаимодействия природы и общества. Человек познает мир, глубоко изменяя его своим трудом. Внешний природный мир есть в значительной степени человечески окачествованный мир. При этом ноосфера имеет тенденцию к постоянному расширению, превращаясь в особый структурный элемент космоса.

Когда подчеркивается необходимость разумной организации взаимодействия общества и природы, обязательно предполагается проблема разоружения. Экологический аспект проблемы разоружения ясен: оттягивание разоружения губительно сказывается на состоянии среды обитания человека. Во-первых, связанная с гонкой вооружений безумная эксплуатация природных богатств ведет к их невосполнимому истощению, в то время как эти богатства могли быть использованы для решения насущных экономических и социальных проблем, стоящих перед человечеством — для ликвидации в мире нищеты, голода, болезней, безграмотности. Во-вторых, связанное с производством вооружений отравление окружающей среды отражается на общем состоянии человека. В-третьих, и это самое главное, запасы вооружений создают реальную опасность всеуничтожающей ядерной войны. Известно, например, что в настоящее время каждую минуту в мире производится такое количество ядерного оружия, которое эквивалентно атомной бомбе, сброшенной на Хиросиму. Современные запасы ядерного оружия при их военном использовании способны разрушить не только биосферу Земли, но и ее атмосферу, и ионосферу; поэтому даже то, что чудом спасется в пламени ядерной войны, должно будет неминуемо погибнуть от потока солнечной радиации, которая тогда обрушится на Землю. «Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Следовательно, подобная война, а стало быть, и применение средств, ведущих к ней, должны быть, безусловно, запрещены» [15].

Если процесс вооружения, ведущий к всеуничтожающей ядерной войне, имеет смысл, то тогда бессмысленна жизнь всех и каждого, бессмысленна история, бессмыслен самый наш разум. А так как человеческий разум самим фактом своего существования протестует против такого всеобщего отрицания разума, то, следовательно, он протестует и против всеуничтожающей ядерной войны, и против гонки вооружений, и против использования природных ресурсов в военных целях. Безумному отношению к миру, против чего выступает здравый смысл, противопоставляется созидающая деятельность человека, его преобразующее воздействие на мир, которое в своем сокровенном содержании есть процесс, совершающийся параллельно с внутренним преображением человеческой личности.

Вывод, который здесь следует с большой внутренней необходимостью и очевидностью, состоит в том, что оправдание мира как творения Бога и признание безусловной ценности мира для человека получают свой высший смысл в свете оправдания человека, которое, в свою очередь, как было уже сказано, является важнейшей посылкой богословского обоснования миротворческой миссии Церкви.

Проблема оправдания человека, взятая в самом общем мировоззренческом виде, приобретает в учении Церкви сложность и остроту в связи с библейским пониманием прародительского греха и изгнания человека из рая как исходной точки исторического времени. В более конкретной, нравственной, плоскости проблема оправдания человека предполагает прежде всего уважение права каждого человека на жизнь. Понимаемое в этом смысле нравственное оправдание человека имеет под собой серьезное богословское основание, каким является христианская антропология и вообще догматическое учение Церкви.

Первое, что ярко бросается в глаза при знакомстве с христианской антропологией, — это энергичное выдвижение примата сотворенности человека Богом по образу Божию. Это значит, что нет во всем сотворенном мире ничего, что было бы выше человека как личности и что могло бы вне Бога причинно-генетически обусловить его бытие. Даже, если поставить вопрос о единственности начальных условий бытия человека в плоскости эмпирической, создается впечатление, что ни эти условия, ни их параметры отнюдь не произвольны, а как-то очень тщательно подобраны. Например, если бы разница в массах протона и нейтрона не была около двух электронных масс, не получилось бы около пары сотен стабильных ядер, которые формируют элементы и являются основой химии и биологии [16]. В основе бытия лежит великая творческая мысль Бога о мире и человеке. Святой Григорий Богослов учил о том, что «Мирородный Ум в Своих великих умопредставлениях рассматривал Им же составленные образы мира, которые впоследствии произведены, но для Бога и тогда были настоящими» [17]. Бог пребывает в этом мире как его собственная основа и глубина. Но если для вещей видимого мира метафизической основой являются творимые Богом парадигмы, то для человека такой основой является Первообраз человека — Бог. Как образ Первообраза, человек есть прежде всего личность, и, как личность, он отличается от всех вещей сотворенного мира. «Ведь лично то, — отмечает А. Ф. Лосев, — что оригинально, своеобразно, неповторимо, несводимо ни на что другое и прежде всего неразрушимо.

Если что-нибудь разрушимо, это значит, что существует нечто более основное и более оригинальное, чем личность; и сама личность в этом случае, будучи составленной из чего-нибудь другого, вовсе не так уж оригинальна и неповторима... И если угодно объяснить происхождение личности так, чтобы все ее элементы были раз и навсегда связаны один с другим и не нужно было бы объяснять происхождение каждого такого элемента в отдельности, то единственный способ представить себе происхождение личности в ее полной неделимости и в полной нерасторжимости составляющих ее элементов — это представить себе, что эта личность, во-первых, сотворена, во-вторых, мгновенно и, в-третьих, из ничего»[18]. Человек — творение и образ Божий, носитель неизреченной Божией славы. Однако в эмпирической плоскости речь идет о грехе как отчуждении человека от своей подлинной сущности, о «помрачении» образа Божия в человеке. В результате является несоответствие между подлинно сущностным и экзистенциальным бытием: жизнь человека далека от идеальной нормы его бытия. Христианская концепция человеческого существования включает представление об имманентной драматичности человеческой судьбы, погруженной в бурный поток насыщенного злом земного бытия и томящейся тоской по небу, по избавлению из плена страстей. В каппадокийско-ареопагитской традиции человек осмыслен как пересечение онтологических противоречий. В плане ноуменальном человек — образ Бессмертного, земной Ангел, таинник твари умосозерцательной, носитель Божественной благодати. В эмпирическом плане человек облечен в тело, созданное из земного состава, он — плотоносец и зритель видимой твари. В предвечном Божественном замысле человек призван к бессмертной блаженной жизни; в конкретном эмпирическом смысле он отпал от равноангельской жизни, лишился Божественной благодати, облекся в дебелую плоть как в ризу и мертвенный хитон. Каппадокийцы много и подробно говорят об эмпирической участи человека: рождение, возрастание, болезни, умирание, тление. Но за эмпирической участью тела они прозревают его метафизическую судьбу: воскресение и преображение тела в его просветленности Божественной красотой.

Конечная и трансцендентная цель человеческого существования — обожение. Но начинается обожение уже в этом веке. Обожение как всемерное уподобление Божественной красоте, о котором говорит святой Дионисий Ареопагит, обозначает тот трансцендентный смысл человеческого бытия, с точки зрения которого земная жизнь человека получает свое высшее оправдание и безусловную значимость. В православной богословской традиции содержится такое представление о человеке, когда его бытие признается находящимся между двумя онтологическими пределами: творением и обожением. В творении дана метафизическая основа человеческого существования, в обожении дана его метафизическая перспектива и цель. В отрезке временного бытия, находящегося между этими онтологическими пределами, личность осознает, выявляет и формирует себя. Процесс становления и развития личности осуществляется, однако, при условиях, связанных с последствиями грехопадения. Основная нравственная антиномия человеческого существования состоит в том, что человек томится между исканием абсолютной свободы и пребыванием в мире «беспощадной суеты»: над стремлениями человека противостоять энтропийным процессам, совершающимся в мире, торжествует античный принцип «вечного возвращения» с его тяготением к «дионисийству», с его служением чувственности и обреченности смерти. Ветвь этого «языческипозитивистского» направления развивается фрейдизмом, пытающимся построить на базе «дионисийского мирочувствования» отдельную науку — психоанализ, в основе которой лежит та же интуиция внутренней связи бессознательных влечений и смерти. З. Фрейд отрицает христианский догмат творения и признает за человеком в качестве одного из основополагающих начал его психической жизни инстинкт фанатоса — смерти, проявляющийся в тенденции человека к агрессии и разрушению. Мир как нравственная добродетель, как изначальное качество природы человека и как отражение свойств Божественного Первообраза здесь отсутствует. Если мир и имеет место в нравственной природе человека, то лишь как «этическая ценность», вырастающая «из биологической природы человека и его эволюции». Вообще натуралистический, редукционистский подход к проблеме человека и человеческих ценностей ведет к признанию агрессивности в качестве доминирующей и определяющей черты в поведении человека. По заявлению, например, американского натуралиста Ардри, человек не может не подчиняться законам животного мира, которые и сегодня властвуют над ним. Автор книги «Человеческая агрессия» Э. Стор, определяя человека как биологический вид, пишет: «Мы — самый жестокий и наиболее безжалостный вид из всех, которые когда-либо существовали на земле; и хотя мы можем содрогаться от ужаса, когда читаем в газете или исторической книге о жестокостях, совершенных человеком против человека, мы, — говорит Стор, — знаем в глубине сердца, что каждый из нас таит внутри

себя те же самые звериные импульсы, которые ведут к убийству, к пытке и к войне» [19].

Против натуралистического подхода к человеку, против признания агрессивности человека в качестве изначального конститутивного элемента его природы с самого начала выступала христианская традиция. Учение Церкви, утверждая за человеком его высокое иерархическое достоинство, говорит о первоначальном нравственно безгрешном, мирном состоянии человека, о падении человека, в результате чего в человеческую природу привносится зло, бессознательные темные влечения, страсти. Душа человека, не преображенная любовью Божественной, подвержена бесчисленным и многоразличным страстям, главными из которых являются эгоизм, гордость, высокомерие, дух соперничества, зависть, враждебность, подозрительность, недоверие. Все эти характеристики имеют безусловное отношение к обсуждаемой теме, поскольку именно с очищения страстей начинается мир души, разливающийся затем, подобно свету, на все окружающее человека общество. Характер личных человеческих отношений может в некоторой степени служить моделью отношений между отдельными народами. В качестве иллюстрации можно, например, указать на соперничество. По наблюдению К. Хорни, сильное соперничество скрыто содержит некоторую долю враждебности: поражение соперника означает собственную победу. Однако эта установка легко приводит к страху возмездия. Страх начинает вызываться не только неудачей, но и успехом. Успех, таким образом, становится рискованным, а любая возможная неудача — опасностью, которую нужно избежать любой ценой [20]. Душевную жизнь человека могут расстроить травмы, вызванные клеветой, притеснениями, нечестным соперничеством, но все эти переживания могут потрясти душу лишь настолько, насколько человек самолюбив, честолюбив, горделив, то есть далек от святости [21].

Униженное и бедственное положение человека, в которое ставит его «закон греховный», не является ни изначальным, ни естественным, ни окончательным состоянием человека. Божественное Откровение говорит о падении человека, о котором забыла древняя философия и эмпирическая наука. Душа — вовсе не система, питаемая энергией соматических влечений. И не бессознательное темное влечение и страсть должны признаваться в качестве первичного состояния человека. Поэтому объявление «агрессивности» в качестве доминирующей черты в поведении человека должно быть отвергнуто в самом принципе как старая редукционистская концепция. Человеческая природа воссоздана во Христе, человеку открыт доступ к обожению, ему дарован прекрасный и благодатный внутренний мир, и все это есть удостоверяемая учением и опытом Церкви реальная подлинность обновленного бытия, неоспоримо утверждающая за человеком его достоинство.

Последний аспект в оправдании мира и человека связывается с богословским осмыслением символической структуры мира. В подходе к проблеме личности нельзя отрывать индивидуальную жизнь человека от объективного мира природы, социальных связей, исторических и культурных условий, хотя необходимо при этом также воздерживаться от преувеличения роли внешних детерминант в формировании личности. Как уже отмечалось, в православной богословской традиции признается одновременная причастность человеческого существования двум мирам: миру чувственно-воспринимаемых вещей и миру умопостигаемого бытия. При этом онтологическая значимость «мира сего» как «образа», который «проходит» (1 Кор. 7, 31), не только не умаляется, но, наоборот, неизмеримо возрастает: и мир, и жизнь человека в мире получают свое оправдание в силу безусловной необходимости с точки зрения высшего смысла и блага.

Мир — это среда обитания, говоря библейским языком, «дом», в котором живет человек. Но мир — это и «лестница Иакова», ведущая на небо. Наш ум, говорит святой Дионисий Ареопагит, не иначе может восходить к «бесстрастному умозрению» «превосходящей наше слово и разум невещественности», как посредством «вещественного руководства» [22], ибо мир «следы умного благолепия имеет, и можно нам чрез оные (следы) возводитися к невещественным первообразам» [23]. Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук. С. С. Аверинцев отмечает, что «надо будет признать символогию не научной, но инонаучной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности» [24]. Иерархическая структура смыслов уходит своей вершиной в область метафизических реальностей. Так, физические чувства являются образом нравственных чувств, нравственные чувства обозначают способность познания Бога умной тварью. Святой Дионисий Ареопагит представляет нам в иерархически-символической системе различные структуры и уровни бытия. Утверждается иерархическая лестница чувств, возводящих сначала к позна-

нию мира материального, а затем, с помощью уже «вещественного руководства», к умному познанию духовного мира. Основные положения каппадокийско-ареопагитского богословия получают свое объяснение в том, что человек, как неповторимая личность, есть явление не только духовного мира, но и явление мира природного, феномен истории и культуры. Поэтому тенденция к творчески оригинальному развитию личности осуществляется наряду с опорой на наследственную и филогенетическую основы личности. Каждый человек несет с собой всю свою историю и частицу истории всего человечества. В силу единства человеческого рода каждый человек разделяет участь первого Адама и в метафизическом смысле он тоже Адам. Человек, как образ, отражает в себе порядок мира и порядок истории: нравственный порядок мира и порядок священной библейской истории.

Если в эмпирической плоскости личность обусловлена филогенетически и наследственно, то этот «детерминизм» преодолевается Христом. В Воплощении Абсолютная Личность, Божественный Логос, сходит с небес и живет на земле как человек. Отсюда и соблазн фарисеев: как согласовать этот наследственный детерминизм (разве мы не знаем Его отца, и Матерь, и братьев?) и этот культурно-исторический детерминизм (не плотник ли Он? Как Он знает Писания, не учившись?), как согласовать этот детерминизм с Его новым учением и чудесами, парадоксальными для рассудочно-плоскостного сознания. И в то же время именно в том, что «Бог Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий»[25], добровольно подчинив Себя природной необходимости, заключается преодоление природной детерминации человеческого существования.

Христос — образ нового бытия. Он воспринял всецелую физическую и нравственную природу человека, которая и до Воплощения имела метафизическое основание в Нем. Христос прошел и освятил возрасты человеческой жизни, прошел и путь смерти, даровав человеку освобождение от смерти, воскресение и обожение. Христос освятил и обожествил человеческое естество во всей его полноте. Поэтому и облечение человека во образ Христа как Нового Адама есть подлинное его преображение. Оно включает просвещение ума, очищение чувства, исправление воли, примирение совести, освящение тела, воскресение души, всецелое обновление человека по образу обновившего его Бога: как Христос воскрес из мертвых, так и человек должен ходить в обновленной жизни (Рим. 6, 4). В нравственном преображении человека каппадокийско-ареопагитская традиция усматривает опять-таки иерархическую структуру: тело прекрасно душой, душа прекрасна умом, ум прекрасен Божественным озарением. Человек прекрасен благодаря своей причастности Богу, озаренности со стороны Абсолютной Божественной Личности.

Основные посылки, которые могут быть положены в основу оправдания человека и, следовательно, оправдания всеобщего мира как гарантии жизни отдельной личности и всего человечества в целом, должны исходить из принципиальных положений христианской антропологии, а именно включать: признание трансцендентного смысла в имманентно-эмпирическом содержании бытия; взгляд на земное человеческое существование как на процесс, совершающийся между двумя онтологическими пределами — творением и обожением; учение о человеке как образе Божием и взгляд на его нравственный путь как на осуществление метафизической реальности в этом веке; представление об иерархической структуре нравственной природы личности; признание единства филогенеза и метафизических основ в трактовке нравственной природы личности как диалектики причастности человеческого существования двум мирам — материальному и духовному, двум природам — Ветхого Адама и Нового Адама, как диалектики творения и обожения.

Оправдание созданного Богом мира и человека составляет важнейшую посылку и неотъемлемый элемент миротворческого служения Церкви. В жизни Церкви оправдание мыслится не только в абсолютном мировоззренческом плане, но несет в себе вполне конкретное содержание и смысл. Актуальным аспектом оправдания мира и человека является осуществляемая Церковью миссия освящения: благоговейное отношение к существующему естественному порядку жизни и возведение его на новую высшую ступень бытия в его приобщенности к Богу.

В настоящее время человек Востока, забывшего мудрые заветы древности, и человек Запада, характеризующегося упадком духа и нравов, не имеет истинного понятия о том, что является святым в подлинном смысле, и живет так, как будто вообще в структуре бытия нет высшего и освящающего начала. Потеря благоговения перед жизнью, равнодушие к содержанию и ценностям жизни весьма характерны для внутреннего мира личности, не знающей высшей, Божественной цели бытия. По своей внутренней сущности такое отношение к жизни есть клевета на жизнь и на человека —

образ Божий, оно характерно для демона, падшего ангела: «И ничего во всей природе благословить он не хотел». Этому равнодушному и безответственному отношению к жизни, угрожающему своими гибельными последствиями, Святая Церковь на протяжении истории, вопреки древнему и новому скептицизму, противопоставляла исповедание великой тайны бытия, учила дорожить Божественным даром жизни и призывала к благодарению Бога за этот дар. Жизнь есть Божий дар, и нужен мир, чтобы его сберечь — такова аксиома миротворческого богословия Церкви. В отношении к жизни во всей ее многоликости, неисчерпаемом содержании и полноте Церковь всегда и во всем — kafolou — поступала по истине, и это значит, что кафолическая природа Церкви совпадает с ее вселенской миссией освящения.

Христианское отношение к жизни, ее смыслу и ценностям определяется такой парадигмой миросозерцания и мировосприятия, когда земное бытие человека провозглашается необходимой ступенью и началом участия человека в тайне Божественной жизни. Система христианского конструирования картины бытия включает признание естественного порядка жизни во всем многообразии ее проявлений. Но над этим естественным порядком жизни стоит абсолютно совершенный и абсолютно всеблагой Бог, в Котором сокрыты глубинная метафизическая основа всего существующего, подлинный смысл существования мира и конечная оправдывающая бытие человека цель. Творение и обожение соотносятся в жизни мира как данность и заданность. Отсюда основная миссия Церкви в мире состоит в освящении мира, в том, чтобы все сущее увековечить, спасти от смерти и разрушения, все ценное — освятить, облечь в новое и богоподобное достоинство. Основанием и гарантией спасительности миссии Церкви являются события Боговоплощения и Пятидесятницы. Своим пришествием в мир Сын Божий освятил естественный порядок жизни и, освободив падшего человека от всех онтологических и нравственных аномалий, ввел его в новый, высший строй бытия. Миссию освящения Господь Иисус Христос преподал учрежденной Им Церкви. С того дня, когда горница с находившимися в ней апостолами осветилась огнем сошедшего Святого Духа, начинается историческое бытие Церкви, ее историческое призвание. Свое предназначение Церковь видит не в том, чтобы господствовать в мире, но в том, чтобы служить миру и спасти человечество, ибо и Христос, Господь и Владыка всех, пришел в мир не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Самому послужить людям и положить душу Свою за избавление многих.

В чем же, конкретно, заключается освящающая миссия Церкви в мире?

На иконе Сошествия Святого Духа на апостолов представлены два плана бытия. В верхней части иконы изображена горница с находящимися в ней учениками — это Святая Церковь. В нижней части иконы изображен находящийся под мрачными сводами «царь-космос» — еще не освященное Божественной благодатью и не вошедшее еще в Церковь человечество [26]. Обращаясь к миру с апостольской проповедью, с благой вестью о спасении, Церковь преображает мир, дарует ему новую жизнь, вводит в свою ограду и приобщает к полноте жизни с Богом. При этом весь естественный строй жизни освящается, все аспекты бытия: экзистенциальный, нравственный, социальный получают новые онтологические коэффициенты, придающие жизни подлинное оправдание и высший смысл.

В подходе христианских Церквей к проблеме мира следует отметить два важных аспекта: сознание общей ответственности за судьбы мира и стремление внести вклад в созидание прочного и гарантированного мира без армий и без оружия. Ответственность за сохранение мира христиане различных Церквей сознают в той же степени, в какой почитают себя членами всего человечества. Человечество — это одна семья, единая по природе, но многоликая в силу культурных, этнических, конфессиональных и социальных различий. В многообразии национальных культур и социальных структур отражена многоликость жизни, ее привлекательность и красота. Но в этом же заключается и сложность жизни и вытекающая из этой сложности задача жить вместе, в мире и в дружбе. Согласие и мир — это великое благо и в то же время необходимое средство, позволяющее человечеству миновать опасный порог и направить творческие силы на овладение землей и космосом, на осуществление высокогуманных общечеловеческих задач. Чувствуя глубокую озабоченность в связи с напряженностью в мире и сознавая ответственность за мир, христиане считают своим долгом всемерно поддерживать антимилитаристские движения в своих странах. С христианской ответственностью за судьбу человечества связывается активное христианское миротворчество.

Чтобы дать предельно обобщенную оценку роли христианства в созидании и утверждении мира, следует, по-видимому, исходить из признания того влияния, которое христианство оказывает на человека, общество и характер международных отношений. Как отметил академик П. Л. Капица, «международное поведение государства

в значительной степени определяется тем мировоззрением, той этикой и духовной культурой, которая лежит в основе его построения. Духовная культура данной социальной структуры объединяет в себе науку, искусство, литературу, религию, использование свободного времени, развлечение, воспитание, находится под воздействием классовых отношений, распределения материальных благ и всего того, что может влиять на формирование идеологии людей» [27]. Значимость христианства в общей совокупности всех этих факторов будет зависеть не только от численности верующих в каждой конкретной стране, но также глубины их веры, понимания миротворческих задач Церкви, ее роли в истории данного государства и формировании национальной культуры. Действительный вклад Церкви в торжество идеалов мира и справедливости должен мыслиться вполне реалистически. В аспекте обсуждаемых миротворческих тем следует, во-первых, иметь в виду, что, отвечая на экзистенциальную тревогу человечества, Церковь самым фактом бытия своего сообщает человеку веру в смысл настоящего и подает надежду на будущее. Каждый прожитый день убеждает в том, насколько сложен и полон опасностей мир, в котором мы живем. Он еще и уязвим, даже хрупок. И, наверное, поэтому одна из крайних экзистенциальных установок — отказ от жизни и страх перед будущим — исходит из подозрения, что все может быть бессмысленным. В связи с подобными умонастроениями возвещаемая Церковью благая весть имеет значение экзистенциального примирения, обещая в будущем то, что достижимо при условии разумного отношения к настоящему. Церковь исповедует реальность присутствия Бога в мире в качестве важнейшей метафизической гарантии спасительности совершающегося исторического процесса; тем самым Церковь свидетельствует пред всеми, что есть в жизни смысл, есть оправдание, есть надежда — одним словом, есть то, что следует беречь и ценить. То, что христианство обращено своим нравственным учением ко всем народам, то, что оно с самого начала своей истории исповедует и проповедует мир, является общеизвестным. Здесь следует лишь указать на те мировоззренческие и нравственные положения христианства, которые определяют современную парадигму христианского миротворчества.

Мир является одной из важнейших ценностей в системе христианской нравственности. Богословское учение о мире, или христианская иринология, является частью христианской этики, имеющей своим основанием догматику — представленное в системе мировоззрение христианства, включающее учение о Боге, мире и человеке. Вообще, строго говоря, вся система христианского конструирования картины мироздания носит глубоко нравственный характер. Человечество и мир, взятые в своем конкретном эмпирическом содержании, объявляются в христианстве в качестве естественного порядка жизни, в контексте которого все совершаемое человеком оценивается как должное и недолжное, как достойное человека и недостойное человека, как добро и зло. Должное — это то, что совпадает с волей Бога, что соответствует достоинству человека и что ведет человека к благу как полноте бытия. Недолжное — это то, что не дозволено Богом и что ведет к трагическому разрыву человека с Богом как с таинственно-сущностной основой его бытия. Онтологическими понятиями должного и недолжного, добра и зла являются жизнь и смерть. Ни нравственного, ни онтологического нейтралитета здесь нет. Как видим, примат нравственного начала в христианстве предполагает вполне универсальный смысл, окрашивая собой весь порядок естественной жизни и придавая нравственным категориям весьма высокие онтологические коэффициенты.

Если иринология, богословское учение о мире, имеет своим основанием глубоко онтологизированную этику, то вполне понятно, что собственно и мир как категория христианской этики должен обладать соответствующими онтологическими параметрами. Раскрытие этих параметров позволит нам, может быть, глубже уяснить христианскую идею мира. Основной онтологический смысл, содержащийся в понятии «мир», заключается в том, что здесь интимно и скрыто утверждается такое состояние человека, которое может быть лишь в результате преодоления им состояния онтологически противоестественного. В зависимости от степени преодоления человеком онтологически противоестественного состояния можно говорить о мире как категории, раскрывающейся на трех последовательно возвышающихся один над другим уровнях: природном, аксиологическом и харизматическом. Первый из них соответствует естественному порядку жизни, находящемуся, однако, в состоянии, обусловленном последствиями грехопадения; второй — характеризует степень культурного развития человечества, являясь своего рода интегральным обозначением его достижений в области нравственных ценностей; третий — отражает степень святости и богоподобия человека, будучи благодатным и сверхъестественным Божественным даром.

Мир как природная данность, как естественное качество состояния души нарушен

грехом, с которым связывается вообще весь трагизм природного существования. Тем не менее, говоря о трагических последствиях грехопадения, христианство утверждает благую весть о спасении человека, исходя из принципиальной причастности человеческой природы Богу в творении и Боговоплощении. В миссии Своего пришествия в мир Сын Божий освободил падшего человека от всех онтологических, нравственных и социальных аномалий. Он примирил человека с Богом и преподал Своей Церкви миссию примирения. Актуальным аспектом миссии примирения является преодоление всех барьеров непонимания, недоверия, противостояния и вражды, разделяющих людей в современном мире.

Говоря о мире в аспекте православной аксиологии, следует прежде всего сказать, что Евангелие есть благовестие спасения и благовестие мира. Оно проповедует мир и высоко превозносит его в царстве этических ценностей. Оно позволяет всякому человеку убедиться в достоверности того, что оно исповедует и обещает. В аксиологической плоскости вполне оправданным представляется подход к раскрытию понятия мира с точки зрения христианского учения о добродетелях. Добродетель (греч. — arety) означает превосходное качество, прекрасное свойство, доблесть, нравственное совершенство, великолепие, благородство. Но добродетель, как это следует из этимологии русского термина, означает также добро деятельное, совершение прекрасных и славных дел. В этом смысле, именно в смысле благодеяния, прекрасного благородного поступка, употребляли слово arety античные авторы. Мир как нравственно превосходное качество, характеризующее состояние личности и общества, и миротворчество как прекрасное и благородное дело суть, безусловно, добродетели. Это первое. Во-вторых, строя ход рассуждений в заданном направлении, мы должны вспомнить, что в святоотеческом учении добродетели разделяются на три вида: добродетели, данные Богом от природы, добродетели, приобретаемые человеком в процессе воспитания, и добродетели, являющиеся благодатным даром Божиим. Этим трем видам добродетели соответствуют три ступени всемирного совершенствования: природная данность, культурно-исторический процесс и благодатно-идеальная норма вселенского бытия. Мы подошли снова к утверждению, согласно которому мир как категория этики, как прекрасное качество, добродетель, может быть рассмотренным в трех аспектах: природном, нравственном и харизматическом. В каждом из этих аспектов, как уже отмечалось, мир характеризуется определенной степенью преодоленности стихийного начала: в естественном, природном строе жизни преодолевается небытие, одерживается победа над стихийным «ничто»; в культурно-историческом процессе и личном творчестве преодолевается соблазн претендовать на исключительное право обладания бытием и его основным синонимом — благом, побеждается стихийное природное начало; наконец, в благодатном, духовно-преображенном состоянии преодолевается закон необходимости, утверждается нравственный идеал, воспевается победа.

Мир как даруемая твари победа над «ничто», над хаосом, над стихийным природным началом имеет свое метафизическое основание во Христе. Христос есть мир наш (Еф. 2, 14) в самом радикальном и абсолютном смысле. Воплощение Бога Слова, проповедь нравственного учения Господа Иисуса Христа и Воскресение Христово — вот основные события всемирной истории, каждое из которых совершилось под знаком исполнения Божественных обетований о благодатном, царственном и всепобеждающем мире. Церковь, не переставая свидетельствовать о том, что Сын Божий Своим пришествием даровал человеку мир и что каждый человек может и должен стать причастником превосходящего ум мира Христова, прославляет Бога мира, Отца щедрот, пославшего нам подающего мир *Великого Совета Ангела, Князя мира* (Ис. 9, 6). Евангелие напоминает нам о том, что первыми словами Воскресшего Господа ученикам было приветствие: «Мир вам». В литургических текстах миру усваивается значение, тождественное понятию блага — главного атрибута и синонима бытия. Это значит, что мир есть непременный постулат бытия, один из его онтологических синонимов. В аналогичном смысле мир есть награда, ожидающая праведника за исполнение евангельских заповедей. С раскрытием содержания понятия «мир» как прекрасной добродетели связываются такие эстетические категории, как творчество и красота, рассматриваемые в их нравственном и сотериологическом значении. В подлинном и исключительном смысле творчеством является нравственное обновление и преображение личности; оно зависит от степени причастности человека к Богу, его облеченности во Христа. Поэтому ценности, создаваемые творчеством человека, получают свое безусловное достоинство тогда, когда отражают степень духовной преображенности его личности, когда несут в себе отблеск его личной святости и озаренности Духом Святым. Как ценность человеческого разума определяется степенью его близости к Логосу — общему миропорядку вещей, так ценность человеческого творчества определяется той степенью пре-

ображенности и просветленности человека, которая делает его личность и его творчество духовно прекрасными. Вообще «во всех вещах, и во всех личностях, и во всем обществе, и во всей истории, и во всем космосе прекрасной является здесь только озаренность со стороны надмирного и абсолютно-личного Начала, то есть только отражение во всем абсолютного лика Божия» [28]. Долг человека — в том, чтобы, приобщаясь к абсолютной Божественной Красоте, спасти земную красоту от непрерывного разрушения, ввести ее в порядок нетления и вечности. И если Церковь предлагает миру прекрасное в плане творчества и истинное в плане нравственных ценностей, то прежде всего потому, что от красоты мир чает спасения, от истины — тоже.

Предлагая миру свои духовные ценности: мировоззренческие, нравственные, эстетические, Церковь выражает свою надежду на то, что эти ценности могут влиять на совесть и нравственное сознание тех, от кого сегодня зависит разрядка напряженности в мире.

Оптимистические надежды Церкви на эффективность нравственного пути, ведущего к миру, имеют под собой не только богословское, но и историческое основание. Достижение всеобщего мира Церковь считает реально осуществимым, несмотря на весь насыщенный войнами исторический опыт человечества. Но если обратиться к истории, можно вспомнить, например, и то, что в течение многих тысячелетий над человечеством тяготело беспросветное рабство, и, однако же, оно оказалось в конце концов побежденным. Мы знаем, что христианство в корне подорвало основы рабовладельчества в Римской империи, но еще в XIX веке, в исторически близкое к нам и просвещенное время, в России существовало феодальное крепостничество, а в Северо-Американских Штатах — работорговля неграми. Разве американские плантаторы, принадлежа к христианскому вероисповеданию, тем самым не стояли под лозунгом безусловно высокого нравственного идеала? И, однако, они не только на деле относились к своим черным невольникам вообще не лучше, чем язычник Одиссей к своим неверным слугам, но и считали себя в этом, подобно ему же, правыми. Следовательно, не только их дела, но и их жизненное сознание оставались не затронутыми той высшей правдой, которую они отвлеченно-теоретически признавали [29]. Этот пример показывает, как велика в человеке инерция нравственного зла, особенно если оно прикрыто социальной формой. Однако и оно было побеждено. И, по-видимому, не только характер экономических отношений содействовал отмене рабовладельчества в Америке или крепостничества в России. Произошел этот внезапный прогресс еще и потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованиями осудить, отменить и совершенно искоренить рабство как явление, позорящее человечество, и превратила эти нравственные требования в объективный закон жизни. Православная Церковь исходит из убеждения, что подобную роль в осуждении войны и гонки вооружений должно сыграть мировое общественное мнение, вдохновленное христианскими идеалами, ставшими нравственной ценностью современного человечества.

Всемирно-историческое значение христианства состоит в том, что, возвещая спасение, оно поставило человека перед осознанием его назначения в жизни. Христианство определило новое миросозерцание человека, оно подчеркнуло равенство всех людей перед Богом, оно призвало к искоренению зла во всех сферах человеческой жизни: нравственной, общественной и международной. Все явления древнего мира: войны, рабство, жестокие казни — были закономерны в том смысле, что они, как отметил В. С. Соловьев, *логически вытекали из принятого всеми миросозерцания, определялись* общим состоянием сознания [30]. Христианство изменило нравственное сознание человека, и человек существенно изменил свою жизнь. Если же между христианским идеалом и его реальным осуществлением в жизни сохраняется дистанция огромного размера, то это значит, что христианство как феномен истории и культуры или вообще Церковь как богочеловеческий процесс должны быть соотносительны историческому человечеству, продолжающему и сегодня сохранять некоторые черты древнего мира, и способствовать преодолению привнесенного в человеческую природу зла, искоренению в личных и международных отношениях недоверия, ненависти, агрессивности и приобретению таких качеств, как доверие, искренность, благожелательность, взаимное уважение, дружеская помощь, то есть всего того, что вкладывается в содержание понятия «мир». Факт влияния христианства как мировоззрения на нравственную и духовную культуру в исторической жизни человечества, на характер личных, общественных и международных отношений, в которых традиционные черты древнего мира, включающие рабство, бесчеловечные и жестокие формы семейных и общественных отношений, в той или иной степени преодолены, является для нас источником оптимистических надежд и уверенности в торжестве мира. Война, как последнее позорное явление, оставшееся в наследство от древнего мира, должна быть совершенно побеж-

дена под воздействием мирового общественного мнения, призванного стать совестью человечества, освященной высокими христианскими идеалами мира.

Таковы основные аспекты, связанные с раскрытием понятия мира как добродетели, рассматриваемой как в личном, нравственном, так и в культурном, общественно-историческом плане.

Последний затронутый нами вопрос о проявлении кафолической природы Церкви в контексте ее миротворческого служения связан с темой освящающей миссии Церкви в мире, именно с темой Евхаристии.

Как высшее обозначение дара жизни и как главное проявление Церкви в освящении мира, Евхаристия возводит человека к переживанию бытия в его основном метафизическом содержании и свойствах, каковыми являются таинственность, неисчерпаемость и слава. Во-первых, Евхаристия ставит человека перед тайной смерти и Воскресения Христа и связанной с этой тайной таинственностью человеческого существования; во-вторых, Евхаристия означает и являет неисчерпаемость Божией благости как в смысле необъятности Божией любви, открытой человеку во Христе, так и в плане нескончаемого проявления этой любви на протяжении всего исторически обозримого времени; в-третьих, Евхаристия предполагает предвосхищение со стороны человека эсхатологического аспекта тайны Благодарения в Царстве славы. Универсальность Евхаристии определяется ее богоучрежденным характером, ее освящающим действием в отношении к человеку и миру. Здесь важно отметить, что аспект примирения в событии учреждения Евхаристии Иисусом Христом и аспект примирения в событиях совершения Евхаристии в жизни христианских общин придают миротворческому служению Церкви необыкновенно возвышенный и священный характер. Прощаясь с учениками, учреждая Евхаристию, заповедуя любовь и завещая мир, Господь оставляет в наследие ученикам то, что является самым ценным в человеческих отношениях. Как подчеркивается в документе о Евхаристии, принятом в Лиме, в Евхаристии Церковь говорит от имени всего творения. В таинстве Евхаристии Христос соединяет верующих с Собой. Евхаристия открывает миру то, чем он должен стать: вселенской общностью в Теле Христовом, царством правды, любви и мира в Духе Святом [31]. В жизни мира Евхаристия как явление освящающей миссии Церкви противостоит тенденциям к разобщению, ненависти и вражде и, будучи залогом преодоления человеком смерти и тления, утверждает естественный порядок жизни, возводя его к высшей идеальной полноте бытия.

Уже при первом углубленном взгляде на важнейшие аспекты богословского обоснования мира становится вполне очевидно, что общий вывод, который следует здесь с большой логической необходимостью и внутренней убедительностью, в основных своих положениях должен быть сформулирован с учетом выявления главных теоретических посылок в богословском подходе к проблеме мира, с учетом всего того, что придает ему фундаментальность, актуальную значимость и реальный конкретный смысл. Во-первых, богословский подход к проблеме мира опирается на присущее христианскому мировоззрению глубокое осмысление бытия и его абсолютной ценности как блага и как не имеющего себе равных дара Творца; на безусловное признание ценности мира как творения Бога и как среды обитания человека; на понимание ценности человеческой личности как образа Божия и ее неотъемлемого права на бытие и блага, даруемые бытием. Во-вторых, богословский подход к проблеме мира предполагает признание актуального значения мира как нравственной добродетели, высоко превозносимой в царстве этических ценностей, и основанный на этом признании призыв к утверждению мира как исполнение объективного закона высшей правды и нравственных требований разума. В-третьих, богословский подход к проблеме мира содержит углубленное понимание освящающей миссии Церкви как фактора, преобразующего жизнь человеческого общества в его историческом развитии, и включает признание в качестве важнейшего аспекта миссии освящения служение примирения, в котором мир выступает как необходимое условие, как объективная норма, как универсальный закон вселенского бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы — долг религиозных сил. — «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 11, с. 44.

[2] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 44. М., 1977.

[3] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия, с. 180. Париж, 1937.

[4] *Киприан, архимандрит.* Антропология св. Григория Паламы, с. 428. Париж, 1950.
[5] *Св. Иоанн Дамаскин.* Канон праздника Пасхи, песнь 7-я.— Триодь Цветная. М., 1975.
[6] Триодь Постная. Стихира на стиховне на утрени. Изд. Московской Патриархии. М., 1974.
[7] *Флоренский Павел, священник.* Из богословского наследия. — «Богословские труды», сб. 17, с. 105. М., 1977.
[8] *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. — «Богословские труды», сб. 14, с. 120. М., 1976.
[9] *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси, с. 34. М., 1972.
[10] *Его же.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 161. М., 1977.
[11] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках, с. 12. М., 1916.
[12] *Св. Василий Великий, архиепископ Кесарийский.* О Святом Духе.— Patrologia Graeca (Migne), t. 32, col. 136 B.
[13] *Ковда В. А., Тюрканов А. Н.* Биосфера. — Большая советская энциклопедия, т. 3, с. 365. М., 1970.
[14] *Св. Григорий Богослов, епископ Назианзин.* Слово XXXVIII на Богоявление. — Patrologia Graeca (Migne), n. 36, col. 324 A.
[15] *Кант Иммануил.* К вечному миру. — Сочинения, т. 6, с. 264. М., 1966.
[16] *Хокинг С.* Виден ли конец теоретической физики? — «Природа», № 5, с. 49, 1982.
[17] *Св. Григорий Богослов, епископ Назианзин.* Творения догматические. — Patrologia Graeca (Migne), t. 37, col. 421 A.
[18] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, с. 124. М., 1980.
[19] *Storr, Anthony.* Human aggression, p. IX. N. Y., 1970.
[20] Психология личности, с. 99. Издание Московского университета. М., 1982.
[21] *Лосский Н.* Условия абсолютного добра, с. 201. Париж.
[22] *Св. Дионисий Ареопагит.* О Небесной Иерархии, с. 3. М., 1839.
[23] *Св. Дионисий Ареопагит.* О Небесной Иерархии, с. 23. М., 1786.
[24] Цит. по книге: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества, с. 362. М., 1979.
[25] *Болотов В. В.* Лекции по Истории Древней Церкви, т. 4, с. 346. Пг., 1918.
[26] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках, с. 32. М., 1916.
[27] *Капица П. Л.* Научный и социальный подход к решению глобальных проблем. — «Вопросы философии», 1977, № 1, с. 52.
[28] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 6, с. 125. М.
[29] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. — Собрание сочинений, т. VII, с. 267. СПб.
[30] *Там же,* с. 283.
[31] Тексты, принятые в Лиме: Крещение — Евхаристия — Священство. Ркп., с. 14.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Профессор М. С. ИВАНОВ,
проректор МДА

ВЕРА: УВЕРЕННОСТЬ, ДОВЕРИЕ, ВЕРНОСТЬ

Если обратиться к Священному Писанию Ветхого Завета в русском переводе и попытаться определить, сколько раз в этом тексте встречается слово «вера», то мы будем весьма удивлены, найдя это слово всего лишь в одном месте — в 4-м стихе 2-й главы книги пророка Аввакума. Этот факт, казалось бы, находится в явном противоречии с тем, что нам известно о ветхозаветной вере и ее непреходящем значении в истории народа Завета. 11-я глава Послания апостола Павла к Евреям, где вера определяется как главная движущая сила Ветхого Завета, является подлинным гимном вере: «Верою Авель принес Богу жертву...; верою Енох переселен был так, что не видел смерти...; верою Ной... сделался наследником праведности...; верою Авраам повиновался призванию...; верою и сама Сарра... не по времени возраста родила...; верою в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...; верою Иаков, умирая, благословил каждого сына Иосифова...; верою Иосиф при кончине напоминал об исходе сынов Израилевых...; верою Моисей, придя в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой...; верою оставил он Египет...; верою совершил он пасху...; верою перешли они Чермное море...; верою пали стены Иерихонские... И что еще скажу? Не достанет мне времени, чтобы повествовать о Гедеоне, о Бараке, о Сампсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и (других) пророках, которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования...» (Евр. 11, 4, 5, 7, 8, 11, 20—22, 24, 27—30, 32, 33). Слово «вера» в одной только этой главе употребляется 23 раза, в то время как во всем Священном Писании Ветхого Завета в русском переводе — один раз!

Для объяснения этого довольно странного факта необходимо обратиться к библейскому и античному значениям слова «вера».

Чтобы понять, что́ представляла собой ветхозаветная вера, нужно учитывать не только то, что она была «источником и центром всей религиозной жизни» (1, 115), но и то, что она не была адекватна признанию существования Бога и имела своим основанием не Его бытие, а Его верность. Существование Бога (или богов) в то время почти не подвергалось сомнению. Тогда веровали все: одни в Бога Откровения, другие — в неведомого Бога (Деян. 17, 23), третьи — в языческих богов. Поэтому отрицавший существование любого бога вызывал у окружающих крайнее удивление и считался «безумцем» (Пс. 52, 2). Вера в Бога (т. е. признание Его) в то время была обычным явлением и почти не считалась добродетелью. Следует учитывать также и то, что древним семитам было более свойственно онтологическое познание, нежели рационалистическое признание. «Познать Бога» — этот первичный призыв, брошенный в сердце человеческое, развивается в Библии не в научной, а в жизненной связи. Действительно, для семитов «познавать» (евр. yādă) означает нечто выходящее за пределы отвлеченного знания и выражает некое экзистенциальное соотношение (т. е. укорененное в самом существовании). Познать нечто — значит изведать нечто конкретным опытом; так познаются страдание (Ис. 53, 3) и грех (Прем. 3, 13), война (Суд. 3, 1) и мир (Ис. 59, 8), добро и зло (Быт. 2, 9, 17); это реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь — значит вступить с ним в личные соотношения, которые могут принимать многоразличные формы и достигать разных степеней» (1, 404—405) *. Однако всеобщее верование, т. е. признание существования Бога или богов, отнюдь не вело к всеобщему благочестию. Идолопоклонство в Библии прямо называется «блудодейством» (Ис. 34, 15 и др.). Бог

* Это замечание помогает понять и ряд мест Нового Завета, например: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32); или: «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3).

ревниво ограждает от него Свой народ. Уподобляясь супругу, Он осуждает веру в иных богов и определяет этот грех не просто как заблуждение, но как **неверность** Ему. Но неверность Богу проявлялась в народе и при отсутствии идолослужения. Уверенность в существовании истинного Бога очень часто уживалась в израильском народе с поведением, в корне противоречившим тем требованиям, какие предъявлял к народу Сам Бог.

Всё это помогает понять, почему признание бытия Бога при определении ветхозаветного понятия веры не имеет решающего значения. В древнееврейских словарях с переводом на другие языки слово 'ĕmūnāh (вера) вообще не имеет таких значений, как «признание» или «убеждение». Более того, некоторые составители таких словарей, учитывая, насколько существенным является различие между ветхозаветным и современным понятиями веры, среди значений слова 'ĕmūnāh вообще не помещают слова «вера». Так, в еврейско-русском словаре О. Н. Штейнберга 'ĕmūnāh имеет следующие значения: верность, твердость, надежность, честность, истинность, правдивость (2, 31).

Слово 'ĕmūnāh происходит от глагола 'āman — крепить, поддерживать, быть твердым, устоять, быть верным, доверять, верить, полагаться (2, 31—32).

Даже тому, кто не знаком ни со Священным Писанием Ветхого Завета, ни с религиозной жизнью древних евреев, нетрудно заметить, что как существительное 'ĕmūnāh, так и глагол 'āman предполагают какую-то основу, на которую необходимо опереться в деле веры. Значения этих слов косвенно указывают и на то, что эта основа носит не рациональный, а нравственный характер.

Такой основой, как уже было указано, служила верность Бога. Бог — «твердыня; совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Втор. 32, 4). На такого Бога можно **положиться**, Ему можно **довериться**. «Он ли скажет и не сделает? Будет говорить и не исполнит?» (Чис. 23, 19). Его слово не может быть «тщетным» (Ис. 55, 11), Его обетования непреложны. Только на такой верности Бога могло покоиться непоколебимое доверие Ему, вырастающее впоследствии в веру — верность. Ветхозаветная символика уподобляет Бога скале, камню, на котором может безопасно созидаться жизнь как отдельного человека, так и всего народа. Это — «камень испытанный, краеугольный... крепко утвержденный: **верующий в него не постыдится**» (Ис. 28, 16). Для того же, кто ищет для своей веры другую опору, этот камень — твердыня верности (Втор. 32, 4) — становится «камнем преткновения и скалою соблазна» (Ис. 8, 14).

Символика камня переходит и в Новый Завет, но применяется уже не только по отношению к Богу и поэтому приобретает другие значения. «Живые камни» символизируют верующих, созидающих «из себя дом духовный» (1 Пет. 2, 5); апостол Петр — камень, на котором создана Церковь (Мф. 16, 18); исполняющий слова Христа подобен «мужу благоразумному, который построил дом свой на камне» (Мф. 7, 24).

Наряду с символикой камня специфику ветхозаветной веры помогает определить встречающаяся в библейских текстах символика супружества. Она — «не мифология, присущая религии Ханаана, где бог-супруг оплодотворяет землю, являясь по отношению к ней «Ваалом» (т. е. властелином и мужем)... Бог Израиля — Супруг не земли, а Своего народа» (1, 1145). Условием такого обручения является обоюдная **верность** ('ĕmūnāh) (Ос. 2, 20), а сам Союз — завет Бога и народа приобретает характер брака. Бог на протяжении всей истории Израиля оказывается верным Супругом, в то время как обрученная Ему невеста становится женой развращенной, блудницей, отказывающей своему Супругу в **вере — верности** (Ос. 2, 2—13). Такое своеобразие ветхозаветной веры позволило пророку Осии ввести новое понятие греха, согласно которому грех — «это уже не простое нарушение какого-либо правила, а **неверность**, отказ ответить на любовь» (3, 61).

Вера в ее современном понимании обычно противопоставляется **неверию**, заблуждению, в то время как в Ветхом Завете она противоположна **неверности**, обману. Поэтому хотя неверие Израиля иногда и называется в Библии «заблуждением», однако это — заблуждение не ума, а сердца. «Сорок лет Я был раздражаем родом сим и сказал: это народ, заблуждающий сердцем; они не познали путей Моих» (Пс. 94, 10). Религиозное «заблуждение (в Ветхом Завете.— *М. И.*) — не то же самое, что неведение, поиски вслепую, и даже не то же самое, что уклоны мышления, как это полагали греки. Его нельзя свести ни к ошибке человека, обманутого внешней видимостью (Быт. 20, 2—7), ни к неосведомленности, порождающей зло и неправду (Лев. 4, 2). Оно является прежде всего **неверностью**...» (1, 365).

70 толковников перевели древнееврейское 'ĕmūnāh словом πιστις, которое имеет следующие значения: вера, доверие, **убежденность**, верность, **уверение**,

подтверждение, доказательство (4, 1319). Значения обоих слов показывают, что они не вполне адекватны друг другу. Слово πιστις среди своих значений имеет такие (отмечены разрядкой), каких нет у слова 'ĕmūnāh и какие придают вере характер рациональной достоверности. Объяснение этому следует искать в античном словоупотреблении. Этот термин в классическом греческом языке в религиозном смысле употребляется редко. Обычно он использовался для обозначения веры в существование богов (5, 794). Причем с таким содержанием термин вошел в употребление не сразу. Определенный период образования с πιστ — вообще не несли в себе никакого религиозного содержания. «Ни в каком смысле πιστός (верующий) не употребляется (в то время.— *М. И.*) для обозначения собственно религиозного отношения к Богу или религиозной позиции человека. Также и πιστις не является религиозным термином; самое большее можно сказать, что возможность для этого была предопределена тем, что πιστις в смысле полагания на может быть отнесено к божественным изречениям и что πιστις в смысле убеждения может иметь своим объектом и божество» (6, 180). Для того чтобы выразить «представление о наличии богов», в то время вместо πιστις использовали νομιζειν (признавать) (там же; 7, 160). Позднее «в дискуссии против скепсиса и атеизма» стали употреблять и глагол πιστευειν (6, 180). «Иногда, хотя и редко, πιστις (в классическом словоупотреблении.— *М. И.*) имеет значение «доверие к богам». Но это доверие есть просто признание того, что возвещало божество. В нем нет элемента упования и надежды на незаслуженный дар или милость божества... Грек не ждал и не верил, что божество снизойдет к его немощи, умилосердится над ним... Он и не мог ждать и верить в это при враждебном отношении божества к нему, требовавшего от него жертвы для своего умилостивления только затем, чтобы не стереть его с лица земли. Вера грека была по преимуществу интеллектуальным актом (разрядка моя.— *М. И.*) и чужда момента личной беззаветной преданности божеству, упования на такую любовь, которая оправдывала бы нечестивого» (7, 160).

Итак, признание существования Бога или богов — «главнейший момент классического понятия веры» (там же).

Перед возникновением христианства появляются еще два понятия веры: у раввинов-талмудистов и у иудеев рассеяния. Первые придали вере законнический, юридический характер, заменив веру — верность Богу верой — верностью ветхозаветному закону, а сам закон сделав бременем жизни, мертвым грузом скрупулезных требований. Их фарисейская позиция по отношению к закону нарушила единство между ним и волей Божией и привела к противоречию между верой и законом. «Ветхозаветные пророки и псалмопевцы сказали бы, что между исполнением закона Моисея и верой в Бога нет никакого противоречия. Это — две стороны одной и той же медали. Но они согласились бы с апостолом Павлом, что, когда закон был превращен в фетиш, как это сделали в его дни фарисеи и экстремисты... послушание закону и вере стали различными вещами» (8, 73).

Иудеи рассеяния, оказавшись среди враждебного им эллинистического мира, стремились укрепить основы своей веры. Вместе с тем они понимали, что там, «где цивилизация насквозь была пропитана эллинизмом» (9, 12), им не избежать влияния последнего. Поэтому они начинают интерпретировать ветхозаветное понятие веры «таким образом, чтобы сделать его понятным для греческого мышления. Такое понимание не служило в первую очередь к развертыванию миссионерской деятельности в эллинистическом мире. Скорее, оно должно было помочь иудейским общинам сознательно вести себя богоугодно и благодаря этому жить своей верой среди инакомыслящего мира. Посему понятие веры не употребляется в форме проповеди обращения, направленной к находящимся во вне» (10, 56). Синтез «между ветхозаветным преданием и греческим мышлением» (там же), к которому стремились иудеи рассеяния, соответственно приводил к синтезу библейского и эллинистического понятий веры. При этом развиваемая иудеями аргументация нередко прибегала к помощи философии (1, 407).

Таков эволюционный путь, пройденный словом «вера», прежде чем оно было включено в христианскую лексику.

«Христианская религия, возникнув на границах восточного мира, начала распространяться прежде всего на Ближнем Востоке, ...где обиходным языком был греческий и где идеи, нравы, институты, вся культура были греческого происхождения» (9, 12). В отличие от иудеев рассеяния, стремившихся осознать свою веру через призму греческого мышления и этим оградить ее от соблазнов эллинизма, христианство, в силу своей открытости окружающему миру, предлагает свою веру всем и каждому. Потому оно усматривает общечеловеческие ценности даже в религии од-

ного народа, т. е. в ветхозаветной религии. Так, в христианстве вера-верность Авраама освобождается от национальных рамок. «Необрезанный Авраам стал «отцом верующих» обрезанных евреев. А это значит, что его отцовство относится не к биологическому потомству, а к связи по вере... Поэтому, строго говоря, Авраам не был евреем (в том смысле, что он практиковал иудейскую религию)...» (11, 70—71). Следовательно, Авраам — отец всех верных Богу.

Христианству не было чуждо и эллинистическое понимание веры. Даже апостол Павел, «из рода Израилева, колена Вениаминова, еврей от евреев, по учению фарисей» (Флп. 3, 5), прекрасно знавший, что ветхозаветная вера — это верность Богу, тем не менее пишет: «Без веры угодить Богу невозможно, ибо надобно, чтобы приходящий к Богу в е р о в а л, что О н е с т ь» (разрядка моя.— *М. И.*) (Евр. 11, 6).

Здесь можно наблюдать интересное явление взаимообогащения ветхозаветного и новозаветного понятий веры. Правда, 'ĕmūnāh в силу того, что древнееврейский язык в то время перестает быть живым, разговорным, не употребляется в христианской литературе. Но в иврите среди значений 'ĕmūnāh мы встречаем не только уже знакомые нам «верность», «надежность», «честность», но и те, которых ветхозаветное 'ĕmūnāh не имело, а именно: «вера», «признание», «убеждение». Учитывая только что приведенное высказывание апостола Павла и другие новозаветные свидетельства, например, содержание 14—20-го стихов 2-й главы Соборного Послания апостола Иакова, а также упоминавшийся ранее синтез «между ветхозаветным преданием и греческим мышлением», можно прийти к безошибочному выводу, что слово 'ĕmūnāh, если бы оно осталось в употреблении, восприняло бы те значения, которых оно раньше не имело. В свою очередь, и слово πιστις обогатилось за счет слова 'ĕmūnāh, заменив его в греческом переводе Ветхого Завета и войдя в религиозно-богословское употребление в христианской Церкви. Наряду с ранее перечисленными значениями, которые оно имело в эллинистический период, слово πιστις приобретает теперь и новые: «доверие», «верность» (4, 1319), благодаря чему становится носителем глубокого смысла и большого богатства христианской веры, являющейся «функцией не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа» (12, 28). Значительно возросший смысловой объем этого слова помогает правильно понять утверждение апостола Павла об уникальной ценности веры. «Лютеранская экзегеза видит (в этом утверждении.— *М. И.*) в основном веру-доверие: сознавая, что он останется сам по себе грешником, человек полагается на заслуги Христа, ожидая от Него «вменяемой» праведности. Это слишком большое ограничение павловского понятия веры, которое также ограничивается простым сведением его к интеллектуальному аспекту (принятию Откровения). Вера есть жизненная позиция, которая охватывает всего человека» (13, 140).

В русском церковно-богословском языке слово «вера» имеет различный объем понятий. Здесь оно «как носитель смысла не равно себе» (14, 31). В одних случаях оно употребляется в значении «уверенности» в существовании Бога, в других — «доверия» Богу, в третьих — «верности» Богу. Но в русском языке перечисленные значения существуют как самостоятельные слова, хотя и происходят вместе со словом «вера» от одного и того же корня. Это и вызывает неустойчивость смыслового объема слова «вера». Поэтому при употреблении оно обычно нуждается в дополнительном объяснении, например: «живая вера», «теоретическая вера», «слепая вера», «деятельная вера», «бессознательная вера», «секулярная вера», «твердая вера» и т. д.

Во избежание недоразумений в понимании библейского текста при переводе Ветхого Завета на русский язык 'ĕmūnāh, встречающееся в Библии 53 раза, за исключением лишь одного случая (Авв. 2, 4), нигде не переводится словом «вера». Это свидетельствует о том, что переводчики хорошо знали об особенностях ветхозаветной веры и соответственно об особенностях термина 'ĕmūnāh и учитывали их при переводе. Перевод 'ĕmūnāh словом «вера» в 4-м стихе 2-й главы книги пророка Аввакума вызван не смысловыми особенностями этого библейского текста. Дело в том, что слова этого стиха: sadiyq be'ĕmūnāto yiheyĕh трижды были использованы в греческом переводе апостолом Павлом (Рим, 1, 17; Гал. 3, 11; Евр. 10, 38). В этих трех местах древнегреческое выражение ἐξ πιστεως соответствует еврейскому be'ĕmūnātō, т. е., как и следовало ожидать, 'ĕmūnāh переведено словом πιστις. Здесь необходимо отметить очень важную особенность русского перевода слова πιστις, встречающегося в Священном Писании Нового Завета. Если, как уже было сказано, ветхозаветное 'ĕmūnāh, за исключением лишь одного случая, никогда не переводится на русский язык словом «вера», то новозаветное πιστις, за исключением лишь двух случаев (Рим. 3, 3; Тит. 2, 10), всегда переводится этим словом. Поэтому оно стоит и в указанной апостольской цитате из книги пророка Аввакума: «Праведный в е р о ю

жив будет». Такой вариант перевода этой цитаты и был использован при переводе Ветхого Завета на русский язык. Однако нет никакого сомнения в том, что «Аввакум употреблял слово «вера» в смысле «верности», подразумевая под этим то, что главным для людей является при всех испытаниях оставаться верным Богу и полагаться на Него» (8, 78). Следовательно, если бы переводчики не приняли во внимание новозаветного варианта перевода Авв. 2, 4, то они перевели бы это место так: «Праведный верностью жив будет». И тогда в русском переводе Ветхого Завета слова «вера» не было бы вообще.

В двух указанных апостольских текстах (Рим. 3, 3; Тит. 2, 10) πιστις переводится словом «верность». Как показал только что рассмотренный текст книги пророка Аввакума, использованный апостолом Павлом, πιστις и в других подобных случаях должен быть переведен этим же словом, например, когда апостол Павел в Послании к Римлянам неоднократно упоминает о вере (т. е. верности) Авраама.

Перечисленные замечания о вере носят преимущественно терминологический характер и почти не касаются вопросов богословия веры. Однако без их учета решение таких вопросов не может быть успешным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1974.
2. *Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878, т. 1.
3. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.
4. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958, т. II.
5. New Catholic Encyclopedia, t. V.
6. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel. Штутгарт, t. VI.
7. *Мышцын В.* Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894.
8. *Нейль Уильям.* Толкование Послания к Галатам святого апостола Павла. Машинописный перевод с англ. (Из серии «Кембриджские библейские толкования»).
9. Введение в Библию / Под ред. А. Робера и А. Фёйе. Т. II. Новый Завет. Турне, 1959
10. *Лозе Э.* Вера в богословии апостола Павла.— Журнал Московской Патриархии, 1982, № 8.
11. *Бест Эрнст.* Толкование Послания к Римлянам святого апостола Павла. Машинописн. перевод с англ. (Из серии «Кембриджские библейские толкования»).
12. *Булгаков С.* Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917.
13. Павловский корпус (Л. Серфо и Ж. Камбье), секция II. Машинописн. перевод.
14. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Священник Владислав ЦЫПИН

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

ВВЕДЕНИЕ

Экклезиологические вопросы ныне стоят в самом средоточии богословских обсуждений, составляют сердцевину богословствования. По словам В. Н. Лосского, «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви» [1]. И это наше «экклезиологическое» время открылось не сегодня и не вчера, не с началом экуменического движения, а много веков назад, в канун отделения Западной Церкви от Вселенского Православия, ибо одной из причин раскола было затемнение экклезиологического сознания отделившейся иерархии.

Экклезиологическая тема была поставлена в центр православного богословия сразу после Вселенских Соборов. Святительский подвиг Патриарха Фотия, вовремя узревшего опасность раскола и своим учительным словом, своей исповеднической ревностью защитившего чистоту православного учения о Церкви, стал вехой, открывшей новую, экклезиологическую эпоху богословия, которая пришла на смену эпохе христологической.

С тех пор Православная Церковь не перестает свидетельствовать свою верность евангельскому и святоотеческому учению о себе и самой жизнью своей, и своим экклезиологическим богословием. Но истина православного свидетельства несомненна лишь для тех, кто сам принадлежит Кафолической Церкви. В мире инославном не только православное учение о Церкви, но и сам строй ее жизни вызывает много недоумений и возражений.

И в самое последнее время, для которого характерна большая открытость и чуткость инославных к сокровищам православной веры, нет недостатка в критике и православной экклезиологии, и церковной жизни Востока со стороны западных богословов, с точки зрения которых в православной экклезиологии недостает доктринальной отчетливости, а в жизни церковной — институциональной завершенности [2].

Православные богословы возражают на эту критику напоминанием о том, что Церковь — это живой организм, неподвластный логическим формулам [3]. Возражение это, однако, уместно лишь в апологетическом плане, оно вовсе не устраняет нужды в догматически строгом определении Церкви. Вселенские Соборы и святые отцы выковали богословски продуманные и словесно отточенные формулы, которыми приоткрывается завеса над тайнами Божественной Троицы и Воплощенного Слова, устанавливаются строгие границы опытного и умозрительного богомыслия, перейти которые означало бы впасть в беспочвенное суемудрие и прелесть. Только соборный разум может найти и для догмата о Церкви совершенную и неуязвимую формулу. Поэтому всякое исследование частных экклезиологических проблем должно быть устремлено к главной цели богословия нашей эпохи — к соборному уразумению догмата о Церкви.

Одной из самых насущных экклезиологических проблем является вопрос о границах Церкви. Он служит пробным камнем экклезиологических построений, их догматической состоятельности, их приложимости к жизни Церкви. Но богословский разум не изобретает учений, а обретает их в Божественном Откровении. Он может только выражать и формулировать догматы, уже известные Церкви. Вопрос о границах Церкви должен также решаться в свете Откровения и святоотеческого Предания, с учетом богословского опыта нового времени.

Глава 1

В Символе веры исповедуется святость Церкви, но к Церкви принадлежат согрешающие люди. Святой Ефрем Сирин пишет: «Вся Церковь есть Церковь кающихся» [4].

Однако как степени покаяния, так и степени греховности могут быть различными. Возникает вопрос: отражаются ли они на принадлежности к Церкви?

Некоторые русские богословы недавнего прошлого давали на этот вопрос отрицательный ответ. Они попросту не усматривали здесь никакой проблемы. Характерно решительное суждение Е. Аквилонова о том, что все крестившиеся, независимо от своей личной греховности, должны считаться «членами Церкви не в предположительном только, но и в несомненном смысле»[5]: «Каждый крестившийся во имя Отца и Сына и Святаго Духа есть действительный и полноправный член единой и нераздельной, истинной Христовой Церкви»[6]. И все это говорится автором в контексте рассуждений о грехе и святости Церкви. Грех, по убеждению Е. Аквилонова, нисколько не отторгает члена Церкви от Тела Христова. Наименование христиан «святыми» в Апостольских посланиях и в Писаниях мужей апостольских обозначает лишь самый факт их принадлежности к Церкви, их посвященность Богу, но вовсе не действительную их святость[7].

И несравненно более глубокий богослов Владимир Троицкий, впоследствии епископ Иларион, прослеживая путь, по которому двигалась святоотеческая мысль в уразумении догмата о святости Церкви, приходит к тем же выводам: *святость Церкви вовсе не предполагает святости ее членов* (разрядка моя.— *В. Ц.*); когда впавших в смертные грехи отлучали, то «это было делом... пастырской мудрости, а не необходимым следствием общего догматического учения о святости Церкви»[8].

Но верно ли передает богослов мысль древних отцов? Комментируя слова святого Киприана: «Падшие... пусть толкут в Церковь, чтобы быть принятыми туда, где они были, и возвратиться ко Христу, от Которого отступили»[9], В. Троицкий так обобщает их смысл: «Даже и тяжко согрешившие не остаются вне Церкви»[10]. Между тем сам святой отец говорит о приеме в Церковь. Принять же можно лишь того, кто находится вне Церкви. Святитель говорит здесь о тех, кто некогда вошел в Церковь, но отрекся от Христа, а теперь стучит в спасительную дверь Церкви и жаждет вновь войти через нее.

Священномученик Киприан спорит с «кафарами», возбранявшими «давать мир с Церковью»[11], вновь принимать в нее отрекшихся от Христа под пытками или в страхе перед предстоящими мучениями, но ему совершенно чужда мысль, что отречение от Спасителя — это грех, который не отторгает содеявшего его от Церкви; он хорошо знает, что даровать мир раскаявшемуся вероотступнику и разрешить его — значит «принять его в Церковь».

И когда за 30 лет до святого Киприана впавший в монтанистскую ересь Тертуллиан в споре с Римским епископом святым Каллистом утверждал, что три греха не прощаются: отпадение от веры, блуд с прелюбодеянием и убийство[12], а святой Каллист настаивал на правомерности своего эдикта о прощении впавших в плотские грехи, то спор шел вовсе не о том, отсечены или не отсечены невидимым судом Божиим прелюбодеи и блудники от Церкви, а о том, возможен ли еще для них мир с Церковью и возвращение в нее. Тертуллиан полагал, что для них невозможно уже ни то, ни другое, хотя допускал, что они могут еще испросить прощения у Бога и спастись, но только вне Церкви. Святой Каллист же исходил из твердого убеждения, что вне Церкви спастись нельзя, поэтому для спасения раскаявшегося грешника необходимо даровать ему мир с Церковью, вновь ввести его в нее чрез отпущение грехов.

Грешников, жаждущих истинного покаяния, Ерм представляет под видом камней, «откладываемых и полагаемых возле башни...; потому они брошены невдалеке от башни, что будут годны в здание, если покаются»[13]. И святой Ириней неразумным грешникам, которые, колеблясь между ложным стыдом и миром с Церковью, не исповедовали своих грехов и оставались вне Церкви, противопоставлял других — благоразумных христиан, открыто исповедовавших свои грехи и получавших мир с Церковью[14].

В посленикейскую эпоху святой Григорий Богослов писал: «Всякого кающегося в грехах, как бы последние ни были велики, нужно прощать и в Церковь принимать»[15].

В святых канонах лишение грешника Святого Причащения именуется обыкновенно «отлучением»[16]. 66-е апостольское правило гласит: «Аще кто из клира в сваре кого ударит и единым ударением убиет, да будет извержен за предерзость свою. Аще же мирянин сие сотворит, да будет отлучен». 48-е апостольское правило: «Аще который мирянин, изгнав свою жену, поимет иную, да будет отлучен». 10-е апостольское правило: «Аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме, таковый да будет отлучен».

В святоотеческих писаниях и канонах ясно выражено учение о том, что содеянный

христианином грех небезразличен для его членства в Теле Христовом. И Церковь отлучает не только тяжких грешников от общения с собой — в чине исповедания выражено сознание, что всякий грех некиим образом отторгает совершившего его от Тела Христова. Принимая покаяние исповедника, иерей произносит слова: «Подаждь ему образ покаяния, прощение грехов и отпущение, прощая ему всякое согрешение, вольное же и невольное: *примири и соедини его Святей Твоей Церкви* о Христе Иисусе Господе нашем» (Требник, Последование о исповедании).

Таким образом, несмотря на отмеченное нами заблуждение, в жизни своей Церковь сохранила твердое убеждение, что любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви и что кающегося грешника Господь примиряет и вновь соединяет с нею.

Однако, хотя грех — это вражда на Бога и на Его Церковь, хотя он удаляет содеявшего его от Тела Христова, Церковь в то же время не допускает повторного Крещения грешников. Печать Крещения сознавалась всегда неизгладимой, и учение о неизгладимости Крещения настолько важно, фундаментально, что оно вошло в Никео-Цареградский Символ веры: «Исповедую едино Крещение во оставление грехов». 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего Крещение вновь окрестит... да будет извержен». Никакой, даже самый тяжкий грех не в состоянии изгладить печать Крещения и сделать отмеченного ею совершенно чуждым Церкви.

Таким образом, мы сталкиваемся с антиномией: грешник и принадлежит, и не принадлежит Церкви. Эту трудную экклезиологическую проблему пытались упростить или обойти, с одной стороны, древние монтанисты и кафары, утверждая, что смертный грех окончательно и безнадежно отлучает от Церкви содеявшего его, а с другой — многие из богословов нового времени, полагавших, что канонические отлучения — это всего лишь душепопечительные пастырские приемы, не имеющие никакого отношения к учению о святости Церкви, которая, мол, заключается исключительно в святости ее Основоположника Иисуса Христа и присущей ей освящающей благодати.

Экклезиологическим заблуждениям необходимо противопоставить догматически строгое истолкование святых канонов и церковной практики. Для этого нужно обратиться к святоотеческому учению о святости Церкви и о грехе.

Святой Афанасий Великий учит, что Церковь — это обоженное человечество Господа Иисуса Христа. Церковь, по святому Афанасию, новая, безгрешная тварь, пребывающая во Христе и получающая от Него новую жизнь, «царствующая» с Ним «по Его распятии и помазуемая на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через принятие рабия зрака» [17]. Во Иисусе Христе обожено было не только Его человеческое естество; чрез единосущие Его с родом Адама очищена, освящена, обожена и сама человеческая природа. Только в единосущии Нового Адама человечеству видел святитель залог нашего спасения.

Для каждого же из нас, чад ветхого Адама, возможность усвоить себе это новое, обоженное естество открывается через вступление в Церковь, совершаемое в Таинстве Крещения. Сподобившийся этого Таинства становится «новой тварью». Представлять благодать, даруемую в Таинстве Крещения под видом только залога будущего совершенства и обожения, только под образом семени, которое когда-нибудь в будущем даст обильный плод или заглохнет,— значит умалять величие этого Таинства, значит преуменьшать меру его воздействия на человека, ибо Крещение, принимаемое с верою, по учению Церкви, очищает человека от всех грехов и вместе с Таинством Миропомазания дарует ему благодатные силы для совершенствования его обновленной природы, восстанавливает первозданную человеческую природу. Апостол Павел пишет: «Быв погребены с Ним в Крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас» (Кол. 2, 12—14). Эта же мысль раскрывается и в Послании Восточных Патриархов: «Нельзя говорить, что Крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однако же не имеют уже силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде Крещения, уничтожается и считается как бы несуществующим или никогда не существовавшим. Ибо все образы, под которыми представляется Крещение, показывают очистительную его силу, и изречения Священного Писания касательно Крещения дают разуметь, что чрез него получается совершенное очищение — что видно из самих названий Крещения. Если оно есть Крещение Духом и огнем, то явно,

что оно доставляет очищение совершенное, ибо Дух очищает совершенно. Если оно есть свет, всякая тьма изгоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое мимо ходит; а это ветхое есть не что иное, как грехи» [18].

Одним из церковноправовых свидетельств того, что Крещение изглаживает грехи и в этом смысле соделывает человека святым, то есть чистым, является каноническая практика, по которой в то время как грехи против седьмой заповеди, совершенные после Таинства Крещения, служат препятствием для получения священного сана, те же самые грехи, содеянные до крещальной купели, рассматриваются как не бывшие, как упраздненные Таинством и уже не препятствуют рукоположению.

Учение о Таинстве Крещения неразрывно связано с антропологией, с представлением о том, что первозданная человеческая природа свята, что первородный грех исказил и повредил эту природу, а в Таинстве Крещения поврежденное естество получает исцеление от раны, причиненной грехопадением, что то духовное состояние, в котором пребывает ветхий Адам после грехопадения и всякий грешник в Адаме, противоестественно, что святость — не в совершении сверхдолжных подвигов, а в чистоте и целости человеческого состава, в духовном здравии, которое до грехопадения было уделом первозданного Адама.

И в этом смысле Святая Церковь — это Церковь святых. Святых не только потому, что они «взяты в удел» (1 Пет. 2, 9) и посвящены Богу, но и потому, что через Крещение они действительно очистились от грехов и, приобщившись обоженному человечеству Христа, соделались новой тварью.

В отдельных списках Апостольского Символа веры читаем: «Верую во Святую Церковь (Кафолическую), общение святых» (credo in sanctam ecclesiam (catholicam), sanctorum communionem) [19]. И хотя выражения «общение святых» нет в Никео-Цареградском Символе, оно помогает полнее уяснить важный момент в учении о святости Церкви.

Но «Церковь святых» — это не «невидимая церковь» протестантов, ибо, помимо святых, чьи подвиги остались сокровенными от мира, великий сонм других подвижников прославлен Церковью; молитвенные подвиги их служат примером и назиданием для всех почитающих их и призывающих их в своих молитвах. А очами веры узнаются и не прославленные еще, «плоть носящие» и «в мире живущие» подвижники. Святость — удел избранных, но призваны к ней все христиане. В. Н. Лосский писал: «Внутри Церкви имеется еще более тесный круг — круг святых... входящих в соединение с Богом» [20]. И назначение Церкви исполняется именно в этом тесном круге.

Верно, что Господь «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13) и «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12), верно, что Церковь Христова — это врачебница для болящих. Однако верно и то, что уверовавшие во Христа, спогребшиеся с Ним в крещальной купели и приобщившиеся Его обоженному естеству, облагодатствованные через Миропомазание полнотой даров Святого Духа, некогда бывшие грешниками и больными, принимая с верою Таинства, получают исцеление, восстанавливают духовное здравие, сподобляются святости.

Было бы ошибкой полагать, что учение о действительной святости членов Церкви — это своего рода монтанизм или новацианство, что апостолы, именовавшие христиан святыми, подразумевали одну только их выделенность («вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел».— 1 Пет. 2, 9), а не действительную святость, и утверждать, что слово «святой» в Послании апостола Петра и «святой» — «безгрешный» — это только омонимы. Всеобщая человеческая греховность не должна наводить нас на мысль, что грех не только обычное, но в меру своей обычности естественное состояние для всякого человека и даже для христианина. Представление это в прикровенной форме выражено в известном западном учении о том, что естественная человеческая природа нейтральна, срединна, что она не греховна и не свята, а святость — это добрые дела, совершаемые человеком по благодати, через понуждение его исконной природы. Между тем, согласно православному учению, грех не только несовместим со званием христианина, но и противоестествен человеческой природе, той исконной, первозданной природе, которую восстановил Спаситель.

Но приобщаясь через Крещение естеству Нового Адама, становясь святым, христианин не приобретает сразу духовного опыта и совершенства и остается удобопреклонным ко греху. И если он грешит, то новый грех влечет за собой отторжение от Тела Нового Адама. Но отторжение это не всецелое; благодать Таинства продолжает действовать на душу согрешившего. Связь грешника с Телом Христовым — с Церковью нарушена и повреждена, но не порвана до конца. Обретенная в Крещении

святость. то есть чистота и безгрешность, утрачена, но сохраняется семя духовного возрождения, остается закваска нового человека. При содействии человеческому произволению Божественной благодати грешник может прийти в состояние истинного раскаяния и через Таинство Покаяния получить от Бога прощение, свидетельствуемое разрешающим его иереем. Древние отцы именовали покаяние вторым крещением, а о кающихся грешниках говорили как о людях, которые, желая вновь быть принятыми, стучатся в двери Церкви.

Таким образом, членство грешника в Церкви не полноценно, не полноправно, не всецело. Мера этой неполноценности может быть разной: от анафематствованного церковного преступника, от утратившего веру и самого себя отлучившего от церковного общения до всякого христианина, кто сознает за собой грехи, не позволяющие ему приступить к Святым Тайнам без Таинства Покаяния. Современная церковная практика никого из мирян не допускать к Святой Чаше без Покаяния имеет, разумеется, не один только пастырско-назидательный смысл. Уже сама безусловность и общецерковная обязательность этой практики говорят о том, что за нею кроется и некое догматическое, экклезиологическое основание. А основание это очень ясно выражено в самой Божественной литургии. Вознося Святой Хлеб, священник возглашает: «Святая *святым*», и лик ответствует на этот возглас: «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь».

Неужели и здесь слова «святые» и «Един Свят» — это только омонимы, поставленные рядом одинаково звучащие слова с совершенно разными смыслами? Святым призван быть всякий христианин, святым в том же самом смысле, в каком Свят Един Господь Иисус Христос.

И хотя совершенно свят только Господь, но Божественная благодать, «немощная врачующая и оскудевающая восполняющая», в Таинстве Причащения, к которому приступают только верные, получившие разрешение от иерея, приобщает причастников к Телу и Крови Христовой. Но приступают причастники к Чаше лишь после того, как через Покаяние восстановят мир с Церковью — с мистическим *Телом Христа.*

В самом тесном смысле, Церковь — это литургическая община верных, достойно причащающихся от Единой Чаши. Святая Церковь сознает себя Царством Божиим, уже начавшим созидаться на земле; и поэтому согрешающие люди только через раскаяние, только в меру раскаяния и по раскаянии восстанавливают свое всецелое членство в ней. Меру раскаяния, а также духовное состояние каждого человека и меру его причастности к Церкви знает только Бог, ведающий глубины человеческого духа, однако разные степени принадлежности к Церкви выражены и на языке церковного права, на языке канонов. По поводу одного из тягчайших преступлений — вероотступничества отцы Первого Вселенского Собора изрекли 11-е правило: «Об отступивших от веры не по принуждению, или не по причине отъятия имений, или опасности, или чего-либо подобного, как то случилось в мучительство Ликиниево, Собор определил являти милость им, аще и не суть достойны человеколюбия. Которые убо истинно покаются, те три лета проведут между слушающими чтение Писания, яко верные, и седьмь лет да припадают в церкви, прося прощения, два же лета будут участвовать с народом в молитвах, кроме причащения Святых Таин».

В Древней Церкви в храмах строго определенные места отводились для кающихся разных степеней, равно как и для бесноватых и оглашенных, стоявших в храме отдельно от верных. Различались четыре степени покаяния: первую степень, о которой в этом правиле не говорится, составляли плачущие, стоявшие на паперти и со слезами умолявшие входящих в храм помолиться за них. Кающиеся второй степени назывались слушающими; они слушали чтение Священного Писания, оставаясь в притворе храма до молитвы об оглашенных, после чего выходили из храма. Третью степень составляли припадающие. Они имели право вместе с верными стоять у западной стороны амвона, все время оставаясь на коленях; как и слушающие, они оставляли храм вместе с оглашенными. Кающиеся последней, четвертой степени стояли в храме и молились вместе с верными до конца Божественной литургии, но лишены были права причащаться Святых Таин.

Столь же наглядный храмовый образ внутренних и внешних границ Церкви дает 19-е правило Лаодикийского Собора относительно чина совершения литургии: «Подобает, во-первых, по беседах епископских, особо творити молитву об оглашенных, а по исшествии оглашенных быти молитве о кающихся... *И единым только освященным позволено входити в олтарь* и тамо приобщатися». Однако канонические правила, носящие в известной мере юридический характер, не лишены некоторой условности. Они не могут вполне точно отразить динамику церковного организма, внутренние границы которого — это не границы, окончательно отделяющие совершенных избранников от

нераскаянных грешников. Господь знает окончательный исход духовной брани всякого человека, но Его предведение не предрешает Его суда. Последний приговор на этом суде приуготовляет себе сам человек. Пока же он жив, в нем совершается та брань, побеждая в которой, он входит в храм, а согрешая, остается в притворе, на паперти, но все-таки не за внешней стеной храма, доколе духовная жизнь еще теплится в нем.

Исповедуя святость Церкви, утверждая, что всякий грех повреждает единство христианина с Телом Нового Адама, православная экклезиология предельно далека от превратных монтанистских и новацианских доктрин о Церкви святых. Древние и новые кафары с фарисейской надменностью отлучали и анафематствовали других, а себя, очевидно, считали вполне достойными именования «святыми», в то время как православная аскетика мерило святости видит в смирении и самоуничижении.

В заключение главы обратимся к вопросу о том, каким образом укоренилось ошибочное мнение, что содеянный грех ни в коей мере не отторгает грешника от Тела Христова — Церкви. Уже самый поверхностный экскурс в историю западной экклезиологии убеждает в том, что следы этого заблуждения ведут к западным истокам.

В эпоху схоластики католическое богословие еще хранило святоотеческое учение о грехе как вражде на Церковь. Фома Аквинат учил еще, что грешники принадлежат Церкви «potentialiter» (потенциально) и «imperfecte» (несовершенно), но не «actualiter» (актуально) [21]. Еще Бонавентура писал, что «исповедь установлена для того, чтобы вновь примирять человека с Церковью» (confessio ad hoc directo instituta est, ut homo reconciliatur Ecclesiae) [22].

Но со временем пренебрежение святоотеческим мистическим учением о Церкви, забвение того, что Церковь — это святое и непорочное Тело Нового Адама, экклезиологический юридизм, выразившийся в тенденции представлять Церковь в роли правовой организации, членство в которой является юридическим следствием акта Крещения, а также критика протестантской доктрины о невидимой Церкви святых в конце концов привели к тому, что на Тридентском соборе святоотеческое учение о грехе как вражде не только на Бога, но и на Его Церковь предано было забвению.

Однако по мере углубления интереса западных теологов к сокровищам святоотеческой мысли отдельные католические богословы стали вновь обращаться к забытой истине, что грех небезразличен для пребывания христианина в Церкви, что вопрос о грехе — это и экклезиологическая проблема.

Первым в католическом мире об этом заговорил испанский кармелит Б. Ф. Хиберта [23]. Поначалу его точка зрения встретила резкий отпор у ультрамонтанских теологов [24], но отпор этот постепенно слабел, во множестве стали появляться работы, авторы которых поддерживали тезисы Б. Ф. Хиберты [25]. Ко времени Второго Ватиканского собора в этом вопросе в католическом богословии произошел решительный сдвиг. В двух документах собора ясно говорится о том, что через Таинство Покаяния совершается примирение грешника с Церковью [26].

Между тем в середине прошлого века, после того как в школьном русском богословии потеснена была преобладавшая до тех пор ориентация на протестантскую неосхоластику, усилилось влияние тридентской экклезиологии. С этим влиянием и связана односторонность в истолковании отдельными богословами учения о святости Церкви — сведение ее только к святости ее Основателя и присущей ей освящающей благодати.

Но в забвении святоотеческого учения нельзя упрекнуть подлинно великого богослова прошлого века митрополита Московского Филарета. В его «Пространном катехизисе» читаем: «Вопрос: Каким образом Церковь есть Святая, когда в ней есть и согрешающие? Ответ: Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием не препятствуют Церкви быть Святою; а грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви, и *таким образом она и с сей стороны сохраняется Святою,* «Измите злаго от вас самех» (1 Кор. 5, 13). «Твердое убо основание Божие стоит, имущее печать сию: позна Господь сущия Своя, и да отступит от неправды всяк именуяй имя Господне» (2 Тим. 1, 19) [27].

А в одной из проповедей, произнесенных в 1824 году, святитель сказал: «Как телу, растущему и продолжающему жить, некоторые вещества принадлежат только временно и по времени, даже во множестве, отделяются от него, не препятствуя тем возрастанию и совершенству, так возрастанию и совершенству тела Церкви не препятствуют, хотя бы и многочисленны были, люди, которые «во время веруют и во время напасти» или другого рода искушений «отпадают» (Лк. 8, 13), которые «от нас изыдоша, но не беша от нас» (1 Ин. 2, 19) [28].

Глава 2

Грех противоестествен в Церкви, но согрешающие образуют ее человеческий состав. Противоестественны и церковные нестроения и отделения, расколы и ереси, но историческое бытие Церкви сопровождается ими. Поэтому вопрос о границах Церкви предполагает и вопрос о природе расколов и ересей.

Вопрос о границах Церкви с особенной остротой обсуждался в русском богословии в начале нашего века. Он ставился в связи с так называемым старокатолическим вопросом, а также в связи с зарождавшимся тогда экуменическим движением [29]. При обсуждении его высказывались разные точки зрения, порой весьма крайние и односторонние. В отдельных работах проявился упрощенный подход к проблеме. Одни авторы всякое схизматическое общество рассматривали как совершенно чуждое Церкви [30], другие же, напротив, представляли Православную Церковь только как часть Вселенской Церкви [31]. Оба эти воззрения несовместимы с действительным самосознанием Церкви, выраженным в святоотеческих писаниях, в канонах, в истории Церкви и в современной практике взаимоотношений с инославными обществами.

Между тем сторонники этих противоположных, но одинаково несостоятельных воззрений ссылались на одни и те же святоотеческие тексты, в подтверждение своих доводов обращались к одним и тем же канонам, давая им порой превратное толкование. Авторы работ по вопросу о границах Церкви обнаруживали в канонах противоречия и неувязки, которых в них в действительности нет. Употребление слов «ересь» или «раскол» в разных святоотеческих и канонических текстах в разных смыслах, неустойчивость терминологии давали повод для ошибочных интерпретаций святоотеческой и вообще древнецерковной мысли о природе расколов и ересей и характере их отношений к Единой Кафолической Церкви.

Лучшим средством для устранения искажений в интерпретации святоотеческих мыслей о границах Церкви, которые иногда искусственно притягивались для обоснования предвзятых концепций, будет объективное и точное их изложение [32]. Необходимо также дать адекватную экклезиологическую интерпретацию церковных правил относительно присоединения раскольников, ибо чин приема переходящих в Православие из того или иного инославного общества является самым универсальным мерилом удаления этого общества от Кафолической Церкви.

Подлинное содержание канонов опровергает ошибочные воззрения по вопросу о границах Церкви. Само существование трех чинов присоединения отступников говорит о том, что Православная Церковь, с одной стороны, не смотрит на себя как на одну из ветвей Вселенской Церкви, ибо раскольников она присоединяет «к части спасаемых» (95-е правило Трулльского Собора). С другой стороны, Церковь не рассматривает инославные общества как вовсе чуждые ей, ибо иначе она бы всех принимала через Крещение и не существовало бы ни второго, ни третьего чинов приема.

Разделения омрачали церковную жизнь уже в апостольскую эпоху. В Писаниях апостольских нет недостатка в предостережениях от доверия к тем, кто пытался разодрать нешвеный Хитон Спасителя. «Удивляюсь,— писал апостол Павел в Послании к Галатам, — что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое впрочем не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово» (Гал. 1, 6—7). В Откровении святого Иоанна Господь повелевает апостолу написать «ангелу Ефесской Церкви»: «Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу» (Откр. 2, 1, 6).

Но не всякое разномыслие в апостольскую эпоху приводило к разрывам и отлучениям. Апостольский Собор, состоявшийся под председательством Иакова Праведного, уладил разногласия между апостолом Павлом, крестившим язычников и не возлагавшим на них бремени ветхого закона, и христианами из иудеев, «говорившими, что должно обрезывать язычников» (Деян. 15, 5). Однако и после Собора многие из уверовавших иудеев продолжали держаться за предписания закона. В конце концов они обособились в иудео-христианские секты; особенно чуждым новозаветному благовестию было учение евионитской секты. Евиониты не только настаивали на обязательном соблюдении всего закона, но и отвергали авторитет апостола Павла, в котором видели разорителя отеческой веры. Нечестие их доходило до отрицания безмужного рождения Иисуса Христа. Но среди иудействующих была также секта назореев, которые не требовали исполнения Моисеева закона от уверовавших во Христа язычников, хотя продолжали соблюдать его сами. Православные христиане по-разному относились к назореям. Одни считали их, подобно евионитам, отлученными от Церкви, другие же, например святой Иустин Философ, относились к ним более снисходительно.

В послеапостольскую эпоху самыми опасными духовными врагами христианства стали гностики. На православное учение восстали Симон Волхв и Менандр, Василид и Валентин, Маркион и Карпократ, которые по своему усмотрению принимали нечто из христианского благовестия, другое же отвергали. Заимствованные элементы церковного учения гностики искажали и включали в свои собственные метафизические и оккультные системы, которые, однако, они возводили к некоему тайному преданию, идущему якобы от Самого Иисуса Христа. В борьбе с гностицизмом подлинно церковное, апостольское Предание отстаивал великий учитель Церкви II в., хранитель апостольского наследия, ученик священномученика Поликарпа Смирнского — святой Ириней Лионский. В конце II и в III в. из недр самой Церкви вышли новые ересиархи и расколоучители; среди них — Монтан и Новациан, Павел Самосатский и Савеллий, которым многих удалось увлечь за собой.

В корне всех этих ересей лежал соблазн о вочеловечившемся Сыне Божием. По слову апостола Иоанна, «всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1 Ин. 4, 2—3). Люди, уверовавшие в воплотившегося Бога, составили новый, «третий народ» — Новый Израиль, выделившийся из иудеев и язычников. А еретики при этом образовали те общества, в которых евангельская вера искажалась и приспосабливалась к эллинским лжеучениям и иудейским предрассудкам. Еретики — это те, кому не хватало христианского дерзновения и христианского смирения, чтобы всецело принять апостольскую веру в воплотившегося, распятого и Воскресшего Бога. Мера отступничества у схизматиков могла быть разной: от ересей, извращавших основные догматы веры, до сект, отделившихся не из-за догматического инакомыслия, а из-за разногласий по вопросам, не затрагивавшим основ вероучения.

В разных Поместных Церквах к отступникам относились неодинаково. В одних Церквах приходивших из сект не подвергали повторному крещению, а в других их перекрещивали, но на новое крещение смотрели не как на повторное, а как на единственное и первое, ибо еретическое крещение вменялось крестившими в ничто, в простое омовение. В Церквах Римской и Александрийской сложилось более снисходительное отношение к схизматикам: их, как правило, не подвергали новому крещению, а принимали через возложение рук епископа, что впоследствии истолковывалось одними как миропомазание, а другими как разрешение от грехов и благословение [33]. Но в Азийских и Африканских Церквах восторжествовала более ригористическая практика: крещение, полученное от еретиков и раскольников, считалось там безблагодатным. Епископ Кесарийский Фирмилиан в Послании к святому Киприану писал: «Возникло здесь у некоторых сомнение относительно крещения тех, которые хотя признают новых пророков, однако, знают, по-видимому, Того же, что и мы, Отца и Сына. Но мы, рассмотрев этот предмет со всем тщанием, на Соборе в Иконии постановили — вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне Церкви» [34].

В середине III в. между епископом Римским Стефаном и святителем Карфагенским Киприаном разгорелся спор о крещении еретиков, в ходе которого вопрос о природе схизмы, о действии Божественной благодати в отделившихся от Церкви обществах впервые был подвергнут глубокому экклезиологическому исследованию.

Епископ Стефан писал святому Киприану: «Если кто от какой бы то ни было ереси обратится к вам, то да не вводится при этом ничего нового, кроме того, что предано, то есть да совершается над таковым одно возложение рук в знак покаяния, так как и сами еретики всякого обращающегося к ним от другой ереси взаимно не крестят, а только приобщают» [35]. Доводы епископа Стефана против повторного крещения чрезвычайно уязвимы. Странное впечатление производит ссылка на обыкновение еретиков как на пример для Кафолической Церкви. Весьма шаткой представляется позиция Римского епископа также и из-за той неразборчивости, с которой он воспрещает перекрещивание всяких еретиков, вплоть до гностиков, искажавших даже саму крещальную формулу. Наконец, неточно и его утверждение о том, что перекрещивать еретиков — это новшество. Практику Поместной Римской Церкви он отождествляет вообще с тем, «что предано».

И святой Киприан, опровергая мнение епископа Стефана, не преминул указать на слабость его доводов. «До такого-то несчастия уничижена Церковь Божия и невеста Христова, что она должна подражать примерам еретиков,— пишет святитель Киприан к Помпею,—...и христиане должны делать то, что делают антихристы» [36]. И далее в том же письме читаем: «Брат наш Стефан простер свое жестокое упорство до того, что даже и крещению Маркиона, Валентина, Апеллеса и прочих хулителей Бога

Отца вздумал усвоять силу рождать чад Богу»[37]. Сам Карфагенский святитель утверждал совершенно иное положение: всякое крещение, полученное от еретиков и даже раскольников, совершенно безблагодатно и скорее оскверняет, чем очищает от грехов; поэтому крестить надо не только приходящих из еретических сборищ, но даже и бывших новациан. В своем ответе Магну, нарочито спрашивавшему его о том, следует ли вновь крестить приходящих от Новациана, святой Киприан дает вполне категорический ответ: «Нельзя и не должно делать исключение для Новациана... Если Церковь, которую любит Христос и которая очищается Его банею, одна, то каким образом тот, кто не в Церкви, может быть любим Христом или очиститься Его банею? А если одна Церковь имеет жизненную воду и власть Крещения и омовения человека, то тот, кто говорит, что у Новациана может кто-нибудь получить крещение и освящение, пусть прежде докажет и научит, что Новациан принадлежит к Церкви или начальствует в Церкви. Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнелия. Если же она была у Корнелия.., то Новациан не принадлежит к Церкви»[38].

Свои мысли о Церкви, не терпящей никакого нарушения иерархического и соборного единства, святой Киприан с неотразимой силой развил в «Книге о единстве Церкви», написанной еще до спора с епископом Стефаном. В этом вдохновенном трактате святитель отстаивал учение о том, что таинства дарованы Церкви, что совершаются они только в Церкви, что «всяк отделяющийся от Церкви присоединяется к жене-прелюбодейце и делается чуждым обетований Церкви; оставляющий Церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ее. Тот не может уже иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»[39].

При всей силе утверждений святителя о полной безблагодатности всякого священнодействия вне Церкви есть в его ригористических выводах и некое упрощение вопроса. В письме к Януарию святой Киприан вместе с отцами Карфагенского Собора 254 г. так оправдывал постановление Собора о перекрещивании еретиков: «Мы должны помнить сказанное в Писании: «Елей грешнаго да не намастит главы моея» (Пс. 140, 5). Дух Святой прежде дал таковое предостережение для того, чтобы никто, вышедший из границ и заблуждающий от истинного пути, не принимал помазания у еретиков, противников Христовых. Да и какую молитву может принести за крещеного святотатственный и грешный священник, когда написано: «Грешники Бог не послушает; но аще кто богочтец есть и волю Его творит, того послушает» (Ин. 9, 31)? «Кто может дать то, чего сам не имеет?»[40]. Безблагодатность отделившегося от Церкви священнослужителя святой Киприан выводит из бессилия молитв грешного иерея. Святитель прав, сопоставляя и в известном смысле отождествляя раскол с тяжким, смертным грехом. Но в этом рассуждении неверна сама посылка; согласно церковному учению, молитвы иерея, содеявшего тяжкие грехи, но не осужденного церковным судом, не изверженного из сана, не бездейственны, и принимающие от него Таинства получают в них полноту благодати. А если неверна посылка, то под сомнение ставится и истина сделанного из нее вывода.

В «Книге о единстве Церквей» святой Киприан дает памятные метафорические образы сект, отпадших от Единой Кафолической Церкви: «Отдели солнечный луч от его начала,— единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева,— отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником,— разобщенный иссякнет»[41]. Хотя эти образы и удачны, однако, всматриваясь в них, можно прийти и к более осторожным заключениям о духовном состоянии отделившихся обществ. Ручей, разобщенный с источником, действительно иссякнет, если не воссоединится с ним вновь, но иссякнет он не сразу, не в самый момент заграждения протока. В ветви, оторванной от дерева, жизнь угаснет, но не мгновенно, некоторое время после отторжения от ствола в ветви еще продолжаются жизненные процессы, и листья на ней в течение некоторого времени остаются зелеными.

Непреклонный к еретикам и раскольникам, святой Киприан в споре со Стефаном Римским проявил особую терпимость, которой недоставало его собрату. Епископ Стефан навязывал римскую практику Вселенской Церкви, угрожая отлучением несогласным с ним африканским и восточным иерархам. А святой Киприан на Карфагенском Соборе 256 г., касаясь вопроса о крещении раскольников и возникших из-за него разногласий, говорил: «Мы никого не принуждаем и никого не лишаем общения, хотя бы кто мыслил и неодинаково с нами, ибо никто из нас не ставит себя епископом епископов, никто страхом насильственной власти не принуждает братий к повиновению себе»[42].

Терпимость святого Киприана по отношению к епископу Стефану объяснялась не только его глубокой приверженностью к церковной соборности, но и убеждением,

что епископы, принимавшие покаявшихся раскольников без крещения, не допускали противоцерковных действий. В письме к Юбаяну святой Киприан писал: «Но скажет кто-нибудь: что же будет с теми, кои прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? Господь, по милосердию Своему, силен даровать им прощение и тех, кои, быв приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишит даров Церкви Своей» [43].

Спор о крещении еретиков продолжался недолго и не вызвал нового раскола. Несмотря на относительную правоту обеих участвовавших в нем сторон, несмотря на глубину экклезиологических идей, выраженных в его ходе святым Киприаном, вопрос о действительности схизматического крещения, о благодатности отделившихся сект, об отношении этих сект к Церкви не был тогда раскрыт до конца.

Экклезиологическая тема волновала западных христиан несравненно острее, чем восточных. На Востоке и в Александрии богословствовали о Тайне Божественной Троицы — Запад прикован был к заботам об устроении Церкви. Через столетие после святого Киприана к вопросу о расколе обратился еще один африканский святитель— епископ Оптат Милевитский, автор трактата «О донатистской схизме» (De schisma donatista).

Донат и его последователи отделились от Церкви под тем предлогом, что обвиняли нескольких православных епископов в малодушном уклонении от мученичества в гонение Диоклетиана. Ссылаясь на святого Киприана, донатисты утверждали: если епископ, содеявший смертный грех, не извержен из сана, то грех его переходит на всех, кто имеет с ним общение,— на всю Церковь. Это было произвольным истолкованием одной неточной мысли Карфагенского святителя о бессилии молитв «святотатственного и грешного священника» [44]. Отделившись от Церкви, донатисты не признавали уже и крещения, совершаемого кафоликами, ибо церковью они именовали свое общество, а вне Церкви, согласно святому Киприану, крещение лишь оскверняет.

Сурово обличая донатистов за отделение, Оптат Милевитский в резких словах осуждает всякую схизму вообще. В расколе Оптат видит зло худшее, чем человекоубийство и идолопоклонство, и потому зачинщиков схизмы именует «искоренителями любви» [45]. «Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви,— пишет Оптат, — тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист» [46]. Но, споря с донатистами, Оптат отличает схизму от ереси. «Еретикам, отверженным от истины, исказившим Символ веры, чужды церковные Таинства» [47], но у схизматиков, сохранивших Символ, Таинства могут быть действительными. Хотя схизматики тоже в известном смысле вне Единой Вселенской Церкви, но они не вовсе чужды ей. «Мы отчасти едины с вами,— обращался Оптат к донатистам, — отчасти, но не полностью разделены... общество ваше есть как бы и церковь, но не Церковь Кафолическая» [48].

Позиция Оптата, более гибкая и осторожная, чем позиция святого Киприана, лишена была логической последовательности и отчетливости, свойственных учению Карфагенского святителя о полной безблагодатности обществ, отделившихся от Церкви. В утверждениях Оптата многое оставалось недоговоренным, не доказанным, не разъясненным. Задачу дать фундаментальное богословское обоснование мыслям Оптата взял на себя блаженный Августин.

Подобно Оптату, Августин развивал свою экклезиологию в споре с донатистами. Этот спор он вел в трактатах: «О крещении», «Против послания Парменияна», «Против Крескония». В основание своих мыслей о схизме Августин положил евангельское учение о том, что до жатвы судного дня в Церкви произрастают и пшеница, и плевелы. Но тяжкие грешники, даже не отлученные от общения, по Августину, не являются уже полноправными членами Церкви, они и принадлежат и не принадлежат ей, ибо истинную Церковь составляют не «злые», а праведные, «добрые люди» [49]. Плевелами могут оказаться не только миряне, но и сами совершители Таинств — епископы и пресвитеры. Если бы Таинства, совершаемые «злыми», грешными иереями, не были спасительны для принимающих их, то спасение христианина зависело бы от случайности личных качеств епископов и пресвитеров. Но это, конечно, не так. И споря с донатистами, Августин решительно утверждает: святость Таинства не зависит от святости его совершителя [50]. Это положение Августина получило общецерковное признание.

Признав независимость Таинства от личных качеств его совершителя, блаженный Августин делает вывод, что и в отделившихся обществах правильно совершаемые Таинства тоже действительны. Он ссылается на евангельское повествование о человеке, который, не будучи одним из апостолов, изгонял бесов именем Христовым. О нем

Господь сказал Своим ученикам: «Не запрещайте, ибо, кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 49—50). Иппонский святитель решительно утверждает: «Где бы ни совершались Таинства, они остаются Таинствами» [51], ибо «они святы сами по себе» [52].

Блаженный Августин спорит с донатистами, но не со святым Киприаном. Единство Церкви он отстаивает с той же пламенной ревностью, с какой ратовал за него Карфагенский святитель. Зачинщиков раскола Августин называет врагами Церкви. Как и святой Киприан, он знает, что вне Церкви спасения нет: «Все можно иметь вне Церкви, кроме спасения. Можно иметь Таинства... Евангелие... веру в Отца и Сына и Святого Духа и проповедовать ее, но нигде, кроме Кафолической Церкви, нельзя обрести спасения» [53]. В одном из своих посланий Августин пишет: «Пребывающие в отделении от Церкви до тех пор, пока они настроены против нее, добрыми быть не могут» [54]. И прибегая к языку своего не принятого Церковью одностороннего учения о предопределении, он утверждал: «Святые, предопределенные для Царства Божия, никаким образом не могут отделиться от Церкви» [55]. Таинства совершаются и в расколе, и Таинствами этими низводится Божественная благодать, но в расколе она не спасает. В расколе Таинства действительны, значимы, реальны, но недозволены (illicita), незаконны и недейственны (nonefficacia), ибо «иметь Таинства» и «иметь Таинства с пользой» — не одно и то же: «Одно — не иметь, другое — иметь на погибель (pernitiose), иное — иметь спасительно (salubriter)» [56].

В трактате «Против Крескония» блаженный Августин писал, что схизматическое крещение приносит приемлющему его не оправдание, а осуждение, ибо еретики и раскольники не имеют любви. В расколе иссякает любовь, а в человеке, лишенном любви, Дух Святой обитать не может. Лишенные любви, раскольники не в состоянии удержать в себе благодать. Грехи крещаемого в схизме прощаются и изглаживаются благодатью Таинства, но, оставаясь в секте, враждующей на Церковь, крещеный снова ввергается во мрак нелюбви и раздора. Он становится подобным евангельскому рабу, которому государь его простил долг в десять тысяч талантов, а лукавый раб не сжалился над своим должником, и тогда разгневанный государь отдал его истязателям (Мф. 18, 23—34). Только выйдя из раскола и соединившись с Церковью, можно снискать прощение грехов, которые приражаются в схизме, и спастись; но в новом крещении пришедший из секты в Церковь уже не нуждается [57].

Крещаемый в расколе запечатлевается подлинной «печатью», и печать эта не стирается грехом, но, лишенный способности принести плоды, достойные крещальной печати, нераскаявшийся схизматик, как и всякий нераскаянный грешник, будет со всей строгостью истязан на Страшном суде.

Из учения Августина о независимости Таинства от его совершителя впоследствии сделаны были схоластические выводы об «opus operatum», а на Западе возникло учение о том, что действительность Таинства определяется исключительно его формулой, одними только произносимыми словами и совершаемыми при этом действиями. Но приписывать доктрину об «opus operatum» самому Августину было бы неверно. По Августину, действительность Таинства определяется не словесной формулой самой по себе, а тем, что всякое Таинство совершается Самим Первосвященником Христом и по молитвам всей Святой Церкви, глаголющей устами священника.

В схизме, согласно Августину, Таинства тоже совершаются по молитвам Кафолической Церкви. «Одних чад Церковь рождает сама, от своего чрева, а других она рождает от чрева служанки» [58]. Но и рожденные от служанки становятся все-таки чадами жены — Церкви. Законной обладательницей Таинств, похищенных схизматиками, является сама Церковь. Кафолическая Церковь простирает свои попечения и на детей рабыни. Она и их пытается приобщить к спасительной благодати, но греховное упрямство раскольников, которое заставляет их чуждаться Кафолической Церкви и враждовать против нее, препятствует их воссоединению и заграждает им путь ко спасению. Исповедуя соборность Церкви, отстаивая ее единство в полемике с раскольниками, блаженный Августин избегал прямолинейных и крайних выводов, которые делал святой Киприан и которые впоследствии стали оружием в руках схизматиков-донатистов.

Августин был прав, когда в определенном смысле ставил в один ряд священнослужителя-схизматика со всяким иереем, содеявшим смертный грех. Но он слишком упрощенно квалифицировал характер греха, который удерживает раскольников в отделении от Церкви. Он называл его грехом нелюбви и вражды на братьев. В такой оценке, вполне уместной по отношению к зачинщикам расколов, оказывается много натянутого, когда она прилагается ко всем вообще сектантам: к тем, кто в расколе оказался по воле случайных обстоятельств, к тем, кто имеет лишь очень отдаленное и смутное представление о Кафолической Церкви и, наконец, даже к тем, кто вовсе

не знает о ее существовании. Грех нелюбви к братьям составляет одну из причин отделения, но те из крещенных в схизме, кто ничего не знает о православных братьях, могут быть и свободны от этого греха. Но совершенного исцеления от греховной порчи в ереси или расколе нельзя получить никому, однако, не в силу самого факта отделения, а прежде всего из-за поврежденности учения, которое содержит еретическое и даже раскольническое общество. Раскол ведь тоже в той или иной мере всегда искажает если не догматы, то их истолкование и уразумение, приложение этих догматов к духовной жизни христианина.

Восточное богословие, несравненно более чуткое к догматическому разномыслию, более дифференцированно смотрело на схизму, не ограничиваясь простым различением еретиков и раскольников. Святоотеческая мысль на Востоке, хотя и обращенная почти всецело к Тайне Пресвятой Троицы и поэтому только вскользь касавшаяся экклезиологической стороны расколов и ересей, в этих своих прикосновениях обнаруживала те грани вопроса, мимо которых проходили западные отцы.

В «Слове на ариан» святой Афанасий Великий ставит под сомнение действительность Таинства, совершаемого еретиками, которые, хотя и правильно соблюдают крещальную формулу, но, вкладывая в нее нечестивый смысл, уничижают Божество Сына и отвергают подлинное Отцовство Отца: «Еретики в опасности уже утратить и самую полноту Таинства, разумею Крещение. Ибо если тайноводство преподается во имя Отца и Сына, они же не именуют истинного Отца, отрицая Сущего от Него и подобного Ему по сущности, отрицают и истинного Сына, именуют же иного, по собственному их вымышлению, сотворенного из несущих, то не совершенно ли пусто и бесполезно преподаваемое ими крещение, имеющее только мнимый вид, в действительности же нимало не вспомоществующее благочестию?» [59].

Главным критерием действительности Таинства святой Афанасий поставляет соблюдение апостольской веры. Недостаточно правильно воспроизвести формулу Таинства, необходимо также в эту формулу вкладывать истинно апостольский смысл. Нужно, чтобы при преподавании Крещения не только произносились имена Отца и Сына и Святого Духа, но и исповедовалась Единосущная и Равночестная Троица.

Совершенно особое значение в истории Церкви приобрели мысли святого Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому. Отвечая на канонические вопросы святого Амфилохия, Василий Великий касается и присоединения к Церкви отступников. Святой Василий ссылается на правила древних отцов, но, поскольку разные отцы поступали в подобных случаях по-разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное суждение. Святой Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды святого Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные мнения «некоторых в Асии».

Ссылаясь на святых отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили приимати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся, раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих увращевание, а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь, сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслить инако, нежели как сущие в Церкви есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин» (1-е правило святого Василия Великого). В данном высказывании чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь, от православного учения. Еретики, искажающие самую суть веры,

ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается, и приходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане.

Излагая учение святого Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль, которую в дошедших до нас самих творениях этих отцов обнаружить нельзя,— мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресекалось законное преемство» (1-е правило святого Василия Великого). Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умаляется, становится легче, но оскудение благодати Святого Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священноначалия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Что касается точного отнесения тех или иных отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам, то святой отец избегает категорически навязывать свое суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомерность отнесения пепузиан к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святого, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле» (1-е правило святого Василия Великого), — несомненные еретики и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определенно и о новацианах: «Кафары суть из числа раскольников» (1-е правило святого Василия Великого). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своем 47-м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и апотактитами, следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в которой предстоятельствовал сам Василий Великий. Обычаем своей Церкви святитель, однако, не связывает волю Вселенской Церкви, полагая, что вопрос этот требует соборного обсуждения.

В первом Послании к святому Амфилохию не упоминаются отступники, которых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за Никейский Символ веры известно, что святитель считал допустимым епископов-омиусиан принимать в Кафолическую Церковь в сущем сане. А о тех, кто сомневается в Божестве Святого Духа, Василий Великий писал: «Не будем требовать ничего большего: но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру, а если с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общения с теми, кто это говорит» [60].

Готовность святого Василия признать допустимой и ту практику в отношении к еретикам, которую сам он не одобряет, объясняется вовсе не тем, что догматические заблуждения стояли для него на втором плане и дисциплинарную практику он вполне подчинял соображениям церковной пользы и «икономии», как впоследствии объясняли его позицию В. Троицкий и Н. Афанасьев. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли как-то отразиться на его рекомендациях о приеме тех или иных отступников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а опираясь на мнения древних отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, другие же передавал на соборный церковный суд. И уж, конечно, не ради икономии и не применяясь к сиюминутной пользе, Василий Великий выделил три разряда отделившихся обществ, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, ибо этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Святой Василий возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним отцам, но до нас в такой полной и, главное, догматически обоснованной форме оно дошло лишь в творениях самого Василия Великого. Разъяснения святителя не имели характера экклезиологического трактата, но богословское значение его суждений велико; и Церковь достойно оценила их, включив их в святые каноны под наименованием 1-го и 47-го правил святого Василия Великого.

До Василия Кесарийского вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан решался на Первом Вселенском Соборе. Согласно 8-му правилу Никейского Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем

сане через возложение рук. Аристин, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание святым миром[61]. Но когда на Седьмом Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, то святой Тарасий сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению епископа Никодима (Милаша), «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при Таинстве Покаяния»[62]. 19-е правило Никейского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» — последователей Павла Самосатского,— «прибегнувших к Кафолической Церкви». Как видим, отцы Первого Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Поместный Собор, состоявшийся в 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиан и четыредесятников «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (7-е правило Лаод. Собора). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (то есть монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м правилом постановил присоединять через Крещение.

8-е и 19-е правила Никейского Собора, 7-е и 8-е правила Собора Лаодикийского и 1-е и 47-е правила святого Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7-е правило Второго Вселенского Собора.

Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны)... приемлются, якоже язычники», чрез Крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четыредесятники и аполлинаристы — через анафематствование ереси и Миропомазание. Может вызвать недоумение, что 150 отцов не только духоборцев-македониан, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без Крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Второго Вселенского Собора выродились в секту евномиан, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7-м правиле арианами сами себя арианами не называли. После Никейского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!»[63]. Своим учителем они в ту пору считали Евсевия Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали Его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси.

В 7-м правиле воссоединяемые с Церковью и через Крещение и через Миропомазание именуются одинаково еретиками, что не совпадает с терминологией Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово «еретики» в ту пору и впоследствии, вплоть до нашего времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и порой вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в других им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы Второго Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в этом последнем значении, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упомянуты самочинники. Впрочем, и 1-е правило святого Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в 1-м правиле Василия Великого и 7-м правиле Константинопольского Собора не связано с каким-либо действительным расхождением между этими правилами, ибо совершенно очевидно, что принимаемые через Миропомазание и проклинающие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь», ариане, македониане, новациане и прочие (7-е правило II Вселенского Собора) — это те, кого святой Василий в Каноническом послании к Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Сравнивая правила, надо исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их

реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема.

Характерно, что в 7-м правиле Второго Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Можно думать, что слова «Церковь» отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых чрез Миропомазание, то есть раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами «присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

В 419 г. состоялся Поместный Карфагенский Собор, который принял 133 правила, признанных Вселенской Церковью. Ряд правил этого Собора (57-е, 67-е, 68-е, 69-е, 91-е и т. д.) касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом, священнослужителей, рукоположенных в схизме. 68-е правило гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступити к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях».

Завершением канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трулльского Собора, именуемое 95-м правилом. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го правила Второго Вселенского Собора. Из 19-го правила Никейского Собора добавлено положение о перекрещивании павлиан, а из 1-го правила святого Василия — о перекрещивании «маниxеев, валентиан, маркионитов и им подобных еретиков».

Но отцы Трулльского Собора сделали и очень важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанные ереси; и потом да приемлют Святое Причащение. Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Василий Великий в Послании к святому Амфилохию, кроме еретиков и раскольников, писал еще и о самочинниках. И вот в 95-м правиле Трулльского Собора «самочинники» были названы, хотя и под именем «еретиков». Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофазиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира[64]. После Трулльского Собора вот уже почти 13 веков Кафолическая Церковь при воссоединении инославных руководствуется его 95-м правилом.

Через три с половиной века после Трулльского Собора произошло отделение Римской Церкви от Вселенского Православия.

В первые четыре века после отделения в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения, принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. В XII веке Вальсамон в ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к святой Чаше после отречения от ложных учений[65]. По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять чрез Миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе[66]. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествии французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 году, писал, что греки латинян перекрещивают[67]. По свидетельству болгарского архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в греческих Церквах устанавливается единая практика — воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них Миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приеме в Православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного»[68].

Однако уже в середине XVIII в., менее чем через 40 лет после Послания Патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский Собор 1756 г. при Патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским Патриархом Матфеем и Парфением Иерусалим-

ским. В этом оросе говорится: «Общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных. ...Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умыванье, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех от еретиков некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» [69]. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их» [70].

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му правилу Трулльского Собора, и возвращения к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись греческими Церквами попрежнему по третьему чину, через Покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям — к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры filioque было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая, чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому Преданию.

Отношение Русской Православной Церкви к католикам и протестантам на протяжении веков тоже подвержено было переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а, скорее, как раз расходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков.

До середины XV в., пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины XV в., когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении «Начало и возвышение Москвы», написанном принцем Даниилом, приезжавшим на Русь из Германии в 70-годы XVI в., читаем: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: Крещение есть погружение, а не обливание. Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе Крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение» [71]. Кандидата на Московский царский престол польского королевича Владислава святой Гермоген, Патриарх Московский, и «весь освященный Собор... и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие людие» просили, чтобы он крестился «истинным Святым Крещением наши святые христианские веры греческого закона» [72]. В 1620 г. Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 г. отменил постановление Собора 1620 г.: «Неподобно латин покрещивати, но точию по проклинании своих им ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви» [73].

Между тем в Киеве в XVII в. через Миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же — третьим чином, через Покаяние, «аще от своих сим миром помазани суть» [74], как сказано в Требнике Петра Могилы. В XVIII в. практика Киевской митрополии утверждается во всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 г. постановил родившихся в расколе «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого» [75]. Но 25 мая 1888 г. Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через Миропомазание [76]. Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность Крещения, преподаваемого в беспоповских общинах, а с другой — отвергалась законность белокриницкой иерархии, ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали святым миром.

Таким образом, в конце синодального периода в Русской Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимались несториане, армяно-григориане и все вообще монофизиты, а также взрослые католики, уже помазанные святым миром; по второму чину воссоединяли протестантов и старообрядцев, а приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями — духоборов, молокан, субботников, христоверов — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками.

Глава 3

Теперь обратимся к русской богословской мысли и попытаемся определить, какой ответ она дает на вопрос о границах Церкви.

Глубокие суждения об отношении отделившихся обществ к Вселенской Церкви высказал митрополит Филарет (Дроздов) в своем знаменитом «Разговоре между испытующим и уверенным о Православной Восточной Кафолической Церкви». К этой теме святитель подходит с мудрой осторожностью и смирением. На слова Испытующего: «Так я должен испытать сие отношение, дабы узнать, которой Церкви дух вернее соответствует Духу Божию» Уверенный отвечает предостережением: «Осмотрись, не слишком ли высоко ты себя поставляешь и не слишком ли много на себя берешь, когда хочешь испытать отношение той или другой Церкви к Духу Божию» [77]. Принужденный основательным доводом Испытующего, что ему необходимо убедиться, что «и особенный дух» Православной Церкви «от Бога есть, истекает из истинного Духа Христова, соответствует Духу Христову и ведет меня к соединению с Духом Христовым» [78], Уверенный соглашается войти в обсуждение расхождений между учениями Церквей и в конце концов убеждает Испытующего, что Символ Православной Церкви содержит «чистое учение», а «Римская Церковь отделилась в вероисповедании своем от Древней Церкви» [79], подобно тому, как некогда Израильское царство отделилось от Иудеи [80].

В ходе «Разговора» затрагивается и вопрос о «ложной церкви». Знай же,— говорит Уверенный, — никакую церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христова Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» [81].

Чтобы выразить мысль о непогрешимости и неодолимости «адовыми вратами» Кафолической Церкви, несмотря на отступничества и падения отдельных Поместных Церквей, митрополит Филарет прибегает к апокалиптическому образу светильников, «в которых не только может оскудевать свет истины и елей любви, но которые даже могут быть двигнуты от места своего (Откр. 2, 5), то есть ниспровергнуты. Но между тем, как некоторые из них гаснут и упадают, Ходяй посреди седми светильников златых (Откр. 2, 1) переносит их из одной стороны в другую, и возникает вновь светлее прежнего. Так всякая частная церковь может не только поколебаться, но и разрушиться, но Вселенская Церковь никогда никакою злою силою одолена быть не может» [82]. Что же касается духовной участи западных христиан, то святитель отказывается предвосхищать суд Божий о них: «Поелику я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаружившимися в Церквах Западных, и кто из них как твердо держится верою краеугольного камени Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не составляет моего суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские — суду, или паче, милосердию Божию» [83].

Уповая на милость Божию к заблуждающимся, святитель никогда не становился на ту точку зрения, что спасение одинаково достижимо во всех христианских Церквах, что разномыслия их несущественны и разделение не затрагивает онтологического единства Церковного Тела. В одной из проповедей, произнесенных в 1828 г., митрополит Филарет говорил о римо-католиках так: «Не напрасно называются они западными, не по положению только их области в стихийном мире, но и по состоянию их в области духа в вечерние времена Церкви, поелику истина веры, которая на Востоке взошла и воссияла в чистом стремлении к Царству Небесному, заходит и меркнет у них, как в облаке или тумане, в смешанном желании земного владычества» [84]. А в проповеди, произнесенной в 1838 г., святитель сказал очень веские и очень памятные слова о Предании Церкви и об иных преданиях: «Примечайте, братия, что еще в апостольские времена были некие, имевшие обычай оставлять собрание Вселенской Церкви; не дивитесь, если и ныне встречаете неких имеющих сей несчастный обычай.

А если такие люди станут предлагать вам свое предание, то можете знать предварительно, что люди, оставившие Церковь, «столп и утверждение истины», конечно, предложат вам предание или ложное, или поврежденное, или, по крайней мере, краденое и неблагословенное, и, конечно, ложное не спасет, поврежденное не исцелит, краденое не обогатит, неблагословенное не принесет благословения» [85].

Полного ответа на вопрос о границах Церкви, о природе расколов и ересей, о характере их взаимоотношений с Кафолической Церковью митрополит Филарет не дал, зато он показал позднейшему богословию пример святоотеческого по духу, мудрого подхода к этой проблеме. В ее обсуждении он проявил удивительное благоразумие: не погрешая равнодушием к истине, он избежал ригористической нетерпимости и предубежденности и не дал увлечь себя духу «ревности не по разуму», с которой так часто потом обсуждали этот вопрос; не впал он и в упрощающую логическую прямолинейность. Свое отношение к инославным Церквам святитель Филарет с особой ясностью выразил в кратких и мудрых словах, написанных им на закате жизни: «Православному христианину по духу любви свойственно и вне пределов Православной Церкви с радостью находить в некоторых отношениях сохранение благодати, равно как с печалью примечать ее оскудение» [86].

В высказываниях А. С. Хомякова об отделившихся Церквах встречаются суждения, значительно отличающиеся по своей направленности от суждений митрополита Филарета. Идеолог славянофильства, А. С. Хомяков не чужд был романтического преувеличения влияния национального склада души на религиозную жизнь народа. Отделение Рима от Кафолической Церкви он слишком прямо и тесно связывал со свойственной романо-германским народам индивидуалистической гордостью, с юридическим строем латинского мышления, со склонностью западной мысли к рационализму, а главное — с тем, что у западных христиан нет той совершенной любви, которая заповедана Христом. Любовь — начало, созидающее Церковь, утверждающее единомыслие и единодушие братьев. Поэтому корень схизмы — в измене христианскому братству. В догматическом разномыслии А. С. Хомяков видел явление производное и вторичное, поэтому его мало утешало то, что Западные Церкви во многом сохранили единство веры с Православной Церковью. Критик и обличитель западного христианства, обвинявший весь западный мир в прикровенном неверии, Хомяков сам о единстве Церкви, о нелюбви как главном источнике разделения рассуждал если и не в категориях католических писателей, то в духе скорее западных, чем восточных отцов, и в частности святого Василия Великого. Хомякову был чужд рационализм западной экклезиологии, но, делая слишком резкий акцент на противопоставлении чисто человеческих достоинств восточных и недостатков западных христиан, он строил экклезиологию, в которой, подобно римским доктринам, земная часть Церкви заслоняет небесную. Потому и единомыслие Церквей по основным догматам для него отодвигалось на задний план в сравнении с фактом канонического разделения, в котором он, правда, видел не столько канонический разрыв, сколько разделение в любви.

Некоторое время А. С. Хомяков питал несбывшиеся надежды на воссоединение Англиканской Церкви с Православием, но в целом на возможность преодоления схизмы он смотрел скептически. Западные Церкви представлялись ему почти безнадежно отпавшими от Вселенского Православия, чуждыми ему. Поэтому и признание Таинств, совершаемых в расколе, он склонен был объяснять как проявление икономии. Он писал: «Все Таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) Таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного Таинства» [87].

Экклезиологические идеи А. С. Хомякова нашли свое отражение в магистерской диссертации Е. Аквилонова «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» (1894) и в других исследованиях этого автора [88].

В начале XX в. взгляд на Западные Церкви как на совершенно чуждые Православию и безблагодатные развивал архиепископ Антоний (Храповицкий). Для него вера в Единую Церковь совершенно несовместима с мыслью, что и отделившиеся от Кафолической Церкви общества не порвали всех связей с Вселенским Православием. Существование второго и третьего чина присоединения инославных архиепископ Антоний объяснял исключительно икономически. «Ведь все такие неофиты,— писал он, отвечая на иронически недоуменный вопрос, нельзя ли и евреев и магометан тоже принимать в Церковь без Крещения, ради икономии,— а равно и крещенные во имя

Монтана и Прискиллы и сами не будут претендовать на вступление в Церковь без погружения с произнесением слов «Во имя Отца» и проч. Такую претензию по неясному пониманию церковной благодати могут иметь только те раскольники и еретики, которых крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного: им очень обидно при обращении в Церковь становиться на одну доску с язычниками и иудеями» [89].

Мысли архиепископа Антония о безблагодатности схизматических церквей, об икономии как единственном основании для присоединения инославных без перекрещивания и даже как достаточном основании для приема инославных священнослужителей в сущем сане с особым пылом и красноречием отстаивал и развивал архимандрит Иларион (Троицкий) в брошюре «Единство Церкви и всемирная конференция христианства», написанной как ответ Р. Гардинеру, одному из устроителей этой конференции. Епископ Иларион — одна из самых светлых личностей в истории Русской Церкви нашего века. Ревностный поборник восстановления патриаршества и сам в 1918 г., еще в сане архимандрита, один из кандидатов на патриарший престол, бесстрашный борец с обновленческим расколом, иерарх, который поддержал митрополита Сергия, когда тот в невероятно сложных условиях стоял на страже единства Русской Церкви, епископ Иларион был еще и глубоким, серьезным богословом. Его диссертация «Очерки из истории догмата о Церкви» (1912) — фундаментальное историко-богословское исследование; его книга «Христианство или Церковь?» — прекрасный образец апологетической экклезиологии, столь своевременный в эпоху духовного разброда и шатаний мысли, захвативших даже церковную среду и отразившихся в богословской литературе. Ревность о единстве Церкви вдохновляла его и в его пастырском служении, и в богословском творчестве. В своих экклезиологических построениях он, как и архиепископ Антоний, принадлежал к тому направлению русской богословской мысли, которое на рубеже веков находилось под очень сильным влиянием А. С. Хомякова. Продолжая предпринятую Хомяковым критику западных конфессий, всячески подчеркивая мысль о том, что единство Церкви строится не только на единстве веры, что оно подобно единству деятельного и живого организма, архимандрит Иларион еще решительнее, чем Хомяков, писал о полном оскудении благодати в обществах, отделившихся от Православной Церкви. В этом отношении он безоговорочно вставал на точку зрения святого Киприана. Но в начале XX в. для этого требовалось гораздо больше дерзновения, чем в III в., ибо во времена святого Киприана не было еще санкционированных авторитетом Вселенской Церкви норм, регламентировавших присоединение отступников не только через Крещение, но и по второму и третьему чину, не было ни 1-го правила св. Василия Великого, ни 7-го правила Второго Вселенского Собора, ни 95-го правила Трулльского Собора, не было также и необходимости, утверждая безблагодатность схизматиков, отлучать от Церкви большую часть христианского мира.

Чтобы примирить канонические правила с мыслью о безблагодатности инославных Церквей, архимандрит Иларион прибегает к икономической трактовке этих правил. Он считает, что Соборы, изрекая каноны о присоединении отступников, руководствовались не мерой отступления схизматиков или еретиков от православного учения, а исключительно попечениями о благе Церкви, что в канонах обнаружатся противоречия и неувязки, если смотреть на них с догматической точки зрения. По мнению архимандрита Илариона, есть явная несообразность в том, что раскольники-новацианe по 95-му правилу Трулльского Собора принимаются вторым чином, а несториане, «несомненные еретики, осужденные Вселенским Собором» [90],— третьим чином. Но ведь несториане являются еретиками, конечно, не в смысле 1-го правила Василия Великого, где еретиками названы валентиане, василиане, монтанисты. Мы уже отмечали неоднозначность самого слова «ересь» даже на языке канонов. Новацианe же отделились от Церкви еще до Первого Вселенского Собора, и хотя известно, что после Никейского Собора они утверждали, что веруют в Единосущную Троицу так же, как и православные никейцы, однако ничего не известно об их отношении к христологическим Соборам. Трудно вообразить, что и в эту эпоху, разбившись на секты, умалившись численно, новацианe, в отделении от Кафолической Церкви, сумели решить христологический вопрос с той же богословской глубиной и отчетливостью словесных формул, с какой он был решен святым Кириллом, святым Львом Великим, отцами Эфесского и Халкидонского Соборов.

А о том, что со временем учение новацианской секты все больше удалялось от православного, свидетельствует церковный историк Сократ Схоластик. Он приводит беседу между православным епископом Аттиком и новацианским епископом Асклепиадом: «Новата,— сказал Аттик,— я хвалю, потому что он не хотел иметь общение с

людьми, принесшими жертву, я и сам то же сделал бы; а новациан не хвалю, потому что они отлучают мирян от общения и за малые грехи» [91].

В рассуждениях архимандрита Илариона об икономии есть и некая терминологическая неточность. Под икономией в церковном праве подразумевается отклонение от строгого соблюдения правил в сторону их смягчения. Икономия противоположна акривии — неукоснительному соблюдению канонов. Икономический подход при присоединении отступников проявился бы в том случае, если бы, скажем, ариан принимали в Кафолическую Церковь не по второму чину, как предусмотрено 95-м правилом Трулльского Собора, а по третьему, через Покаяние. А архимандрит Иларион говорит об икономичности самих правил, предполагающих присоединение ариан по второму, а несториан — по третьему чину, об икономии относительно несуществующих правил, об икономии относительно особых экклезиологических воззрений святого Киприана. Термин «икономия» приобретает у него особое, трудно определимое значение.

Очень верную, неотразимую критику «икономических» толкований дал протоиерей Г. Флоровский. «Если бы действительно Церковь была уверена до конца, что в расколах и ересях Крещение не совершается,— писал он,— с какою бы целию воссоединяла она схизматиков без Крещения? Неужели же только для того, чтобы таким образом избавить их от ложного стыда в открытом признании, что они не были еще крещены?... Неужели же можно такой мотив признать достойным, убедительным и благословенным?.. Неужели же это к пользе новоначальных — воссоединять их чрез двусмысленность и умолчание?.. Еще больше затруднений вызывает это «икономическое» толкование со стороны своих общих богословских предпосылок. Вряд ли можно усваивать Церкви власть и право как бы вменять не-бывшее в бывшее, «превращать ничтожное в значимое (как выражается проф. Диовуниотис (Ch. R., p. 97)— «в порядке икономии»)» [92].

Ошибочно связывая утвердившееся в Церкви убеждение, что и схизматические Церкви не лишены благодати, с традицией, идущей от экклезиологии блаженного Августина, а не с учением святого Василия Великого, архимандрит Иларион вступает в спор с западным отцом. Он находит непреодолимое противоречие в том, что блаженный Августин, с одной стороны, признавал действительность Таинств в расколе, а с другой — вместе со святым Киприаном считал, что вне Церкви спасения нет. При этом архимандрит Иларион упрощал сам вопрос о спасении. Ведь и в Православной Церкви спасающая благодать не действует принудительно, и в ней можно приобщаться Святых Таин не «в исцеление души и тела», а «в суд или осуждение». Поэтому очевидного внутреннего противоречия в воззрениях Августина нет, хотя свой тезис о действительности схизматических Таинств и антитезис о невозможности спасения в расколе блаженный Августин обосновывал несколько искусственно, что позволило позднейшим изобретателям учения об «opus operatum» ссылаться на авторитет Августина. От Оптата и блаженного Августина берет начало повторившееся потом у А. С. Хомякова и архимандрита Илариона отождествление греха раскола с нелюбовью к братьям. Такое объяснение этого греха, уместное по отношению к расколоучителям и идеологам схизмы, не лишено оснований, когда грех вражды вменяется схизматической иерархии. Но оно становится более чем натянутой передержкой, граничащей с софизмом, когда его распространяют на всех вообще раскольников, и даже на крещенных в расколе младенцев.

Прибегая к богословски несостоятельной икономической интерпретации церковных канонов и впадая порой в упрощающую прямолинейность, архимандрит Иларион прав был в главном. Как и святой Киприан, он превыше всего ставил сохранение единства Церкви и в экклезиологической полемике занимал позицию защитника Православия.

В начале XX в. в работах некоторых русских богословов сказалось влияние «теории ветвей». «Теория ветвей» органически связана с протестантской доктриной о «невидимой церкви святых». Она представляет собой модернистскую редакцию этой доктрины.

До последнего времени католическая экклезиология была непримиримо заострена против «теории ветвей». Авторитетный католический богослов К. Ранер, весьма далекий от крайностей ультрамонтанства, писал: «Католическая Церковь не может считать себя только одним из многих исторических проявлений Богомужного Домостроительства Иисуса Христа, которые на выбор предложены Богом человеку. Напротив, она видит в себе абсолютно совершенную историческую форму присутствия Богочеловека в мире, исполненную благодати и истины, ту форму, которая в принципе приемлема и предназначена для всех людей... Католическая Церковь не должна смотреть на себя как на одну из многих равноправных христианских Церквей и общин» [93]. В наше время, однако, католический модернистский богослов может позволить себе рассуж-

дать о проблеме разделения в духе «теории ветвей». В книге Ханса Кюнга «Быть христианином» читаем: «Расхождения ныне больше не относятся к области традиционных догматических разногласий по таким вопросам, как Писание и Предание, грех и благодать, вера и дела, Евхаристия и священство, папа и Церковь. Во всем этом можно, по крайней мере теоретически, достичь взаимопонимания или оно уже достигнуто, лишь бы только церковные институты учитывали выводы богословской науки. Главное расхождение заключается в традиционных установках, сложившихся в эпоху Реформации, односторонность которых ныне необходимо преодолеть и интегрировать их в истинном экуменизме» [94].

В России одним из первых и самых активных апологетов «широкого взгляда» на границы Церкви выступил профессор протоиерей П. Светлов. Нельзя сказать, чтобы до него у нас вовсе не было богословов, находившихся под влиянием протестантской экклезиологии. Напротив, богословская мысль XVIII в. в высшей степени грешит расплывчатостью экклезиологии. Епископ Феофан (Прокопович) давал такое определение Церкви: «Бог захотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью» [95]. Весьма широко и расплывчато определение Церкви, сформулированное митрополитом Платоном: Церковь — это «общество человеков, во Иисуса Христа верующих и по Закону Его живущих» [96]. Митрополиту Платону иногда приписываются слова о «земных перегородках, не доходящих до неба». Однако протестантское влияние в русской экклезиологии XVIII в. после Паисия Величковского и митрополита Филарета, епископов Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника, оптинских старцев, наконец, после славянофилов, которым тоже принадлежит немалая заслуга в деле высвобождения русской богословской мысли из «западного плена», было преодолено.

В 80-е годы поборником соединения Церквей выступил Владимир Соловьев, но это был скорее околоцерковный мыслитель, чем богослов. К тому же в своем утопическом проекте он проповедовал не соединение всех христианских Церквей, а воссоединение православного и католического мира под светской властью русского царя и духовной властью папы. Теократические идеи Соловьева далеко выходили за рамки богословских вопросов, а в богословском аспекте оборачивались не столько экуменизмом, сколько апологией папства.

Как уже было указано, протоиерей П. Светлов выступил одним из первых в России поборников «широкого взгляда» на границы Церкви. Свои взгляды он с особой остротой высказал в полемических статьях по старокатолическому вопросу, опубликованных в духовной периодике в 1904 г. Эти статьи автор объединил в сборник «Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви». В конце XIX и в начале XX в. в русской духовной печати обсуждались условия, на которых могло бы произойти воссоединение старокатоликов с Православной Церковью. Вскоре выяснилось, что главным препятствием к воссоединению служит старокатолическое учение о Церкви, по которому Церковь — это совокупность всех право верующих во Христа, принадлежащих к разным конфессиям, но соединенных невидимо в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь; учение, которое мало чем отличается от протестантской доктрины о «невидимой церкви святых». Протоиерей П. Светлов в своих статьях оправдывал притязания старокатоликов на воссоединение с Православной Церковью не по чину, предусмотренному святыми канонами, а под видом соединения двух равноправных, одинаково истинных Поместных Церквей, которые невидимо, вместе с право верующими римо-католиками, а для протоиерея П. Светлова, — даже и с протестантами, всегда принадлежали к Единой Церкви. Для Светлова старокатолический вопрос был лишь частным вопросом. Главное для него в этом споре — навязать православному богословию свой взгляд, по которому Вселенская Церковь — это сумма всех наличных христианских Церквей. Однако даже у протестантов-ортодоксалов Церковь определялась более строго. Говоря о «чистой проповеди Евангелия» и «правильном преподавании Таинств» [97], они заостряли свое определение против римокатоликов, исключая их из Единой Церкви. Светлов же никого не хочет исключать из «совокупности» и «суммы»; все конфессии для него в сущности равноправны, ибо если они и отличаются друг от друга по степени правомыслия, то отличия эти относительны и непринципиальны. «Наша вера, — пишет он, — покоится на исторических фактах Божественного спасительного Откровения миру и особенно на фактах евангельской истории... все христианские Церкви согласны между собою в полном признании всех основ христианской веры, данных в исторических фактах Божественного Откровения» [98]. «Все христианские Церкви, — продолжает богослов, — согласны в основных догматических верованиях, с различиями в несущественном» [99]. Итак, по Светлову, различия между конфессиями несущественны. Из этого утверждения следуют совер-

шенно абсурдные выводы о том, что несущественна вера в «Одного и Того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершенного по Божеству, совершенного по человечеству, истинного Бога, истинного Человека, Одного и Того же, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству» — вера, которую отвергают несториане и монофизиты; несущественна вера в то, что в Таинстве Евхаристии совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, во что не веруют реформаты; несущественно почитание Божией Матери, икон, святых, призывание их в молитвах, несущественно убеждение православных в том, что непогрешимость папы — это не догмат, а изобретение заблуждающегося человеческого ума. «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas» («В необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем — любовь»),— поучает читателей протоиерей П. Светлов старым золотым правилом [100]. Но в том-то и дело, что «несущественные» для Светлова догматы совершенно «необходимы» и отнюдь не «сомнительны» для православных и, надо полагать, для тех инославных, кто исповедует их. Чтобы обосновать правоту своей позиции, Светлову следовало бы попытаться, например, доказать, что святоотеческое Предание, оспариваемое протестантами, учение о нетварных Божественных энергиях, отвергаемое римо-католиками,— это и есть те «сомнительные» вещи, в чем нам предписана «свобода». Вместо этого полемист выбирает более легкий подход к этим очень серьезным и крайне «необходимым» вопросам. Он отыскивает в учениях современных конфессий точки сходства и только их объявляет «существенными» и «необходимыми», не входя в обсуждение догматических разногласий.

Для Светлова, ввиду «несущественности» догматических расхождений между всеми христианскими конфессиями, все они просто-напросто «поместные церкви» [101]. «Поместная церковь» должна иметь свою определенную территорию и именно территорией своей и своими местными святынями и традициями, но отнюдь не догматами, не учением она отделяется от других «поместных церквей», с которыми она соединена единством веры и приобщением из единой Чаши. Идеал протоиерея П. Светлова — единство в многообразии, понимаемое как многообразие христианских учений.

Главный противник П. Светлова — «церковный конфессионализм»; а поскольку статьи его обращены к православным читателям, то в первую очередь — православный «конфессионализм». Он полагает, что убежденность «конфессионалов», как он называет своих оппонентов, в истине православного учения покоится на слепом послушании. «Церковь велит верить всему, чему она учит; ты обязан верить всему учению Церкви, и если ты в чем-либо малейшем отступаешь от ее требований, то ты преступник» [102] — такой представляет Светлов логику «конфессионализма». При этом он стороной обходит главное: что неправоверие и неправомыслие сопряжено всегда с повреждением всего строя церковной жизни. Обличитель конфессионализма убежден, что люди потому так твердо держатся за учение своей Церкви, что они в своем духовном развитии не пошли дальше простой науки: наше все хорошо, а все чужое худо.

Споря с «конфессионалами», протоиерей П. Светлов не удерживается от грубых передержек. Чтобы выставить своих противников на посмеяние, он таким образом, например, излагает православную полемику против папства: «Римо-католики, например, признают Богочеловеком и Христом папу и только глумятся над учением о Христе Искупителе» [103]. В таком переложении оказывается у него следующий текст из «Руководства по обличительному богословию»: «Католик не имеет истинной и живой веры во Христа, потому что не знает Его непосредственно, а знает вместо Него папу, заменяющего собою на земле Христа» [104].

Чтобы легче было полемизировать, Светлов выбирает оппонентов менее глубоких и красноречивых, чем он [105], и лишь вскользь, не входя в подробное обсуждение, упоминает глубокие и умные статьи по старокатолическому вопросу, написанные епископом Ямбургским Сергием [106] (впоследствии Святейший Патриарх) и игуменом Сергием [107]. Духовных же писателей, обращавшихся к вопросу о расколах и ересях в прежние времена и на деле высказывавшихся в совершенно ином духе, чем он, протоиерей П. Светлов смело выбирает в свои единомышленники. И А. Муравьев, и А. Востоков, и даже митрополит Филарет, оказывается, считали, что превосходство Православия над инославием относительно, что Вселенская Церковь — это совокупность всех существующих Церквей, разобщенных видимым образом, а невидимо единых.

В ходе полемики по старокатолическому вопросу самосознание Православной Церкви было выражено в статьях епископа Ямбургского Сергия «Что нас разделяет со старокатоликами» и «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами».

«С нашей православной точки зрения, — писал святитель, — строго говоря, не может быть речи о разделении церквей: единое живое тело не может быть разделено, не переставая жить. Можно, следовательно, говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от Тела Церкви: это отпадение единства Церкви и целости не нарушает, для отпадших же означает духовную смерть»[108]. Поэтому «наша Восточная Церковь, действительно, и сознает себя Вселенской Церковью, и весьма ясно претендует на имя Святой, Соборной и Апостольской»[109].

Твердо отстаивая тождество Православной Восточной Церкви с Единой Святой Соборной и Апостольской Церковью, епископ Сергий не становится на точку зрения святого Киприана или своих современников — архиепископа Антония и архимандрита Иларион. Он не отвергает канонов, предполагающих присоединение отступников по второму и третьему чину, и не дает им икономического толкования. Благодатность Таинств, совершаемых в расколе, святитель не ставит под сомнение. В то же время благодатности Таинств, законности иерархии и даже правой веры недостаточно для полноты церковности: «Правая вера, совершение Таинств, иерархия — все это лишь признаки Вселенской Церкви, но все это полноты церковной жизни не выражает: кроме этих признаков, в Церкви еще остается сама она, то единство духовной жизни, которое составляет ее внутреннюю сущность»[110]. Вселенскую Церковь епископ Сергий представляет как живой союз право верующих во Христа, высшим воплощением которого «служит общение всех членов Церкви в Таинстве Тела и Крови Господней»[111]. Поэтому пока нет такого общения, раскол остается вполне реальным, и отделившиеся от Православной Церкви в определенном смысле пребывают вне Церкви.

К теме, затронутой в статьях по старокатолическому вопросу, напечатанных в начале века, святитель вернулся через три десятилетия, когда, будучи Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, стоял во главе Русской Церкви. В 1931 г. появилась его статья «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам». Как пишет Митрополит Сергий, вся сложность вопроса о расколе заключена в трудности согласовать, с одной стороны, учение о том, что вне Церкви спасения нет, а с другой — признание действительности схизматических Таинств. В своих попытках разрешить это мнимое противоречие одни богословы, как замечает святитель, придерживаются «широкого взгляда», полагая, что признание действительности Крещения у схизматиков обозначает, что и схизматики — в Церкви, что в сущности расколов нет, а просто существуют недоразумения между властолюбивыми иерархами и косными богословами отдельных конфессий и что все христианские вероисповедания в совокупности составляют Единую Церковь. Другие же богословы, напротив, утверждают, что раскольники безусловно вне Церкви, что всякое схизматическое общество безблагодатно и Единая Церковь — это Православная Восточная Церковь. «Если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд»[112].

Решительно отвергая широкий взгляд, который связан с «теорией ветвей», как противоречащий исконному самосознанию Православной Церкви и традиционным учениям инославных Церквей, из которых каждая отождествляла себя с Единой Вселенской Церковью, Митрополит Сергий сосредоточивается на критике той концепции, которую он считает более приемлемой и более церковной. Приверженцы этой концепции, стремясь совместить свой экклезиологический ригоризм с признанием канонической законности второго и третьего чина, восходящих к Вселенским Соборам, выдвигают такую теорию: когда инославного присоединяют к Православной Церкви по второму или третьему чину, то в Таинствах Миропомазания или Покаяния невидимым образом ему преподается и крещение, которого он раньше не имел, а над схизматическим священником, принимаемым в сущем сане, чрез Покаяние совершается рукоположение. По поводу столь искусственных икономических построений святитель замечает: «Гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступной человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным»[113]. Икономическое толкование чуждо церковному самосознанию. Если бы это учение действительно лежало в основе практики присоединения инославных, то оно непременно было бы ясно выражено, ибо умолчания в этом вопросе неуместны. Эта концепция несостоятельна и по догматическим основаниям. Невозможность принимать в Церковь иноверцев без Крещения, никем не оспариваемая, ставит этот вопрос в его настоящем свете. Несомненно существует «некоторая объективная граница, через которую никогда не может переступить никакая икономия»[114]. И граница эта непереходима скорее для икономии, чем для акривии.

Не совершённое Таинство нельзя сделать совершённым, но Церковь своим законным судом может объявить недействительными священнодействия, совершаемые с соблюдением необходимых харизматических условий. Церковь имеет власть прещения на отделившиеся от нее общества точно так же, как она судит отдельных грешников. Таинство Крещения у католиков благодатно, они имеют канонически законную иерархию, но по суду греческих Церквей переходящие из Католической Церкви в Православие принимаются по первому чину, наравне с иноверцами. Догматически можно признать действительность епископской хиротонии, совершаемой одним архиереем, как признают ее католики. Но Русская Православная Церковь не признает законности белокриницкой иерархии. Основные канонические условия хиротонии, по словам Митрополита Сергия, соблюдаются у григорьевцев, в зарубежных русских расколах и даже у обновленцев, но по суду законной церковной власти их хиротонии признаны недействительными. Обратное же совершенно немыслимо. Догматически недопустимо приходящих из протестантских Церквей присоединять к Православию по третьему чину, ибо у протестантов нет священства, и в Таинстве Покаяния невозможно заодно преподать им Миропомазания без его действительного совершения.

Суд Церкви над схизматическими обществами подобен церковному суду над грешниками. «Для грешников Церковь установила почти такую же лестницу, о какой говорится в 1-м правиле Василия Великого» [115], и «в основе его лежит то же начало, тот же «чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав», который не допускает и льна курящего угасить и трости надломленной сокрушить, который сбережет в грешнике малейшие признаки жизни» [116]. Оберегая ростки новой жизни, полученные присоединяемым к Православию в расколе, Церковь не отвергает их, а созидает на них. Таинства и у схизматиков могут быть Таинствами, и, следовательно, схизматические общества не вовсе чужды Церкви; у них сохраняется, как пишет Митрополит Сергий, некое трудноуловимое «правило общения» с Православной Церковью. Вывод этот, как полагает святитель, дает повод для вопроса, не могут ли инославные «для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви. Ответ тот же, что и в частной дисциплине [117]. Пусть у инославных будут некоторые Таинства, пусть они имеют право на имя христиан...; пусть они остаются в «ограде церковной» или даже на паперти, но в церковной Евхаристии они не участвуют... Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собой Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов и двух Церквей» [118]. В статье «Значение апостольского преемства в инославии» Митрополит Сергий категорически утверждал: «Церковь — не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения» [119].

В 20-е и 30-е годы XX столетия часть русских богословов-эмигрантов с большим энтузиазмом включилась в экуменическое движение: одни — оттого, что после всего пережитого они потеряли духовное равновесие и в единении Православной Церкви с западным христианским миром надеялись обрести устойчивость, опору и надежду на будущее, другие же для того, чтобы свидетельствовать инославным Запада истину Православия.

В 1949 г. была опубликована работа протоиерея П. Афанасьева «Границы Церкви» [120], в которой автор, прослеживая историю вопроса о присоединении раскольников, приходит к выводу, что история эта полна противоречий, в канонах — сплошные неувязки, ни в соборных правилах, ни в Каноническом послании Василия Великого логики нет, что из всех этих несообразностей проступает невозможность примирить, с одной стороны, воссоединение раскольников без перекрещивания, а с другой,— отождествление Православия с Вселенской Церковью. Сам автор из этих надуманных противоречий находит только такой выход — отрицание этого тождества. Для него «пределами Православной Церкви не исчерпывается Христова Церковь» [121]. Против подобных построений Митрополит Сергий справедливо возражал почти за два десятилетия до появления работы протоиерея Н. Афанасьева: «Несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности Крещения (и других Таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, подобно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для Предания же церковного такого противоречия нет» [122].

Трезвые и глубокие мысли о природе раскола выразил протоиерей Г. Флоровский в статье «О границах Церкви». Дав вслед за Митрополитом Сергием неотразимую критику икономических толкований канонов, он пишет, что Божественная благодать

действует и в отделении от Единой Кафолической Церкви. В то же время Флоровский исходит из реальности раскола и вовсе не склонен игнорировать те границы, которыми Православная Церковь отделена от инославных обществ. И все-таки, считает он, «есть много связей, еще не прерванных, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве... И все внимание и вся воля должны быть собраны и обращены к тому, чтобы истощилось упорство раздора» [123].

Глава 4

Богословская мысль, пытаясь раскрыть природу раскола и характер отношения схизматических обществ к Кафолической Церкви, опиралась на каноническое право, в котором выражено догматическое самосознание Церкви, и в частности на церковную практику присоединения схизматиков, которая на протяжении веков претерпевала изменения и порой не совпадала в отдельных Поместных Церквах. Но при всей изменчивости этой практики, вводившей некоторых богословов в искушение давать ей чисто икономическую и церковно-политическую трактовку, ее каноническая основа оставалась всегда незыблемой. Все попытки обнаружить неувязки между каноническими правилами и внутри самих правил оказались неудачными.

Исследованию вопроса о схизме и о границах Церкви можно без опасения уклонения от темы придать характер догматического комментария к 95-му правилу Трулльского Собора, подытожившего развитие канонической мысли Древней Церкви о расколе и ставшего на века руководством для Церкви в определении ею своего отношения к тем или иным отделившимся от нее обществам. В суждениях о том, что канонические границы Церкви не совпадают с харизматическими границами, нет ключа к решению вопроса, ибо границы, определенные 95-м правилом, равно как и предшествовавшими ему канонами — 1-м правилом святого Василия Великого или 7-м правилом Второго Вселенского Собора, то есть границы канонические, сами далеко не однозначны. Вся сложность проблемы выражена уже в нормах, задаваемых самими этими правилами.

Отцы Трулльского Собора установили три чина присоединения к Церкви, или, как сказано в тексте 95-го правила, «к Православию и к части спасаемых». Некоторых еретиков, а по терминологии Василия Великого, раскольников и самочинников [124], правило предписывает принимать без перекрещивания, тем самым признавая благодатность Таинств, совершаемых и вне Православной Церкви, признавая, что и за границей Православия продолжается еще «мистическая территория» [125] Церкви. Однако Трулльский Собор исходит из отождествления Православия с «частью спасаемых». Отступников от Православия, присоединяемых даже по третьему чину, отцы этого Собора постановили принимать чрез покаянное «рукописание» и предание анафеме «своей ереси».

Православная Церковь содержит в себе все, что потребно для духовной жизни христианина, для его спасения и обожения. Православное учение ни в чем не погрешает против истины. В своих Таинствах, в своем соборном и иерархическом строе Православная Церковь хранит только то, что установлено Спасителем, чему она была научена от Духа Святого. В этом смысле Православная Восточная Церковь и Единая Кафолическая Церковь — это тождественные понятия.

Но, с другой стороны, и вне Православия, в расколах, исповедуется вера в Божественную Троицу и Богочеловека Иисуса Христа, и вне Православия совершаются благодатные Таинства. Где же тогда раскольники? Где схизматические общества? В Церкви или вне ее? На этот вопрос нельзя дать однозначного ответа. Попытки дать такой ответ всегда приводили к упрощению проблемы, к учениям, противоречащим Преданию, или к совершенно искусственным построениям, вроде икономической теории. Этот вопрос — один из тех фундаментальных богословских вопросов, на которые приходится давать антиномичный ответ. Да, схизматики не порвали еще всех связей с Церковью, они не чужды ей, и потому они в Церкви, ибо вне Церкви Таинств нет. Так отвечали на этот вопрос святые отцы. Такой ответ содержится в церковных канонах, такой ответ следует из самого существования второго и третьего чинов присоединения, если, конечно, не давать канонам натянутой икономической интерпретации. И в то же время те же святые отцы и те же святые каноны говорят о присоединении раскольников к «части спасаемых» — к Церкви, говорят, следовательно, о том, что до присоединения раскольники находятся вне Церкви. К раскольникам можно применить слова Господа, Который говорил о человеке, Его Именем изгонявшем бесов, но не ходившем с апостолами: «Кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 50), и Он же сказал:

«Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12, 30).

В богословии это далеко не единственный вопрос, на который нельзя ответить однозначно. Вспомним, как святой Григорий Палама рассуждал о нашей причастности Божественной Сущности: «Мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия» [126], ибо «всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны» [127]. И в нашем случае, чтобы «соблюсти благочестие» и не погрешить против Истины, приходится держаться этого же правила и утверждать и одно, и другое. Схизматики и в Церкви, и вне ее. Так рассуждали святые отцы, так повторяем вслед за ними и мы. Но остановиться на таких ответах, не пытаясь приблизить их к нашему не всегда антиномичному пониманию, значило бы сделать их бесплодными, значило бы обойти вопрос стороной.

Святые отцы и богословы предложили множество образов, которые наглядно представляют отношение раскольников к Церкви. К святому Киприану восходят классические образы солнечного луча, отделенного от солнца, ручья, разобщенного с источником, ветви, отломленной от дерева [128]. Митрополит Филарет применил к схизматическим Церквам апокалиптическое видение оскудевших елеем и ниспровергнутых светильников [129]. Патриарх Сергий сравнивал схизматиков с людьми, стоящими в ограде церковной или на паперти, но не в самом храме [130], и уподоблял инославные общества «церковным осколкам, не имеющим самостоятельного значения» [131]. Протоиерей Н. Сергиевский сравнивал их с «храминами, отпадшими... от единого Дома Божия» [132]. Он писал также, что «в отчужденни, как бы вне Святой Земли, обтесываются живые камни, приготовляются негниющие древа, чтобы тем и другим, рано или поздно, благочестно быть положенными в истинное создание Божне» [133]. А преподобный Серафим Саровский, увещевая старообрядцев, внушал им: «Ходите в Церковь Греко-Российскую; она во всей славе и силе Божией! Как корабль, имеющий многие снасти, паруса и великое кормило, она управляется Святым Духом. А ваша часовня подобна маленькой лодке, не имеющей кормил и весел; она причалена вервием к кораблю нашей Церкви, плывет за нею, заливаемая волнами, и непременно потонула бы, если бы не была привязана к кораблю» [134].

Пытаясь свести эти яркие и жизненные образы в некое предельно обобщенное представление, вообразим два концентрических круга: один внутри другого. Внутренний круг будет символизировать Православную Церковь — «часть спасаемых», а кольцо вокруг него — ту «мистическую территорию», которую занимают инославные общества. Патриарх Сергий писал: «За оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак: между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее» [135].

Внешняя граница Церкви, по одну сторону которой совершаются Таинства, хотя и украденные, но низводящие благодать и освящающие приемлющих их, а по другую лежит земля, еще только ждущая просвещения светом Христовым, канонически проведена столь же точно и строго, как и граница внутренняя. Она проходит между отделившимися обществами, приходящие из которых присоединяются «к части спасаемых» по второму чину, и всеми теми, кто входит в Церковь по первому чину, через Крещение. Отцы Трулльского Собора решительно отличают одних еретиков (раскольников и самочинников, по Василию Великому) от других, напр. валентиан, монтанистов, евномиан, которые 95-м правилом ставятся в один ряд с иудеями и язычниками. Там, где не исповедуется Пресвятая Троица, где новозаветное благовестие грубо искажено и перемешано с чуждыми нехристианскими учениями, там нет места для благодати, там нет христианских Таинств, хотя еретиками они и могут имитироваться.

Существует тесная связь между Таинствами и границами Церкви. К «части спасаемых», к неповрежденной Православной Церкви принадлежат лишь те, кто сохраняет подлинное евхаристическое единство. Инославные Церкви, в которых не прервалось апостольское преемство и потому есть необходимые условия для помазания святым миром, но отделившиеся от православных и порвавшие с ними евхаристическое общение, — это те схизматические Церкви, приходящие из которых присоединяются к Православию третьим чином. И, наконец, христианские общества, которые из всех Таинств имеют одно только Крещение и приходящие из которых принимаются поэтому по второму чину, через помазание святым миром, примыкают к той внешней границе, за которой остаются иноверцы и грубые еретики.

Выделив особую промежуточную «мистическую территорию» между Православной Церковью и внешним миром, мы должны твердо помнить, что хотя эмпирически территория эта существует, но существование ее *недолжное и противоестественное*, как противоестествен и всякий грех. И пребывая в расколе, христианин не лишается даров Божественной благодати, но стяжать полноту даров Святого Духа, к чему призван всякий христианин, равно как и всякий вообще человек, можно лишь в Православии. Поэтому выделение этой особой промежуточной «мистической территории» не лишает смысла святоотеческих суждений о том, что раскольники вне Церкви.

В силу неизгладимости Крещения всякий грешник, если он некогда был крещен, никогда уже не становится вовсе чуждым Церкви, хотя связь его с нею нарушена и повреждена. Преподобный Серафим Саровский говорил: «Крещенская благодать... столь велика и столь необходима для человека, столь живоносна, что даже и от человека еретика не отъемлется до самой его смерти» [136]. Существует, конечно, несомненная связь между отчуждением от Церкви через содеянный грех и отделением от нее через впадение в раскол, ибо впадение в раскол — это тоже грех, но особо тяжкий и духовно особо опасный, а пребывание в расколе родившегося и крещенного в нем, хотя само по себе грехом и не является, но оставляет христианина в таком духовно украденном состоянии, в котором невозможно достичь чистого покаяния и уврачевания от грехов. Связь между расколом и всяким вообще грехом станет особенно очевидной, если посмотреть на нее через призму канонической церковной практики. Подобно тому как согрешающий христианин допускается к святой Чаше через Покаяние и внутреннее осуждение греха, вплоть до ненависти к нему, так и приходящий в Православие присоединяется к «части спасаемых» чрез Покаяние и осуждение, не только мысленное, но и словесное, или даже публичное, лжеучений, которые он разделял прежде, пребывая в отделении. Подобно тому как в Древней Церкви кающиеся грешники стояли в специально отведенных для них местах храма, в отдалении от верных, так и, по мысли Патриарха Сергия, место инославных не в самом храме, а на паперти или в церковной ограде.

По отношению к Церкви раскольники подобны нераскаянным грешникам, нераскаянным не столько из-за упорства своей злой воли, сколько потому, что их некому научить и вразумить, ибо их духовные наставники сами находятся в расколе.

Но какой смысл вкладываем мы в слова о том, что схизматики — это грешники, что в корне расколов лежит грех и грехом питается упрямство схизмы? Святой Киприан и блаженный Августин отождествляли грех, ввергающий в раскол, с нелюбовью к братьям, с волей к вражде и раздору. Мысль западных отцов вскрывает одну из пружин схизмы, она вполне уместна по отношению к зачинщикам раскола, но грехи, питающие все вообще схизмы и ереси, многообразны. В отделении от Православной Церкви схизматиков и еретиков удерживает греховное ослепление разума и воли.

Когда Господь пришел спасти мир, а люди, возлюбившие тьму паче света, отвернулись от Него, то сделали они это не просто по неведению и неразумию, а по ожесточению сердца. То же ожесточение сердца препятствует смиренному и всецелому приятию Божественной благодати, даруемой верным в Православии, побуждает окрадывать и искажать Божественное учение, примешивая к нему человеческие измышления. Еретическое заблуждение, как и всякое вообще ложное богословское мнение, возникает потому, что нечистота мысли отражает и обнаруживает нечистоту сердца.

Святой Киприан и блаженный Августин были убеждены, что вне Церкви спасения нет. Отцы Трулльского Собора присоединение к Православию отождествляют с присоединением к «части спасаемых». Встает нелегкий вопрос: как можно в таком случае говорить о том, что инославные общества не чужды Церкви, если, оставаясь в них, невозможно спастись? Но спасение нельзя представлять упрощенно, под видом единократного акта. Спасение — это сложный и долгий духовный путь, в котором Божественной благодати содействует человеческое произволение. Это путь духовного восхождения. Едва ли было бы благочестиво и справедливо отрицать всякие христианские добродетели инославных подвижников, равно как и представлять эти добродетели как результат их «естественных» человеческих усилий или действий Божественной благодати, осуществляемых помимо церковных институтов и даже помимо Таинств. Свои добродетели Бернард Клервоский или Франциск Ассизский стяжали не вне Католической Церкви, в которой выросли и подвизались, дарами которой духовно питались. «В расколе спастись нельзя» — эта максима обозначает только то, что Православная Церковь даже в этих светочах западного христианства не опознала святых, а значит, вне Православия невозможно достичь подлинного обожения, невозможно стяжать благодать Святого Духа в той преизбыточествующей полноте, в которой сподобились этого дара православные святые. Однако высказывать какие-либо категорические суж-

дения о загробной участи скончавшихся в инославии христиан, равно как и православных людей, не воспользовавшихся дарами, которыми щедро оделяла их Церковь, значило бы предрешать суд Божий. «Где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, — писал В. Н. Лосский, — это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами» [137]. Блаженный Августин, выражая общецерковное учение, писал, что «у схизматиков, стоящих вне Церкви, нет Духа Святого» [138]. Архимандрит Иларион (Троицкий), предпочитая понимать эти слова в совершенно буквальном смысле, с риторическим недоумением вопрошал: «Если у схизматиков нет Духа Святого, то как же совершается у них крещение?» Однако слова блаженного Августина не должны пониматься буквально. Следует всегда помнить, что Дух Животворящий, *«везде сый и вся исполняй»*, никогда не покидает тварный мир. И тем не менее в молитве «Царю Небесный» мы обращаемся к Святому Духу: «Прииди и вселися в ны». Мера нашей причастности нетварной энергии Святого Духа может быть разной. Несомненно, что всякое действительное Крещение, даже если оно совершается в схизме, немыслимо без наития Святого Духа, и всякое таинство в расколе, если оно действительно является Таинством, тоже не может совершаться без Духа Истины. Однако есть и иная, более высокая степень Его присутствия в человеке, которая недостижима в расколе, вне Православия, равно как недостижима она и для православного христианина, не исполняющего волю Божию. «Святой Дух, — писал святой Максим Исповедник, — присутствует во всех людях без исключения как хранитель всех вещей и оживотворитель естественных зарождений, но Он в особенности присутствует во всех тех, кто имеет закон... что касается до христиан, Дух Святой присутствует в каждом из них, делая их сынами Божиими; но как Податель мудрости, Он присутствует не во всех из них, но только в благоразумных, то есть в тех, которые в своих творениях и трудах для Бога стали достойными обожающего вселения Святого Духа» [139]. Евангельская история свидетельствует о том, что есть разные действия Святого Духа в Церкви. Воскресший Спаситель, явившись ученикам, «дверем затворенным», в дуновении ниспослал им дар Святого Духа, однако апостолы, сподобившись благодати Святого Духа, ожидали еще обетованного Утешителя. И в схизме Крещение совершается не без Духа Святого; в тех инославных Церквах, где сохранилось непрерывное преемство епископских рукоположений, епископы и пресвитеры имеют власть прощать и оставлять грехи, вязать и разрешать, но полнотой даров Святого Духа, явленного в Пятидесятнице, обладает только Православная Церковь.

Когда святые отцы говорили, что у схизматиков нет Духа Святого, они связывали это с необходимостью переходящих из расколов в Кафолическую Церковь помазывать святым миром. Но, как известно, кроме второго чина приема, есть еще третий чин, когда присоединяемых к «части спасаемых» не помазывают святым миром. Однако «печать дара Духа Святого», которой запечатлевается миропомазываемый, не проявляет себя в жизни человека помимо его воли. Она является залогом, требующим со стороны человека ответных усилий стяжать благодать; а в отделении от Православной Церкви, при разрыве евхаристического общения с ней, стяжание полноты благодати Святого Духа, как уже указывалось, остается недостижимым. Косвенным образом это свидетельствуется и самими западными христианами, которые конечную цель христианской жизни никогда не назовут, подобно преподобному Серафиму, «стяжанием Святого Духа», вместо этого они говорят о подражании Христу, о сверхдолжных заслугах, о вере в свое спасение, даруемое Кровью Христовой туне, без всяких заслуг.

Оскудение у раскольников даров Святого Духа — это не мгновенная утрата, происходящая в самый момент разрыва, а постепенный и длительный процесс; поэтому и не сразу все Таинства у схизматиков становятся безблагодатными. Христиане, рожденные и крещенные в расколе, лично могут быть совершенно невиновными в грехе раздора, в разрыве «единства духа» и «союза мира» (Еф. 4, 3), — в разрыве, из которого выросла схизма. Где же тогда та среда, в которой совершается иссякание благодати? Такой средой является сама схизматическая церковь, ее богослужебный строй, ее молитвенная и духовная жизнь, ее таинства, которые, с одной стороны, духовно питают принадлежащих к ней христиан, а с другой — не пропускают через себя Божественную благодать в той полноте, в которой она нисходится на верных в Таинствах Православной Церкви. Святитель Феофан Затворник сравнивал действие Святого Духа в мире с человеческим дыханием: «Легкие, в которых это (дыхание) совершается, есть Святая Церковь; каналы в легких — это Божественные Таинства ее и другие освятительные действия... Чтобы Божественный Дух оказывал полное свое

действие, необходимо, чтобы органы, Им самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, то есть чтобы все Божественные Таинства и священнодействия сохранялись в том виде, как они установлены святыми апостолами по внушению Святого Духа. Где учреждения эти повреждены, там дыхание Божественным Духом не полно и, следовательно, не имеет полного действия. Так у папистов все Таинства повреждены и многие спасительные священнодействия искажены: папство — это гноящееся легкое. У лютеран большая часть таинств отвергнута, оставшаяся искажена и в смысле, и в слове. Лютеране похожи на тех, у которых три четверти легких сгнило, а остальная дотлевает... Близки к ним, но еще поврежденнее наши раскольники, хлыстовцы, молокане, воздыханцы и прочие»[140]. Итак, схизматические таинства повреждены, они подобны больным легким, которые с трудом пропускают сквозь себя воздух Божественной благодати. Но где источник этих недугов? Где рождаются ереси и расколы? То, что Церковь, как Тело Христово, никаким внутренним порокам подвержена быть не может и что заблуждения рождаются вне Церкви, является самоочевидной истиной. Из этого, однако, еще не следует, что общество, разделяющее осужденные Церковью заблуждения, оказывается вне Церкви и совершенно чуждо ей. В учении инославных Церквей всегда можно обнаружить примесь еретических заблуждений к православным догматам. В светильниках этих Церквей огонь, зажженный Господом, смешан с «огнем чуждым» (Лев. 10, 1). Так, например, истоки доктрины о непогрешимости папы находятся вне Церкви, но это не значит, что христиане, разделяющие эту доктрину, — также вне Церкви.

Все истинное, что сохранилось в учении и в жизни инославных Церквей, все действительное и действенное, все благодатное и спасительное идет от Православия и соединяет их с Православием. В инославных обществах, поскольку они «не вовсе чужды Церкви», живет и действует Православная Церковь. Связь инославных обществ с Церковью — Телом Христовым выражается многообразно. Например, в Церквах, сохранивших почитание святых, мистическая связь с Православием выражается в молитвенном призывании сонма святых неразделенной Церкви, которым молятся и православные христиане. Обращаясь с молитвами к апостолам и мученикам, к святителям Василию Великому и Григорию Богослову, к преподобным Антонию и Макарию и к бесчисленному множеству других святых Древней Церкви, католики и старокатолики, армяне и копты, яковиты и несторнане входят в особого рода молитвенное общение с Православной Церковью, которое, однако, не восполняет отсутствия евхаристического общения.

Просто и мудро рассуждал об инославных христианах старец Силуан в беседе с архимандритом-миссионером, который, проповедуя среди католиков, веру их называл блудом: «Душа их знает, что они хорошо делают, что веруют во Иисуса Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что когда вы говорите им, что их вера — блуд, то они вас не послушают... Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога, хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых, хорошо делают, что ходят в церковь на богослужение и дома молятся, что читают слово Божие и прочее, но в том-то у них есть ошибка и что ее надо исправить, и тогда все будет хорошо; и Господь будет радоваться о них; и так все мы спасемся милостию Божиею»[141].

Путь к преодолению расколов, к соединению всех христиан в Единой Кафолической Церкви крайне труден. Но он не становится легче оттого, что сторонники «теории ветвей» объявляют сам факт разделения не бывшим, призрачным, чистой феноменологией, не затронувшей онтологического единства Церкви. Упразднить проблему расколов стремятся и крайние ригористы, по воззрениям которых схизматические общества безвозвратно выпали из лона Святой Церкви и воссоединение раскольников сводится к христианской миссии, к обращению неверных.

Чтобы серьезно подходить к проблеме раскола, надо не закрывать на нее глаза, а видеть ее в ее истинном свете. Христианские общества, отделившиеся от Единой Церкви, отделились реально, а не призрачно, раскол — это не плод несговорчивости закоснелых в своем конфессионализме иерархов и богословов, а действительная боль и беда Церкви. Именно Церкви, а не только самих раскольников, ибо инославные общества не порвали всех связей с Церковью и не чужды ей. Поэтому поиск заповеданного единства — задача и цель христиан всех исповеданий.

«Экуменизм может достичь своей цели только в том случае, если существующие христианские Церкви беспристрастно оценят свое настоящее кредо через призму учения и практики Древней Церкви как наиболее полной и чистой выразительницы апо-

стольской проповеди и духа Христова... Православие призывает не к себе как к конфессии, но к единству с той единой Истиной, которую имеет оно и к которой может приобщиться всякий ищущий этой Истины»[142]. По словам святого Григория Богослова, «мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»[143].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лосский В.* Спор о Софии. Париж, 1936.

[2] Известный католический богослов И. Конгар писал: «В то время как Запад на основе одновременно развернутой и определенной августиновской идеологии требует для Церкви присущей ей жизненной и организационной самостоятельности и в этом плане проводит основание линии очень положительной экклезиологии, Восток на практике, а иногда и в теории, допускает в социальной и человеческой реальности Церкви принцип политического единства, принцип не религизоный, частный, и не подлинно вселенский» (*J. Congar,* Chrétiens desunies, Principe d'un oecuménisme catholique. 1937, p. 15; цит. по: Богословские труды. М., 1972, сб. 18, с. 12—13). И уже в наши дни Р. Хольц писал в том же духе: «Верно, что в догматическом отношении Православие все еще представляет собой единую религиозную целостность, но в церковно-правовом отношении оно не более чем пестрый конгломерат национальных церквей» (Der christliche Osten, 1979, № 1, S. 62) (перевод мой.— *В. Ц.*).

[3] «Не абстрактное описание понятия Церкви, церковности,— пишет современный немецкий богослов Н. Тон,— не определение условий принадлежности к Церкви характерны для Православия, а динамика живого организма, проявляющаяся также (и прежде всего) в видимой противоречивости, в антиномиях, которые, на первый взгляд, словно исключают друг друга, но в конечном счете образуют единое целое» (Der christliche Osten, 1983, № 3—4, S. 84) (перевод мой.— *В. Ц.*). Те же мысли в свое время высказывал и о. Павел Флоренский: «Самая эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность — это жизнь, особая, новая жизнь, недоступная рассудку?..; ведь Церковь есть Тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Так как же эта полнота Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логических определений?» (*Флоренский Павел.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи. М., 1914, с. 5—6).

[4] Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 232.

[5] *Аквилонов Е.* Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894, с. 193.

[6] Там же, с. 194.

[7] Там же, с. 188.

[8] *Троицкий Владимир.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, с. 219.

[9] Цит. по: *Троицкий Владимир.* Очерки..., с. 426.

[10] Там же.

[11] «Давать мир с Церковью» — выражение, которое часто встречается у святого Киприана.

[12] См.: *Троицкий Владимир.* Указ. соч., с. 270—291.

[13] Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978, с. 176.

[14] См.: *Сильвестр, епископ.* Опыт догматического богословия. Киев, 1891, т. 5, с. 10.

[15] *Григорий Богослов.* Творения. М., 1844, ч. 3, с. 269—270.

[16] Выдающийся канонист епископ Никодим пишет: «Отлучение (excommunicatio) заключается в том, что церковный суд лишает известное лицо права Святого Причащения на некоторое определенное время.— См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с серб. СПб., 1911, т. I, с. 60.

[17] Цит. по: *Скурат К. Е.* Сотериология св. Афанасия Великого.— Богословские труды. М., 1971, сб. 7, с. 261.

[18] Цит. по: *Сильвестр, епископ.* Указ. соч., т. 4, с. 388.

[19] См.: *(Прот. П. Светлов).* Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Сергиев Посад, 1905, с. 189—190 (примечания с указанием литературы).

[20] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 93.

[21] Цит по: *Rahner Karl.* Schriften zur Theologie, Köln, Bd. 8, S. 467.
[22] Ibid., S. 466.
[23] См.: *Xiberta B. F.* Clavis Ecclesiae; De ordine absolutionis ad reconciliationem cum Ecclesia. Roma, 1922.
[24] См.: *Stufler J.* Zeitschrift der Katholischen Theologie 47 (1923), S. 453 f.
[25] См.: *Cabrol F.* Six Sacraments. London, 1930; *Mersch E.* La Théologie du corps mystique. Paris, 1946; *Rahner K.* Schriften zur Theologie, Köln, 1962—1967. Bd. 2, n. 8.
[26] См.: Lumen gentium, N 11; Presbyterorum ordinis, N 5.
[27] Пространный христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1846, с. 74.
[28] Цит. по: *Корсунский И.* Определение понятия Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского. СПб., 1895, с. 41.
[29] О споре по старокатолическому вопросу см. ниже, с. 59—64.
[30] См., например: *Иларион, архимандрит.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917.
[31] См.: *(Прот. П. Светлов).* Указ соч.
[32] Глубокое и верное толкование 1-го правила Василия Великого дано в статье Митрополита Сергия «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (ЖМП, 1931, № 2, 3, 4). В статье *проф. прот. Л. Воронова* «Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию» (ЖМП, 1968, № 8, с. 52—72) содержится обстоятельный анализ воззрений святого Киприана, Оптата Милевитского и блаженного Августина на расколы и ереси. Результаты этих исследований использованы в настоящей работе.
[33] См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. 1, с. 208—209.
[34] См.: *Киприан Карфагенский.* Творения. Киев, 1891, часть 1, с. 385.
[35] Там же, с. 350.
[36] Там же, с. 353.
[37] Там же, с. 355.
[38] Там же, с. 362—363.
[39] Там же, часть 2, с. 181.
[40] Там же, часть 1, с. 323.
[41] Там же, часть 2, с. 180.
[42] Там же, часть 1, с. 66.
[43] Там же, с. 347.
[44] Там же, с. 323.
[45] Здесь и дальше творения Оптата Милевитского цит. по статье профессора протоиерея *Л. Воронова* «Конфессионализм и экуменизм» (ЖМП, 1968, № 8, с. 56).
[46] Там же.
[47] Там же.
[48] Там же.
[49] *Migne.* PL, t. 43, col. 444. Цитаты из творений блаженного Августина приводятся в переводах архимандрита Илариона (В. Троицкого), профессора протоиерея Воронова и моих.
[50] Ibid., col. 559.
[51] Ibid., col. 70.
[52] Ibid., col. 164.
[53] Ibid., col. 695.
[54] Ibid., t. 33, col. 952.
[55] Ibid., t. 43, col. 491.
[56] Ibid., col. 71.
[57] Ibid., col. 476.
[58] Ibid., col. 121—122.
[59] Цит. по: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 39.
[60] *Василий Великий.* Творения. СПб., 1911, т. 3, с. 138.
[61] См.: Правила Православной Церкви... т. 1, с. 208.
[62] Там же, с. 209.
[63] *Сократ Схоластик.* Церковная история. СПб., 1850, с. 101.
[64] См.: Правила... т. 1, с. 587—591.
[65] См.: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 43.
[66] Там же.
[67] Там же.
[68] Полное собрание законов (ПСЗ), т. 5, № 3225.

[69] Цит. по: Правила Православной Церкви... т. 1, с. 589—591.
[70] Там же, с. 591.
[71] См.: Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском университете, 1876, кн. 3, с. 37—38.
[72] Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. М., 1819, № 201, с. 421.
[73] Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881, л. 74.
[74] Требник *(Петра Могилы)*. Киев, 1646, с. 164.
[75] ПСЗ, т. 6, № 4009.
[76] Церковные ведомости, 1888, № 28.
[77] *(Митрополит Филарет Дроздов)*. Разговор между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. 4-е изд. М., 1843, с. 15.
[78] Там же, с. 16.
[79] Там же, с. 26.
[80] Там же, с. 66 и 56.
[81] *(Митрополит Филарет Дроздов)*. Разговор... 2-е изд. М., 1833, с. 27—29.
[82] *(Митрополит Филарет Дроздов)*. Разговор... 4-е изд., с. 4.
[83] Там же, с. 124.
[84] Цит. по: *Корсунский И.* Определение понятия... с. 37.
[85] Там же, с. 45.
[86] *Филарет, митрополит.* О непрерывности епископских рукоположений в Англиканской Церкви.— Православное обозрение, 1886, февраль, с. 35.
[87] *Хомяков А. С.* Сочинения. М., 1900, т. 2, с. 345.
[88] См.: *Аквилонов Е.* Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894.
[89] Вера и разум, 1916, № 8—9, с. 887—888.
[90] *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 36.
[91] *Сократ Схоластик.* Указ. соч., с. 547.
[92] *Флоровский Г.* О границах Церкви.— Цит. по рукописи.
[93] *Rahner Karl.* Schriften zur Theologie. Köln, 1967, Bd. 8, S. 365 (перевод мой.— *В. Ц.*).
[94] *Hans Küng.* Christ sein. 3 Aufl. München, 1976, S. 614 (перевод мой — *В. Ц.*).
[95] Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 92.
[96] Там же, с. 112.
[97] Выражения, используемые в протестантских символических книгах.
[98] *(Прот. П. Светлов)*. Где Вселенская Церковь... с. 5.
[99] Там же.
[100] Там же, с. 10.
[101] Там же, с. 33.
[102] Там же, с. 8.
[103] Там же, с. 10.
[104] Там же, примечание на с. 11.
[105] Автор полемизирует с А. Гусевым, В. Керенским, Д. Богдановским.
[106] *Сергий, епископ Ямбургский.* Что нас разделяет со старокатоликами.— Церковный вестник, 1902, № 43—45; К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами.— Там же, 1903, № 40—42.
[107] *Сергий, игумен.* О старокатоликах: По поводу статей Преосвященного епископа Сергия и А. А. Киреева.— Там же, 1904, № 10—11.
[108] *Сергий, епископ Ямбургский.* Что нас разделяет... № 45, с. 1411.
[109] Там же, с. 1412.
[110] Там же, с. 1415.
[111] *Сергий, епископ Ямбургский.* К вопросу о том, что нас разделяет... № 40, с. 1249.
[112] *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам.— ЖМП, 1931, № 2, с. 5.
[113] Там же, № 3, с. 3.
[114] Там же, с. 4.
[115] Там же, № 4, с. 6.
[116] Там же, с. 7.
[117] «Частной дисциплиной» Митрополит Сергий называет церковную дисциплинарную практику по отношению к отдельным грешникам.
[118] ЖМП, 1931, № 4, с. 7.
[119] *Сергий, Митрополит.* Значение апостольского преемства в инославии.— ЖМП, 1935, № 23—24, с. 10.

[120] *Афанасьев Н., прот.* Границы Церкви.— Православная мысль. Париж, 1949, вып. VII.
[121] Там же.
[122] *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
[123] *Флоровский Г.* О границах Церкви.— Путь, 1934, № 44, с. 26.
[124] См. 1-е правило святого Василия Великого.
[125] *Флоровский Г.* О границах Церкви.— Путь, 1934, № 44, с. 25.
[126] Цит. по: *Лосский В. Н.* Паламитский синтез.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 197.
[127] Там же.
[128] См.: *Киприан Карфагенский.* Творения, часть 2, с. 180.
[129] См.: *(Митрополит Филарет Дроздов).* Разговор... 4-е изд., с. 124.
[130] См.: *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
[131] См.: *Сергий, Митрополит.* Значение апостольского... № 23—24, с. 10.
[132] *Сергиевский Н., протоиерей.* Об основных истинах христианской веры: Апологетические публичные чтения. М., 1883, с. 159.
[133] Там же.
[134] См.: *(Прот. П. Светлов).* Где Вселенская... с. 114.
[135] *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
[136] О цели христианской жизни: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 38—39.
[137] *Лосский Владимир.* Очерк мистического... с. 122.
[138] См.: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 22.
[139] Цит. по: *Лосский Владимир.* Очерк мистического... с. 93.
[140] Цит. по: *(Прот. П. Светлов).* Где Вселенская... с. 113—114.
[141] *Софроний, иеромонах.* Старец Силуан. Афон, б. г., с. 29—30.
[142] *Осипов А. И., профессор.* О некоторых принципах православного экуменизма.— Богословские труды, М., 1978, сб. 18, с. 184.
[143] Цит. по: Путь, 1934, № 44, с. 26.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Игумен АНДРОНИК (Трубачев)

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ — ПРОФЕССОР МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Учебно-педагогическая деятельность

Темы пробных лекций, прочитанных П. А. Флоренским 17 сентября 1908 г., — «Общечеловеческие корни идеализма» (2) (по собственному избранию) и «Космологические антиномии Иммануила Канта» (1) (по назначению Совета МДА) — далеко не случайны. В течение последующих лет преподавания Платон и Кант занимали в лекционных курсах священника Павла Флоренского центральное место. С их именами он связывал не только определенные хронологические эпохи в истории философии, но основные водоразделы мысли противоположных типов мировоззрений. Тематика лекций отца Павла в МДА в 1908—1919 гг. в не меньшей степени отражает направление его творческих интересов, чем знаменитая книга «Столп и утверждение Истины» (М., 1914).

Первая программа лекций по истории древней философии на 1908/09 учебный год для студентов II курса МДА была составлена П. А. Флоренским 25 октября 1908 г.

«I. Общая часть курса

Миграция античной философии и вытекающее из рассмотрения ее естественное расчленение истории античной философии на 3 периода. Задачи, ставимые философии каждого из трех периодов носителями ее. Семасиология слова filosofia.

Общий характер содержания философского мышления в каждом из трех периодов. Ист[ория] филос[офии] как непроизвольное возвращение философии в лоно религии и подчинение мирской мысли *мысли* авторитета веры.

Причины исторического процесса в философии (т. е. ее миграции и ее изменения по содержанию). Постановка вопроса о причинах духовно-социального процесса и отсюда переход к процессу духовно-личному.

Развитие философского сознания в философствующей личности. Связь мысли и языка; закон развития языка и закон развития мысли. Религиозно-мистическая *основа* философствующей мысли и религиозно-историческая (культовая и вероучительная) среда, в которой растет философское самосознание.

Закон 3[-х] стадий в истор[ическом] процессе философии.

Естественный конец философствующей мысли и истощание жизненности античной философии как следствие ограниченности религиозного опыта язычества.

Требование *Откровения* — последнее слово всякой философии.

II. Специальная часть курса

Первый период истории философии

Реальные условия возникновения античной философии. Доисторическая культура эллинского мира. Связь с Египтом и Востоком. Миграция религиозных символов и идей. Напряженность религиозного и культурного обмена между Западом и Востоком.

---

* В данной статье не рассматриваются деятельность священника Павла Флоренского как редактора «Богословского вестника» (1912—1917), защита им магистерской диссертации, а также его священническое служение.

Ионния и культ Посейдона. Ионийская натурфилософия. Что такое «стихия». Орфизм и италийские школы философии и связь их с Египтом и Востоком. Структура античной философской школы. Материализм. Разложение философии первого периода. Софистика.

Второй период истории философии

Культурно-историческая и религиозная жизнь Афин в IV в. Сократ и сократические школы. Основание гносеологии. Связь платонизма с пифагоризмом и орфизмом. Вопрос об эзотеризме античной школы. Аристотель; характер античной школы. Другие после-сократические школы.

Разложение философии 2-го периода. Скептики.

Третий период ист[ории] фил[ософии]

Новые условия государств[енной] жизни [зачеркнуто: Государственная жизнь во II в. до Р. Х. Политические условия]. Потребности в дух[овном] обновлении. Поиски нравственности в религии, которая удовлетворит их. Эпикурейцы и стоики, как ставящие вопрос о философск[ой] аскезе. Феургия и мистика. Неопифагорейцы и неоплатоники. Умирающая философия как апологетика умирающего язычества. Историческая необходимость откровения для жизненности всех сторон духовной деятельности.

Черты характера ант[ичной] фил[ософии]».

В качестве «Введения в историю античной философии» П. А. Флоренский читал в 1908—1909 гг. курс лекций «Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания» (13). На вечерних занятиях для студентов всех курсов в 1908/09 учебном году П. А. Флоренский читал курс «Энциклопедии математики», а в философском кружке вел семинар по гносеологии, на котором реферировалась и разбиралась первая часть книги Н. Лосского «Обоснование интуитивизма» (51, с. 63).

Новую постановку преподавания истории философии П. А. Флоренский обосновал уже 19 декабря 1908 г. На собрании Совета МДА он указал на необходимость выписать хотя бы один математический журнал для своей кафедры («Математический сборник»), так как «изучение современной философии ставит исследователю непременным условием быть на высоте уровня современной математики и физико-математических дисциплин» (46, с. 339—340).

Пока не обнаружена программа лекций П. А. Флоренского на 1909/10 учебный год, но сохранилась «Экзаменационная программа по истории философии для студентов II курса на 1909/10 учебный год», составленная П. А. Флоренским 8 апреля 1910 г. В «Экзаменационную программу» входили следующие вопросы, отразившие курс лекций:

«1) 1. Предмет, задачи и разделение истории философии. Начальные сведения о греческой философии (благоприятствовавшие условия; начало греческой философии и разделение ее истории). 2. Временно-пространственные границы античной философии. География античной философии (миграция мысли).

2) 1. Школы ионийская, пифагорейская и элейская. 2. Симасиология слова filosofia в три периода истории античной философии (задача, ставившаяся философии в каждый из периодов ее развития).

3) 1. Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит; софистика. 2. Характеристика каждого из трех периодов развития античной философии.

4) 1. Сократ и сократические школы. 2. Постановка вопроса о миграции истории античной философии.

5) 1. Платон и Академия. 2. Мысль и язык (изучение истории языка как вспомогательное средство для изучения истории мысли).

6) 1. Аристотель. 2. Три момента в развитии суждения (психологический, грамматический, логический).

7) 1. Третий период греческой философии; общая характеристика философии третьего периода; стоическая философия. 2. Идейный смысл развития связки суждения; нравственный смысл развития связки суждения.

8) 1. Эпикурейская философия; скептическая философия; общая характеристика александрийской философии; иудейско-александрийская философия. 2. Этимология слова «имя» в разных группах языков (имя — как орудие познания).

9) 1. Неоплатоническая философия. 2. Трехсоставность слова.

10) 1. Значение христианства для философии. Понятие о патристической философии. 2. Аналитическая функция слова. Образование имени чрез акт суждения. Понятие об идеографическом письме как начатке «универсального логического языка» и «символической логики».

11) 1. Схоластическая философия. 2. Знание как система актов различения (теория потенции сознания).

12) 1. Спор между номиналистами и реалистами. 2. Знание как суждение о действительности (теория интуитивизма).

13) 1. Эпоха Возрождения и начало новой философии; общий характер новой философии и разделение истории ее на периоды. 2. Религиозно-метафизический момент познания.

14) 1. Фр. Бэкон. 2. Философема и мифологема; три периода античной философии и основные категории разума; объяснение миграции античной философии.

15) 1. Декарт. 2. Постановка вопроса о конкретном изучении истории античной философии и современные условия этого изучения.

16) 1. Спиноза. 2. Подпочва эллинской культуры.

17) 1. Локк (учение о познании, его видах и источниках). 2. Элементы религии в век Миноя.

18) 1. Локк (учение об идеях). 2. Религиозная почва ионийской натурфилософии; вопрос об античных богоявлениях.

19) 1. Лейбниц (биография, гносеология, монадология). 2. Тождество неба и моря в непосредственном народном сознании.

20) 1. Лейбниц (теодицея); Кондильяк и энциклопедисты. 2. Типы учений о происхождении культуры; эпитеты Посидона.

21) 1. Беркли; шотландская школа. 2. Исторические данные о связи философии Фалеса с культом Посидона. Основной вопрос Фалесовой философии; двойственная природа философского мышления.

22) 1. Юм. 2. Понятия to fion, arhi, stihion в философии ионийцев.

23) 1. Особенности философии второго периода; Кант (биография, сочинения). 2. Историческая важность постановки вопроса «конкретное определение сущего как воды».

24) 1. Кант («Критика чистого разума»). 2. Гилозоизм и гилопсихизм Фалеса.

25) 1. Якоби. Общее понятие об идеалистической философии Фихте (биография). 2. Софисты (исторические причины их появления; характеристика их со стороны нравственной).

26) 1. Фихте (система). 2. Скептицизм софистов; Протагор.

27) 1. Шеллинг. 2. Продик; Иппий; разложение софистики первого периода по свидетельству Аристофана.

28) 1. Гегель (биография и сочинения, учение об абсолютном). 2. Горгий и его школа.

29) 1. Гегель (учение о природе и духе). 2. Двойственное в духовной организации Сократа.

30) 1. Гербарт. 2. Мистическая жизнь Сократа.

31) 1. Шопенгауэр. 2. Характеристика явлений «демониона».

32) 1. Гартман. 2. Логически возможные типы решения вопроса о «демонионе».

33) 1. Позднейший материализм. 2. Теории сознательного преувеличения.

34) 1. Позитивизм, новокантианство. 2. Теория сознательного умаления; теория психической болезни.

35) 1. Теистическая философия. 2. Теория психофизической особенности; психологическая природа «демониона».

36) 1. Новейшие течения в философии. 2. Генеалогическое дерево античной философии».

В 1910/11 учебном году отец Павел читал студентам II курса лекции на темы: «Философия И. Канта в связи с философией предшествовавшей и с философией последующей» и «Структура античной философии». Содержание лекций «Философия И. Канта...» было следующим: «Значение Канта для философии и для общего миросозерцания. Его положение в истории философии. Общий характер его философии. Его жизнь и его труды. Сочинения Канта докритического периода; их место в истории натурфилософии; их значение для метафизики. О природе научного миросозерцания. Сочинения Канта критического периода. «Критика чистого разума», ее структура, ее основные идеи. «Критика чистого разума» и философия математики» [1].

На практических занятиях читались и разбирались «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» И. Канта и диалоги Платона «Лизис» и «Пир»» (52, с. 53—54).

«Экзаменационная программа по истории философии для студентов II курса на 1910/11 учебный год» (5) существенно обновилась. В билетах 10, 23, 24, 34, 35, 36 П. А. Флоренский сменил первые вопросы, а вторые вопросы всех билетов были составлены заново и приобрели такой вид:

1) Задачи и структура трансцендентальной диалектики. 2) Аналогии опыта (субстанция), отношение Канта по вопросу о субстанции к эмпирикам и к рационалистам. 3) Аналогия опыта (причинность), значение проблемы причинности для развития трансцендентальной философии Канта. 4) Аналогии опыта (взаимодействие); постулаты эмпирического мышления. 5) Аксиомы созерцания; проблема экстентивной непрерывности; проблема индивидуальных особей в пространстве. 6) Антиципации восприятия; проблема интенсивной непрерывности; пустое пространство и пустое время как вспомогательные понятия естествознания. 7) Схематизм чистых рассудочных понятий; понятие «чистоты» (в критицизме). 8) Дедукция категорий (аппрегензия, репродукция, рекогниция). 9) Дедукция категорий (синтетическое единство трансцендентальной апперцепции); кульминационный пункт Кантовой трансцендентальной аналитики как исходная точка последующей философии. 10) Таблица категорий (категории количества, качества, отношения и модальности). 11) Таблица суждений (суждения количества, качества, отношения и модальности). 12) Задача трансцендентальной аналитики (естествознание как наука); позднейшее понятие «ориентирования». 13) Симметрические тела; «вещь в себе» (и различные понимания ее в «Критике чистого разума»). 14) Идеальность времени (интуитивность; равноправна ли роль пространства и времени в деятельности разума, по Канту?) 15) Идеальность времени (априорность); арифметика как наука. 16) Идеальность пространства (интуитивность); отношение Канта в вопросе о природе пространства к эмпирикам и к рационалистам. 17) Идеальность пространства (априорность); «априорность» и «врожденность». 18) Общая структура «Критика чистого разума». 19) «Введение» «Критики чистого разума» (задача критики), термины трансцендентный и трансцендентальный; суждения синтетические и аналитические. 20) Общая характеристика и место Кантовой «Естественной истории неба» в истории космологии и астрономии. 21) «Естественная история неба» (неподвижные звезды: возникновение и конец мира; вопрос о бытии Божием). 22) «Естественная история неба» (систематическое устройство мироздания; происхождение солнца, планет, комет, луны и колец) 23) «Физическая монадология». 24) «Об огне»; «Покой и движение» 25) «Об истинном измерении живых сил». 26) Сочинения Канта (критический период). 27) Сочинения Канта (докритический период). 28) Жизнь и характер Канта. 29) Положение Канта в истории философии; общий характер философии Канта; вопрос о принципе его философии.

29 июля 1911 г. были приняты изменения в Уставе Духовных Академий. По новому Уставу, история философии и педагогика должны были изучаться не на II, а на I курсе, причем студенты обязаны были выбрать из этих двух предметов для изучения один. На историю философии отводилось приблизительно пять тематических лекций. Ввиду нового примерного распределения учебных предметов по курсам и. д. ректора Академии профессору А. П. Шостьину и священнику Павлу Флоренскому было предложено прочитать параллельные курсы педагогики и истории философии совместно студентами I и II курсов.

Программа лекций священника Павла Флоренского в 1911/12 учебном году была следующей:

«I. Мысль Востока и мысль Запада: философия и религия. Католицизм и Православие. Сущность эллинизма и его значение для современности. Философия западная и философия русская.

II. Структура истории античной философии. Судьба слова filosofia в древности. Миграция философских идей. Древняя философия и христианство.

III Подготовка античного идеализма: возникновение, развитие и падение софистической философии. Софистическая философия как тип безрелигиозного «просветительства».

IV. Возникновение новейшего идеализма: философия Им. Канта в ее отношении к предшествовавшим и к последующим философским системам. Природа научного мышления. Кантовский критицизм и религиозный опыт.

На практических лекциях были изучаемы диалоги Платона «Лизис», «Пир», «Эвтидем» и отчасти «Гиппий Больший». При этом обращалось особенное внимание на историческое и филологическое исследование греческой терминологии и на связь античной философии с античной религией. Для большей наглядности и точности при разборе софистических приемов аргументации применены были методы символической логики (логистики)» (53, с. 46—47) [2].

В «Экзаменационной программе по истории философии для студентов II и I курсов на 1911/12 учебный год» (8) священник Павел Флоренский ввел целый ряд новых вторых вопросов в следующих билетах: 2) Понятие Истины у римлян. 4) Трансцендентный эмпиризм внешнего опыта. Понятие Истины у русских. 5). Наивный реализм

и естественно возникающая критика его. 7) Основное начало философствования Канта. 8) Трансцендентный эмпиризм внутреннего опыта. 9) Реализм, концептуализм и номинализм. 10) Истолкования критицизма Канта. Значение памяти, по Платону. 11) «Вещь в себе» у Канта; знание и вера. 12) Формы чувственности и рассудка в критицизме Канта. 13) Учение Канта о пространстве. 14) Учение Канта о времени. 15) «Категории» в критицизме Канта. Ход мысли в диалоге «Пир» Платона. 16) «Трансцендентный» и «трансцендентальный». 17) Теория знания, психология знания, логика и методология знания. Понятие Истины у эллинов. 18) Кант и Платон (сравнительная характеристика теории познания того и другого). 19) Католицизм как выражение западного устроения души. 20) Эллинизм и эллины. Понятие Истины у народов семитских. 21) Элементарное понятие о символической логике. Эрос как космическая сила, по Платону.

Свои лекции отец Павел рассматривал как материалы для будущих книг. Так, в письме к В. А. Кожевникову от 2 марта 1912 года отец Павел рассказывал: «Я тайком (но об этом не говорите) подготовляю книгу приблизительно по следующей программе (главы перечисляю только некоторые и не в порядке): Платон и Церковь. Мифы Платона. Академия и Дионис. Мистическая сущность anamnisisa. Смерть и рождение. Влияние Платона на богослужебный церковный язык. К истории словоупотребления eros. Философс[кая] терминология современ[ная] и Платон. Антиномизм Платона. Значение художественной формы. «Пир» и «Лизий». Опыт нового (!) метода определения платоновской хронологии и др.; а за ней, как ее продолжение, книгу об Эллинизме («Эллада и Церковь»), которая частями у меня набросана». По проспекту собрания сочинений священника Павла Флоренского в 19-ти томах, составленному им 18 сентября 1919 года, эта книга, вероятно, должна была составить тт. IX—X с общим названием «Эллины и эллинство» и по следующему плану: «Раса. Эллинство как духовная идея. Организация философской школы. Смысл мистерий. Софисты. Сократ. Платон. Аристотель. Из истории неоплатонизма (жития язычества). Ориген».

Программа лекций по истории философии на 1912/13 учебный год пока не обнаружена. «Экзаменационная программа по истории философии для студентов I курса на 1912/13 учебный год» (14) построена на основе «Экзаменационных программ» на 1910/11 и 1911/12 учебные годы.

Был внесен также ряд новых вторых вопросов: 1) Схема послекантовского «идеализма» (1-я половина). 2) Схема послекантовского идеализма (2-я половина). 9) Реализм, концептуализм и номинализм. Различные понимания термина «идея». 20) Платоновский миф о пещере и раскрытие смысла его. 21) Воспитание философа, по Платону. 22) Антиномии и их происхождение, по Канту. 23) Разбор кантовских антиномий. 24) Схема соотношений различных типов теории знания. Из черновой записи: Синтетическое единство апперцепции у Канта и различные истолкования этого понятия в позднейшей философии.

Программа лекций по истории философии, составленная священником Павлом Флоренским на 1913/14 учебный год, была утверждена ректором МДА епископом Феодором 2 сентября:

«I. *Два строя мысли, количественный и качественный.* Философия древняя (и святоотеческая) как философия качества и философия нового времени как философия количества.

II. *Структура античной философии.* Миграция философской мысли. Симасиология слова filosofia. Философема в отношении к мифологеме. Возникновение философии из религии. Светская культура как вырождение религиозной. Возникновение некоторых ф[илософск]их терминов из терминов религиозных.

III. *Из истории платонизма:*

а) Платон: биография, диалоги, метод, идеи, природа, Бог, душа, благо, гражданская[..?]; значение Платона в истории мысли;

б) основные понятия из философии Аристотеля.

IV. *Философия Канта* в связи с философией предшествующей и философией последующей» (58, л. 28).

«На практических занятиях по ист[ории] философии в 1913/14 уч[ебном] году, — писал священник Павел Флоренский, — предполагаю заниматься анализом возможно большего числа типичнейших диалогов Платона, характерных для его творчества в разные его возрасты. При этом предполагаю обращать наибольшее внимание на логическую структуру диалогов и на термины, в особенности же усвоенные позднейшей философией» (58, л. 29).

Программа лекций по истории философии на 1914/15 учебный год была следующей:

«I. Структура античной философии. (Миграция философской мысли. Симасиология слова filosofia. Основные направления античной философской мысли. Античная философия в ее отношениях к античной религии. Возникновение философии из лона религии. Философема в ее отношении к мифологеме. Мирская культура как вырождение религиозной. Философия и культ. Возникновение некоторых философских терминов из религиозных.)

I. Начатки античной философии. (Новая постановка изучения античной философии. Археологическое изучение подпочвы греческой культуры. Элементы греческой религии в милетский период. Религиозная почва ионийской натурфилософии. Связь ионийской философии с культом Посейдона. Термин to Fion, arhi, stihion в ионийской натурфилософии. Фалес как основатель европейской науки. Гилозоизм и гилопсихизм. Вода как стихия. Арегоп как стихия. Воздух как стихия. Огонь как стихия. Антиномия среды индивида. Параллели из общечеловеческого учения о среде.)

III. Возникновение и развитие идеализма. а) смысл идеализма. (Жизненное значение идеализма. Типы учений об universalia. Различные подхождения к понятию идея.); б) софисты и софистическая философия как попытка обойти; в) Сократ; г) Платон; д) основные понятия философии Аристотеля; е) неоплатоническая философия; ж) борьба номинализма и реализма в Средние века; з) о «реализме» в новое и новейшее время.

IV. Основные термины и положения критицизма Канта» (58, л. 30—30 об.).

На практических занятиях студенты изучали диалоги Платона времени расцвета его творчества.

Продолжая разрабатывать курс лекций, священник Павел Флоренский писал 26 ноября 1915 г. Н. Н. Лузину: «Что до меня, то этот год по преимуществу посвящен у меня Каббале и ее принципам. Я задумал новый курс — «учение о категориях», в котором хотел бы показать студентам, что разные бывают типы мышления, разные системы категорий, и притом в связи с разными верами, лежащими в основе той или другой системы. Другими словами, мне захотелось вскрыть глубочайшие нервы мировоззрения и после наиболее близкого мне топографически и хронологически, но наиболее далекого по своей «ориентировке» мировоззрения западноевропейского, т. е. механически-позитивно-кантианского, я приступил к мышлению иудейско-каббалистическому, и на нем застрял до сих пор. Далее предполагаю изучать начала магизма и затем церковного жизнепонимания.

Удивительно, сколько течений исходит из Каббалы, и притом теряя основное вдохновение Каббалы и делаясь механическими и удивительно скучными. Напр[имер], Ваша логистика, конечно, не что иное, как производное от Каббалы. Но, Боже мой, насколько все это живо, вдохновенно и сильно в Каббале, и насколько скучно и тускло у Пеано, Рёсселя и др. Или вот, гегелевская диалектика. Ведь это опять есть оскопленная Каббала, не более».

Лекции по истории философии, прочитанные отцом Павлом студентам I курса МДА в 1915/16 учебном году, состояли из следующих отделов:

«I. *Типы философского мышления* как выражение основной устремленности духа к тому или иному предмету безусловной оценки (историко-философский комментарий текста: «где сокровище ваше, там и сердце ваше будет»). Ориентирование в философии и связь его с системою категорий. Дедукция категорий. Западноевропейское мышление. Имманентизм, механизм, имперсонализм. Ориентирование, руководящее основными идеями западной науки — уединенное сознание отдельной личности. Богоборчество её. Связь с механичностью культуры. Системы категорий: Аристотель, Кант, немецкий идеализм, Гартман, неокантианство. — Мышление еврейское. Диалектика и музыкальное строение этого мышления. Ориентировка на поле. Система категорий. Сефироты. Учение о буквах и звуках. — Христианская ориентировка на св[ятой] Евхаристии. Основные углы зрения. Аскетическое начало. Церковь.

II. *Смысл идеализма.* Логическое, психологическое, биологическое, эстетическое, оккультическое и мистическое обоснование идеализма, сообразно разным его направлениям. Анализ относящихся сюда терминов. Платон, Аристотель, неоплатоники.

III. *Возникновение идеализма в борьбе с софистикой.* Условия возникновения софистики — культурные, религиозные, идейные. Характер учения софистов. Их система.

Протагор, Иппий, Продик, Горгий. Ориентирование софистов и открытие Сократа. Связь этого открытия (открытия человека) с идеализмом.

IV. *Строение античной философии.* География античной философии. Миграция философии. Симасиология слова filosofia. Характеристика трех периодов античной фило-

софии. Соотношение школ, генетическо-историческое и логическое. Неоплатонические философы. Сущность столкновения античной философии с христианством.

V. *Философия Платона.*

Недостаточно развитыми в настоящем году остались: учение Аристотеля и учение Канта. Не успел преподаватель разобрать предполагавшейся к чтению (из I-го отдела оккультической ориентировки философии.

На практических занятиях занимались по преимуществу методологией изучения древних философов, на примере диалога «Фэдон». Часть практических занятий, ввиду сокращения учебного года, была использована для лекций, а часть — для репетиций и зачетов» (54, с. 48—49).

«Экзаменационная программа по истории философии для студентов I курса МДА на 1915/16 учебный год» (28) состояла из 25 билетов. Первые вопросы билетов были такие же, как и в предыдущие годы, а ряд вторых вопросов был составлен впервые:

1) Понятие об «ориентировании» в мышлении; связь ориентирования с системою категорий. 2) Примеры системы категорий; связь кантовской и неокантианских систем с механической культурою Запада. 4) Понятие о методе критическом и методе диалектическом. 5) Термин «сефирот» в иудейской философии. 6) Логические предпосылки иудейской метафизики букв. 7) Взаимная связь представителей неоплатонической школы. 9) «En kai, pan» как проблема философии. 10) Предметы спора между софистами и Сократом. 12) Логическое подхождение к идеализму. 13) Мистическое подхождение к идеализму. 14) Биологическое подхождение к идеализму; о происхождении логического термина «род». 15) Религиозно-историческое подхождение к идеализму; о происхождении термина «идея». 16) «Миф о пещере» и истолкование его у Платона; мир чувственный и мир умный; идея блага. 17) Воспитание философа, по Платону, и значение отдельных наук на пути философского восхождения. 18) Логическая и историческая связь между различными направлениями древней философии».

В 1916/17 учебном году священник Павел Флоренский прочитал студентам МДА ряд лекций под названием «О принципах исторического познания». Основное внимание в этих лекциях было уделено философии истории и духовной генеалогии культуры.

Содержание этого курса было следующим: 1. Постановка вопроса. 2. Наука естественная. 3. Закон. 4. История философии. 5. Единичность исторического. 6. Закон в историческом. 7. Значительность исторического. 8. Резюме. 9. Наукословие. 10. Как возможна история? 11. Разъяснение предыдущего на примере. 12. Пример исторического познания. 13. Деление наук. 14. Новое как содержание истории. 15. Ergon и energia. 16. Ergon и nomos, energia и idion. 17. Время и личность. 18. 50-е зачало Послания апостола Павла к Римлянам (1, 18—27). 19. Природа и культура. 20. Объекты культуры и объекты природы. 21. Постоянство природы и жизнь культуры. 22. Основные категории естествознания и культурознания. 23. Причинные ряды в естествознании и генеалогические — в истории.

Следующая часть курса называлась «Генеалогия». В ней были выделены разделы: Почему не занимались генеалогией? Туринская плащаница. Как же заниматься [генеалогией]? Идиологическое дерево. Родословная с гербом. Генеалогическое дерево. Старчество как сообщение другому, духовному сыну, окормляемому, умного делания, духовного созерцания, открывающего новые способности и новую жизнь. Духовная генеалогия русского старчества. Духовные генеалогии святых Григория Синаита, Григория Паламы, Симеона Нового Богослова, аввы Дорофея. Литургическая преемственность. Идейная генеалогия на примере соотношения школ античной философии. О познании в собственном смысле этого слова Отца Сыном и Сына Отцом. История как знание отцов по преимуществу. Характеристика русского философа Н. Ф. Федорова. Взгляд Н. Ф. Федорова на задачи философии. Принципиальная постановка вопроса о генеалогических схемах. Связь предлагаемой схемы с вопросами познания.

Часть лекций отец Павел посвятил сопоставлению философии Канта и Платона, а также новой философии (Декарт и Мальбранш). На практических занятиях изучались Послание апостола Павла к Римлянам (1, 18—27), учения софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, александрийских философов.

Курс лекций в 1917/18 учебном году состоял из обзора античной философии, повторявшего в сокращении предыдущие курсы. Особенность представляла первая лекция, содержание которой было посвящено методологии истории философии: Краткое воспроизведение древней философии с предварительным указанием, с чего начинать изучение и как именно изучать. Чтобы правильно понять древнюю философию, 1) нужно отвернуться от высокомерного и панибратского отношения к философам древности; 2) нужно стать на точку зрения философа, почувствовать к нему симпатию, хотя это будет и трудно исполнить изучающему по отношению к разным фило-

софам; 3) нужно иметь в виду, что история развивается циклически, а не в непрерывной эволюции: доказательство этого фактами, добытыми в изучении древности.

Для студентов III курса осенью 1917 года отец Павел прочитал спецкурс с коллоквиумом «Из истории философской терминологии», содержание которого было близко позднейшему циклу «У водоразделов мысли».

Вероятно, на практических занятиях в 1917/18 учебном году студенты МДА под руководством священника Павла Флоренского перевели с немецкого языка «Словарь философских терминов Аристотеля».

В 1918/19 учебном году отец Павел прочел небольшой курс (из трех тематических лекций) следующего содержания: О задачах академического курса. Два пути в мировоззрении. Мировоззрение общечеловеческое, завершающееся христианским, и мировоззрение искусственное, «научное», антихристианское. Основные черты того и другого. Использование категорий качества и количества, пространства и времени — в том и другом. Неудачность попыток научного мировоззрения принять антропометрические элементы.

В 1919 г. студенты занимались в Москве в Даниловом, а затем в Петровском монастырях приблизительно до 1928 г. Священник Павел Флоренский продолжал читать им лекции, но, конечно, в ином объеме и в другой постановке учебного процесса. С лета по октябрь 1921 г. отец Павел читал для студентов III курса МДА лекции, которые состояли из различных разделов двух его больших циклов — «Философия культа» и «У водоразделов мысли». В первоначальном виде отдельные разделы обоих циклов читались отцом Павлом в различных лекционных курсах МДА в 1908—1919 гг. Эти курсы он продолжал развивать и в последующие годы.

«Философия культа» сложилась из «Чтений по философии культа» (май-июнь 1918 г., Москва) и ряда близких по тематике разделов, написанных в 1919—1922 гг. Содержание этой работы следующее: Лекция I. Страх Божий (написано с 1 по 5 мая 1918 г.). Лекция II. Культ, религия и культура (5—7 мая 1918 г.). Лекция III. Культ и философия (11—12 мая 1918 г.). Лекция IV (?). Таинства и обряды (12 мая 1918 г.). Лекция VII. Освящение реальности (31 мая 1918 г.). Дедукция семи Таинств (24—29 декабря 1919 г.). Философия культа (16 апреля — 4 июня 1922 г.). Свидетели (5—17 июня 1922 г.). Иконостас (17 июня 1921 г. — 8 июня 1922 г.). Словесное служение. Молитва (28 августа — 17 сентября 1922 г.) (44; 42).

Основной задачей труда «было установить величайшую важность культа (Таинств, богослужения, обрядов) для Православия. К культу церковному и к его основе и центру — Божественной Евхаристии — восходят все святыни жизни, мысли и дела христианского. Из культа исходит все, что затем обмирщается в культуре: философия, наука, формы общественности, искусство. Культ (и его основа — Таинство Причащения) есть священная и единственная основа для живой мысли, творчества, общественности» (66, с. 15).

Цикл «У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)» был объявлен отцом Павлом в 1922 г. в приложении к книге «Мнимости в геометрии» (38). Под таким заглавием он предполагал издать ряд выпусков, объединенных общим замыслом, но так, чтобы каждый выпуск имел и самостоятельное значение. Содержание выпусков должно было быть следующим.

Выпуск I. 1. *На Маковце.* 2. *Пути и средоточия* («Вместо предисловия»). 3. *Обратная перспектива* (40). 4. *Мысль и язык* [Наука как символическое описание (39). Диалектика. Антиномия языка. Термин. Строение слова (43). Магичность слова. Имеславие как философская предпосылка]*.

Выпуск II. 5. *Воплощение формы (действие и орудие)* [Homo faber. Продолжение наших чувств. Органопроекция (41). Символика сновидений. Пространство тела и мистическая анатомия. Хозяйство. Макрокосм и микрокосм (45)].

Содержание дальнейших выпусков должно было быть примерно следующим: 6. *Форма и организация* (понятие формы. Целое во времени. Организация времени. Циклы развития Signatura rerum. Формула формы). 7. *Имя рода* (история, родословие и наследственность) (срав. лекции отца Павла в МДА в 1916/17 г. под названием «О принципах исторического познания»). 8. *Смысл идеализма (метафизика рода и лика)* (срав. 27). 9. *Общечеловеческие корни идеализма (философия народов)* (срав. 2). 10. *Метафизика имени в историческом освещении* (срав. работу «Имена», написанную в 1923—1926 гг.). 11. Имя и личность (срав. характеристики отдельных имен, написанные в следующее время: 1) Александр — 1922. XII. 16. (1915. II. 6); 2). Александра — 1922. XII. 17; 3). Алексей — 1922. XII. 31; 4). Анна — 1923. I. 7;

* К этой работе примыкает статья «Об Имени Божием». Первый выпуск должен был завершаться главой «Итоги», первоначально не включенной в проспект.

5). Василий — 1923. I. 13; 6). София — 1923. I. 13; 7). Владимир — 1923. I. 21; 8). Ольга — 1923. IX. 9; 9). Константин — 1923. IX. 18; 10). Елена — [?]; 11). Николай — 1923. X. 22; 12). Екатерина — 1923. X. 29; 13). Димитрий — 1923. XI. 4; 14). Варвара — 1923. XI. 14; 15). Павел — 1924. VII. 20; 16). Людмила — 1925. I. 6, 25; 17). Вера — [?]; 18. Михаил — 1925; II. 28). Отец Павел предполагал написать еще характеристики следующих имен: Борис (парное с Варвара), Юлия, Евгения, Наталия, Иоанн, Мария, Кирилл, Петр (парное с Павел), Сергий, Надежда, Елизавета и Илия, Андрей, Георгий, Лев, Зинаида, Феодор, Анатолий, Параскева, Глеб, Григорий, Евгений, Тихон, Нина, Тамара, Татиана, Анастасия. В письмах от 8—9 апреля 1936 г. и 20 апреля 1937 г. отец Павел писал также о следующих именах: Андрей, Петр, Иоанн, Павел, Михаил, Александр, Алексий, Роман, Георгий, Николай, Сергий, Исаак, Всеволод, Олег, Игорь, Святослав, Ярослав, Мария, Анна, Юлия, Елена, Наталья, Варвара, Нина, Пелагия, Дария, Валентина, Параскева, София, Вера, Адриан.

12. *Об ориентировке в философии (философия и жизнечувствие).* (Механическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство) (срав. курс лекций «Учение о категориях», над которым отец Павел работал в 1915—1916 гг.). 13. *Земля и Небо (философия, астрология, естествознание).* 14. *Символотворчество и закон постоянства.*

В цикле «У водоразделов мысли» отец Павел продолжил рассмотрение человеческой деятельности (в качестве одной из сторон антиномии чувственное — умное), но уже не как культа, а как культуры. Плану этого цикла соответствовал и курс лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», прочитанный отцом Павлом студентам МДА в 1921/22 г. «Задача настоящего курса, — писал он 24 августа 1921 г., — объяснить внутренний смысл некоторых предметов, устремлений и терминов христианского миропонимания и его культурно-историческое место».

За годы преподавания в МДА священник Павел Флоренский создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, кантовской проблематике, гносеологии, философии культа и культуры, лишь некоторые разделы которых были опубликованы (13; 27; 37; 39—45). Каждый из этих курсов имеет вполне самостоятельное значение. Но естественно возникают вопросы: чем обусловливалось разнообразие курсов, есть ли внутренняя связь между ними?

Циклы «Философия культа» и «У водоразделов мысли» должны были составить антроподицею, которая как цельное произведение не была написана отцом Павлом. По нашему представлению, антроподицея отца Павла состоит из трех частей: 1) строение человека; 2) освящение человека; 3) деятельность человека *. В цикле «Философия культа» отец Павел рассмотрел строение человека и его освящение («взгляд сверху»), или иначе культовую деятельность («взгляд снизу»). В цикле «У водоразделов мысли» были рассмотрены строение человека и его деятельность мировоззренческая (философия языкознания) (вып. 1-й) и хозяйственная (философия техники) (вып. 2-й). Художественную деятельность человека (философия искусства) отец Павел рассмотрел в циклах «Философия культа» («Иконостас») и «У водоразделов мысли» («Обратная перспектива», 1919, вып. 1-й), а также в работе «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях» (1924). Последующие выпуски «У водоразделов мысли» должны были быть посвящены философии личности, рода, народа, истории и типологии культур и миропониманий. Цикл «У водоразделов мысли» имел и другую внутреннюю логику: первый выпуск состоял из двух работ — «Обратная перспектива» и «Мысль и язык». В них была рассмотрена антиномия двух главных познавательных способностей человека, двух основных чувств — зрения и слуха, на которые опираются искусства изобразительные и словесные. Второй выпуск посвящен антиномии культуры (человека) и природы, а последующие выпуски — антиномиям личности и рода, имени и именуемого, сущности и явления (см.: 64а).

При таком понимании вся разнообразная лекционная деятельность отца Павла в МДА предстает как внутренне единая, имеющая целью построение православной антроподицеи. Свою кафедру священник Павел Флоренский именовал не кафедрой истории философии, а кафедрой истории мировоззрений. Такое название лучше всего отражает и содержание его курсов лекций.

Но значение курсов лекций отца Павла по истории мировоззрений определяется не только их внутренним единством, оригинальностью построения, точностью наблюдений, оценок и уникальным по богатству фактическим материалом. На протяжении

* Подробно и впервые этот вопрос раскрыт в работе: *Иеромонах Андроник.* Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество. Теодицея и антроподицея. Кандидатское сочинение. МДА. 1984. (На правах рукописи).

всех разделов курса им было проведено принципиальное методологическое указание: «Преподаватель должен выделять и развивать те моменты исторического процесса мысли, которые имели или имеют особенно важное значение для богословия, и указывать на религиозные следствия, содержащиеся в том или другом течении мысли» (56) [3]. Такая постановка преподавания делала предмет истории философии вводным к изучению богословских наук. Рассматривая свои труды как огласительное слово для находящихся во дворе церковном, отец Павел писал: «Философия высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе» (22, с. 15).

Если история философии, или, по выражению отца Павла, история мировоззрений, является основой и введением к изучению богословских наук, то что он мыслил завершением богословского образования? Агиологию, включающую в себя агиографию и аскетику. Этот предмет, который в таком виде никогда еще не преподавался в Академии, по мысли отца Павла, должен быть посвящен изучению святых личностей — «стержня церковной жизни, носителей церковного сознания, зрелого плода жизни в Церкви». «Познание святых, строения их личности, законов их жизни, своеобразия их опыта и мышления, отношения *этих* законов, *этого* опыта, *этого* мышления к обычным, свойственным грешному человечеству, — разве это не познание плодов того жизнепонимания, над изучением которого призвана трудиться Академия?» (из «Докладной записки в Совет МДА о необходимости введения кафедры агиологии (со включением агиографии) и о присоединении к ней аскетики»).

Характеристика учебно-педагогической деятельности отца Павла в МДА будет неполной, если не раскрыть тематику кандидатских и семестровых сочинений, написанных по истории философии. Тематика кандидатских сочинений, на которые отец Павел опубликовал отзывы, весьма разнообразна (см. Список источников и литературы, № 3; 4; 6; 7; 9—11; 15—21; 24—26; 29—35).

Остались неопубликованными отзывы на кандидатские сочинения, написанные в последующие годы:

1916 год — 1) *Белоруков Александр, священник.* Жизнь и творчество А. М. Бухарева (архимандрита Феодора). 2) *Дубравин Д.* Идеологический анализ книги «Загор». 3) *Павел, иеромонах (Волков).* Жития святых как основа для построения гносеологии. 4) *Руднев Петр, священник.* (?). 5) *Ружицкий К.** Учение святых отцов и церковных писателей о материи. 6) *Соколов Н.* Философский комментарий догмата о воскрешении тела.

1917 год — 1) *Голубев Л.* О злой воле. 2) *Кулигин Д.* Идеология креста по богослужению Православной Церкви. 3) *Муравьев С.* Психоанализ (его методы и предпосылки, применение к наукам о духе, критика в свете подвижнического опыта). 4) *Тихонравов.* Христианская надежда.

1918 год — *Трубачев З.* Космический элемент богослужения по богослужебным книгам.

1920 год — *Козлов Иоанн, священник* **. Проблема славы Божией в Библии (историко-философский очерк).

1924 год — *Базилевский В.* Любовь по учению святого Иоанна Златоустого.

1926 год — *Надеждин Василий, священник.* О природе символа в произведениях новейших русских писателей: Андрея Белого и Вячеслава Иванова.

Кроме указанных, отец Павел предлагал также следующие темы для кандидатских сочинений в 1913—1915 учебных годах: 1) Блез Паскаль как религиозный мыслитель. 2) Время и вечность (анализ типических воззрений на их природу и на их соотношение). 3) Миропонимание ребенка. 4) Типы учений о зле (философское рассмотрение понятия зла). 5) Святоотеческие учения о материи в сопоставлении с учениями современной натурфилософии (59; 60).

Обращает на себя внимание разносторонность тем кандидатских сочинений, на которые отец Павел давал отзывы. Среди них работы по античному культу и истории монашества, по гносеологии и социальным проблемам, по мистическим и оккультным движениям и народному мировоззрению, по истории преподавания в Духовных учебных заведениях России и по истории русской литературы и философии. Отзывы отца Павла написаны предельно доброжелательно. Он старался прежде всего показать достоинства каждой работы. Кратко касаясь недостатков, отец Павел затем, как правило, указывал перспективы темы и те направления, в которых ее можно и нужно развивать дальше. Некоторые отзывы священника Павла Флоренского в действительности являются небольшими статьями, в которых содержится и неизвестный ранее фактический материал, и важные обобщения по теме.

---

* Впоследствии протоиерей, ректор МДА в 1951—1964 гг.

** Впоследствии профессор МДА, † 1971.

Особо следует упомянуть о неопубликованном отзыве священника Павла Флоренского на магистерскую диссертацию профессора *А. Туберовского* «Воскресение Христово» (Сергиев Посад, 1917). Отзыв этот, объемом 70 машинописных страниц, представляет богословскую работу самостоятельного значения. Отзывы отца Павла пока еще мало известны в научном мире.

Тематика семестровых сочинений, предложенных отцом Павлом, еще более разнообразна.

1909/10 учебный год — 1) Были ли в античной философии зачатки монотеизма? 2) Мифы Платона. 3) «Пир» Платона и «Пир» святого Мефодия Патарского. 4) Ход мысли в диалоге Платона «Парменид». 5) Дружба у Платона и у Шиллера. 6) Еврипид и софистическая философия. 7) Идея «смирения» в этике Аристотеля. 8) Идея долга у стоиков и у Канта. 9) Идея судьбы в мировоззрении Метерлинка. 10) Идея «ничто». 11) Йога. 12) Книга Апулея «De deo Socratis». 13) Феодицея книги Иова и «Теодицея» Лейбница. 14) Учение блаженного Августина о времени. 15) Философские предпосылки иконоборческих споров (по святому Феодору Студиту). 16) Проблема времени по Дёрингу. 17) Проблема свободы воли в философии Спинозы. 18) Учение Шеллинга о свободе воли. 19) Философские идеи лирики Тютчева и философия Шеллинга. 20) Задача и метод психологического исследования фактов религии (по Джемсу). 21) «Прагматизм» (по Джемсу). 22) Познание историческое и познание естественно-научное (по книге Риккерта «Границы естественно-научного образования понятий», рус. пер. Вадена. СПб., 1903). 23) Критическое изложение теоретико-познавательных воззрений Э. Маха. 24) Метафизические воззрения А. Козлова. 25) Теоретико-познавательные воззрения Вл. Соловьева. 26) Доказательство бытия Божия у Л. Толстого в связи с кантовским учением о бытии Божием, как о постулате практического разума. 27) Понятие просветительной эпохи.

1914/15 учебный год — «1) Платон и Аристотель в сопоставлении Фр. Патриции. 2) Жизнь Прокла в передаче Марина. 3) De vita Pythagorica Ямвлиха. 4) Книга De mysteriis, приписываемая Ямвлиху. 5) Жизнь Исидора, описанная Дамаскином. 6) О гармонии сфер по учению пифагорейцев. 7) Анализ книги L. Prat. Le Mystere de Platon, 1901. 8) Миросозерцание князя В. Ф. Одоевского. 9) Обоснование идеализма у кн. С. Н. Трубецкого. 10) Историко-философские воззрения О. М. Новицкого. 11) Философские воззрения блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. 12) Понятие биологической жизни у В. В. Розанова. 13) Анализ книги Боэция «О философском утешении». 14) Отзывы русских духовных писателей о Платоне и его философском учении. 15) Анализ и перевод сочинения Аристотеля «О Ксенофане, о Зеноне, о Горгии». 16) «Политика» Аристотеля. 17) «Физиогномоника» Аристотеля. 18) «Апология» Апулея Мадаврского. 19) Разбор книги Шлейермахера «Речи о религии». 20) Изложение и разбор взглядов Кальгофера [?] на историю греческой философии. 21) П. Д. Юркевич и его философское миросозерцание. 22) Строение личности по Мейерсу. 23) Мировоззрение Н. П. Гилярова-Платонова. 24) Платоновские мотивы в поэзии Э. Т. А. Гоффмана. 25) De abstinentia Порфирия. 26) Философский анализ диалога Варлаама «Флорентий». 27) Критика религиозных воззрений Минского. 28) Разбор книги Шпета «Явление и смысл», 1914» (60).

1915/16 учебный год — 1) Природа и ее жизнь по Псалтири. 2) Начало дионисическое и начало аполлиническое. 3) Личность Сократа в изящной литературе (по Немоевскому: «Из-под пыли веков»). 4) Концепция рока у Ибсена и Софокла. 5) Миросозерцание Бёме по книге «Aurora». 6) Учение Декарта о материи. 7) Учение Лейбница о материи. 8) Учение Канта о религии чистого разума. 9) Мышление западное и мышление восточное в характеристике неославянофильства. 10) Культурно-исторические типы Н. Я. Данилевского. 11) Отзвуки платонизма в поэзии Лермонтова.

1917 год — 1) Онтологическое доказательство. Его смысл и история. 2) Мысль и язык.

1918 год — 1) Платон. 2) Разбор диалога Платона «Федр». 3) Идея абсолютной непознаваемости Божества в языческой философии и христианской мистике (восточной и западной). 4) Значение сочинения Шопенгауэра о четвертом корне закона достаточного основания. 5) Душа человека. Опыт историко-систематического исследования учений о душе человека. 6) Основные моменты в развитии новой философии профессора Н. Я. Грота. 7) Критический разбор учебника Н. Страхова «Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени (в связи с преподаванием философии в Семинариях)». 8) Разбор «Очерка истории философии» Н. Страхова и сравнение его с «Очерком истории греческой философии» Э. Целлера и «Истории философии» П. Ремке (новая философия). 9) Сопоставление книг Н. Страхова «Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего вре-

мени» и священника Н. Маркова «Обзор философских учений». 10) Первичные интуиции в творчестве Максима Горького.

1922 год — Эволюция как закон мирового бытия.

Не определены годы — 1) Логический разбор диалога Платона «Пир». 2) Логический разбор диалога Платона «Евтифрон (или о благочестии)». 3) Логический разбор диалога Платона «Лахес». 4) Анаксимандр. 5) Плутарх: «De fato». 6) Учение Спинозы о субстанции, атрибутах и о модусах. 7) Сравнить философские учебники А. Фуллье и В. Вундта. 8) Спор о научном мировоззрении в Московском психологическом обществе. 9) Критика религиозных воззрений Н. М. Минского. 10) Религиозное мировоззрение Ф. И. Тютчева в его поэтических произведениях. 11) Первичная интуиция Г. Р. Державина. 12) Исследование первичных интуиций у Н. А. Некрасова.

Священник Павел Флоренский как лектор

Отец Павел был исключительным лектором, не читающим, а обсуждающим вместе со слушателями самые острые и нерешенные вопросы. Это объяснялось не специально выработанным лекторским стилем, а попыткой познать Истину так, как она дается в жизни: через со-беседование, в со-дружестве, путем со-пряжения двух сторон, учителя и учеников. В какой-то степени такое преподавание, вероятно, приближалось к столь любимой отцом Павлом платоновской Академии.

Многие лекции отца Павла были построены как мысленные прогулки. Этот излюбленный методологический прием он обосновал в специальной заметке «Лекция и Lectio». «Итак, что же такое «лекция»? — спрашивал отец Павел. — Это, прежде всего, — особый род словесных произведений д и д а к т и ч е с к о г о, то есть учебного (н е ученого —) характера. Но ведь у ч е б н и к, хотя бы его читали с кафедры, не станет от того ни лекцией, ни курсом лекций. Отношение учебника к курсу лекций можно приравнять с отношением механизма к организму. [...] В этом смысле не неуместно было бы назвать идеальную лекцию р о д о м с о б е с е д о в а н и я, родом беседы в среде духовно близких друг к другу лиц. Лекция — это не проезд в электрическом трамвае, неуклонно влекущем нас вперед по заранее настланным рельсам и доставляющем скорейшим образом к цели, а прогулка пешком, экскурсия, — правда, с определенным конечным пунктом, или, скорее, с определенным общим направлением пути, но б е з предъявляемого требования прийти и только прийти к нему, и, притом, по определенной дороге. Для гуляющего важно и д т и, а не только п р и й т и, и он идет себе не утороплепным шагом. Заинтересовавшись каким-нибудь камнем, деревом или бабочкой, он останавливается, чтобы рассмотреть их ближе и внимательнее. Иногда он оглядывается назад, созерцая пейзажи, или (— случается и так! —) возвращается на пройденный путь, вспомнив, что недосмотрел что-нибудь поучительное. Боковые дорожки, даже полное бездорожье чащи манят его своею романтическою таинственностью. Одним словом, он гуляет, чтобы подышать чистым воздухом и пожить созерцанием, а не для того, чтобы возможно скорее достигнуть, запыхавшись и запылившись, намеченного конца путешествия.

Так и существо лекции — непосредственная н а у ч н а я ж и з н ь, совместное со слушателями размышление о предметах науки, а не изнесение из запасов кабинетной учености готовых, отлившихся в стереотипную формулу выводов. Лекция — это посвящение слушателей в п р о ц е с с научной работы, приобщение их к научному творчеству, род наглядного и даже экспериментального научения м е т о д а м работы, а не одна только передача «истин» науки в ее «настоящем», в ее «современном» положении. [...] Лекция,— это говорилось уже,— должна не н а у ч и т ь тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а п р и у ч а т ь к работе, создавать в к у с к научности, давать «затравку», дрожжи интеллектуальной деятельности» (37, с. 2—5).

Вот как вспоминал лекции отца Павла в МДА С. А. Волков: «Как сейчас помню обстановку его первых лекций. Самая большая аудитория переполнена. Стоят в проходах, вдоль стен, сидят на подоконниках, толпятся около двери. И это — минут за 10 до звонка. Но вот звонок. Вскоре появляется Флоренский. Бочком пробирается, почти «протискивается» сквозь тесную толпу и выходит к столику перед студенческими скамьями. Сзади — большая доска. (На кафедру Флоренский никогда не поднимался.) Кругом толпа настороженная, внимательная, сотнями глаз устремленная на лектора, сотнями ушей готовая ловить каждое его слово. Тишина.

Я различаю, наконец, его фигуру. Среднего роста, слегка горбящийся, с черными волосами, падающими до плеч и слегка вьющимися, с небольшой кудрявящейся бородкой и с очень большим, выдающимся носом. (Чисто гоголевский нос!) Он не казался красивым. Было нечто монгольское, вернее — восточное во всем типе его лица, осо-

бенно в его «долгом» взгляде из-за полуопущенных век. Очень часто этот взгляд падал как-то искоса, скользил по собеседнику и уходил куда-то внутрь. Черная простая ряса и серебряный наперсный крест, как у рядового сельского священника. Никогда на нем я не видел магистерского креста. Движения как бы скованы, фигура чаще бывает полунаклонена, нежели выпрямлена. Наконец, голос звучит несколько глухо, и слова падают отрывисто. Не было в нем ни величественности позы жестов, ни эффектности звучания голоса, ни витийственной плавности фраз, чем щеголяли некоторые профессора. Речь лилась откуда-то изнутри, не монотонно, но и без риторических ухищрений и декламационного пафоса, не стремясь нарочито к красивости стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству, где содержание и форма сливались в нечто целостное.

Было некое магическое обаяние * его речи. Иначе не назовешь! Ее можно было слушать часами без всякой усталости [...]. Дело в том, что Флоренский, несмотря на глуховатый тон голоса, живописал словами, и не только живописал, но и создавал некое музыкальное звучание в душе. Так что не только ум, но и все существо бывало очаровано им и покорено ему. Никогда я не слыхал такой речи, никогда ни у кого не читал, чтобы кто-нибудь из мыслителей говорил так. Мне кажется, что только разве у божественного Платона было такое дарование Муз, которое мы можем отчасти почувствовать в некоторых его диалогах, особенно в «Пире» и «Федре» [...].

Здесь не передать ни аргументирования, ни блестящей диалектики автора, поразительных парадоксов, которые ошеломляли сначала ум, привыкший ходить в школьной узде, потом, после серьезного продумывания, поражали уже глубиной проникновения в сущность вопроса и остротой и четкостью его решения. [Не передать] и той красочности, я сказал бы даже, пахучести слова, его мелодического звучания, его семантической насыщенности,— всего того, что делало лекции Флоренского шедевром, а слушание их исключительным наслаждением, истинным праздником духа.

Флоренский был платоник[4]. Неудивительно поэтому, что, говоря о заветном, он достигал предельного совершенства. Не только мыслить, но даже ощущать можно было всё, когда он говорил об идеях, раскрывал тайную сущность мифа о пещере или уяснял и развивал положения «Пира» и «Федра». [...]

Сила лекций Флоренского была поразительна. Он не только живописал, не только мыслил вслух, но прямо-таки очаровывал, подобно Орфею, как бы магически овладевал душой слушателя, превращая его в воск или глину, из которых он, вдохновенный художник и преискусный мастер, вылепливал совершенное создание» (67).

Значимость лекционной деятельности священника Павла Флоренского определялась еще одной чертой, не указанной С. А. Волковым. Это стремление к подаче конкретного факта, принципиальная установка не строить понятий и определений вне изучения живого, наглядного материала. Очень точно свою преподавательскую методику отец Павел раскрыл в письме к В. В. Розанову в марте 1914 года.

«По поводу присланных Вами книг я думал несколько раз о Вас, что ведь Вы основали новое направление изучения религии, а сказать точнее — едва ли не единственно законное и во всяком случае лежащее в основе всех прочих направлений. Кажется ясно и просто: чтобы изучать что-нибудь, надо *представлять* себе то, что изучаешь, а не начинать с того, чтобы изрекать термины, которым ничего в сознании не соответствует. Но эта простая мысль в сущности открыта *Вами* и доселе только на $^1/_{100}$ вошла в общественное сознание и совсем не вошла в Университеты и Академии. Школьное изучение заключается в том, что сперва создается ряд терминов, которым дается строгое определение, а затем под эти термины подгоняется явление. В Академии же даже *план* сочинения и мельчайшие подробности его сочиняются до малейшего прикосновения к изучаемому материалу. Говорю это, зная *точно*, что так именно пишутся у нас все сочинения, не исключая и докторских диссертаций [...]

1914. III. 16 Воскресенье.

Монеты дают столько вдохновения и питания, что каждому должно бы иметь их сколько-нибудь у себя дома или, по крайности, в легко доступном музее. Я говорю сейчас не о тех «выводах» и заключениях, к которым может привести исследователя монета, т. е. не о *содержании* ее, а о *непосредственном* действии и духе, разливающихся от нее,— о вдохновении, происходящем от соприкосновения с самим *бытием* ее. Рассуждая рационально, конечно, нужно признать, что монета, изученная, изданная, и притом специалистами и по наилучшим образцам, не нуждается в том, чтобы

* Из примеч. С. А. Волкова: «О магическом очаровании» я сказал в том смысле, что лицо Флоренского поражало иногда своей одухотворенностью» (67, т. 2, прим. 122).

видеть ее и изучать ее. А на деле это *самостоятельное* изучение, и притом образца хотя бы неважной сохранности, ничего не прибавляя к «ответчивому» знанию монеты, полновесное и живое *зерно,* тогда как то знание, сказуемое — не более, скажу смелее — [зачеркнуто: такое] «ответчивое» знание, само по себе, не есть знание, а только *имитация знания. Тот вкус к факту,* о котором пишете Вы, есть именно полусознательное, но очень острое ощущение пустоты рассудочного знания и увесистости знания от живого соприкосновения с реальностью. Академическая же наука (наша) есть в высшей степени [зачеркнуто: полная] противоположная оценка рассудочного знания как *Идеи* [?], а живого — как нестоящего внимания, как роскоши и прихоти.

Посмотрите, А. П. Голубцов, один из хороших археологов, целую жизнь читал по древнехристианской и византийской археологии и ни разу не задался [зачеркнуто: целью] увидать катакомбы, св. Софию и т. д. Что же говорить о других. Даже рисунки — и те считаются не слишком нужными. Мне для лекций приходится собственноручно рисовать таблицы, схемы и т. д. на больших листах бумаги. Конечно, не жалуясь высказываю это (эта работа полезна), а только для характеристики нравов. И хоть бы кто-ниб[удь] позаботился, не нужно ли мне чего — красок, бумаги и т. д. Очевидно, эти таблицы рассматриваются как прихоть, как игрушка».

В общении со студентами отец Павел держался просто и очень вежливо. Новичков поражало, как известный профессор совершенно искренне приветствовал их смиренным монашеским поклоном. Для обсуждения работы студенты иногда заходили к отцу Павлу домой. После литургии в церкви Красного Креста, во время которой студенты прислуживали отцу Павлу, он приглашал их домой вместе пить чай. Встречи эти всегда были наполнены дружескими беседами о творчестве и не переходили в фамильярное знакомство.

Поиски новых форм

События Февральской революции внесли существенные изменения в академическую жизнь. С целью захвата руководства в МДА группировка проф. М. М. Тареева, рекламировавшая себя как либерально-демократическая (а на самом деле поправшая церковные и научные традиции и задачи Академии в угоду буржуазии), добилась проведения ревизии. Ее провел 13 марта 1917 г. командированный обер-прокурором Святейшего Синода проф. Б. В. Титлинов. 9—10 апреля 1917 г. в МДА прибыл сам обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов. 1 мая 1917 г. ректор МДА епископ Феодор был уволен от должности и назначен управляющим, на правах настоятеля, Московским Даниловым монастырем. Временно исполняющим обязанности ректора был назначен инспектор Академии архимандрит Иларион (Троицкий). 4 мая Совет МДА избрал редактором «Богословского вестника» вместо священника Павла Флоренского, возглавлявшего журнал с 1912 г., проф. М. М. Тареева (65, с. 119).

В Академии в то время широко обсуждались проекты реформ по демократизации высшего духовного образования. Суть их свелась к временным правилам, введенным указом Святейшего Синода от 8 мая 1917 г.: выборность Советом МДА ректора и его помощника; непосредственное подчинение Академии через ректора Синоду; широкий круг самостоятельно решаемых Советом Академии дел, в том числе присуждение ученых степеней, введение в Совет Академии не только доцентов, но и и. д. доцентов, отмена запрета для студентов состоять в политических партиях, допущение к приему в Академию второразрядных выпускников Семинарий и окончивших светские средние учебные заведения; разрешение студентам жить на квартирах (68, с. 59—60).

Хотя отец Павел в принципе избегал участия в административной и общественной деятельности, он официально выразил свое мнение относительно необходимых перемен в жизни Академии, подчеркнув, что одни внешние реформы не принесут желаемых результатов.

«Ценность высшей школы вообще, а Академии в особенности,— писал отец Павел,— я вижу не в технической пользе обучения, а в возможности установить особую духовную и культурную среду, которая бы настолько могуче действовала бы на находящихся в ней как профессоров, так и студентов, что их духовные и культурные силы, получая тысячи невидимых толчков, сами собою развертывались бы, вырастали и приносили плоды. В этом смысле Академия должна быть и может быть преодолением формальных правовых отношений этики повышенным духовным и культурным уровнем академической жизни. В этой атмосфере сами собою должны исчезать вопросы о власти, о правах и о взаимных давлениях. Академическая организация должна быть прежде всего своеобразной семьей. Она так малочисленна, что преодолеть в ней правовой строй было бы вовсе не особенно трудно. Лично я на опыте своей академической деятельности никогда не видел ущерба ни для науки, ни для нравственности

от ослабления формальных требований. Как я всегда полагал, студенты настолько сознательны, что понимают свое пребывание в Академии и учение как свою собственную выгоду, и потому не считал никогда нужным особенно требовать того, что они должны делать по собственному расчету, а вовсе не для моего удовольствия. Повторяю, я не видел от этого никакого вреда. А если был небольшой процент мало занимающихся, то он все равно неизбежен при каких угодно суровых требованиях, да и по моим наблюдениям по меньшей мере не превосходил такового же у тех, кто требовали занятий. Поэтому я думаю, что и в побуждениях к работе следовало бы оказать максимальное доверие, с одной стороны, рассудительности и интересу учащихся, а с другой — тонирующему действию духовно-культурной академической атмосферы, которая нуждается в серьезных заботах. Я хочу сказать, что задачей Академии мне представляется не возня с каким-либо ленивым или небрежным студентом, который за свою небрежность рано или поздно в жизни получит должное, а именно забота об обогащении кислородом академической атмосферы, и задача эта лежит вовсе не на одних только профессорах, но и на студентах.

Священник Павел Флоренский. 1917.IV.23. Сергиев Посад».

(Из «Записки к студентам МДА»)

Время показало справедливость этих взглядов. Ни попытка епископа Феодора на съезде ученого монашества в Троице-Сергиевой Лавре 7—14 июля 1917 г. создать монашескую Академию, ни избрание 10 сентября 1917 г. нового ректора МДА проф. А. П. Орлова не могли стабилизировать положение. Чрезвычайно важно, однако, что с восстановлением Патриаршества начались поиски новых путей, по которым должно было развиваться духовное образование. Принял участие в этом и священник Павел Флоренский. 9 (22) марта 1918 г. секретарь Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви В. Шеин послал отцу Павлу приглашение принять участие в работе Соборного отдела о духовно-учебных заведениях. Вместе с другими приглашавшимися лицами (М. А. Новоселов, С. Н. Дурылин, С. П. Мансуров) отец Павел должен был участвовать в разработке «типа пастырских училищ (взамен Семинарий)». Приглашение участвовать в работе Поместного Собора свидетельствует, что высшая Церковная власть высоко ценила ученую и педагогическую деятельность священника Павла Флоренского.

После ухода епископа Феодора из МДА отец Павел не прервал своего близкого общения с ним. Как видно из приводимого ниже письма, полученного отцом Павлом 27 июля 1918 г., епископ Феодор благословил его на чтение лекций вне Академии. Вероятно, речь шла о лекциях, подобных прочитанным в Москве в мае и июне 1918 г. (цикл «Философия культа» — 44).

«Дорогой о. Павел! — писал епископ Феодор.— По моему мнению, к сделанному Вам предложению отнестись нужно просто: хотят послушать — пусть и послушают. Не нужно Вам задаваться целями какими-нибудь специальными, миссионерско-апологетическими; что Бог даст, то и ладно. И о последствиях постарайтесь предусмотреть, о хороших или худых. Может быть, только изложить читанное Вами в форме удобоприемлемой для аудитории, если она только интеллигентна и философична, чтобы не сделали выводов обратных тем, кои следуют. Вот мое простое мнение, и если оно приемлемо, то Бог благословит Вас».

Вскоре была сделана попытка возобновить высшее богословское образование на тех началах, которые сложились в период ректорства епископа Феодора в МДА. Естественно, что Владыка Феодор попытался прежде всего собрать близкий к нему круг лиц из старой Академии, которая в состоянии «раскола» после смены ректора продолжала еще существовать в стенах Троице-Сергиевой Лавры до весны 1919 г.

Состав преподавателей Даниловской Академии показывает, что Владыка Феодор отказался от идеи создания монашеской Академии. В числе немногих лиц, на которых возлагалась задача возродить принципы православной школы, был священник Павел Флоренский. Епископ Феодор писал ему: «Дорогой о. Павел! Пишу Вам пока секретно, но прошу ответа определенного. Мысль об открытии Высшей Богословской Школы, имеющей специальные задачи: «разработка Богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей» — принята Святейшим Патриархом и благословлена, несмотря на всякое противодействие профессоров. Мы уже добились регистрации этой школы у Совдепа; занятия пока у меня в Даниловом монастыре. Теперь состав профессоров: на 1-й курс у нас намечены предметы: Священное Писание Ветхого Завета — читает о. иеромонах Венедикт; Древняя Церковная История— С. П. Мансуров; Патрология — священник С. М. Соловьев; Литургика — священник

Гумилевский; Аскетика — Епископ Феодор; Философия — о. П. Флоренский; языки — Соболевский; намечаем и лекторов, указанных над сими предметами *.

Согласны ли Вы читать Философию — пока 3 часа с платой 300 р. в месяц?

А может быть Вы пожелали бы другой предмет, например, Агиологию или Систематическое Богословие?!

Ф. К. Андреева мы будем просить тоже взять какой-нибудь предмет — у нас есть и Психология. Спросите и его: согласен ли он у нас работать? Когда у нас все выяснится, мы, конечно, соберемся обсудить план учебных лекций.

Храни Вас Господь. С любовью Епископ Феодор.

P. S. Не знаю адреса С. П. Мансурова, спросите его о согласии, может быть, и он кроме истории что-либо желает. Е. Ф.»

Сразу по получении письма отец Павел ответил епископу Феодору. Письмо его представляет интерес и как ценный исторический документ, передающий дыхание бурной эпохи становления Патриаршества и первых лет Советской власти, и как обозрение пути, пройденного в качестве профессора Московской Духовной Академии и редактора «Богословского вестника», и как размышление о том, какой должна в будущем стать высшая богословская школа.

«Епископу Феодору, в Данилов монастырь

1918.IX.22. Сергиев Посад.

Дорогой и Глубокочтимый Владыко!

Разумеется, с Вами я согласен делать что угодно и где угодно, так что не для чего, собственно, было и спрашивать меня принципиально. Если могут быть затруднения, то только технические — например, не будет трамвая к Вам в Данилов или еще что-нибудь подобное. Но приложу все усилия, чтобы и таковые препятствия, если бы они возникли, устранить.

Ваши планы, разумеется, я приветствую. В смысле же тактическом, ни философии, ни психологии, ни языков, под сими заглавиями, быть не может, ибо (Вам, вероятно, еще не известный) декрет запрещает общеобразовательные предметы в частных школах и посему в Посадской Академии уже предпринята (о, ирония судьбы: Совнарком делает то, чего не мог сделать Синод) замена общеобразовательных предметов специально-богословскими. Несомненно, и Вам придется сделать то же, да это будет и правильнее, ибо ни я, ни Ф. К. Андреев не будем читать просто философии, просто психологии и т. п., вне отношения к вопросам веры, как не читали доселе и в Посаде, может быть, вопреки букве устава, но согласно духу его. Полагаю, надо будет ввести и Вам что-нибудь вроде: «Философские предпосылки религиозного жизнепонимания», может быть, с прибавкою: «в историческом развитии». Агиологию мне стыдно было бы отбивать у своего же ученика о. Павла **, тем более, что он должен же проявлять себя в избранной им области. Против Основного богословия ничего тоже не имею, но буду тогда читать каждый год разное (это впрочем и вообще), например, философию культа и т. п. Вообще же я согласен на всякие комбинации, хотя и спешу, в интересах дела, выторговать себе заранее возможно меньшую ответственность ученическими рамками,— чтобы лекции носили характер свободных импровизаций, что у меня выходит живее и одухотвореннее. А основная задача, которую нужно поставить мне, по свойствам моего образования, это по преимуществу «кафартика», т. е. очищение ума от ложных предпосылок и догматов современности, от ложной науки и ложной философии, чтобы чистым оком ума учащиеся научились взирать на область духовную, благодатью открываемую. Могу заниматься я и другим, но в интересах дела, думаю, полезнее всего заниматься мне именно вышесказанным: я считаю, что вовсе не столь нужно научить системе того или другого философа, как выпрямить самые понятия и тем облегчить путь («уровнять пути») грядущему в душу Христа».

Дальнейшая преемственность МДА, переместившейся в Москву, была не очень устойчива. «Спрашиваете об Академии,— писал отец Павел 5 августа 1920 г. И. М. Картавцеву,— но не понимаю, о какой именно. В Москве функционируют сразу: Академия Московская, бывшая ранее у Троицы, затем Академия в Даниловском монастыре, аскетического направления, и Академия народная, с спиритуалистическим уклоном и протестантствующая. О какой же из этих трех Академий, претендующих на православность богословия, спрашиваете Вы?»

---

* Для удобства расположения фамилии лекторов поставлены через тире.— *Прим. автора.*

** Иеромонах Павел (Волков).— *Прим. автора.*

8 сентября 1924 г. священник Павел Флоренский подал Святейшему Патриарху Тихону прошение об освобождении его от руководства занятиями студентов МДА. Причиной этого прошения явились столкновения с ректором протоиереем Владимиром Страховым, который, как писал отец Павел, «только полу-признается, ради мира, а на самом деле подлежит расследованию после изгнания Преосвященного Феодора». Но прошение отца Павла, по всей вероятности, не было удовлетворено. Об этом можно судить из того, что отец Павел продолжал рецензировать кандидатские работы студентов МДА в 1925—1926 гг. Рецензии были даны им также на некоторые работы студентов Высших богословских курсов в Ленинграде, которые возглавлял протоиерей Николай Чуков.

Выводы. Деятельность священника Павла Флоренского как профессора Московской Духовной Академии сложилась из защиты магистерской диссертации и учебно-педагогической работы. В магистерской диссертации и в книге «Столп и утверждение Истины» отец Павел разрабатывал теодицею, в лекционных курсах — антроподицею. Начав изучение истории философии с основных и традиционных вопросов — с античности и Канта, — отец Павел затем перешел к исследованию философии истории, культуры и культа. Собственно предмет истории философии он рассматривал как вводный к изучению богословских наук, а свои труды — как огласительное слово для находящихся во дворе церковном. Методика преподавания отца Павла была направлена на совместное обдумывание со студентами конкретных фактов. Общая оценка профессорской деятельности отца Павла, которая принадлежит будущему, должна обязательно учитывать два существенных момента: 1) содержание лекций отца Павла пока еще известно очень мало. В данной статье впервые в хронологическом и систематическом порядке приведена лишь тематика его лекций, которые ждут публикаций. 2) Теодицея и антроподицея составляют в творчестве отца Павла второй этап — научение (себя через других и других через себя). Чтобы правильно понять «научение» отца Павла, следует помнить, что до него был пройден этап расчистки души, а вслед за ним должен был последовать этап «действа, с тонами трагедии-мистерии» и интуицией страдания. Данная статья должна рассматриваться поэтому не как итоговая, а как представляющая материал для дальнейшего осмысления творчества отца Павла.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Помимо учебно-педагогической деятельности, отец Павел вел в МДА «кружок любомудрия». 15 сентября 1910 г. П. А. Флоренский был избран в библиотечную комиссию МДА и входил в нее затем постоянно (47, с. 343). В 1908—1909 гг. П. А. Флоренский преподавал также математику и космографию в женской гимназии Сергиева Посада. За годы преподавания в МДА и руководства «Богословским вестником» священник Павел Флоренский был удостоен следующих церковных наград: 26 января 1912 г.— набедренника; 4 апреля 1913 г.— бархатной фиолетовой скуфии; 6 мая 1915 г.— камилавки; 29 июня 1917 г. — наперсного креста (61; 55, с. 17).

[2] В «Отчете о состоянии МДА в 1911/12 учебном году» указывалось, что священник Павел Флоренский читал лекции для студентов II и III курсов, но, скорее всего, это опечатка (53, с 46). Программа лекций для студентов I курса указана почти такая же. Вероятно, лекции читались вместе I и II курсам (отсутствует пункт I; вместо пункта III указываются раздельно: II. Начатки античной философии; III. Платонизм и его враги) (53, с. 50, 51).

[3] Это важное методологическое указание находится в составленном священником Павлом Флоренским «Заключении о новой программе по Истории философии для Духовных Семинарий» (1914). Проект программы философских предметов для Духовных Семинарий был передан Советом МДА на предварительное рассмотрение и заключение С. С. Глаголеву, П. П. Соколову и священнику Павлу Флоренскому 28 марта 1914 г. 5 июня 1914 г. священник Павел Флоренский и С. С. Глаголев представили в Совет МДА свои замечания по поводу проекта новой программы философских предметов для Духовных Семинарий, которые были посланы в Учебный комитет при Святейшем Синоде (49, с. 213). Приводим полный текст замечаний священника Павла Флоренского.

«Заключение о новой программе по Истории философии для Духовных Семинарий (1914 г.).

Ввиду достоинств новой программы по Истории философии, замечания о ней, приводимые ниже, относятся не к существу новой программы, а лишь к некоторым частностям. Так, следовало бы:

1) на стр. 6 внести особый пункт о значении греческой философии для всей истории мысли и о смысле изучения истории греческой философии;

2) на стр. 7 более подчеркнуть пункт о схоластической философии и внести с этой целью некоторые расчленения соответственного пункта;

3) на стр. 8, при перечислении имен немецких идеалистов, ввиду трудности немецкой философии для усвоения воспитанникам Семинарии, сделать разъяснение в том смысле, что требуется пройти системы немецкого идеализма лишь в очень схематическом виде, обращаясь по преимуществу к общему смыслу и направлению этой философии;

4) на стр. 8-й же — внести пункт об основных философских учениях современности: имманентизме, трансцендентализме, энергетизме, бергсонианстве и др.; в особенности же должна быть разъяснена преподавателем суть спора между психологистами и трансценденталистами;

5) на стр. 16 — указать, что преподаватель должен выделять и развивать те моменты исторического процесса мысли, которые имели или имеют особенно важное значение для богословия, и указывать на религиозные следствия, содержащиеся в том *или другом течении мысли*;

6) на стр. 15 — рекомендовать преподавателю давать возможно отчетливые и точные разъяснения основных терминов философии, сопровождая эти разъяснения краткими сведениями из истории терминологии. (Выяснение истории терминов на основании пройденного курса составило бы весьма целесообразную задачу при устных вопросах и письменных работах.)

7) В качестве пособия следовало бы рекомендовать хрестоматии из отрывков классических авторов по философии.

И д. д. священник Павел Флоренский» (56).

[4] А. Ф. Лосев считал, что «Флоренский [...] слишком христианизирует платонизм. Вернее же, он просто имеет в виду христианский платонизм» (70, с. 691). В трудах же А. Ф. Лосева, «направленных против спиритуалистического понимания платонизма, на первый план выдвигается космолого-астрономическая трактовка учения Платона, согласно которой платонизм является космологической диалектикой, диалектикой мифа. [...] А. Ф. Лосев находит и в таком специфическом вопросе, как платоновская теория идей, оригинальные черты материального, телесного, зримого и даже скульптурного восприятия Платоном провозглашенного им царства вечных идей» (69, с. 266—267).

Смысл расхождений в понимании платонизма, на наш взгляд, может объяснить лишь признание того положения, развиваемого отцом Павлом, что платонизм по своим общечеловеческим корням вошел во все типы культур (античную, средневековую и возрожденскую), во все типы жизнепониманий (теоцентризм, космоцентризм, антропоцентризм). Поэтому *разными* корнями платонизм связан с различными типами культур и мировоззрений. Исторически непреходящей заслугой платонизма отец Павел считал решение проблемы универсалий в сторону реализма. Это и обусловило то, что святоотеческая традиция именовала Платона «христианином до Христа и аттическим Моисеем» (63, с. 221). Этот тип платонизма сам А. Ф. Лосев в своих поздних трудах характеризует как средневековый, теологичный и притом абсолютно персоналистически теологичный (71, с. 95). Совершенно очевидно, что теологическому платонизму *противостоит* платонизм космологический (античный), и в особенности антропоцентрический (возрожденский). Таким образом, смысл разногласий священника Павла Флоренского и А. Ф. Лосева в понимании платонизма сводится к тому, что, во-первых, они рассматривали разные типы платонизма, а во-вторых, по-разному определяли, какой из типов является истинной вершиной платонизма.

Дальнейшее изучение взглядов отца Павла на историю платонизма должно идти прежде всего по пути учета всех печатных и неопубликованных работ. Так, очень важная статья священника Павла Флоренского «Памяти В. Ф. Эрна» (36) оказалась неучтенной даже в специальной работе А. И. Абрамова «Оценка философии Платона в русской идеалистической философии» (63).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ *

Труды священника Павла Флоренского

1. (32) Космологические антиномии Иммануила Канта.— БВ., 1909, № 4, с. 597—625.

* Печатные труды священника Павла Флоренского приводятся в хронологическом порядке, по году публикации. На первый порядковый номер делается ссылка в данной работе; в скобках стоит порядковый номер, под которым закреплена работа

2. (33) Общечеловеческие корни идеализма.— БВ, 1909, № 2, с. 284—297; № 3, с. 409—423.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

3. (37) *С. Наумова* «Культ Диониса в Греции».—БВ, 1910, т. 1, № 1, с. 257—272.
4. (38) *Е. Синадского* «Мистико-монистическая система философии Карла дю Преля и мистика христианских подвижников».— БВ, 1910, т. 3, № 11, с. 201—208.
5. (пропущена) Экзаменационная программа по истории философии для студентов II курса на 1910/11 учебный год. Сергиев Посад, 1911.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

6. (41) *В. Гиацинтова* «Субъект трансцендентальный и субъект эмпирический».— БВ, 1911, т. 3, № 12, с. 193—202.
7. (42) *С. Рубинского* «Логика чистого познания и религиозная истина. (Панметодизм Когена и его критика.)».— БВ, 1911, т. 1, № 3, с. 370—379.
8. (пропущена) Экзаменационная программа по истории философии для студентов II и I курсов на 1911/12 учебный год. Сергиев Посад, 1912.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

9. (45) *С. Голованенко* «Проблема опыта. (Опыт научный и опыт общечеловеческий.)».— БВ, 1912, т. 3, № 12, с. 220—224; 1913, т. 1, № 2, с. 225—226.
10. (46) *В. Ильинского* «Природа человека по русским народным воззрениям».— БВ, 1912, т. 1, № 1, с. 214—224.
11. (47) *М. Семенова* «Типы современных оккультических движений в России (Анализ и критическая их оценка.)».— БВ, 1912, т. 1, № 3, с. 325—328.
12. (52) О Духовной Истине. Опыт православной феодицеи. Вып. [1]—2. М., 1913, (На обл. вып. 1: 1912).
13. (54) Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания. Из читанного в 1908-м и 1909-м гг. студентам МДА курса «Введение в античную философию».— БВ, 1913, т. 1, № 2, с. 147—174. Без окончания.
14. (55) Экзаменационная программа по истории философии для студентов I курса МДА на 1912/13 учебный год. Сергиев Посад, 1913.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

15. (57) *А. Даниловского* «История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России».— БВ, 1913, т. 1, № 2, с. 234—238.
16. (58) *Г. Епифановича* «Математические науки в русских духовных семинариях XX в. и желательная постановка их в настоящее время».— БВ, 1913, т. 1, № 2, с. 245—248.
17. (59) *М. Курганского* «Природа в религиозном воззрении русского народа. (Проблема космологии и космогонии.)».— БВ, 1913, т. 1, № 2, с. 273—277.
18. (60) *В. Соболева* «Религиозно-философское жизнепонимание Гёте». — БВ, 1913, т. 1, № 4, с. 389—393.
19. (61). *А. Титова* «Метафизика смерти в произведениях И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского».— БВ, 1913, т. 1, № 4, с. 411—413.
20. (62) *И. Успенского* «Философские воззрения Иннокентия, архиепископа Херсонского».— БВ, 1913, т. 1, № 4, с. 431—432; т. 2, № 5, с. 433—434.
21. (63) *А. Шума* «Генезис идеи Бога у Льва Толстого».— БВ, 1913, т. 3, с. 115—120.
22. (70) Разум и диалектика.— БВ, 1914, т. 2, № 9, с. 86—98. То же. Отд. отт. под загл.: «Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной Истине». Москва, 1912, сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914.
23. (71). Столп и утверждение Истины. М., 1914.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

24. (72) *Ф. Андреева* «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ».— БВ, 1914, т. 1, № 1, с. 189—196.

в «Указателе печатных трудов священника Павла Флоренского» («Богословские труды». М., 1982, сб. 23, с. 281—309). Источники печатные и литература приводятся в алфавитном порядке. Ряд рукописных материалов расшифрован П. В. Флоренским и С. З. Трубачевым, за что приношу им искреннюю благодарность.

25. (73) *А. Архангельского* «Типы диссолюционных воззрений в церковной письменности и в советской науке».— БВ, 1914, т. 1, № 1, с. 196—198.
26. (78) *П. Ивановича* «Психология религиозных обращений».— БВ, 1914, т. 1, № 2, с. 264—265.
27. (80) Смысл идеализма. Пропедевтические лекции к ряду чтений из истории платонизма, читанных студентам первого курса МДА.— В кн.: В память столетия (1814—1914) МДА. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. 2. Сергиев Посад. 1915, с. 41—134.
28. (81) Экзаменационная программа по Истории философии для студентов I курса МДА на 1915/16 учебный год. Сергиев Посад, б. г.

Отзывы о кандидатских сочинениях студентов МДА

29. (83) *Священника А. Левковского* «Личная ответственность и социальная закономерность. (Разбор аргументов против личной ответственности, опирающихся на социологические основания.)».— БВ, 1915, т. 2, № 5, с. 351—355.
30. (84) *К. Лилеева* «Историко-философская теория проф. Кареева. Роль личности в истории».— БВ, 1915, т. 2, № 5, с. 358—360.
31. (85) *А. Паргачевского* «Вопросы социального характера в Посланиях святого апостола Павла».— БВ, 1915, т. 2, № 6, с. 385—389.
32. (86) *И. Подлуцкого* «Идеи нравственного совершенства и счастья в классической философии и христианском учении».— БВ, 1915, т. 2, № 6, с. 403—405.
33. (93) *Иеромонаха Варнавы (Беляева)* «Св. Варсонуфий Великий. Его жизнь и учение».— БВ, 1916, т. 1, № 3/4, с. 168—176; т. 2, № 5, с. 177—189.
34. (94) *А. Десятова* «Пасторологический анализ русской изящной литературы последнего времени».— БВ, 1916, т. 2, № 5, с. 229—233.
35. (95) *В. Херсонского* «Этико-социальная теория А. С. Хомякова».— БВ, 1916, т. 2, № 7/8, с. 367—376.
36. (102) Памяти В. Ф. Эрна.— Христианская мысль, 1917, № 11/12, с. 69—74.
37. (104) Первые шаги философии. Вып. I. Лекция и Lectio. Пращуры любомудрия. Напластования эгейской культуры. Сергиев Посад, 1917. (Ранее издавались «Лекция... Пращуры любомудрия».— БВ, 1910, т. 1, № 4, с. 614—644 и «Напластования...» — БВ, 1913, т. 2, № 6, с. 346—389).
38. (113) Мнимости в геометрии. М., 1922.
39. (115) Символическое описание — В кн.: Феникс. Сб. художественно-литературный, научный и философский. Кн. I. М., 1922, с. 80—94.
40. (326) Обратная перспектива.— В кн.: Труды по знаковым системам. Сб. 3. Тарту, 1967, с. 381—416.
41. (328) Органопроекция.— Декоративное искусство СССР, 1969, № 145, с. 39—42.
42. (332) Иконостас.— Богословские труды, 1972, сб. 9, с. 80—148.
43. (334) Строение слова.— В кн.: Контекст — 1972. Литературно-теоретические исследования. М., 1973 с. 348—369.
44. (336) Из богословского наследия. [Философия культа].— Богословские труды, 1977, сб. 17, с. 85—248.
45. (339) Макрокосм и микрокосм.— Богословские труды, 1983, сб. 24, с. 233—241.

Источники печатные

46. Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии (далее — Журналы МДА) за 1908 год. Сергиев Посад, 1909.
47. Журналы МДА за 1910 год. Сергиев Посад, 1911.
48. Журналы МДА за 1912 год. Сергиев Посад, 1913.
49. Журналы МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916.
50. Журналы МДА за 1915 год. Сергиев Посад, 1917.
51. Отчет о состоянии МДА в 1908/09 учебном году. Сергиев Посад, 1909.
52. Отчет о состоянии МДА в 1910/11 учебном году. Сергиев Посад, 1911.
53. Отчет о состоянии МДА в 1911/12 учебном году. Сергиев Посад, 1912.
54. Отчет о состоянии МДА в 1915/16 учебном году. Сергиев Посад, 1916.
55. Памятная книжка МДА на 1917/18 учебный год. Сергиев Посад, 1917.

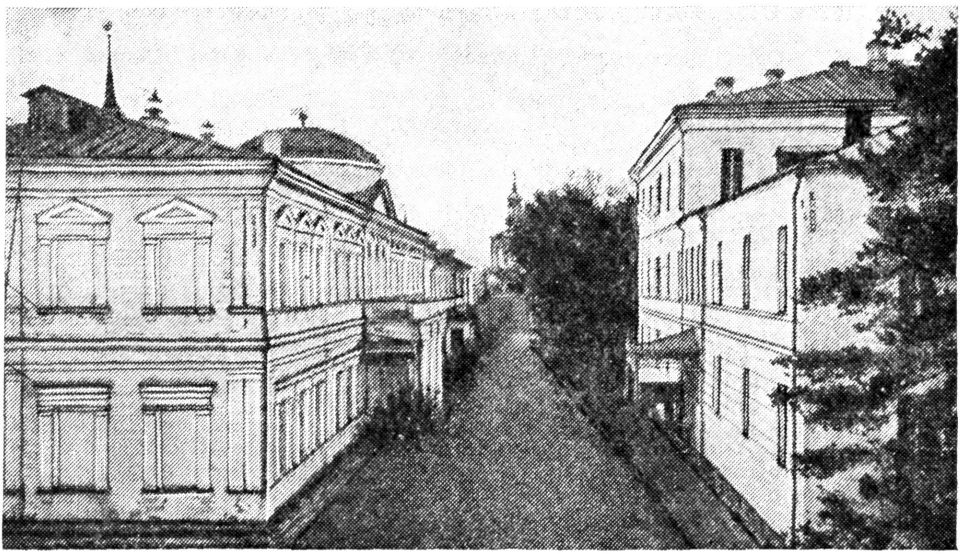
Источники архивные

56. Центральный государственный исторический архив г. Москвы (далее ЦГИАМ), ф. 229, оп. 3, д. 358, л. 26—26 об.

57. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, д. 367, л. 4—4 об. (копия «Представления», № 245).
58. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, д. 406.
59. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, д. 427, лл. 8—8 об.; 47.
60. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, д. 428, лл. 8; 26—27.
61. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 4, д. 5247 — Личное дело экстраординарного профессора МДА священника П. А. Флоренского.
62. Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, ф. 194, архив Н. Н. Глубоковского, оп. 1, д. 891.

Литература

63. *Абрамов А. И.* Оценки философии Платона в русской идеалистической философии.— В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 212—237.
64. *Андроник, иеродиакон (ныне игумен) (Трубачев).* Епископ Антоний Флоренсов — духовник священника Павла Флоренского.— Журнал Московской Патриархии, 1981, № 9, с. 71—77; № 10, с. 65—73.
64а. *Андроник, иеромонах (ныне игумен) (Трубачев).* Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество. Теодицея и антроподицея. Кандидатское сочинение, МДА. 1984. (На правах рукописи).
65. Богословский вестник, 1917, № 6/7.
66. Возрождение. М., 1918, № 6.
67. *Волков С. А.* Московская Духовная Академия в 1917—1920 годах. Воспоминания бывшего студента Академии. Загорск, МДА, 1965. (На правах рукописи).
68. *Голубцов Сергий, диакон.* История Московской Духовной Академии (1900—1919). Кандидатское сочинение. МДА. 1977. Т. 1. (На правах рукописи).
69. *Кессиди Ф. Г.* Изучение Философии Платона в СССР — В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 238—268.
70. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
71. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
72. *Уделов Ф. И.* [Фудель С. И.] Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972.
73. *Феодор, епископ (Поздеевский).* Рец.: «О духовной Истине. Опыт православной Феодицеи» («Столп и утверждение Истины») свящ. П. Флоренского. Сергиев Посад, 1914.
74. *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. Париж, 1937.



Здание библиотеки МДА (1914 г.)

К статье игумена Феофилакта «Библиотека МДА». Стр. 247—263

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Игумен ФЕОФИЛАКТ (Моисеев),
заведующий Библиотекой Академии

БИБЛИОТЕКА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

(Исторический очерк)

В 1985 году исполнилось 300 лет со времени создания Библиотеки Московской Духовной Академии, одного из старейших книгохранилищ в России.

История Библиотеки органично переплетается с историей Московской Духовной Академии на всем протяжении ее существования. Причины этого коренятся в тесном духовном родстве Библиотеки и Академии, их творческом союзе, единстве научных и богословских целей. В течение исторического бытия Академии Библиотека являлась неисчерпаемой сокровищницей бесценных творений богопросвещенного человеческого разума и духовной наставницей пастырей Русской Православной Церкви. В свою очередь Академия в лице своих лучших представителей — ученых и богословов — обогащала и пополняла Библиотеку собственными трудами, переводами святоотеческих творений, сочинениями полемического и философского содержания.

Рассмотрим детальнее историю Библиотеки Славяно-греко-латинской Академии за период ее почти 130-летнего пребывания в Москве, начиная со времени основания Академии в 1685 году братьями иеромонахами Софронием и Иоанникием Лихудами до начала XIX века, сопряженного с именем митрополита Платона (Левшина), родоначальника нового этапа в жизни Библиотеки Московской Духовной Академии.

Уже в первые годы своего существования первостепенное значение Академия придавала созданию и расширению Библиотеки, без которой было бы немыслимо научно-богословское образование. Не случайно для обеспечения высшего учебного заведения России учебными пособиями было обещано «предоставить Академии царскую библиотеку» [1]. Одно из первых упоминаний о Библиотеке встречается у де ля Нёвиля в Известиях о Московии 1689 года, который сообщает о том, что князь Голицын построил огромное здание для коллегиума, где определил содержать двадцать греческих ученых людей со множеством книг, приказав дворянам отдавать детей своих учиться в сие заведение. По предположению исследователей, это была Библиотека, собранная Симеоном Полоцким и Сильвестром Медведевым и поступившая в распоряжение Академии[2]. Значительный книжный вклад был сделан братьями Лихудами, которые пополнили Библиотеку Академии собственными сочинениями, а также сборниками лекций, которые они слушали во время своего пребывания в Италии [3].

В описи этой Библиотеки значится 603 наименования рукописных и печатных книг на латинском, греческом, немецком и польском языках. Кроме книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета, житийной литературы встречаются творения многих святых отцов: Аввы Дорофея, Иустина Философа, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Климента Александрийского, Блаженного Августина, Афанасия Великого, Иоанна Дамаскина, Кирилла Александрийского, Иоанна Лествичника [4] и других отцов и учителей Церкви. Кроме того, в списке присутствуют сочинения классических авторов: Тертуллиана, Тита Ливия, Цицерона, Плиния Младшего, книги по древнейшей истории, географии, римскому и гражданскому праву и другие. Большое место в списке занимают книги по грамматике (например, 23 латинских, 18 греко-славянских, 10 книг синонимов, лексикон на трех языках и др.), многочисленные толкования, поучения, собрания речей и многое другое.

Главное внимание братья Лихуды обращали на составление учебных пособий, написанных на греческом или латинском языках. «Каждая книга начинается призы-

ванием помощи Божией и оканчивается славословием — признак глубокого благочестия в наставниках» [5]. Их перу принадлежат: Краткая греческая грамматика 1687 года; *Пространная греческая грамматика с предисловием и алфавитным* указателем, предназначенная для чтения ученикам риторики; Латинская грамматика знакомит с лучшими представителями классической литературы (Вергилий, Цицерон) и краткими примерами их изречений [6]. Известны учебники «о пиитическом или стихотворном искусстве», написанные в виде вопросов и ответов, четыре оригинальных руководства по риторике, книги по логике, психологии, физике. Трудно переоценить вклад братьев Лихудов в науку и просвещение, значение их богословской деятельности, которое не ограничивалось одной Академией. Памятниками их творчества были следующие полемические сочинения: в 1689 году издан «Мечец духовный», в котором опровергается католическое учение о главенстве папы, об образе совершаемого крещения, об опресноках, о чистилище, о Свете Преображения, о безбрачии духовенства, об исхождении Святого Духа и проч.[7]. Кроме того, им принадлежат многочисленные похвальные слова и ряд сочинений, обличающих ереси Лютера и Кальвина [8]. Знаменательно, что уже с первых лет Академия положила в основу богословия систематический перевод творений святых отцов, получивший в дальнейшем свое развитие. Это были переводы, осуществленные самими братьями Лихудами и их ближайшими учениками: Литургия святого Иакова, брата Господня, творения святителя Симеона Солунского, преподобного Аввы Дорофея, изданные в 1701 году вместе с творениями преподобного Ефрема Сирина, адаптированный перевод творений святого Дионисия Ареопагита и другие святоотеческие произведения. Составлено и издано житие преподобного Варлаама Хутынского, исправлены стихиры и канон Святой Софии Премудрости Божией. Разумеется, все перечисленные литературные памятники, как опубликованные, так и неизданные, но хранившиеся в виде рукописей, стали достоянием книжного собрания Библиотеки Академии и в течение последующего времени содействовали богословскому образованию учащихся.

В эпоху правления Петра I Академия привлекала к себе внимание императора, оказывавшего ей покровительство, что позволяло Академии существенно упрочить свое положение.

В это время значительно увеличилось число воспитанников Академии, расширилась учебная программа, вводились новые дисциплины, что потребовало увеличения преподавательского состава и обновления методики преподавания. Возглавить Академию было поручено Местоблюстителю Патриаршего престола митрополиту Рязанскому Стефану (Яворскому). С обновлением Академии происходили перемены и новые пополнения в Библиотеке. Петр I, обращавший особое внимание на просвещение и образование в России, требовал увеличения книжного фонда, ибо, по его выражению, «без Библиотеки, как без души, Академия» [9].

В связи с начавшейся перестройкой здания Академии, требовавшего капитального ремонта и расширения, ассигнований, выделенных Синодом на пополнение Библиотеки, не хватало. Ее фонды не могли удовлетворить потребности возросшего числа учащихся, вследствие чего по распоряжению Синода наставникам и преподавателям Академии разрешалось пользоваться типографской Библиотекой. При участии Синода в 1731 году в фонд Академии поступила библиотека епископа Рязанского Гавриила (Бужинского), состоявшая из многочисленных редких книг [10]. Отметим, что в это время пополнение фонда Библиотеки Академии происходило благодаря многочисленным пожертвованиям. В 1737 году Библиотеку постигло стихийное бедствие. В результате пожара, бушевавшего в Москве, большая часть ее фонда была уничтожена стихией, что нанесло Академии непоправимый ущерб. Однако уже в 1738 году академическая Библиотека пополнилась собранием книг, оставшихся после смерти епископа Вятского Лаврентия (Горки). Этот процесс продолжался и в последующие десятилетия. В 1771 году по распоряжению Синода в Библиотеку поступили книги игумена Крестовоздвиженского монастыря Вениамина. В 1774 году по завещанию архимандрита Печерского Нижегородского монастыря Константина в книжный фонд Академии была передана его личная библиотека, состоявшая из 22 печатных книг на русском языке и 71 на латинском, а также ряд рукописей, в числе которых было сочинение самого игумена Константина «О вечности» [11]. Многие книги учебного характера, например, буквари, часословы, по распоряжению Синода переданы в фонд Библиотеки Академии безвозмездно и, когда в них ощущался недостаток, ректор просил Святейший Синод предписать типографии напечатать сотни новых экземпляров. К середине XVIII века относится первое упоминание о книжной лавке, в которой продавались преимущественно учебные книги [12].

Кроме составления учебников наставники Московской Духовной Академии созда-

вали авторские произведения православного содержания. Среди них церковно-исторические и полемические труды, приветственные речи, многочисленные службы и проповеди, пополнявшие академическую Библиотеку и развивавшие отечественное богословие. Можно назвать «Исповедание веры» архимандрита Палладия (Роговского); «Торжество преславное свободителя Ливонии государя Петра I» Иосифа Турабойского; Служба на день празднования победы под Полтавою, «Иго Господне благо» архимандрита Феофилакта (Лопатинского); «Дополнение к истории Московской Академии» архимандрита Гедеона Вишневского; «Щит православия» Алексея Барсова; Последование в Неделю Православия, исправленное ректором Академии архимандритом Гавриилом (Петровым), и другие издания [13].

Последний период истории Славяно-греко-латинской Академии и ее Библиотеки находится в прямом соотношении с именем митрополита Платона (Левшина). С теплым, сердечным участием он вникал в жизнь Академии и Библиотеки, с пристальным вниманием следил за системой обучения, поощрял талантливых наставников и учеников. Круг изучавшихся наук значительно расширился, были введены новые предметы, появились новые учебные пособия и руководства.

Строгое внимание митрополита Платона было обращено на состояние академической Библиотеки и ее обновление. Для приобретения книг митрополит Платон выделял часть суммы из ежегодных ассигнований Академии. За период с 1776 по 1788 год им было приобретено большое количество книг на сумму около 400 рублей. Заметим, что это происходило до учреждения новых штатов, когда сумма, отпускавшаяся на содержание Академии, была незначительна. Существенное пополнение библиотечного фонда, как и прежде, происходило посредством вкладов и пожертвований. В 1776 году в Библиотеку поступило собрание книг Преосвященного Геннадия, в 1779 году — настоятеля подмосковного Лужецкого монастыря архимандрита Венедикта, а также другие пожертвования. После проведенной в 1777 году ревизии фонда Библиотеки и выявления лишних экземпляров, митрополит Платон часть из них предназначил для вознаграждения лучших студентов [14]. Тщательно изучив принципы организации библиотечного дела, митрополит Платон учредил должность библиотекаря, ввел новый порядок выдачи книг, распорядился составить каталоги. Он требовал, чтобы студенты оставляли расписки при получении книг, а выпускники все возвращали до окончания учебы.

В 1785 году на должность библиотекаря был назначен учитель риторики иеромонах Стефан, в 1792 году его сменил академический проповедник Мелхиседек. Началась долгая и кропотливая работа по систематизации и восстановлению книжного фонда, розыску пропавших экземпляров и их возмещению. Из своего собственного собрания митрополитом Платоном было пожертвовано несколько редких книг взамен утерянных и выделено 150 рублей на покупку наиболее необходимых. Благодаря организационным мероприятиям продолжалось пополнение книжного фонда. В 1794 году по завещанию епископа Воронежского Иннокентия академической Библиотеке передано 106 экземпляров книг, в 1802 году в Библиотеку поступило 57 томов, принадлежавших архимандриту Голутвина монастыря Варлааму. В 1803 году Библиотека пополнилась 440 книгами Преосвященного Сильвестра и архимандрита Воскресенского монастыря Иеронима [15].

В конце XVIII века на Академию была возложена ответственная миссия по цензуре книг. С 1786 по 1788 год на отзыв Академии поступили «Летописец Соловецкого монастыря» Н. Загоровского; «Доказательства о бытии Божием» С. Глаголевского; «Толкование на Послание апостола Павла к Римлянам» священника Петра Симеонова; «Мысли или положения философские» М. Снегирева; «Жизнь еврейского царя Давида» священника Николая Богословского; «Бингомовы древности», «Библейский словарь» и т. п. По отпечатании оригинал и экземпляр книги сдавались в академическую Библиотеку [16].

Однако наибольшую ценность для Библиотеки представляла работа преподавателей Академии по переводу святоотеческих творений. Это были переводы святых Дионисия Ареопагита, Блаженного Августина, Хрисанфа, Патриарха Иерусалимского, Блаженного Феодорита, Иоанна Златоуста, Макария Египетского, Василия Великого, Климента, папы Римского и многих других святых отцов.

Таким образом, XVIII столетие завершалось подъемом и успешным формированием книжного собрания Библиотеки.

Преобразование Московской Славяно-греко-латинской Академии в начале XIX столетия и переименование ее в Московскую Духовную Академию также связаны с деятельностью митрополита Платона († 1812). Ему же принадлежит и инициатива в деле созидания и устроения Библиотеки, фонды которой значительно пополнились благо-

даря его личным пожертвованиям. Еще при жизни митрополит Платон обращался в Святейший Синод с просьбой о переводе Академии из тесных и ветхих помещений Заиконоспасского монастыря. К тому же, условия шумного многолюдного города не отвечали интересам обучения и воспитания учащихся. Митрополит Платон более всего желал видеть Духовную Академию в стенах Троице-Сергиевой Лавры. Из-за начавшейся Отечественной войны 1812 года вопрос о переводе Академии пришлось отложить. К счастью, во время наполеоновского нашествия Библиотека Академии сохранилась в целости и даже стала хранилищем книг, собранных в нее из московских книжных лавок,

С переводом Академии в Троице-Сергиеву Лавру 1 октября 1814 года открывается новая страница в ее жизни. Разместилась Академия в здании Царских чертогов *, где прежде находилась Троицкая Лаврская Семинария, возникшая в 1743 году. В 1814 году она была перемещена и объединена с Вифанской Семинарией. Библиотека новой Академии формировалась из фондов книг Славяно-греко-латинской Академии, а также частично из книг Троицкой Семинарии. Лучшие из них пополнили академическую Библиотеку, а остальные переданы в библиотеку Перервинской Духовной Семинарии. В состав новой Библиотеки Академии из прежней вошло около 700 книг на иностранных языках из общего числа 1 377 названий книг и свыше 140 изданий на русском языке, избранных из 928 названий [17]. В первые годы жизни Академии на новом месте, в 1816 году, в Библиотеку поступило собрание книг архиепископа Псковского Мефодия († 1815), бывшего ректора Академии, в 1823 году фонды академической Библиотеки пополнились, согласно завещанию, библиотекой архиепископа Московского Августина († 1819). Кроме названных обширных собраний книг в последующее время было пожертвовано различными учеными обществами и отдельными лицами большое количество печатных изданий и рукописных книг. Книжный фонд Библиотеки систематизировался по отделам: издания Священного Писания, догматическое, экзегетическое и нравственное богословие, творения святых отцов, церковная и гражданская история, каноническое право, философия, математика, словесность, классическая литература и филология.

История Библиотеки Московской Духовной Академии теснейшим образом связана с начальным периодом истории создания Церковно-археологического музея, входившего до 1892 года в состав Библиотеки. Так, в 1814 году в собственность Академии поступили два портрета, висевшие ранее в чертогах: Елизаветы Петровны (написанный в 1762 г. в Москве художником А. Антроповым) и Екатерины II. Постепенно Академия приобрела портреты памятных для нее иерархов: митрополита Платона, архиепископа Московского Августина, при котором осуществился перевод Академии в Лавру, а также архиепископа Псковского Мефодия, ближайших учеников митрополита Платона. «Названные портреты, вошедшие впоследствии в состав академической коллекции, но хранившиеся ранее в Актовом зале и Библиотеке Академии, вместе с несколькими древними гравюрами, висевшими также в последней, и могли послужить невольным началом собрания древностей при Московской Академии» [18]. До построения первого библиотечного корпуса в 1820 году Библиотека, а с ней и академическая коллекция располагались в нескольких залах Царских чертогов. В 1834 году ректором Костромской Духовной Семинарии архимандритом Афанасием (Дроздовым) была пожертвована коллекция монет и медалей, которая послужила началом нумизматической коллекции, «поступившей в Библиотеку под надзор библиотекаря Академии — соборного иеромонаха Филофея (Успенского)» [19].

С годами Библиотека пополнялась книжными собраниями благодаря пожертвованиям различных лиц. «Большую лепту в обогащение Библиотеки внес и митрополит Московский Филарет (Дроздов), жертвовавший немало личных книг и отпускавший большие суммы на приобретение новых» [20].

При митрополите Филарете, профессоре протоиерее А. В. Горском и протоиерее Ф. А. Голубинском академическая Библиотека особенно увеличилась в результате приобретения книг богословского, исторического и философского содержания. Митрополит Филарет заботился преимущественно об умножении Библиотеки лучшими иностранными и отечественными сочинениями по отделу наук богословских, протоиерей А. В. Горский — исторических, протоиерей Ф. А. Голубинский — философских. Поэтому

* Царские чертоги, или Писаревские палаты, назывались так в XVIII и начале XIX столетия потому, что были построены по распоряжению архимандрита Тихона (Писарева) (1718—1721) для приема августейших особ. По другим источникам, Царские чертоги были построены до 1702 года. Два крыльца с южной стороны были устроены в 1775 году и разобраны в 1815 году.

в середине XIX века отделы богословский, церковно-исторический и философский были гораздо содержательнее других отделов Библиотеки.

Особенно большой вклад в формирование Библиотеки внес известный библиофил, профессор протоиерей Александр Васильевич Горский, впоследствии ректор Академии, который в течение 20 лет (1842—1862 гг.) состоял библиотекарем Академии. Деятельность протоиерея А. В. Горского в качестве библиотекаря принесла огромную пользу Академии. Ощутимым недостатком академической Библиотеки было отсутствие каталогов и справочных пособий, что, конечно, очень затрудняло пользование ею, особенно при постоянной нужде студентов в книгах. При таких условиях библиотекарь не мог быть только формальным хранителем книг с весьма ограниченным кругом обязанностей; здесь был необходим «живой справочник». Протоиерей А. В. Горский отвечал этим требованиям в совершенной мере; он был «идеальный библиотекарь»... знал книги не только по названию, но и по содержанию»[21]. Предупредительность и отзывчивость его не имели границ; тяготение студентов к знаниям для него было священным и являлось верным ключом к его чуткому сердцу. Он «не отказывался идти за книгами и днем и ночью... В вечернюю и ночную пору он ходил в Библиотеку из предосторожности без огня и отыскивал нужные книги ощупью...»[22] Одной только выдачей требуемых книг этот удивительный библиотекарь не ограничивался. Заботливо снисходя к нуждам каждого студента, искавшего у него совета, протоиерей А. В. Горский рекомендовал необходимую литературу по всем наукам. Более того, как отмечали современники, «что скажет и укажет студентам Александр Васильевич, им не было и нужды искать и читать»[23],— таковы были глубина и обширность его познаний, так высок и значителен был его авторитет.

Горский-библиотекарь был поистине неоценимым руководителем и помощником для студентов, но этим далеко еще не исчерпывалось его значение для академической Библиотеки. Искренний сторонник просвещения отчетливо видел насущную потребность молодой русской науки в книжности. Протоиерей А. В. Горский внимательно наблюдал за изданием новых книг, в особенности богословских и церковно-исторических, и «все, что выходило лучшего по этой части и у нас, и за границей, было неопустительно выписываемо для Библиотеки»[24]. Нередко академических средств было недостаточно, и Горский жертвовал на приобретение книг собственные сбережения. Вполне закономерно и то, что превосходная личная библиотека протоиерея А. В. Горского после его смерти также стала достоянием Академии. Горский был уникальным библиофилом, «прочитывал большую часть поступавших книг и испещрял их поля своими заметками»[25]. Он был неутомимым исследователем и усердным собирателем редких книг, и ему обязана академическая Библиотека многими ценными приобретениями, в числе которых и редкие издания. Так, в 1847 году поступила в распоряжение Академии часть библиотеки архиепископа Тобольского Афанасия (Протоповича), в 1854 году по распоряжению митрополита Филарета в Академию переданы старопечатные книги и рукописи из Московской Синодальной библиотеки и Духовной консистории, в 1859 году в Библиотеку было передано собрание рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря[26], в 1862 году принято уникальное собрание старопечатных книг, принадлежавших Московской Синодальной типографии.

К концу полувекового пребывания Московской Духовной Академии в стенах Троице-Сергиевой Лавры в ее Библиотеке насчитывалось около 35 тысяч названий печатных книг и до 800 рукописей. Книжное богатство академической Библиотеки привлекало в нее ученых других учебных заведений для занятий. Рукописи нередко по требованию доставлялись в Академию Наук, Духовные Академии, Археографическую экспедицию, Московское общество истории и древностей российских, университеты[27]. Но и этими трудами не ограничивалось участие протоиерея А. В. Горского в собирании и хранении книжных сокровищ Академии. Постоянная работа с книгами существенно помогала не только ему самому в обширной ученой и издательской деятельности. При его активной помощи и консультации трудились известные исследователи XIX столетия: А. Н. Муравьев, М. В. Толстой, архиепископ Тверской Савва (Тихомиров), архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский). К его советам обращались отечественные ученые: П. Строев, М. Погодин, И. Срезневский, М. Сухомлинов, Ф. Буслаев... Библиотекой пользовались зарубежные ученые — профессор Тюбингенского университета Клоссиус, эллинист Мюллер и другие исследователи.

Многолетняя работа в должности библиотекаря для самого Горского имела, как было отмечено, весьма важное значение. «Он,— по словам одного из биографов,— вовлечен был в мир книжный до такой степени, что отрывать его от занятий в этом мире значило отнимать у него лучшие часы в жизни»[28]. Без преувеличения можно сказать, что самые главные ученые труды протоиерея А. В. Горского были результа-

том его поистине незаурядной любви к книгам, плодом кропотливой и внимательной работы с ними. Известнейшим трудом А. В. Горского, предпринятым совместно с К. И. Невоструевым, было «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки». М., 1855. Работа эта, порученная А. В. Горскому митрополитом Филаретом (Дроздовым) в 1849 году, продолжалась четырнадцать лет. Выдающимися учеными было подробно исследовано и описано «более 340 книг и рукописей» [29]. «Описание» стало настоящим событием не только в отечественной, но и в зарубежной историко-филологической и археографической науке, исследователи отмечали, что «по полноте, основательности, глубине, подробности с ним не могут быть даже сравниваемы знаменитейшие описания знаменитейших библиотек, составленные знаменитейшими учеными Европы» [30]. Труд обоих ученых в 1867 году был удостоен Российской Академии Наук «первой по времени Ломоносовской премии, как труд особенно важный по своему научному значению...» [31]

Перечень печатных работ протоиерея А. В. Горского может показаться сравнительно скромным. Они, за исключением «Описания» и нескольких лекционных конспектов, почти все не велики по объему, их немногим более сорока и в большинстве рассеяны по разным журналам. Это не удивительно, так как А. В. Горский практически не принадлежал самому себе, «постоянно лежавшие на нем ученые поручения начальства» [32], не говоря уже об основных его должностях — профессорской, библиотекарской, ректорской (с 1862 года), не слишком много времени и сил оставляли для творчества. «Свою ученость, — справедливо замечает С. К. Смирнов, — Александр Васильевич сеял, предоставляя собирать другим... Он бескорыстно делился своими познаниями с нуждающимися, начиная от студента, кончая академиком...» [33]. Протоиерей А. В. Горский был настоящим подвижником науки, и Церковь, и ученый мир по достоинству оценили его колоссальный вклад в дело просвещения и образованности: в 1865 году он был удостоен степени доктора богословия, а в 1867 году признан доктором Русской истории.

Начало ректорства протоиерей А. В. Горского совпало со временем перемен для Академии, поскольку в этот период вводился новый Устав Духовных Академий, принятый в 1869 году. Большая работа предстояла и Библиотеке. Надо было завершить процесс систематизации и каталогизации фондов, начатый еще ранее, расширить помещения Библиотеки, а также пополнить фонды многими необходимыми изданиями.

В 1870 году в связи с тем, что исполнявший ранее обязанности библиотекаря А. Ф. Лавров-Платонов (впоследствии Алексий, архиепископ Виленский) принял монашество и направлен на церковное служение, было объявлено о вакантной должности библиотекаря и помощника библиотекаря. Одновременно, по предложению ректора протоиерея А. В. Горского, была создана комиссия, которой поручено составить инструкцию для библиотекаря и его помощника. На заседании Совета Академии, состоявшемся 19 августа, из шести кандидатов был избран Константин Богоявленский, исполнявший ранее должность помощника библиотекаря в Московском университете. На должность помощника библиотекаря был избран Федор Павловский, окончивший Академию в 1870 году [34]. Анализ обстоятельств избрания К. Богоявленского несомненно показывает, что он обладал высокими профессиональными достоинствами, поэтому не случайно Совет Академии отдал ему предпочтение. Вскоре была составлена и утверждена Советом новая «Инструкция библиотекарю и его помощнику» [35]. Этот документ содержал пространные и четкие рекомендации по управлению Библиотекой и хранению ее книжных фондов. Особое внимание в инструкции обращено на необходимость составления подробных каталогов, а также пополнения фондов. Значительное время К. Богоявленский уделял увеличению фондов Библиотеки. Например, для расширения поступления книг, печатавшихся за границей, без увеличения ассигнований он предложил установить непосредственную связь с заграничными книготорговцами. К. Богоявленский сам составлял списки необходимых для Академии изданий, обращался в Совет Академии с просьбами о разрешении их приобретения и неизменно встречал поддержку и согласие. Многие профессора также регулярно представляли в Совет списки необходимой для Академии литературы, и все эти книги, за редким исключением, приобретались. За 1870—1871 учебный год академическая Библиотека пополнилась значительным количеством книг. В последующие годы это число неуклонно возрастало. Например, в 1870—1871 учебном году поступило 418 названий книг, не считая ценнейшего дара по завещанию профессора К. Невоструева — его библиотеки с общим количеством в 3000 названий, а также 58 древних рукописей [36]. В 1887—1878 учебном году в Библиотеку поступило уже 677 названий книг [37]. За годы управления Библиотекой К. Богоявленским значительно возросло число книг, присланных в дар Академии. Именно в эти годы начал широко практиковаться обмен

работами на соискание ученых степеней, а также собственными и другими изданиями между Духовными Академиями. Особенно активно этот обмен производился между Московской, Петербургской и Казанской Духовными Академиями. Многие ученые общества, духовные и светские учебные заведения, известные богословы и ученые считали долгом присылать свои издания или работы во всемирно известную академическую Библиотеку. Среди жертвователей имена императора, архиереев, клириков и отдельных лиц, высших правительственных и синодальных учреждений. К. Богоявленский значительно расширил число выписывавшихся Академией периодических изданий, особенно отечественных. Например, если в 1872 году Библиотека получила 9 наименований русских журналов и 17 иностранных [38], то в 1877 году было выписано 23 наименования русских и 10 иностранных журналов [39].

Большие усилия библиотекарь К. Богоявленский прилагал в области организационно-технической деятельности Библиотеки. Так, в этот период был решен вопрос о переходе Библиотеки на более удобное для профессоров и студентов расписание обслуживания. С 1873 года книги стали выдаваться не три раза в неделю, как было ранее, а ежедневно, что значительно облегчило студентам и профессорам пользование Библиотекой [40]. Кроме огромного труда по составлению подробных каталогов, который, впрочем, К. Богоявленский не успел завершить, он неоднократно обращался в Правление Академии с просьбами о благоустройстве Библиотеки. Так, по его ходатайству были устроены подвижные полки в шкафах, улучшено расположение книг. Наконец, в 1877 году благодаря неустанным трудам ректора Академии протоиерея А. В. Горского завершилось строительство и оборудование нового двухэтажного здания для академической Библиотеки, в котором в настоящее время размещается современная Библиотека. К. Богоявленский не успел принять участие в мероприятиях по переводу Библиотеки в новое здание, так как вынужден был в связи с ухудшением здоровья подать прошение в Совет Академии об увольнении.

8 декабря 1878 года на должность библиотекаря Московской Духовной Академии был избран смотритель Тульского Духовного училища Иван Николаевич Корсунский, выпускник Академии 1874 года [41].

В то время Библиотека располагала большими фондами, но нуждалась в полном и научно оформленном систематическом указателе. Книжные собрания хранились внутри Библиотеки, но во многом оставались неизвестными ученому миру [42]. С первого же года управления Библиотекой И. Н. Корсунский приступил к составлению каталога. В 1881 году был напечатан первый выпуск «Систематического каталога книг Московских Духовных Академий». Он содержал 1 997 названий книг по разделам: а) издания Библии; б) конкордации и симфонии; в) библиология; г) опыты толкования; д) библейские словари. Второй выпуск опубликован в 1884 году. Содержал 1 223 названия и посвящен патрологии: а) творения святых отцов и учителей Церкви; б) общие исследования по церковной литературе; в) монографические исследования в области патрологии. Дополнения: а) Священное Писание; б) патрология. Третий выпуск издан в 1885 году. Состоял из 2 965 названий книг по богословию: а) основное; б) догматическое; в) сравнительное и обличительное богословие; г) нравственное богословие. Выпуск четвертый подготовлен в 1887 году, содержал 2 305 наименований по следующим разделам: а) литургике; б) гомилетике; в) пастырскому богословию и г) дополнения. Пятый выпуск — в 1889 году. Имел 2 965 наименований: а) церковное право; б) богословские энциклопедии; в) богословские сборники; г) богословская смесь; д) дополнения. Всего в каталог включено 11 145 книг, причем нередко под одним названием содержатся десятки, а иногда и сотни книг. Названия снабжены перечнем содержания и указателем к каждому тому [43].

С 1881 года существовала студенческая библиотека, созданная благодаря бескорыстному дару В. А. Андреева, исследователя-филолога, который, направляясь на лечение за границу и мало надеясь на выздоровление, завещал свою библиотеку, содержавшую 2,5 тысячи томов, в дар студенчеству Московской Академии. Его благородный поступок повторили и некоторые другие видные деятели отечественной культуры. В частности, была пожертвована библиотека братьев Аксаковых вдовой И. С. Аксакова — Анной Федоровной. Сочинения Ф. М. Достоевского были пожертвованы вдовой писателя. Уставом Духовных Академий 1884 года (§ 129) Московской Академии позволялось иметь особую студенческую библиотеку, наблюдение за которой осуществлял ректор. Размещалась она в Аудиторском корпусе, при ней был также небольшой читальный зал. «К 1917 году эта библиотека насчитывала около 30 тысяч книг» [44].

Одновременно И. Н. Корсунский продолжал научно-преподавательскую деятельность. В 1879 году он завершил работу над магистерской диссертацией «Иудейское

толкование Ветхого Завета. Опыт исследования в области истории толкования Ветхого Завета в период новозаветный». В 1882 году этот труд был издан. 9 января 1880 года Совет Академии утвердил И. Н. Корсунского в новой должности приват-доцента по кафедре греческого языка. Библиотекой он продолжал заведовать до 1884 года. Кроме того, И. Н. Корсунский состоял членом Общества любителей духовного просвещения [45], Московского библиографического журнала и Московского археологического общества. В 1884 году он был избран доцентом по кафедре греческого языка.

В 1898 году И. Н. Корсунский завершил грандиозный ученый труд «Перевод 70-ти. Его значение в истории греческого языка и словесности». Троице-Сергиева Лавра, 1898. В работе рассматриваются различие языка перевода 70-ти от классического, его влияние на церковную греческую письменность. Совет Академии удостоил И. Н. Корсунского степени доктора богословия. К числу его основных работ принадлежат: «Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции» (ряд статей в журнале «Вера и разум»); «Иудейское толкование Ветхого Завета». М., 1882; «Новозаветное толкование Ветхого Завета». М., 1885; «Труды Московской Духовной Академии по переводу Священного Писания и творения святых отцов на русский язык за 75 лет» [46]. Значительную часть его трудов составляют биографии выдающихся русских иерархов. В их числе «Святитель Филарет, митрополит Московский. Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям». Харьков, 1895. Биографические очерки автора были посвящены святителю Иннокентию, митрополиту Московскому, епископу Феофану (Говорову), митрополиту Московскому Сергию, архиепископу Тверскому Савве и другим иерархам. Своими выдающимися работами И. Н. Корсунский содействовал развитию богословской и церковнобиблиографической науки.

28 августа 1890 года на должность библиотекаря Академии назначен преподаватель Курской Духовной Семинарии Николай Александрович Колосов, окончивший Московскую Духовную Академию в 1887 году. Здесь его ожидал кропотливый труд по благоустройству и приведению в порядок библиотечных дел. О трудностях, с которыми довелось встретиться новому библиотекарю, может свидетельствовать фрагмент из его воспоминаний. «Здание академической Библиотеки было всегда, что называется, «притчей во языцех». Близкое ли соседство высоких и толстых стен, препятствующих правильной циркуляции воздуха вокруг здания, или сырость почвы — только библиотечное здание всегда было крайне сырым, в особенности на нижнем этаже. Во время моего студенчества я сам видел воду на нижних полках книжных шкафов первого этажа. Другое зло библиотечного здания составляло крайне плохое отопление. Бывали случаи, когда оно вдруг переставало действовать, и в Библиотеке водворялся холод, как на улице; или вдруг из тепловых отдушин и решеток начинал валить густой дым, наполнявший собой все помещение Библиотеки.

Было, между прочим, и еще одно обстоятельство, доставлявшее заведовавшим Библиотекой массу огорчений и лишней работы. Книги, получаемые из-за границы, сдавались не прямо в Библиотеку, а складывались в профессорской комнате для просмотра. Профессора брали эти книги на дом и... там книги и оставались. Понятно, сколько выходило отсюда неприятностей и хлопот для библиотекарей» [47]. Огромной и напряженной деятельностью по устранению всех недостатков характеризовалось служение Н. А. Колосова в течение всего времени пребывания в должности заведующего Библиотекой.

Одновременно осуществлялось продолжение важного и нелегкого научного труда предшественника, И. Н. Корсунского — составление Систематического каталога Библиотеки, о чем сохранилось документальное свидетельство. «Кроме исполнения текущих дел по Библиотеке, заведующие ею занимались и особыми трудами по приведению ее в благоустройство. Так, библиотекарь Академии Н. А. Колосов напечатал в 3-м и 4-м номерах академического журнала за 1891 год Систематический каталог книг, поступивших в Библиотеку в 1890—1891 учебном году, продолжал печатать 7-й выпуск Систематического каталога Библиотеки (словесный отдел) и заботился об обновлении библиотечных каталогов (топографического и подвижного)» [48].

Из содержания протоколов Совета Академии за 1890—1891 учебный год становится известным, что Николай Александрович регулярно представлял Совету Академии подробные отчеты о поступлении книг в Библиотеку и о состоянии ее фондов. Выписка периодических изданий как отечественных, так и иностранных также входила в сферу забот Н. А. Колосова [49].

Весной 1893 года архиепископ Тверской Савва (Тихомиров) выразил желание, чтобы после его кончины Московская Академия стала главной наследницей научных

сокровищ, книг и рукописей, имевшихся в его обширной библиотеке. Летом того же года И. Н. Корсунский и Н. А. Колосов посетили архипастыря в Твери и отобрали часть книг, желательных и полезных для приобретения в Академию. В 1896 году в распоряжение Академии поступила большая часть библиотеки архиепископа Саввы, составлявшая 6 000 названий книг в количестве 10 000 томов. Впоследствии Н. А. Колосов перевез в академическую Библиотеку и шкафы, в которых хранились книги архиепископа Саввы. В 1897 году академическая Библиотека получила пожертвование от начальника Русской Духовной Миссии в Японии епископа Николая (Касаткина), приславшего в дар Библиотеке 84 издания на японском языке. Наряду с пожертвованиями происходило поступление книг в Библиотеку на средства Академии. В конце XIX века эти приобретения были стабильными и составляли 600—800 книг в год.

Летом 1894 года благодаря неутомимости и оптимизму Н. А. Колосова был начат и успешно завершен капитальный ремонт, точнее, внутренняя реконструкция здания Библиотеки. Это мероприятие доставило немало забот библиотечным труженикам, потому что требовалось вынести все книги из Библиотеки, а по окончании ремонта вновь расположить их в соответствующем порядке. На нижнем этаже Библиотеки были вскрыты полы, из-под них изъят грунт почти на двухметровую глубину, под полами устроены каменные своды, под которыми были проложены тепловые трубы и реконструирована отопительная система. После этого значительного переустройства в Библиотеке стало гораздо суше и теплее. Причем в течение всего времени ремонта Библиотека функционировала беспрерывно. В 1895 году Совет Академии, принимая во внимание неустанные труды по благоустройству Библиотеки, выразил особую благодарность Н. А. Колосову и его помощнику И. Н. Писаревскому.

Кроме научного составления каталогов книг академической Библиотеки Николай Александрович известен литературно-духовным творчеством. Статьи его печатались не только в духовных и церковно-общественных, но и в светских журналах. Тематика его произведений очень разнообразна: это труды по церковноисторическим проблемам, по вопросам нравственности и воспитания, статьи публицистического характера, о принципах библиографии и историографии.

28 августа 1898 года отец Николай Колосов уже в качестве священнослужителя, согласно прошению, был определен на пастырское служение к Московской Троицкой церкви в Покровском. И здесь отец Николай успешно продолжал свою литературную деятельность, помещая свои статьи в «Московских церковных ведомостях». В них он защищал русское духовенство от предвзятых литературных нападок на него со стороны некоторых писателей и тем отстаивал интересы Русской Православной Церкви.

На рубеже двух веков книжный фонд Библиотеки Московской Духовной Академии был неотъемлемой частью и одним из главных ее духовных сокровищ. Он отличался не только глубоким содержанием и уникальностью многих рукописей и редких изданий, но и общим количеством, которое объективно ставило Библиотеку Академии на одно из первых мест среди крупнейших книгохранилищ России. В начале XX столетия она уступала по количеству собраний только Румянцевскому музею в Москве, Петербургской публичной библиотеке и библиотеке Академии Наук в Петербурге. Не случайно поэтому ее фондами пользовались не только профессора и студенты Академии, преподаватели Вифанской Семинарии, но и исследователи из других городов России, равно как и зарубежные ученые.

Объем книжного фонда увеличивался из года в год в соответствии с профессиональными учеными интересами преподавателей всех кафедр, внимательно изучавшими книжные каталоги и проспекты не только отечественных, но и зарубежных издательств. С этой целью оформлялись заявки, а затем выписывались почти все периодические издания на русском языке, а также зарубежные издания, отображавшие тематику богословия, философии, филологии, церковной и гражданской истории, других гуманитарных наук. По-прежнему книжный фонд возрастал благодаря пожертвованиям патриотов духовного просвещения, бывших преподавателей и выпускников, нередко завещавших в дар Библиотеке Академии свои книжные собрания. Кроме основной фундаментальной Библиотеки в качестве ее филиала существовала студенческая библиотека, образованная в 1881 году, с самостоятельным фондом и курировавшаяся Библиотекой Академии, а также в 1910—1911 годах была организована «Библиотека практических занятий», обеспечивавшая своими фондами практические занятия, введенные в учебный процесс по Уставу 1910 года.

С конца XIX столетия до 1919 года бессменным руководителем, хранителем и инициатором ученых занятий Библиотеки Академии был известный исследователь-библиограф и богослов Константин Михайлович Попов. Этот период истории Библиотеки ознаменовался особенно интенсивной организационно-методической и научно-изда-

тельской деятельностью. Пристального внимания заслуживает незаурядная личность К. М. Попова, церковное служение которого правомерно должно быть названо христианским подвигом. Кратко остановимся на его биографии.

Родился Константин Михайлович 20 мая 1872 года в селе Данков Скопинского уезда Рязанской губернии в многодетной семье диакона Михаила Попова. С возрастом он поступил в Рязанскую Духовную Семинарию, по окончании которой в 1891 году определился волонтером в Московскую Духовную Академию. Учился он отменно и получал за прилежание стипендию имени протоиерея А. В. Горского *. Основательное изучение греческого, английского, а затем и других языков позволило ему впоследствии заняться переводом книг на русский язык.

Пожалуй, главным, что повлияло на его дальнейший выбор жизненного пути, было послушание, которое он исполнял, заведуя студенческой библиотекой, содержавшей около 30 000 томов. Это позволило К. М. Попову по окончании учебы в Академии подать прошение об определении его на освободившееся место помощника библиотекаря академической Библиотеки. Принимая во внимание его четырехлетний опыт работы в студенческой библиотеке, Совет Академии 24 октября 1895 года удовлетворил его просьбу.

Деятельность К. М. Попова на этом посту была довольно обширной и плодотворной. Это видно из Отчетов о состоянии Московской Духовной Академии, которые уделяли Библиотеке значительное внимание. В этот период он подготовил указатели к русским и иностранным журналам и производил сверку с наличием в Библиотеке списков книг, числившихся за умершими и выбывшими преподавателями Академии (1895—1896 гг.), составлял опись книг библиотеки архиепископа Тверского Саввы (1896—1898), поступившей в фонды Библиотеки Академии.

20 августа 1898 года оставил свое послушание библиотекарь священник Н. А. Колосов и на вакантную должность 17 сентября того же года утвержден К. М. Попов [50]. С этого момента жизнь К. М. Попова неразрывно и тесно переплетается с историей Библиотеки, ее многочисленных и бесценных фондов. Константин Михайлович сохранил любовь к Библиотеке и книге на протяжении всей своей жизни, причем с каждым годом эта любовь крепла все больше и больше, по словам современника, он сдружился с Академией и, главным образом, с ее книгохранилищем.

Деятельность библиотекаря К. М. Попова в период с 1898 до закрытия Академии в 1919 году условно можно разделить на библиотечную и публицистическую.

К числу его прямых обязанностей следует отнести труды по приобретению, систематизации и инвентаризации новых поступлений. А эта работа была весьма напряженной. Академия следила за всеми новыми выпусками литературы как в России, так и за рубежом, и все необходимое выписывала. Среди других поступлений большое значение имели и частные собрания, также входившие в состав фонда Библиотеки. Так, например, в 1912—1913 учебном году Библиотека пополнилась 3 602 названиями книг и журналов, включавшими 8 853 тома и тетради. Общее количество поступлений за период 1900—1915 годов составило около 25 000 названий книг и рукописей, численностью 85 000 томов и тетрадей. Данные о пополнении Библиотеки, а также ее устройстве, финансировании и других текущих делах входили в ежегодно издававшиеся К. М. Поповым Отчеты Библиотеки Московской Духовной Академии.

Большую работу осуществил К. М. Попов по разбору и систематизации книг, поступивших по завещанию от архиепископа Тверского и Кашинского Саввы (первый выпуск окончен в 1901 году), в качестве дара от архиепископа Казанского Арсения (выпуск окончен к 1903 году) и епископа Симбирского Никандра (выпуск окончен к 1904 году), а также некоторых других частных лиц. Завершением этой огромной работы стал изданный в Москве в 1900 году Систематический каталог книг библиотеки Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. В нем содержится 2 933 названия книг, снабженных указателем, каталог включает три первых отдела библиотеки: богословие, философию и словесность [51].

В дополнение следует отметить труды по разбору собрания иностранных рукописей (1899 г.), «приведение в известность» книг и бумаг профессора Д. Ф. Голубинского, составление указателя к «Прибавлениям к творениям святых отцов» за 1880—1886 гг. (1904 г.) и за 1887—1891 гг. (1912 г.), составление каталога книг библиотеки профессора Е. Е. Голубинского (1912 г.) и многое другое.

Особого внимания достойны составленный К. М. Поповым Указатель к академи-

---

* К. М. Попов был действительным студентом 51-го курса Академии 1891—1895 гг. (*И. Ф.*).

ческому журналу «Богословский вестник» и Систематический каталог книг Библиотеки Московской Духовной Академии. Указатель к «Богословскому вестнику» библиотекарь печатал дважды: в 1902 году за первое десятилетие издания журнала (1892—1901 гг.) и в 1912 году за второе десятилетие (1902—1911 гг.). Указатель состоит из разделов, в которых перечисляются статьи (всего содержится 1 448 статей) в хронологическом порядке с общей нумерацией, что позволяет исследователю по отдельному именному указателю быстро найти необходимую тематику. Этот указатель имеет большое применение до настоящего времени. В 1985 году сотрудниками Библиотеки этот Указатель усовершенствован и включен в состав предметного каталога.

Над Систематическим каталогом К. М. Попов трудился много лет, продолжая дело предшественников-библиотекарей (начат в 1881 году И. Н. Корсунским). В итоге им был «классически составлен в нескольких выпусках-томах Систематический каталог книг библиотеки Московской Духовной Академии с учетом всех позднейших поступлений книг в Библиотеку с конца прошлого столетия»[52]. В 1910 году началось его издание, но дело замедлилось, печатные системы стали отставать от ежегодных новых поступлений книг, поэтому издание так и не было напечатано полностью. Существовали рукописные варианты каталога, оберегавшиеся К. М. Поповым и поэтому выдававшиеся только профессорам; студентам Константин Михайлович сам выдавал по ним справки.

В 1904—1905 учебном году он ввел новые листки требований-заказов квитанционного образца, которые, по словам самого библиотекаря, значительно облегчили поиск и выдачу книг студентам. В 1910 году после утверждения нового Устава Духовных Академий[53] Библиотеке уделялось 10 параграфов (в отличие от прежнего Устава 1884 года — 2 параграфа). В частности, в соответствии с § 213 нового Устава Советом Академии была избрана библиотечная комиссия, в состав которой кроме К. М. Попова входили профессора Академии. Заседания комиссии проходили 3—5 раз в год, на них обсуждались вопросы приобретения книг и книгообмена, составления проекта сметы по Библиотеке и другие текущие дела. Значительное внимание Комиссия уделяла созданной в том же году библиотеке для практических занятий, закупая для нее книги и выделяя часть фундаментальной Библиотеки (по отчетам К. М. Попова, за период 1910—1915 годов было приобретено 1300 книг с 335 наименованиями, кроме книг, выделенных для основного фонда Библиотеки).

Приведенные факты свидетельствуют о степени плодотворности работы К. М. Попова с момента его назначения до 1919 года.

Наряду со своими прямыми обязанностями библиотекарь К. М. Попов в этот период вел и большую литературно-публицистическую деятельность. Вместе с протоиереем Г. Ф. Виноградовым он редактировал автобиографические записки архиепископа Тверского и Кашинского Саввы под общим названием «Хроника моей жизни»[54] (в общей сложности эти записки печатались на страницах «Богословского вестника» в течение 14 лет). В 1904 году им начал издаваться библиографический журнал «Новости богословской литературы». Опубликовано 4 выпуска, последний заслужил восторженные отклики не только в духовных и светских журналах России, но и за рубежом.

Публикации К. М. Попова печатались в «Византийском временнике», «Московских церковных ведомостях», «Богословском вестнике», «Страннике», «Православном благовестнике», «Богословском библиографическом листке», он постоянно сотрудничал с изданиями «Московские епархиальные ведомости», «Тамбовские епархиальные ведомости» и «Литовские епархиальные ведомости». В основном тематика его статей содержала библиографические новости и многочисленные отзывы о них, однако были и работы исследовательского и церковноисторического характера. Так, например, в 1896 году в «Богословском вестнике» он опубликовал большую статью «Чин священного коронования» (исторический очерк образования чина).

Несмотря на большую занятость, К. М. Попов входил в комиссию, состоявшую из трех человек, по редактированию издания полного списка учено-литературных трудов всех профессоров и деятелей Академии с их краткими биографиями. Этим сборником Совет Академии предполагал отметить приближавшуюся годовщину 100-летнего юбилея со времени пребывания Академии в Троице-Сергиевой Лавре. Первая мировая война и последующие события помешали полному осуществлению этого плана. К. М. Попов смог составить и издать «Списки студентов, окончивших полный курс Московской Духовной Академии за первое столетие ее существования 1814—1914 гг.». Сергиев Посад, 1915, а также начал составлять картотеку всех окончивших Академию и преподававших в ней с указанием опубликованных ими трудов. Этот каталог был предметом его заботы до самых последних дней жизни, в настоящее время он хра-

нится в архиве Библиотеки. Известно, что этот труд использовался автором при опубликовании в «Богословском вестнике» и отдельно изданных некрологах списка трудов профессоров Е. Е. Голубинского, П. И. Горского-Платонова, Н. И. Цветкова, А. П. Шостьина, А. А. Спасского, С. Н. Смирнова и М. Д. Муретова.

Содержание в надлежащем порядке такой огромной Библиотеки было делом очень трудным для библиотекаря и его помощника. Поэтому в 1911 году библиотечной комиссией решался вопрос о введении должности второго помощника библиотекаря. В следующем, 1912 году Советом Академии было направлено ходатайство в Святейший Синод с просьбой о выделении дополнительных средств на содержание второго помощника библиотекаря. 21 декабря 1912 года эта просьба была удовлетворена.

Достойно упоминания имя многолетнего помощника, супруги и соратника библиотекаря, Ольги Николаевны Поповой. Благодаря известному искусствоведу С. И. Мамонтову, активному читателю Библиотеки, Константин Михайлович познакомился с учительницей абрамцевской школы Ольгой Николаевной, которая впоследствии стала его женой и перешла на службу в Библиотеку в качестве второго помощника, а с 18 января 1918 года постановлением Совета Академии переведена на должность помощника библиотекаря [55], став, таким образом, первой женщиной, состоявшей в штате Академии.

Ольга Николаевна во всем помогала К. М. Попову. По воспоминаниям С. А. Волкова, учившегося в то время в Академии, она «была женщина удивительной кротости. Жили они с Константином Михайловичем душа в душу, и уж она ни в коем случае не упрекала его за любовь к книгам, не наставляла его идти по путям самодовольного практицизма» [56]. Промыслом Божиим она стала самым близким ему человеком, единственным и незаменимым его помощником по Библиотеке в то время, когда от библиотекаря требовалось особое напряжение духовных сил, воли, чувств, ума, т. е. того состояния, которое принято называть христианским подвигом.

Шел 1918 год. На фоне происходивших политических событий завершалась деятельность Московской Духовной Академии. Весной 1919 года в ней прекратились занятия. Здание Академии, по сообщению С. А. Волкова, перешло к Военно-электротехнической академии (позже электротехническим курсам). Библиотека была передана в ведение дирекции Румянцевского музея (библиотеки) и объявлена его Сергиевским филиалом [57].

В качестве филиала Библиотека продолжала хранить ценнейшие собрания рукописей и книг. Единственными хранителями оставались К. М. Попов и его супруга, самоотверженный подвиг и мужество которых позволили сберечь уникальную коллекцию в тяжелейших условиях того времени. В 1920 году прекратилось отопление здания Библиотеки, и это привело к тому, что в книгохранилище часто было холоднее, чем на улице, а в зимние месяцы в помещении царил холод. Но даже несмотря на такие обстоятельства, Библиотека функционировала, хотя посетители в такие дни не засиживались в зале, а получив книги, спешно уходили. В таких условиях здоровье библиотекаря и его супруги было надломлено. Однако все их силы были направлены на сохранение фондов Библиотеки. Как ни странно, но в тот период у К. М. Попова работы было, пожалуй, больше, чем до 1919 года. Он сам был и библиотекарем, и техническим работником, и сторожем, и даже пожарником (известны случаи, когда здания Лавры и примыкавших к ней построек загорались, и пожар мог перекинуться на здание Библиотеки). Более того, приток книг в Библиотеку резко возрос. В ее фонды вливалось огромное количество закрывавшихся библиотек: в частности, библиотеки бывшей Вифанской Духовной Семинарии в количестве 125 071 книг и 172 рукописей, библиотека Троице-Сергиевой Лавры в количестве 39 377 книг, 1 159 рукописей и около 1 027 номеров грамот и древних актов, а также большая часть книг бывшей студенческой библиотеки.

Часто К. М. Попову приходилось в прямом смысле спасать книги, которые по незнанию или острой необходимости в бытовых нуждах, а иногда по некоторым решениям становились безвозвратно утерянными для будущих поколений. Испытывая величайшие трудности, Библиотека, душа и сердце Академии, на правах филиала Румянцевского музея существовала и действовала. Формально книги (за исключением религиозных) выдавались только научным работникам и преподавателям городских школ. Но Константин Михайлович радушно принимал и бывших профессоров Академии, и бывших ее студентов, и лаврских монахов, живших в городе или его окрестностях. Некоторые профессора приезжали даже из Москвы, чтобы иметь возможность пользоваться фондом Библиотеки. Временем ее закрытия можно считать 1933 год, когда Библиотека была передана в Москву (Климентовский пер., 7). Общее количество

книг Библиотеки Московской Духовной Академии и Троице-Сергиевой Лавры, переданных в фонды Румянцевского музея (впоследствии Государственная библиотека им. В. И. Ленина), составило 500 000 томов [58].

Однако бывший библиотекарь дожил до тех радостных дней, когда возрожденная Академия раскрыла двери своих аудиторий для нового поколения учащихся. Правда, по состоянию здоровья сам он уже не смог принять новую Библиотеку, но продолжал наставлять по мере своих сил тех, кто нуждался в его колоссальном библиотечном опыте. Кончина К. М. Попова последовала 19 декабря 1954 года после продолжительной и тяжелой болезни, многих лет трудного и неустанного служения людям и Библиотеке, служения, благодаря которому современники пользуются его неоценимыми трудами. К. М. Попов снискал себе всеобщее уважение и среди библиографов своей эпохи был, по определению С. А. Волкова, едва ли не самым всесторонне образованным эрудитом. «В вопросах библиографии это был незаменимейший человек. Он был поистине живой энциклопедией разных сведений в этой области. Даже самые эрудированные профессора прибегали к его помощи, чтобы сразу же получить нужную справку и указание... Он был также своего рода живой летописью прошлых времен Академии. Многому он был свидетель, остальное знал или из книг, а чаще всего из рассказов былых профессоров, которые он бережно хранил в своей памяти» [59]. Его добросовестные труды неоднократно отмечало наградами руководство Академии. Святейший Патриарх Алексий, узнав о болезни и сложном материальном положении, назначил К. М. Попову пожизненную пенсию. Не менее дорогой наградой для него были уважение и любовь студентов и профессоров Академии. В знак своего уважения профессора дарили ему свои книги с надписями: «Глубокоуважаемому Константину Михайловичу от многообязанного и благодарного автора», «Многоуважаемому Константину Михайловичу Попову. Искренне уважающий автор...».

Новый, современный период истории Библиотеки Московской Духовной Академии наступил в 1944 году, когда в Москве в здании Лопухинского корпуса Новодевичьего монастыря был открыт Православный Богословский институт и Богословско-Пастырские курсы [60]. Одновременно воссоздавалась и Библиотека.

С известием об открытии в Москве Духовных школ в адрес Богословского Института стали поступать книжные пожертвования. Преимущественно книжные собрания безвозмездно передавались бывшими профессорами и преподавателями Московской Духовной Академии и другими Духовными учебными заведениями. Нередко поступали целые фонды личных библиотек.

Первым заведующим Библиотекой этого периода был назначен Дарский, а его помощником — Б. В. Вадковский. Летом 1946 года доцентом Н. И. Муравьевым, студентом Института А. В. Ушковым и П. А. Голубцовым (позднее — архиепископ Сергий, † 1982) осуществлена реорганизация Библиотеки: составлен систематический каталог книг, заведены формуляры на каждый экземпляр книги, а также оформлена новая инвентарная книга. В том же году был назначен новый заведующий Библиотекой А. А. Туголесов, его помощником — В. И. Докучаев. В 1947 году Библиотека переведена из храма в подвальное помещение под алтарем того же Успенского храма.

В октябре 1948 года Московские Духовные школы были переведены в Троице-Сергиеву Лавру [61], на место прежнего расположения Московской Духовной Академии. К тому времени в Библиотеке насчитывалось около 20 тысяч экземпляров книг. Здание Библиотеки, в котором временно располагался Педагогический институт, освобождено. Заведующим Библиотекой был назначен Анатолий Васильевич Ушков, в прошлом выпускник Самарской Духовной Семинарии. Он был также и одним из первых выпускников открывшегося в Москве Богословского Института. Впоследствии А. В. Ушков преподавал в Московской Духовной Академии и Семинарии. Вначале он защитил кандидатскую, а затем в 1963 году магистерскую диссертацию. Анатолий Васильевич составил элементарный курс грамматики церковнославянского языка, за что был удостоен звания профессора.

Впоследствии заведующим Библиотекой Московской Духовной Академии был назначен иеромонах Афанасий (ныне епископ Пермский и Соликамский). Он продолжал труды предшественников по техническому оформлению и систематизации книжных фондов Библиотеки. В частности, была проведена индексация в соответствии со схемой классификации, которая впоследствии дополнялась новыми рубриками.

Затем некоторое время заведующим Библиотекой был Н. Н. Ричко — преподаватель древнееврейского языка.

Особое место в современной истории Библиотеки занимает личность Владимира Македоновича Волкова, четверть века трудившегося в Библиотеке Московской Духовной Академии: почти пятнадцать лет (до 1970 г.) он был заведующим Библиоте-

кой и десять лет состоял в должности научного консультанта. В. М. Волков родился в 1894 году. Учился в церковно-приходской школе, затем в Духовном училище. В 1915 году закончил Тобольскую Духовную Семинарию. В том же году поступил в Московскую Духовную Академию, которую завершил в 1919 году со степенью кандидата богословия. В 1955 году В. М. Волков назначен заведующим Библиотекой Московской Духовной Академии. В то время книжное собрание Библиотеки насчитывало уже более 43 тысяч экземпляров. Именно в этот период, середины 50-х и первой половины 60-х годов, Библиотека интенсивно пополнялась новыми книжными поступлениями.

В 1959 году в Библиотеку Московской Духовной Академии из Дерптского (ныне Тартуский) Университета поступило известное издание Патрологии Миня — уникальное собрание творений святых отцов Восточной и Западной Церкви на греческом и латинском языках*. Отметим, что это издание и в настоящее врем является ценнейшим в книжном собрании Библиотеки Московской Духовной Академии.

В конце 50-х годов библиотеки Саратовской, Ставропольской и Минской Духовных Семинарий поступили в книжные фонды Московской Духовной Академии. В начале 60-х годов Библиотека значительно пополнилась духовной литературой, поступившей из Духовной Миссии Русской Православной Церкви в Пекине, которая в то время была закрыта.

Все эти годы не прекращались и личные пожертвования в Библиотеку Московской Духовной Академии от иерархов, священнослужителей, профессоров и преподавателей бывших Академий и Семинарий и их родственников. Правомерно особо отметить участие в этом процессе Святейшего Патриарха Алексия. Первосвятитель Русской Церкви очень любил Московские Духовные школы. Одним из проявлений его любви и заботы было искреннее внимание к Библиотеке Московской Духовной Академии. Он пожертвовал свою личную библиотеку в книжные фонды Духовной Академии. Кроме того, Святейший Патриарх передавал в Библиотеку иностранную литературу, которую он получал из разных стран мира. Очень часто Первосвятитель посещал Московскую Духовную Академию, а также и Библиотеку. Достоин внимания тот факт, что даже в преклонном возрасте, когда он уже не мог самостоятельно подниматься по лестнице, его в кресле поднимали на второй этаж здания Библиотеки и он осматривал залы книгохранилища.

Из личных собраний книг, пожертвованных в книжные фонды Библиотеки Академии, следует назвать библиотеки протоиерея Туберовского из г. Касимова, профессора В. И. Талызина. Повествуя о значительных поступлениях в Библиотеку Московской Духовной Академии, нельзя упомянуть о пожертвованиях, состоящих из нескольких, а иногда из двух или даже одной книги, поступавших от преподавателей и других лиц.

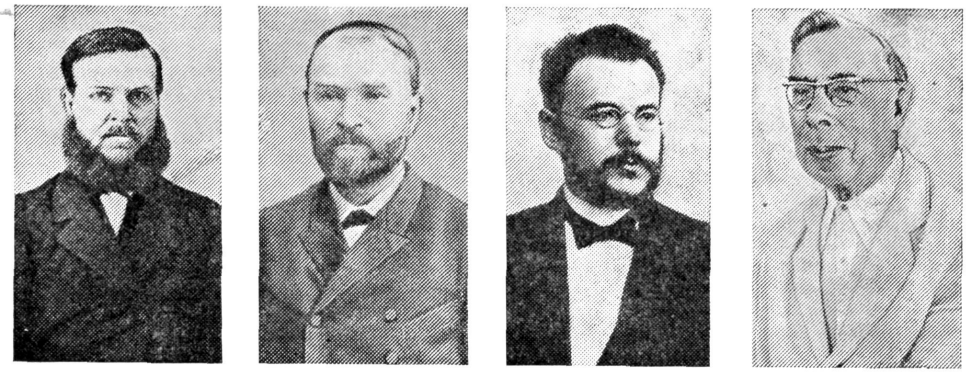
В последнее десятилетие ежегодные пожертвования исчисляются сотнями и даже тысячами экземпляров книг. Множество книг ежегодно приобретается Библиотекой в книжных магазинах, а также и у отдельных лиц.

Постоянное возрастание книжного фонда Библиотеки, а также интенсивность его использования находятся в прямом соотношении с увеличением обслуживающего персонала. С момента возникновения Библиотеки до середины 50-х годов все работы по систематизации, учету и выдаче книг производились заведующим Библиотекой и его помощником. В 1956 году администрацией Академии была принята первая сотрудница Библиотеки А. Ф. Акимова. Но число сотрудников в Библиотеке было явно недостаточным. Поэтому к концу 50-х годов на послушание в Библиотеку назначали пять выпускников Академии. Заведующий Библиотекой В. М. Волков распределял их по залам книгохранилища, и каждый выполнял свои определенные обязанности. В 1965 году состав постоянных сотрудников увеличился до семи человек [62], к середине 70-х годов обслуживающий персонал Библиотеки возрос вдвое. В 1974 году при Библиотеке была открыта переплетная мастерская, штат сотрудников которой в настоящее время составляет три человека. Сфера обслуживания простирается и на фонды Библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. Следует отметить, что в конце 1984 года переплетная мастерская расположилась в новых благоустроенных помещениях, проводятся работы по техническому оснащению и улучшению условий труда сотрудников.

---

* Согласно другим данным, это собрание в количестве 150 томов поступило в 1953 году из Рижского университета. (См.: *Комаров К. М.* «Жизнь Московской Духовной Академии с 1948 по 1955 г.». Сборник статей, посвященных 150-летию пребывания Московской Духовной Академии в Свято-Троице-Сергиевой Лавре, т. 1. Загорск, 1964, с. 226. Машинопись.

Библиотекари Московской Духовной Академии



Слева направо: Александр Федорович Лавров-Платонов, впоследствии архиепископ Литовский Алексий (1854—1870); Иван Николаевич Корсунский (1878—1884); Константин Михайлович Попов (1898—1933); Владимир Македонович Волков (1963—1969).

С 1970 года должность заведующего Библиотекой исполнял выпускник Академии протоиерей В. Кучерявый. С этого времени В. М. Волков продолжал свою деятельность в Библиотеке в должности научного консультанта. В середине 70-х годов завершен четырехлетний труд по составлению алфавитного и систематического каталогов Библиотеки. В 1984 году заведующим Библиотекой Академии назначен игумен Феофилакт.

В настоящее время книжные фонды Библиотеки Московской Духовной Академии содержат около 160 тысяч экземпляров. В их числе небольшое, но весьма существенное в научном отношении собрание рукописных и старопечатных книг. В фондах Библиотеки имеются книги, написанные более чем на ста иностранных языках. Широко представлены современные периодические издания, перечень которых включает более 130 наименований. В соответствии с возрастанием объема книжного фонда в настоящее время штат сотрудников Библиотеки увеличился до 20 человек. Значительную помощь в исследовательских трудах читателям оказывает научно-справочный аппарат, состоящий из каталога, картотеки, указателей, энциклопедических справочников и словарей. При необходимости Библиотека Академии пользуется межбиблиотечным абонементом, гарантируемым Государственной библиотекой имени В. И. Ленина и Государственной исторической публичной библиотекой РСФСР.

Необходимо отметить, что услугами Библиотеки Академии пользовались в прошлом и продолжают обращаться известные отечественные и зарубежные исследователи. Нередко в Библиотеку обращаются за компетентными консультациями, одновременно ведется переписка с различными организациями, учреждениями и отдельными лицами по проблемам, отображающим библиотечную работу. Библиотеку постоянно посещают экскурсии, состав которых свидетельствует о глубоком интересе к истории и современным процессам творческой работы Библиотеки Академии.

В настоящее время Библиотекой проводится комплекс организационно-методических мероприятий, включающих: структурные изменения, составление Положения о Библиотеке, творческие командировки и консультативные встречи с сотрудниками государственных библиотек, проведение обзорных лекций о нормах библиографического оформления письменных работ и научно-библиографического поиска, редактирование систематического и алфавитного каталогов и составление новых картотек и указателей, аналитическая роспись изданий, информационные сообщения о новых поступлениях, комплектование фонда Библиотеки посредством Коллектора массовых библиотек и Центрального коллектора научных библиотек (с мая 1985 г.), размножение конспектов лекций на ротапринте, проведение бесед с учащимися о культуре общения с книгой и библиотечной этике, участие в проведении экскурсий для гостей, организация выставок. Например, в 1985 году Библиотекой организованы книжные выставки, посвященные 40-летию Победы в Великой Отечественной войне, 1100-летию со времени преставления святителя Мефодия, Первоучителя Словенского, 75-летию со дня рож-

дения Святейшего Патриарха Пимена, 800-летию выдающегося отечественного литературного памятника «Слово о полку Игореве», периодическая экспозиция «300-летие Московской Духовной Академии». Подготовлена первая тематическая экспозиция, посвященная предстоящему празднованию 1000-летия Крещения Руси.

Таким образом, возрожденная Библиотека Московской Духовной Академии, создававшаяся постепенно, в основном благодаря пожертвованиям и поступлениям из других Духовных учебных заведений, а также иным приобретениям, сохранила и продолжила лучшие традиции предыдущих столетий своего исторического бытия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

[1] *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1885, с. 13.
[2] Там же, с. 41.
[3] Там же, с. 43.
[4] Там же, с. 53—67.
[5] Там же, с. 44.
[6] Там же, с. 44—50.
[7] Там же, с. 30.
[8] Там же, с. 63—65.
[9] Там же, с. 100.
[10] Там же, с. 101.
[11] Там же, с. 102.
[12] Там же.
[13] Там же, с. 172—175.
[14] Там же, с. 280.
[15] Там же, с. 284—285.
[16] Там же, с. 327.
[17] *Смирнов С.*, протоиерей. История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1979, с. 278—280.
[18] Богословский вестник, 1895, № 4, с. 121.
[19] Там же, с. 122—123.
[20] Московская Духовная Академия. Сборник статей, посвященных 150-летию пребывания в Свято-Троице-Сергиевой Лавре. Т. 1. Загорск, 1964, с. 84. Машинопись.
[21] Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной Академии в 25-ю годовщину со дня его смерти. 11 и 22 октября 1900 года. Свято-Троице Сергиева Лавра, 1900, с. 61—62.
[22] Там же.
[23] Там же.
[24] *Попов С.* Ректор Московской Духовной Академии протоиерей Александр Васильевич Горский. Опыт биографического очерка. Сергиев Посад, 1897, с. 67.
[25] Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях..., с. 61.
[26] *Строев П.* Описание рукописей Волоколамского монастыря. СПб., 1889.
[27] Историческая записка о Московской Духовной Академии по случаю празднования ее 50-летия. М., 1864, с. 29—30.
[28] *Попов С.* Указ. соч., с. 66.
[29] Там же, с. 82.
[30] Там же.
[31] Протоиерей А. В. Горский в воспоминаниях..., с. 89.
[32] *Попов С.* Указ. соч., с. 166.
[33] Протоиерей А. В. Горский в воспоминаниях..., с. 36.
[34] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1870 год. М., 1871, с. 55.
[35] Там же, с. 162—171.
[36] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1874 год. М., 1874, с. 121.
[37] Годичный акт в Московской Духовной Академии 1 октября 1878 г. М., 1879, с. 9.
[38] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1871 год. М., 1872, с. 239.
[39] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1876 год. М., 1877, с. 137.
[40] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1873 год. М., 1874, с. 11.
[41] Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1878 год. М., 1879, с. 267—268.
[42] *Спасский А.* Памяти профессора И. Н. Корсунского.— Богословский вестник, 1900, № 1, с. 122.

[43] *Корсунский И. Н.* Систематический каталог книг Библиотеки Московской Духовной Академии. Вып. 1—5. М., 1881—1889.

[44] *Голубцов С.*, диакон. История Московской Духовной Академии. (1900—1919). Т. 1. Загорск, 1977. Курс. соч., с. 140.

[45] *Смирнов Н.* Профессор И. Н. Корсунский. Тула, 1900, с. 3.

[46] *Смирнов Н.* Профессор И. Н. Корсунский. Тула, 1900. См. также: Памяти профессора И. Н. Корсунского. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1900, с. 11.

[47] У Троицы в Академии. Сборник статей. М., 1914, с. 726—727.

[48] Отчет о состоянии Московской Духовной Академии за 1891 год.— Богословский вестник, 1892, ноябрь, с. 282.

[49] Протоколы Совета Академии за 1892 год.— Богословский вестник, 1893, сентябрь, с. 361—363.

[50] Журналы заседаний Совета Московской Духовной Академии за 1898 год. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1899, с. 222.

[51] *Попов К.* Систематический каталог книг Библиотеки Московской Духовной Академии (Библиотека Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского). М., 1900.

[52] *Волков В. М.* Памяти библиотекаря Московской Духовной Академии К. М. Попова. Загорск, 1974, с. 4. Машинопись.

[53] Устав Православных Духовных Академий. Сергиев Посад, 1910.

[54] *Савва,* архиепископ Тверской и Кашинский. Хроника моей жизни. Автобиографические записки (1819—1896). Т. 1—9. Сергиев Посад, 1898—1911.

[55] Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1917—1918 учебном году. Сергиев Посад, 1918, с. 3.

[56] *Волков С. А.* Московская Духовная Академия в 1917—1920 годах. Т. 1. (Воспоминания бывшего студента Академии.) Загорск, 1965, с. 459. Машинопись.

[57] Там же, с. 234.

[58] *Ильин Н. П.* Записки старого библиотекаря.— В кн.: Встречи с прошлым. Сборник. Вып. 5. М., 1984, с. 112.

[59] *Волков С. А.* Указ. соч., с. 321—322.

[60] См.: Журнал Московской Патриархии, 1944, № 1.

[61] *А. Г.* К переходу Московской Духовной Академии и Семинарии из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру.— Журнал Московской Патриархии, 1948, № 12, с. 6—7.

[62] Отчет о состоянии Московской Духовной Академии и Семинарии в 1965—1966 учебном году. Машинопись.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Волков В. М.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра в ее историческом прошлом и Московская Духовная Академия (историко-библиогр. очерк). Загорск, 1972. Машинопись.

2. В память столетия (1814—1914) Московской Духовной Академии. Сборник статей в двух частях. Сергиев Посад, 1915.

3. Годичный акт в Московской Духовной Академии в 1873—1915 гг. М.

4. Журнал Московской Патриархии, 1944, № 1; 1948, № 12; 1955, № 3.

5. *Киселев А., диакон.* История Духовной Академии (1870—1900). Ч. 1—3. Загорск, 1973—1974. Курс. соч.

6. Митрополит Платон и основанная им Вифанская обитель. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1909.

7. Отчеты Братства Преп. Сергия за 1900—1915 гг. Сергиев Посад, 1900—1917.

8. Памяти почивших наставников. Издание Московской Духовной Академии ко дню ее столетнего юбилея (1814 — 1 октября 1914). Сергиев Посад, 1915.

9. Памятные книжки Московской Духовной Академии на 1878—1918 учебные годы. Сергиев Посад, 1878—1918.

10. Правила об обязанностях учащихся в Моск. Дух. Академии. Сергиев Посад, 1913.

11. Сборник статей профессорско-преподавательского состава, посвященный 30-летию возрождения Духовных школ (1944—1974).

12. Списки студентов, окончивших полный курс Московской Духовной Академии за первое столетие ее существования (1814—1914 гг.). Сергиев Посад, 1914.

13. *Цветков П.* Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам в первое двадцатипятилетие (1880—1905). Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1905.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Священник Иоанн СВИРИДОВ *

ГНОСЕОЛОГИЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ

Гносеология, или теория познания («первая философия», как называли ее в древности), — раздел философии, в котором, как известно, изучаются общие предпосылки человеческого познания, проблемы познаваемости мира и человека, а также выявляются критерии истинности и признаки достоверности знания. Гносеология исследует взаимоотношение субъекта и объекта в акте познания, отношение знания и предмета знания. Целью гносеологии является не только выявление предельных оснований, условий и средств познания, но и объяснение самого процесса познавательной деятельности человека.

В православном богословии, которое наиболее полно выражено в творениях отцов Церкви, гносеология как особая наука обычно не выделяется, но в форме учения о познании духовного мира является неотъемлемой частью богословской мысли. В отличие от большинства философских систем учение о познании имеет здесь существенно иную направленность, которую можно определить одним словом — богопознание. Познание Бога — вот «гносеология» святых отцов. И если применим в православном богословии термин «теория познания», то понимать его нужно не в прежнем, философском, а в новом, христианском освещении. Само понятие «теория» приобретает в богословской науке свое первоначальное этимологическое значение. Здесь теория (**θεωρια**) есть созерцание. Такая трактовка теории позволяет включить в объем этого понятия веру и религиозный опыт, которые составляют основу православной духовности.

Понятие «познание» в христианском освещении также приобретает более глубокое значение, чем в любой философской системе. Познание (γνωσις) в христианстве есть, прежде всего, познание Бога, что в православном понимании является целью и одновременно условием подлинно христианской жизни. Эта цель достигается аскетическим напряжением всех познавательных сил человеческого естества.

Христианский гносис принципиально отличен от еретического гностицизма, где знание всегда самоцель. Христианский гносис, направленный к познанию Истины, служит целям спасения и обожения: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога» (Ин. 17, 3). В этом смысле прав Н. О. Лосский, когда говорит, что «теория знания есть, прежде всего, теория истины» (44, 31).

Гносеология священника Павла Флоренского была как раз попыткой осмысления задач и методов христианской теории познания. Гносеологические искания отца Павла, основой которых был внутренний, духовный опыт, всецело направлены к познанию Бога, к утверждению Его непреложной истинности. В этом смысле Флоренский явился не только исследователем гносеологических воззрений древних церковных писателей, таких, как Климент Александрийский и святой Афанасий Великий, но и продолжателем их духовной традиции. Его система явилась выражением христианского гносиса [1], да и сам Флоренский воплотил в себе идеал гностика Климента Александрийского, который, по словам самого отца Павла, есть «созерцатель — философ и аскет, проводящий в жизнь познанную им Истину и исследующий Истину, жизненно подготовляя к этому все свое существо» (4, 148). Метод Флоренского исходит из

* Выпускник МДА, кандидат богословия, референт Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата.

сокровенных глубин общечеловеческой мысли, корни его уходят вглубь, к Сократу и Платону. Этим методом пользовались и отцы Церкви, его имя — диалектика. Влияние святоотеческого богословия на Флоренского очевидно, но называть отца Павла по-бердяевски «стилизатором» Православия совершенно неправомерно. Не «стилизация», а живое слово, факт действительно самобытной богословской мысли, исходящей из глубин религиозного опыта, прослеживается в творчестве священника Павла Флоренского. В творчестве отца Павла выразилась гениальная личность, со всеми ее исканиями и сомнениями, тревогами и надеждами, догадками и прозрениями. Все это придает богословию отца Павла глубокую жизненность, убеждает в истинности его духовных интуиций. Искренность и честность — признаки подлинно христианской духовности. Мы не хотим сказать, что этих качеств вполне достаточно, чтобы быть подлинным богословом. Но без реалистического или, как бы сказал сам отец Павел, объективного отношения к себе [2] не может быть ни подлинного творчества, ни настоящего богословия. Гносеология отца Павла Флоренского не столько «наука» о познании, сколько, в значительной степени, исповедь православного гносеолога. И в этом не изъян, а сила его метода.

Специально вопросам гносеологии отец Павел Флоренский не посвящает ни одной работы, если не считать неоконченной статьи «Пределы гносеологии», но мотивы теории познания звучат во множестве его произведений (особенно четко гносеологические проблемы выступают в его «Теодицее» и «Философии культа»). Отец Павел не выделяет теорию познания в отдельную дисциплину, не строит какую-то особую систему. Следуя древнецерковной практике, он высекает ступени христианской теории знания в целом массиве православной онтологии и феноменологии.

Религиозная мысль отца Павла Флоренского исследована далеко не полно; нет ни одной серьезной монографии о его жизни и творчестве [3]. Для большинства Флоренский известен только по одной книге — «Столп и утверждение Истины». Действительно, с выходом в свет «Столпа» в печати появилась масса рецензий, статей «по поводу» и критических откликов на эту книгу.

Первым таким отзывом явилась статья Н. А. Бердяева «Стилизованное православие». Резко полемический тон статьи, вызванный несдерживаемым раздражением оскорбленного «нового религиозного сознания», мешает объективной оценке «Столпа» автором рецензии. Н. А. Бердяев заявляет: «Для свящ. Флоренского христианство все еще не бого-человеческая религия» (28, 125). Можно было бы не придавать значения этому замечанию, оброненному Бердяевым, если бы к нему не примыкало высказывание протоиерея Георгия Флоровского, который недоумевает, говоря о книге Флоренского: каким образом теодицея может быть «мимо Христа?» (32, 496).

При беглом знакомстве с книгой отца Павла эти замечания кажутся справедливыми, ибо в «Столпе» действительно нет ни одной главы, посвященной христологии, хотя есть главы о Софии Премудрости Божией, о Святом Духе, о Святой Троице.

Отец Павел Флоренский, как бы предугадывая подобные упреки, обосновал и объяснил цель и назначение теодицеи в самом «Столпе». В примечании № 66 (с. 638) отец Павел пишет, что вопросы христологии он сознательно оставил без внимания, потому что задачи его книги иные. Книга его есть «Теодицея», а не «Антроподицея», центральным моментом которой является христология. Этот христологический «пробел» отец Павел собирался восполнить в задуманной им работе «О возрастании типов» (13, 638). Для Флоренского теодицея есть путь «восхождения нас к Богу»; путь же «нисхождения» Бога к человеку — антроподицею он оставил до «лет более зрелых» (15, 90). Флоренский свое религиозное творчество еще с юных лет мыслил как единый процесс, не отделяя его от процесса духовного возрастания. Поэтому творчество его необходимо рассматривать как единозадуманную книгу и нельзя на основе одной работы (даже такой законченной, как «Столп и утверждение Истины») делать окончательные выводы [4].

Другая сторона критики еще ближе касается тематики нашей работы. Это критика антиномизма Флоренского, которая принадлежит перу Е. Н. Трубецкого (27, 30). Наиболее последовательный ученик В. С. Соловьева, Трубецкой выступает за всеобщий логизм, за вечность логических категорий. Трубецкого очень взволновал тот факт, что Н. Бердяеву понравился именно антиномизм Флоренского [5], Трубецкой спешит объединить отца Павла Флоренского, В. Ф. Эрна и Н. А. Бердяева в одну школу так называемого «мистического алогизма» и с этих позиций критикует антиномизм Флоренского. По существу его волнует только один вопрос, — вопрос о судьбе человеческого ума: «Подлежит ли он преображению или отсечению?» (30, 177). Сам вопрос, конечно, звучит очень странно именно по отношению к книге отца Павла. Ведь цель «Теодицеи» как раз и состоит в том, чтобы ответить на вопрос: «Как возможен ра-

зум?» (15, 91). Флоренский безусловно видит в уме, разуме свойство единого духа, область нерассекаемого, ноуменального «Я» личности, то, что не знает смертности. Другое, что волнует Трубецкого, — это вопрос о том, как догмат, т. е. истина об Истине, может быть антиномичен (этого смущения не чужд и о. Георгий Флоровский). Но и здесь нам остается недоумевать, как можно проглядеть смысл слов книги отца Павла, где, в частности, он пишет: «То, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей степени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда в состоянии духовного просветления противоречий нет» (13, 505). Справедливо отмечает по этому поводу архиепископ (ныне митрополит.— *Ред.*) Владимир (Сабодан): «...Отсутствие логического монизма, несводимость к нему догмата не есть вечная, неразрушимая норма самого догмата, а есть признак погрешимости человеческого сознания» (37, 232).

Мы еще вернемся к наиболее важным вопросам, поставленным критиками Флоренского, а пока прервем наше вынужденное отступление.

Итак, гносеология священника Павла Флоренского. Где ее истоки? Как сформировался этот необычный синтез античности, средневековья и современности? Как стало возможным выражение истин православного учения о богопознании философскими категориями XX века?

ВВЕДЕНИЕ

ИСТОКИ И СВЯЗИ

Характеризуя творчество отца Павла Флоренского, нельзя ограничиться только беглым перечислением факторов, повлиявших на развитие и становление его богословско-философской системы. Его мысль настолько самобытна, что порой кажется: найти ее первоистоки, связать с мыслью предшествующей, причислить к какой-либо «школе» невозможно. Однако нельзя сказать, что Флоренский абсолютно чужд влияний и философских симпатий. Его мироощущение многогранно; отсюда необъятны и его интересы. По духу — «александриец» (Н. А. Бердяев), по силе религиозного убеждения — «Паскаль» (В. В. Розанов), Флоренский осуществил синтез, едва ли кому доступный в нашу эпоху всеобщей дифференциации и специализации; «Афины» и «Иерусалим» слились в его творчестве в единое целое (протоиерей Сергий Булгаков).

Священник Павел Флоренский называет себя продолжателем дела архимандрита Серапиона (Машкина). Однако из самой «Теодицеи», где автор смиренно принижает себя, можно заключить, что это утверждение отца Павла — лишь прием, типичный для «псевдоэпиграфа» в богословии[6]. Продолжать дело — совсем не значит подражать! Единственный гносеологический метод, который Флоренский принимает от архимандрита Серапиона, — скепсис. Этот метод нашел свое отражение в «Столпе».

При рассмотрении учения Флоренского об антиномиях, изложенного в ранних работах, может возникнуть мысль, что он близок к неокантианству, но знакомство со всем его философским и богословским наследием убеждает в обратном. И если в раннем Флоренском еще живут некоторые симпатии к «великому Копернику современности» (так называл он иногда Канта), то в своем зрелом творчестве он настроен антикантиански. Говоря же об идейно-философских предшественниках Флоренского, нужно назвать прежде всего Платона, выразителя общечеловеческого идеализма. Платон действительно пленил богословский ум отца Павла. Флоренский сам явил облик Платона христианской эры, Платона-богослова, и не без оснований он может быть назван христианским платоником. Особенно сильное влияние оказало на гносеологию Флоренского учение Платона об идеях. Но напрасно говорят, что это возврат к язычеству. Флоренский никогда не обожествлял ничего в этом мире, напротив, развивая концепцию «всеединства» в учении о Софии Премудрости Божией, приближал мир к Творцу.

По складу мысли Флоренский очень близок именно Клименту Александрийскому, который, так же как и отец Павел, умел христианизировать античность, а в любви к «христианскому гносису» не имел себе равных. Но наиболее сильное влияние на гносеологию священника Павла Флоренского из отцов Церкви оказал святой Афанасий Великий, ярче других показавший недостаточность рассудочного познания в религиозной жизни.

Обратимся к влияниям русских мыслителей. Прежде всего нужно сказать о славянофилах, к которым отец Павел ощущает большую близость, считая себя преемником «славянофильства золотого века» (20, 16). Свое преемство Флоренский видит

главным образом в продолжении основной гносеологической идеи старших славянофилов — идеи соборности познания. Другой момент, который сближает его со славянофилами, — это стремление возвратиться в гносеологии к истокам религии — живому религиозному опыту. И хотя Флоренский не разделял всех взглядов славянофилов[7], славянофильство оставалось для него «вечным символом», в нем он видел «символическое выражение русского самосознания»[8].

Нельзя не сказать о влиянии на отца Павла Флоренского В. С. Соловьева, который стоит у истоков всего русского религиозно-философского движения на рубеже XIX—XX вв. Это влияние особенно чувствуется в софиологии отца Павла. Близка Флоренскому и концепция всеединства, но ее он принимает, отбрасывая пантеистические элементы, присущие философии В. С. Соловьева.

Следует сказать и о старце Исидоре, которому отцом Павлом посвящена замечательная житийно-сказательная повесть «Соль земли» (7). Под влиянием этого старца формировалась духовная жизнь молодого П. А. Флоренского; им были указаны пути к опытному постижению Истины, стяжанию Святого Духа.

В жизни Флоренского имело место влияние и другого рода. Это — дружба, которой он уделял в своей жизни и творчестве исключительное внимание. Недаром отец Павел строит свой основной труд в виде писем к другу, выделяя в нем специальную главу «Дружба». Таким другом с самых ранних лет был для него умерший в расцвете творческих сил Владимир Францевич Эрн († 1917). Нам думается, именно к нему обращены письма «Столпа». Некоторым основанием для такого заключения может служить, например, некролог, посвященный памяти Эрна[9].

Конечно, все эти философские, духовные и дружеские связи имели для творчества Флоренского лишь подготовительный характер, однако умолчание о «влияниях» было бы противно самому духу Флоренского, для которого «преемство» было «почти критерием истинности» (19, 15).

ОНТОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Разделение исследования на две части (онтологию и феноменологию познания) имеет целью представить систему взглядов отца Павла Флоренского на проблемы теории познания во всей возможной полноте[10].

Онтология, как учение о сущем, о бытии (в христианском богословии учение о Высшем Бытии — Боге), тесно связана с учением о познании. Как замечают многие историки философии, онтология, как «особое учение о сверхчувственных принципах бытия», зарождается только тогда, когда возникает гносеология.

Впервые попытку объединения учения о бытии и учения о познании находим у Декарта, который полагал, что дать человеку «значительный свод философии» можно лишь при условии включения в «начало человеческого познания» учения о бытии как таковом.

После Декарта онтология не мыслится уже большинством философов вне учения о познании. По Канту, принципы бытия не могут быть иными, чем принципы самого разума. Гегель, в свою очередь, говорит уже прямо об «онтологической гносеологии». У Фейербаха учение о бытии приобретает антропологическую окраску: «Бытие есть тайна созерцания, ощущения, любви».

Религиозная философия не может не онтологизировать теорию познания, ибо верховной целью здесь становится познание Высшего Бытия — Бога. Флоренский, преодолевая в своем учении расколотость бытия на субъект и объект познания, полагает онтологию познания в основу своей религиозной гносеологии. Онтология познания есть одновременное утверждение необходимости бытия Божия, возможности и условий познания Бога. В свою очередь, такая направленность онтологии познания позволяет вскрыть принципы познания и определить пределы и возможности познавательных сил.

Феноменология, как учение о феноменах, т. е. наука о предметах опыта, так же как и онтология, тесно связана с проблемами познавательной деятельности. Уже в немецкой классической философии, в частности у Фихте, феноменология понимается как учение о становлении знания. Для Гегеля феноменология — учение, которое является способом обоснования «чистого философского знания». Феноменология как философское направление (сформулировано Гуссерлем) также не теряет своей гносеологической направленности.

Феноменология познания конкретизирует и представляет феноменологию как метод, а не как направление философской мысли. В «конкретной религиозной гносеологии»

(15, 94) отца Павла Флоренского феноменологический метод берет свое начало из конкретных форм религии — «феноменология культа».

Обоснование феноменологии познания у отца Павла Флоренского есть прежде всего обоснование реалистического жизнепонимания. Пролагая пути к будущему цельному мировоззрению, Флоренский феноменологию познания мыслил не просто как раскрытие учения о явлениях как таковых, но в органической связи с их идейной первоосновой. Это раскрытие проходит через вечный евангельский принцип, утвержденный «от создания мира», в основе которого лежит познание символов реальности («рассматривание творений»), ибо весь мир в конечном итоге, по апостолу, есть монограмма Божества, раскрывающая «вечную силу Его и Божество» (Рим. 1, 20). Восхождение от явления к сущности вещи позволяет, по Флоренскому, войти познавательно в «иерархию горних сущностей», или «пирамиду идей», которая неизбежно восходит к «Идее идей» — Богу, «Сущности всех сущностей» (16, 96).

Предпосылкой для определения двух разделов нашего исследования послужило суждение Флоренского о религии, где он делает попытку разграничения сфер онтологии и феноменологии. Во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации отец Павел говорит: «Если о н т о л о г и ч е с к и религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то ф е н о м е н а л и с т и ч е с к и религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» (14, 4). На первый взгляд различие здесь усматривается весьма слабо. Но если проследить за последующим развитием мысли отца Павла в интересующем нас, гносеологическом аспекте, то постепенно начинают все четче проступать ее грани. Основные вопросы теории познания сводятся к двум моментам: «В о - п е р в ы х, какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, а не узурпатор святого имени, т. е. действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям? В о - в т о р ы х, какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?» (там же, 5).

Первый путь — это теодицея (путь оправдания Бога), второй — антроподицея (путь оправдания человека). Иначе, первый путь есть «путь восхождения» (οδος 'ανω) человека к Богу, а второй — путь «нисхождения» (οδος κατω) энергии Бога в человеческую среду, что возможно лишь в культе и только культом (15, 89).

В связи с определением сфер этих двух направлений религиозной гносеологии отца Павла Флоренского выкристаллизовываются и две главные темы: онтология познания и феноменология познания, которые, по нашему замыслу, должны выявить «ходы мысли» великого мыслителя.

В теории познания «важен не только полученный результат, т. е. ответ на вопрос, где предельные основания знания, но и ведущий к нему путь, способ обоснования этого результата, способ самого формулирования проблем» (49, 216). Исходя из этого «общего» требования гносеологии, онтология познания должна не только обосновывать «спасительность данной религии», не только указывать «пути», ведущие человека к убеждению в бытии Божием, но и указывать возможность и необходимость религиозного общения человека со своим Спасителем. Отсюда вытекает и ряд тем, которые мы включаем в онтологию познания (первая часть работы), исходя из гносеологических воззрений отца Павла Флоренского. В первой главе — «Кризис рассудка» подвергается критике «чистый» гносис («Интуиция, дискурсия, скепсис»), с одной стороны, а с другой — показывается возможность подхода к проблеме утверждения Истины с позиций, противоположных знанию, с позиций, противоположных рассудочному знанию, с позиций в е р ы («Пробабилизм», «Борьба за новый разум», «Сомнение как пограничная ситуация»). Во второй главе — «Антиномия познания» разбирается проблема усвоения знания и его выражения («Истина и истина»), а также рассматриваются препятствия, которые лежат на пути непосредственного знания Истины («Антиномичность рассудка», «Антиномичность догмата», «Возможно ли преодоление антиномий?»). Третья глава — «Акт познания» раскрывает характер познавательной деятельности так, как его трактует отец Павел Флоренский («"Существенное" познание», «Любовь познающая», «Соборность познания», «Красота как гносеологическая категория»). Онтология познания завершается разбором проблемы религиозного опыта (глава «Религиозный опыт») в различных его аспектах («Отрицательный опыт», «Положительный опыт», «Мистика сердца», «Мистическое "восхищение"»), как понимал его отец Павел Флоренский.

Феноменология познания (вторая часть работы), по нашему замыслу, должна быть опытом систематизации взглядов отца Павла Флоренского относительно гносеологического значения «опознания» реальности и возможностей человеческого постижения сущности вещи, или ее идеи. В первой главе — «Смысл и реальность» исследуется возможность осуществления связи с «реальностью». Во второй — «От понятия к идее»

рассматривается проблема взаимосвязи явления с идеальной его основой. В третьей главе — «Символы в теории познания» выясняется возможность конструирования символов реальности и определяется взаимосвязь символа и символизируемого объекта. В заключительной главе — «Гносеологическое значение культа» осуществляется попытка представить литургические проблемы «Философии культа» как проблемы гносеологические.

ОНТОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Принципы онтологии познания священника Павла Флоренского явились существенно иными по отношению к философским принципам теории познания, существовавшим до него.

Флоренский усмотрел глубокий порок и безысходность в принятом в философии разделении на субъект и объект знания. В рационалистической гносеологии по существу два пути познания. Первый путь исходит из объективного момента знания. Это — путь, где «субъект дедуцирован из объекта» (к данному виду познания относятся все формы позитивизма, реализма, феноменализма и эмпириокритицизма) (12, 148). Другой путь исходит из субъективного момента знания. Здесь, напротив, «объект дедуцируется из субъекта» (по этому пути идут все виды рационалистического идеализма) (там же, 149). В статье «Пределы гносеологии» отец Павел прекрасно показал, что «каждое из направлений оправдывает свой угол зрения, если только принята исходная точка его» (там же, 148). Путь же третий, им самим избранный, «связан с требованием новой действительности, а потому должен быть путем преображения действительности и, следовательно, уже не может считаться только теоретическим» (там же). Этот путь дан по существу Новым Заветом как новый путь духовного познания. Для отца Павла Флоренского «сущее» познаваемо безусловно, и его нельзя мыслить отдельно от познающего. Человеческое знание не автономно, оно вторично и зависит от знания Абсолютного. Цель познания, по Флоренскому, есть осуществление единого акта, способного соединить субъект (без потери индивидуальности) с объектом познания — Истиной, которая есть Бог.

Для «мудрых», т. е. для тех, кто смысл жизни и цель познания ищет в самозамкнутой сфере субъект-объект, «утаено» то, «что единственно может быть названо достойным познания» (13, 12). Миру уже дана Полнота всего, которая явилась в Иисусе Христе; поэтому все пути подлинного знания «можно получить через Него и от Него» (там же). Только с этих позиций можно начать строить онтологию познания [11].

КРИЗИС РАССУДКА

Корни безмерного возрастания автономного человеческого разума нужно искать в эпохе гуманизма. Названная «Возрождением», эта эпоха подменила в западном миросозерцании средневековый спиритуализм антропоцентризмом. Человек провозгласил свою независимость от Высшего Начала; человек сам стал центром своего существования, а основной руководительной силой в человеке сделался рассудок. Идея главенства рассудка была подхвачена в эпоху Просвещения, а затем Кантом и Гегелем, развита их учениками и последователями.

Разумность, рассудочность, логичность — разве не убедительны эти термины, разве недостаточны они сами по себе, чтобы утверждаться незыблемо? Рассудок покоряет, властвует, определяет жизнь, он, и только он, говорит, что́ истина и что́ ложь. К нему стремится надежда, жаждущая подтверждения своего упования, к нему обращена вера, которая хочет стать знанием, ему подчиняется порой и сама любовь. Разве можно возразить против этого самодовлеющего критерия познания в век рационализма?

Разрушение монополии рассудка в познании взял на себя священник Павел Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины».

В период выхода в свет этой книги философский мир начинает завоевывать германское неокантианство. Одновременно с трудом Флоренского вышла книга главного представителя Баденской школы Виндельбанда (1848—1915) «Введение в философию». Сильна была и Марбургская школа. В 1915 году ее главный представитель Коген (1842—1918) выпустил трактат «Понятие религии в системе философии». Эта книга была апофеозом неокантианского рационализма. Ее основные положения были в полном противоречии с «Теодицеей» Флоренского.

Интуиция, дискурсия, скепсис

Отец Павел Флоренский ниспроверг рассудок с высоты его мнимого господства, вскрыв нормы и законы рассудочной деятельности.

Несостоятельность, познавательная слабость рассудка обнаруживается, по Флоренскому, с момента постановки вопроса о «достоверности» — основного признака истины. Достоверность есть узнавание, или «усмотрение в истине некоторого признака, который отличает от неистины»; по-другому, достоверность есть «интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного» (13, 23). Значит, усвоение истины происходит через «акт моего суждения», т. е. истина становится истиной через акт рассудочного ее утверждения. Верно ли это положение?

«Всякое суждение,— утверждает отец Павел Флоренский,— дано непосредственно или опосредованно через доказательство»[12]. Первое есть интуиция[13], второе — дискурсия[14]. Интуиция, по Флоренскому, есть «самоочевидность», данность и потому — «неоправданность». Интуиция во всех философских системах — будь то «чувственное ощущение» в эмпиризме, «интеллектуальное усмотрение» в трансцендентализме или «мистическое восприятие» во внехристианской мистике — всегда остается той же самой непосредственной данностью, которая выражается тождеством А=А[15]. Само по себе это тождество ничего не говорит, из А=А нельзя ничего вывести; тем более нельзя говорить о какой-то достоверности этого тождества, из «есть» не следует «необходимо» (13, 26). Другими словами, голая данность интуиции не может претендовать на «фактическое господство» в области критериев истины. В свою очередь, и закон тождества[16] не соответствует никакой действительной интуиции, ибо «не синтезирует никаких действительных элементов» (там же, 28). Следовательно, закон тождества не содержит в себе жизни и есть закон «пустоты». Однако именно это само-тождество (А=А) только и приемлемо рассудком как единственно возможное, «лишь А, равное самому себе и не равное тому, что не есть А, рассудок считает за подлинно сущее...» (там же, 29). Только самотождество для рассудка есть истина. «А» не объяснимо, так как не может быть приведено к другому, и точно так же «не выводимо из другого».

«А», следовательно, лишено всякого смысла, слепо и «непрозрачно» для духовного разума, ибо то, что мертво (а тождество А=А есть отсутствие движения, а следовательно, жизни), не может быть разумным.

Здесь необходимо заметить, что Флоренский проводит различие между понятиями «рассудок» и «разум». Рассудок — это нижний предел разума, разум, разложившийся на свои составные элементы. Разум, в собственном смысле, — это ум, т. е. верхний предел разума, основные свойства которого — полнота и непоколебимость (15, 91). Именно разуму, «как полноте сил духа», принадлежит «познавательная функция» (18, 523). Напротив, рассудку, по Флоренскому, эта функция не принадлежит. Сам Флоренский указывает, что в понимании рассудка и разума как полярных сил он исходит из учения отцов Церкви — «гносеологии восточной», которую он воспринял через славянофилов (там же). Рассудок (λογικον, или διανοια — у древнецерковных писателей и ratio — в схоластике) — это низшая часть ума, «ум душевный». Дианоический рассудок связан с аппаратом мышления — головным мозгом. Рассудку присуща логическая деятельность. Дробность и фрагментарность — основные характеристики этого логикона души. Рассудок не может охватить предмет в целом, а всегда «исследует многообразно» (преподобный Максим Исповедник).

Напротив, ум (νους), или разум в высшем своем пределе, воссоединенный с духом, начинается там, где прекращается дробнологическая деятельность. Разум способен охватывать предмет в целом, стремиться прямо к причине, к идее вещи, а не к ее внешним атрибутам. Сравнивая деятельность ума и рассудка, святитель Григорий Богослов пишет, что первый (т. е. ум) «направляет стопы наши к Богу, а другой (рассудок) пытлив, обманчив, противоположен истинному свету...» (38, 311).

Закон тождества, за который цепляется рассудок, не может удовлетворить требованиям разума. Разум в высшем своем пределе есть «несамотождественная» жизнь, которая противостоит всему неразумному и лишенному смысла, противостоит слепому самотождеству. Следовательно, голая интуиция, представленная рассудком в форме закона тождества, не может быть признана достаточным критерием достоверности истины.

У рассудка, по Флоренскому, остается последняя возможность — в дискурсии найти критерий достоверности истины[17]. Рассудок продолжает борьбу за свой приоритет, обращаясь теперь к суждению «опосредованному». Дискурсировать — это значит перебегать с одного предмета на другой, с впечатления на впечатление, в данном случае

«перебегать» от суждения к суждению. Так как закон тождества оказался несостоятельным, достоверность суждения полагается теперь в дискурсии, где обеспечивается возможность приведения данного суждения к другому. Знание здесь опосредовано. В дискурсивном мышлении мы все время встречаемся только с «возможностью» достоверности и никогда с достоверностью как таковой. Складывается впечатление, что вот-вот коснемся самой реальности, но тут же она ускользает, убегает, как горизонт. Доказательство, основанное на дискурсивном, рассудочном мышлении, «только создает во времени мечту о вечности, но никогда не дает коснуться самой вечности» (13, 32). В силу этого, доказательство, основанное на дискурсивном мышлении, даже не может быть названо доказательством. В дискурсии обнаруживается только потенция, в ней нет актуальности. Дискурсивность — никогда не свершающаяся возможность. Дискурсивность только усиливает пафос искательства, но утвердить критерий достоверности она не в силах.

Итак, по Флоренскому, ни «действительная», но «слепая» интуиция, ни «разумная», но «нереальная» дискурсия не достаточны для утверждения критерия достоверности истины. Интуиция всегда конечна, это — «стена несокрушимая»; дискурсия безгранична, это — «море непереплываемое» [18]. В той и другой достоверность ускользает от определения. Везде, где царствует рассудок, — а это относится и к реализму, и к рационализму, — нет возможности найти критерий истины. Выхода из этого тупика нет, однако внутреннее требование достоверности заставляет вновь и вновь начинать поиск. Подлинное стремление к истине в этом случае оказывается перед лицом абсолютного сомнения — скепсиса.

На своей конечной ступени скепсис, по отцу Павлу, есть «воздержание от всякого высказывания», потому что всякое высказывание обречено на гибель, как бездоказательное (там же, 36). Скептический путь оказывается для рассудка тем пределом, который он уже не может перешагнуть. Рассудок вступает в фазу самоотрицания, это — его конец. Цель рассудка — воспринимать данность интуиции и дискурсировать, но скепсис, не доверяя ни тому, ни другому, выбивает опоры рассудочного существования. Для рассудка наступает последняя ступень отчаяния — εποχη [19]. В крайнем скептицизме всякое суждение подвергается сомнению, всякое слово неистинно. В скепсисе происходит распад всякого смысла, а распад не может вести к созиданию, и потому путь скепсиса не ведет ни к чему, тем более не может привести к достоверности.

Итак, пути, подсказанные нормами самого рассудка, в поисках достоверности оказались никуда не ведущими, ненадежными, неистинными. Проблема не решена, но и не уничтожена. Казалось бы, первоначальная постановка вопроса о критерии достоверности еще более запутана и затемнена, но на самом деле Флоренским (уже в самой первой части главы «Сомнение») снимается главное препятствие, лежащее на пути непосредственного знания истины, — автономный человеческий рассудок. Отец Павел осуществил развенчание «главенствующего» рассудка путем д е м о н с т р а т и в н ы м, где самому рассудку было предложено показать свою силу, или, вернее, бессилие, в решении вопроса о достоверности. Центральный мировоззренческий вопрос — вопрос об истине — оказался не под силу рассудку. Рассудок был приведен отцом Павлом к самоотрицанию. Оставшись одиноким, без поддержки сил духа, действующих даже в падшем человеческом естестве, без участия сердца, оторванный от своего начала — ума, рассудок в изнеможении пал, лишился субстанции и, по выражению отца Павла, «отказался работать».

Пробабилизм [20]

Что же остается для познания Истины, когда исчерпаны все возможности рассудка? Отец Павел предлагает путь опыта, путь непосредственного вглядывания, сверхлогического цельного мышления. Ум на этом пути должен стать «единичным», должен отказаться от естественно-логического мышления, и только тогда для него станет возможен доступ к самой Истине.

Путь этот начинается «ощупью». Все утверждения и все сомнения должны остаться в стороне (это уже первая аскеза ума). Нужно отказаться даже от такого утверждения, как «первичность истины», что, однако, не означает отказа от поиска Истины, только здесь сам поиск из сферы теоретической переходит в область опыта. Основным двигателем на этом пути является надежда, но она ощущается, скорее, не как зримая сила, а как «тон», «томление» или даже жажда Истины [21]. Разум в своем молчании и ожидании, отказавшись от своей внешней дианоической деятельности, не отказывается только от одного — от внутренней разумности, присущей человеческому духу, от

своего логоса. Эта разумность позволяет воспринять и оформить данность опыта. Поднимаясь от рационального поиска критерия достоверности к онтологии познания, где начинает говорить сама Истина, отец Павел Флоренский предлагает новый метод. Этот метод заключается в попытке определить основные параметры того, какой должна быть еще не познанная абсолютная Истина. Истина, по Флоренскому (если она есть), не может быть чем-то временным, неустойчивым и расплывчатым. При этом основным признаком Истины будет ее «есть». Истина, безусловно, нечто «сущее», обладающее бытием («Сущее всеединое», по определению В. Соловьева); она реальность, притом безусловная; она доступна познанию, ибо сама есть абсолютный Разум. В своем явлении она всегда «факт», потому является «конечной интуицией», но она же должна быть «абсолютно доказана», потому является «бесконечной дискурсией». Она становится одновременно и интуицией, и дискурсией; в своем явлении она одновременно и «есть», и «доказана», одновременно существует и постигается. Из этих рассуждений отец Павел делает вывод: «Истина есть интуиция — дискурсия» (13, 43). Это положение получает логическое обоснование при условии, что интуиция будет всегда разумной и зрячей, т. е. дифференцированной «до бесконечности», а дискурсия — интегрированной «до единства»[22]. В сфере онтологии это положение звучит так: Истина есть «реальная разумность и разумная реальность». Для большей выразительности и четкости определения Флоренский прибегает к математическому языку, называя Истину одновременно «конечной бесконечностью и бесконечной конечностью», что, в свою очередь, синтезируется в понятие актуальной бесконечности[23] (13, 43).

Сама актуальная бесконечность имеет две формы: трансфинитную (сверхконечную) и абсолютную. Трансфинитная величина еще доступна увеличению, абсолютная — увеличению недоступна. В этой связи отец Павел Флоренский относит к трансфините область тварного мира, сосредоточенного в человеке. По его словам, трансфинитная актуальная бесконечность способствует оформлению «хаотического» и, как символ, помогает определить «тип роста» того или иного индивидуума (5, 558). Кроме того, трансфинитные типы, или числа, помогают уяснить отношение человека к Божеству, а именно — показывают, что человек не прямо противоположен Богу как «ничто», но есть «середина между всем и ничем» (2, 232). Вместе с тем актуальная бесконечность служит лучшим символом для познания Абсолюта. По Флоренскому, актуальная бесконечность предполагает Истину как бесконечное и в то же время абсолютно законченное «целокупное Единство».

Предположение, что Истина есть актуальная бесконечность, объемлющая собой всё, позволяет Флоренскому утверждать, что Истина есть «само-доказуемый Субъект», который сам владеет «бесконечным рядом своих обоснований» (13, 44). Несмотря на то, что это утверждение носит пробабилистический характер, теория здесь настолько близко подходит к онтологии, что уже выглядит не формально, а реально. Само предположение, что Истина актуально бесконечна, оказалось сверхрассудочным, ибо, по Флоренскому, невозможно мыслить и синтезировать «бесконечный ряд во всей его целокупности», так как, осуществляя «цепь последовательных синтезов, мы всегда будем видеть конечное и условное» (там же). Все наши усилия будут тщетны, как «безумны расчеты на вавилонскую башню». При всех попытках объять необъятное рассудок сможет формулировать только «дурную бесконечность», ибо «лествицы» — познавательные силы его — «имеют свои пределы» (3, 24). Синтезировать мы можем сколько угодно, но «осинтезировать» — никогда. «Бесконечная Единица» трансцендентна для самой совершенной рациональной логики. Эта интуитивно-разумная и одновременно сверхрассудочная данность позволяет отцу Павлу говорить об Истине не как о предположении, а уже как о явленном факте.

С точки зрения формальной логики, нет связи между предположением Истины и утверждением ее сверхрассудочной данности. Но Флоренский и не стремился представить Истину как нечто выводимое путем логических спекуляций. Отец Павел говорит, прежде всего, о своем духовном опыте, который подтверждается опытом Церкви, а теоретические выкладки он использует лишь как необходимые иллюстрации для большей рельефности его разумной интуиции — веры. Флоренский, соединяя теорию с практикой в некоем синтезе, который он называет пробабилизмом, хотя и не решает всех проблем, но убеждает не доказывая, ибо путь, избранный им, есть путь самой жизни.

По Флоренскому, «только бесконечный акт смог бы дать достоверное знание; вероятность же в нашем знании и есть отражение потенциальной бесконечности опыта» (13, 545); поэтому пробабилизм естественно вошел в ту жизнь, которую содержит в себе бесконечная Истина. В Истине все элементы синтезированы до тож-

дественности. Сама Истина объясняет из глубин своей жизненности и закон тождества, который будучи мертвым «в качестве факта», оживает «в качестве акта». Слепой в своей данности закон тождества может быть разумен в своей созданности (там же, 47), и здесь он недоступен для рассудка, который может скользить только по поверхности этого закона. Закон тождества становится из мертвой личины живым лицом. Мертвящая формула А=А перестает существовать, ибо в закон тождества влилась жизнь, которая не только позволяет, но и требует выхода за пределы А, открывает возможность жертвенности, и тогда, отвергая себя, можно найти себя в другом. Этот акт обеспечивает все той же разумной интуицией, которая, будучи пронизана энергией Истины, позволяет за формулами видеть саму реальность.

В металогике допустимо объяснение А=А через не-А, ибо закон тождества, «плотяной, мертвый и мертвящий в своей статике, ...может быть духовным, живым и животворящим в своей динамике», а это, в свою очередь, позволяет Флоренскому говорить: «А потому́ есть А, что оно есть не-А» [24]. Отец Павел вслед за Гегелем предлагает не-А обозначить через Б, которое само, будучи реальной и живой данностью, может быть объяснено через не-Б. Не-Б обозначим через В, которое (точно так же, как А и Б) зрит себя в другом, т. е. в не-В. Так как А сняло свою самозамкнутость и может уподобляться всему, то А находит себя в не-В, т. е. в том, в чем находит себя В. В, в свою очередь, объясняет Б, а Б — А; круг замкнут. Таким образом, логика, сохраняя здесь свои видимые формы, служит символическому выражению открытого в интуиции

Приведенная тройственная цепь возможного оправдания закона тождества, ставшего в свете Истины «живым и животворящим», позволяет перейти от терминов логики к терминам онтологии. В терминах онтологии, по отцу Павлу Флоренскому, «само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть *отношение к Он через Ты*. Через Ты субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я». Каждый акт этого процесса абсолютен, а каждый абсолютный акт истинен. Истина, созерцая Самоё Себя «через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух» (там же, 48), есть вечный синтез неразлагаемых и несоединяемых абсолютных процессов, которые и составляют ее «акт — субстанцию», сущность (*ουσια*).

«Акт — субстанция» есть всегда отношение «Трех» [25], каждый из которых, зря Себя в Другом, есть «Субъект» Истины — Ипостась (*υποστασιζ*). Вне отношения, вне «бесконечного акта — субстанции» Ипостаси не могут мыслиться, ибо «нумерически» сущность их одна. «Истина есть Единая Сущность в Трех Ипостасях», — заключает отец Павел Флоренский (там же, 49).

Если подойти к рассуждениям Флоренского с формальной точки зрения, то придется согласиться с мнением критиков, подчеркивающих поспешность и необоснованность перехода от А, Б, В к Я, Ты, Он, а затем к Троичной форме («Отец, Сын, Дух») (29, 66—67). Но при внимательном и вдумчивом изучении «Теодицеи» оказывается, что троичность отнюдь не выводится Флоренским формально-логическим путем. Между предлагаемым объяснением тождества (А=А) через триаду очевидных реальностей и догматической формулой «Истина есть Единая Сущность в Трех Ипостасях» нет связки «следовательно». Истина, по Флоренскому, постигается через Откровение; она «само-доказательна», а не выводима; она есть «само-обоснованность», а не следствие каких-либо рационалистических построений. Тройственность, для отца Павла, как «наиболее общая характеристика бытия», есть очевидность. Эту очевидность он лишь пытается раскрыть с помощью логических приемов. В своих рассуждениях он ищет схему-символ, который смог бы подвести и рассудочно наметить «протоки», по которым в сознании читателя смогла бы влиться идея Троицы.

Борьба за новый разум

Разум в нижнем своем пределе, в форме рассудка, гибнет и разлагается в огне *επoχη*. Все стремления его теперь направлены к верхнему пределу, где он сможет обрести «начала жизни и крепости», «полноту и непоколебимость» (15, 91). Рассудок вынужден искать свою родину, он хочет вновь стать свободным от аффектов чувственности. Потерпев крах в осознании слепой интуиции и бесконечно-бесплодной дискурсии, будучи замучен *επoχη* скепсиса, рассудок понимает, что жизненность его зависит только от предмета его устремлений. Рассудок должен был бы отвергнуться от своих «норм», но в этом случае он должен был бы отказаться от своей эмпирии, выйти за свои «пределы» и войти в область, где «коренится» разум, т. е. войти в область духа. Для рассудка выйти за свои пределы — значит «в опыте осуществить

синтез безотносительного и отношения, первого и выводного, покоя и движения, единицы и бесконечности...» (13, 58—59). Эти сочетания рассудок отказывается принять. Осознание своей беспомощности оказывается для него еще недостаточным. Воссоединения познавательных сил души еще не произошло. Но как недостаточно само по себе осознание своей греховности для духовного возрождения, так недостаточно и осознания рассудком своей немощности для нового, целостного, сверхлогического мышления. Рассудок продолжает держаться за свой «регулятивный принцип», за свой «глухой корень» тождества; заглянуть же за него он просто не в силах. Регулятивный принцип для рассудка не оболочка только, а его действительная норма. Поэтому синтез «единицы и бесконечности» осуществить он не может (ибо А для рассудка всегда равно А). Такой синтез для рассудка всегда будет чем-то идеальным — «запредельным» и «трансцендентным». Рассудок продолжает дискурсировать, так и не осуществив синтеза. Целое им разлагается на отдельные «несовместные» моменты, на отдельные «противополагающие термины». Для дискурсивного рассудка не имеет смысла сочетание «Троица во Единице, и Единица в Троице». Но разум — где-то в глубине духа, и разумная интуиция настоятельно требуют, чтобы это сочетание стало «исходным пунктом всего ведения». Для этого нужно отказаться от рассудка, но не просто отказаться, а «препобедить» его, ибо он живуч и требует своего. Сделать это можно, если призвать на помощь «Мудрость Божественную». Только авторитет «Власть Имеющего» единственно может стать «опорной точкой для усилий в этом направлении. Нужно поверить, что «в этом усилии — Истина». Вняв Откровению, разум сможет «отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка», сможет, наконец, повернуться лицом к Тому, Которого отверг когда-то, сможет стать «новым» разумом. В этой обращенности, свободной открытости «усилиям» Истины — «напряжение, самоотречение от естественного, данного, конечного, знаемого и условного»; это есть подвиг веры (там же, 59—60).

Подвиг веры выражается двояко: с одной стороны, это волевой отказ от представлений и схем рассудка, с другой — полное доверие Истине. С особой силой это выражено в знаменитом перифразе тертуллиановской формулы: «Credo, quia absurdum est», т. е. верю вопреки схемам и утверждениям рассудка; потому и верю, что рассудок говорит обратное, потому что сама настойчивость и «враждебность рассудка» уже есть признак достоверности моей веры. Вскрытие норм рассудочной деятельности и послужило уяснению этого. «Отрыв» от эмпирии рассудка есть первая степень в познании иной реальности. За этой ступенью следует другая, на которой происходит процесс уяснения того, во что веришь. Это — тот момент веры, когда Истина осознается как Личный Бог. И, наконец, третья ступень — это «уразумевание» самой наличности веры, самого познавательного процесса веры, где «границы знания и веры сливаются», претворяя разум в новую сущность. Рассудок не выдерживает этого единства, единства веры и разума, рассудочные перегородки «тают и текут». Это — момент возрождения падшей человеческой природы, воссоединение всех познавательных сил благодатным воздействием Истины. Таков, по Флоренскому, «онто-генезис» трех стадий перерождения рассудка в «новый разум».

Сомнение как пограничная ситуация

Верой осознано главное: в Боге — «источник знания». Но это главное еще не прочувствовано, не пережито. Подвиг веры, оказывается, только начат, ибо, как увидим далее, вера всегда будет сохранять свою значимость; по мере того, как будет возрастать гносис, будут требоваться новые качества от веры. В христианстве гносис не становится самостоятельным и самодовлеющим, вера — его вечная спутница. Итак, подвиг веры не закончен; ей еще нужно перейти «от данной ассерторической истины», т. е. истины, только утверждаемой как факт, но не как необходимость, к «аподиктической», абсолютно достоверной Истине (13, 63). А это значит — перейти из сферы понятийной в «сферу живого опыта», туда, где возможно непосредственное духовное общение с Истиной. Выход из области «постулатов и предпосылок» происходит благодаря разумной интуиции, которая способна руководить на этом пути. Однако, как отголосок пройденного, как отчаянный голос побежденного, но упорствующего рассудка, звучат страшные слова сомнения: «А если нет Истины? Если она вообще не существует?». Сомнение — последняя ступень, отделяющая мир веры от неверия. Сомнение может быть отрицательным или положительным; оно может склоняться в ту или другую сторону. Страшно, если оно обращается в абсолютный нуль, когда оно становится индифферентным ко всему; это есть смерть души. Сомнение — последняя «застава» перед переходом «в область Истины».

Все пройденное в сфере понятийной, «знание в понятиях» есть лишь топтание на месте по сравнению с требуемым «знанием в интуиции». На пути к духовному постижению Истины нет никаких обходных троп; здесь мы теряемся, так как «новая земля» незнакома нам, и мы всей жизнью и душой приросли к старой земле плотского чувства и «плотского знания». От этой «новой земли» отделяет бездна, ничто, молчание. Только один путь через эту бездну, только один мост ведет к «Земле обетованной», мост этот — вера. Отец Павел Флоренский здесь опять подходит к моменту выбора. Он говорит, что этот выбор нужно сделать немедля, «или — или», в духе Кьеркегора. Или вечные сомнения, вечная агония ἐποχή, беспрестанное умирание, или поиски Троицы на том берегу, на «новой земле»[26]. Самое важное, говорит отец Павел, это сделать первый шаг по мосту веры; плоды ее обнаружатся тут же, но увидеть их можно только приобщившись к вере.

Но прежде чем сделать этот последний шаг, снова и снова с дребезжащей периодической настойчивостью возникает сомнение, мерцает, вспыхивает и вновь удаляется куда-то бездоказательная интуиция, колеблется в нерешительности воля. Как долго это будет продолжаться? Откуда взять силы, наконец?..

Эти душевные муки отец Павел очень интенсивно переживал в период своего обращения, и именно поэтому они так тонко и глубоко описаны в его книге. «Препарируя тончайшие волокна (собственной) души», Флоренский стремится показать, как на пределе напряжения душевных сил сомнения, минуя кризис, переходят в веру[27]. Протесты сомнения, хотя еще не иссякли, но обратились в молитвенный вопль: «Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душе. Сам приди. Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь, дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлеки меня!» (там же, 67). В этом возгласе слышится не только отчаяние, но и живой голос веры[28]. Вместе с тем в этом молитвенном призывании — окончательный отказ от всякого сомнения и негативизма. Шелуха омертвевшего рассудка слетела, и личность вступила в живой контакт с Абсолютом. Этим возгласом положено начало не только вере, но и надежде и любви. «Я» личности уже не «Я» в прежнем смысле; оно раскрывается миру идей, перестает быть «само-замкнутым» и «само-утвержденным». Чья-то сильная рука освобождает «Я» от корысти рассудочных построений; «Я» перестает быть «Я» в собственном смысле (Я-Я). Это рука Сильного, это «Сама Истина побуждает человека искать Истины» (преп. Макарий Великий). «Я» со своими атрибутами перестает быть центром «философских исканий». Философский эгоцентризм, не имея онтологического центра, рассыпался в прах. Центром стал Бог, «еще не ведомый, но чаемый и любимый». В жертву Ему принесены все сокровища разума: его логикон, дискурсивность и сами доказательства; «сама душа всего искания — требования достоверности» отдается ради того, чтобы Сам Бог отныне мог действовать в душе человека. Теперь, и только теперь, когда пройдена граница, отделяющая теорию от действительности, становится понятным словам святого апостола Павла: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

АНТИНОМИЯ ПОЗНАНИЯ

По мысли священника Павла Флоренского, Истина открывается только вере. Но для целостного знания необходимо «уразумение» того, что открыто верой.

Уразумение Истины начинается с вопроса: «Как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?» (13, 145). Такая постановка вопроса предполагает вновь обратиться к нормам деятельности рассудка.

Падший человеческий рассудок, по Флоренскому, рассыпается в противоречиях. Этот факт препятствует уразумению единой и неделимой Истины. Впервые рассудок сталкивается с противоречием в догматах веры. Догмат, то есть истина об Истине, воспринимается рассудком как противоречие, и это противоречие есть, по мнению Флоренского, признак истинности догмата. Но ведь сам рассудок «рассыпается» в противоречиях! Как совместить несовместимое? Как можно вместить эти новые противоречия, когда, с одной стороны, антиномичность — признак истинности данного положения, а с другой, антиномии — продукт греха, следствие падения и ненормального состояния человеческого разума? Ответы на эти вопросы мы попытаемся найти у самого отца Павла. Но прежде попробуем изложить его основные положения об условиях принятия Истины человеческим разумом, о структуре антиномии в рассудке и в догмате, и только тогда мы сможем ответить, как и при каких условиях возможно разрешение всех антиномий.

ИСТИНА и истина

В акте самораскрытия Истины сознание поднялось над «двойной гранью пространства и времени». Силой благодати в момент провозвещения Истины «Провозвещающий Истину и Провозвещаемая Истина всячески совпадают» (13, 43). Но момент провозвещения был чудесным созерцательным мгновением; он был надпространственным и надвременным. В «свете Фаворском» человек вдруг увидел «все как есть» (преп. Исаак Сирин): совпали «форма Истины» и «содержание Истины», совпали факт и идея, «конкретная данность» и «абсолютная разумная оправданность». Но то, что было едино, цельно и неразрывно в этот надвременный «миг» опыта, став объектом знания, нисходит со своей сверхвысоты в мир времени и пространства. Это нисхождение необходимо, так как этим актом происходит усвоение Истины всем человеческим естеством. Надвременное, однако, войдя в условия тварности, лишается своей цельности. Происходит процесс распада единого и цельного знания на форму и содержание. Единое и непосредственное знание Истины становится «знанием об Истине». Иначе, Истина превращается в истину. Знание об Истине, или истина, перейдя в сферу свойств и качеств, т. е. в сферу определений, должна быть «в каком-то соответствии с Истиной». Став знаемой и осознанной, истина должна нести в себе зерно Истины, должна стать «эмблемой» ее сущности. Сойдя в сферу пространства и времени, «будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности» (там же, 145).

Уже из того, что есть Бог и существует тварь, вытекает то, что есть Истина и существует истина. Став имманентной твари, истина, однако, не теряет своих трансцендентных основ. Она продолжает соединять, будучи «монограммой Божества», земное с небесным. Попав в водоворот человеческого условного бытия, истина, став познанной, не лишается связи и со своим первоистоком. Несмотря на то, что выражается она «красками условного» и временного бытия, она живописует Бытие «безусловное». В качестве средства условного выражения безусловного в человеке действует слово, получившее начало от Слова. Словами образуются формулы, выражающие безусловное. Истина всегда одна (себе равная), поэтому формулы, выраженные «условным материалом человеческого ума», должны стать безусловными. Но «духовное содержание, — говорит отец Павел, — ...никогда не имманентно слову, но всегда трансцендентно ему» (25, 79). Как же возможно тогда «тавтегоричное» выражение условными средствами безусловного?

Выраженное знание есть суждение, притом суждение условное, так как оно спускается в сферу рассудка. Не только духовную Истину, но и вообще всякую форму жизни выразить формулой, рассудочным определением невозможно. Жизнь бесконечно многообразна, а многообразия, притом бесконечного, не вместит никакое определение. Утверждение какой-либо одной стороны жизни влечет за собой возражения, «противосуждения, которые исходят из сторон жизни, дополнительных к данной» (13, 146). И каким бы всеобъемлющим ни казалось рассудочное определение, всегда появится новая грань, которая может противоречить данной. Как избежать этих «нападений жизни»? Это возможно лишь в том случае, если будут предусмотрены все возражения и все отрицания в одной формуле, собраны все противоречия в один знак. Выразить единым знаком полноту — это значит выразить Истину, это значит признать, что Истина выразима в суждении, хотя бы предусматривающим все противосуждения. Признать это можно при условии, что такое суждение *действительным образом* вберет в себя «предел всех отменений» самой себя. В таком случае истина будет «суждением само-противоречивым». Такое суждение будет выше всякого возражения, так как оно в себе вместит и свое отрицание. Если возможна такая формулировка, то истина, выраженная словесно, в таком противоречивом суждении для рассудка есть нечто немыслимое, абсурдное. Облеченная в словесное тело, Истина для рассудка станет *противоречием*. Высказанная истина одновременно вбирает в себя все тезы и антитезы, и они в ней говорят со всей возможной силой. Для рассудка высказанная истина есть всегда противоречие, всегда *антиномия*.

По Флоренскому, «познание истины требует духовной жизни». Познание предполагает совершенствование, развитие, а развитие в духовной жизни есть подвиг. Для рассудка подвиг этот заключается в признании своей ограниченности, в признании своей гносеологической слабости, неспособности к подлинному знанию. Подвиг рассудка осуществляется через самоотречение. Выражение этого самоотречения рассудка есть «высказывание антиномии». Рассудок как бы самоустраняется, высказав антиномическое суждение. Но так обстоит дело только с суждением антиномическим; обычное суждение может быть либо принято, либо отвергнуто. Суждение не антиномическое — это сфера самого рассудка, здесь верить нечему, здесь рассудок говорит или

«да», или «нет», исходя из своих логических норм. Антиномии же предполагают «внерассудочный объект», к которому подойти можно только верой. Иначе, «только антиномии и можно верить» (там же, 147). Поэтому истина для рассудка есть антиномия по преимуществу.

В западноевропейской философии до Канта антиномических суждений всячески старались избегать, им просто не было места, как «болезненным состояниям мышления» (45, 126). Кант — подлинный открыватель антиномий, поэтому Флоренский, несмотря на свой явно отрицательный взгляд на кантовские выводы, называет его «Коперником философии» (9, 626). Антиномии, начиная с Канта, стали «фундаментальным фактом познания», — отмечает В. Ф. Асмус (45, 130), или, как говорит сам Кант, антиномии стали «новым феноменом человеческого разума» (43, 256). Используя открытия Канта, отец Павел Флоренский, однако, не идет проторенной тропой кантианских идей, не приемлет он и утверждения Канта о непознаваемости «вещи в себе». Это положение подвергает сомнению доступность познанию идей, что приводит в конечном итоге к чистому субъективизму. Отец Павел преодолел всякий псевдоидеализм, в частности, кантовское утверждение того, что «верование есть лишь иллюзия» и что она не может быть средством объективным и убедительным для разума (там же, 448—449).

Что же касается антиномий, о них Флоренский заявляет с полной ответственностью: «Мы не должны, не смеем замазывать противоречия тестом своих философем!.. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, всякую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» (там же, 157).

С наибольшей силой антиномии заявляют себя в области религии. То, что предстало духовному взору в момент благодатного озарения, в рассудке рассыпалось на отдельные части. Облачившись в рассудочные понятия, единая Истина рассыпалась на «множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом» (там же, 158). Антиномии отсюда становятся «конструктивным элементом религии». Подлинная религия должна начинаться именно с антиномий. Священное Писание «насквозь» пронизано антиномиями, но особенно антиномизм присущ «религиозной диалектике» апостола Павла [29].

Для позитивиста, который верит в цельность и безгрешность человеческого разума, антиномии не видны. Позитивизм в известной степени свойствен протестантизму, который в Священном Писании не видит или старается не видеть антиномий, а если и обнаруживает противоречие, то старается разрушить его или исторической «справкой», или называет его литературным приемом, «манерой» того или иного новозаветного автора.

Антиномичность рассудка

Целостное восприятие «религиозного объекта» невозможно для рассудка. Рассудок неизбежно разлагает его на отдельные элементы, которые могут быть несовместимыми. Если исходить из «логического монизма» в мышлении, то рассудку придется сосредоточить свое внимание только на одной стороне религиозной истины, которая «вдруг» покажется наиболее ценной. Так рождается ересь. Она может начаться с логического исследования и рассудочного убеждения, что тот или иной частный аспект Истины — подлинная истина. Ересь может родиться и в мистических переживаниях, когда не защищенной от темных сил душе опять-таки «вдруг» открывается нечто, принимаемое за полноту истины. Но Православие содержит в себе всю полноту и многообразие Истины. Отсюда становится понятным, что «дело православного соборного рассудка» есть собирание всех «осколков» Предания, какими бы они незначительными и противоречивыми ни казались первоначально. Но рассудок индивидуальный вместить требование разума соборного не может, ибо он сам мучается своей раздвоенностью.

Рассудок, или греховный разум, низвергнутый грехом с вершины своей цельности в духе, расколот. Он распался вследствие своей двуприродности. Имея своей основой ум, он оказался вместе с тем в плену у чувственности и фантазии. По отцу Павлу Флоренскому, рассудок получил «закал антиномический» по своей «греховной природе». Рассудок, потеряв свою родину, утратив свою богоподобную целостность и разумность (в высшем смысле), сохранил лишь отдельные черты первоначальной целостности. Сохранив генетически свою прежнюю ось, он устремился к действительности низшей. Отойдя от закона Божественного, отраженного в духе, рассудок спустился в сферу душевную, стал орудием чувства и мозговой деятельности. Из духовного он стал психосоматическим (душевнотелесным). Содержа в себе духовное и телесное, рассудок стал, по отцу Павлу Флоренскому, «дву-законен», «дву-центрен», «дву-осен»

(13, 484). Рассудок перестал воспринимать мир цельно, «статика и динамика» его стали исключать друг друга. Всякий процесс разлагается рассудком на отдельные элементы, непрерывное в рассудке расщепляется на ряд последовательных «стационарных состояний». В статике и динамике и сталкиваются два плана рассудка. Статика рассудка, однако, немыслима без динамики. Такова «ткань» рассудка. Она соткана из двух несовместимостей: из конечности, стремящейся к необоснованному единству, и из бесконечности, которая никуда не ведет. Эти две нормы одновременно составляют ткань рассудка и тут же ее разрывают. Они наличны, одна в другой нуждаются и одновременно одна другую исключают, потому что, как выражается отец Павел Флоренский, они «несовместимы». Структура рассудка оказывается «насквозь антиномична».

Антиномичность догмата

Рассудок, оторванный от своего центра — ума, рассыпается в антиномиях и по этой причине не может воспринимать цельно. Но рассудок вполне пригоден для аналитической деятельности. Расщепление, изучение, дробление и есть его подлинные качества. Рассудок обладает, кроме того, описательным характером. Противоречивые вещи он старается рассматривать порознь. Объединять, синтезировать, обобщать — не его дело, тут на помощь рассудку, даже в сфере науки, приходит интеллектуальная интуиция.

Рассудок, замороженный в своем греховном состоянии, не видит своей отрицательной внутренней раздвоенности, но в силу своей способности к анализу видит противоречия в формулировках. Догмат есть формулировка, т. е. постулируемая Истина, по-другому: истина об Истине. Догмат как истина об Истине — по преимуществу суждение самопротиворечивое. В догмате рассудок, впервые столкнувшись с антиномией, теряется, тем самым открывая доступ вере. Догмат для рассудка, не желающего отвергнуть свою самость, всего лишь ни к чему не ведущая и ни к чему не обязывающая формулировка, но формулировка настолько ошеломляющая (типа: «Бог есть Единая Сущность в Трех Ипостасях»), что, один раз услышанная, остается вечной неразрешимостью, неистребимой реальностью в сознании. Благодаря своей антиномичности, догмат «не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию» (13, 148). И лишь когда начинается подвиг самоотречения, подвиг веры, догмат оживает, «наполняется соком жизни, делается самодоказанной Истиной» (там же, 160).

В догмате, этом средоточии антиномий, открывается и возможность разрешения всех противоречий. Догмат, как звено, соединяющее земное с небесным, есть «граница», где сталкиваются противоречия, но на этой границе противоречия заявляют о себе еще громче, они, прежде чем исчезнуть, вспыхивают последним, «фосфорическим», предсмертным огнем, уступая место Огню мысленному — Свету — Духу Святому. Исцеленный разум подвижников говорит нам об этом. Их видение «цельнее», в их разуме «началось срастание разломов и трещин». Это срастание, исцеление в них самих позволяет им видеть сквозь трещины мира его первозданную цельность и красоту, ведь трещины противоречий свойственны не только падшему разуму, ставшему рассудком, но и падшему миру, устремившемуся к хаосу противоречий. Догмат для рассудка, еще не до конца пробужденного, коснеющего еще в своей замкнутости, должен стать «регулятивной нормой». Догмат как «регулятивная норма» должен всегда указывать путь рассудку, чтобы все рассудочные операции производились так, что «сохранилась бы основная антиномия догмата» (там же, 160—161). Догмат для разума, стремящегося к высшему своему пределу через свою регулятивную норму, ставшего «облагодатствованным», есть истина «интуитивно данная» и вместе с тем «само-доказательная аксиома».

Догмат, воспринятый разумом очищенным, через подвиг веры, не лишается до конца своей антиномичности. Догмат всегда есть некая перспектива. Своей антиномичностью он дает возможность человеку еще и еще совершенствовать себя. Догмат, содержа в себе Беспредельное, всегда будет помогать обостренному видению человеком своих несовершенств, греховности своего разума. Вера всегда будет спутником даже совершенного знания. На любой стадии совершенства внешняя сторона догмата, зафиксированная в формулировках Церкви, т. е. сторона, обращенная к разуму, всегда будет нести антиномический заряд. Священник Павел Флоренский совершенно определенно пишет. «Если нет антиномии, то рассудочное положение цельно». А тогда это не догмат, а научное положение — верить тут нечему. Никогда не исчезнет необходимость самосовершенствования для христианина, никогда не скажет он в этой жизни,

что он достиг совершенства и путь познания окончен, а если скажет так, то рухнут и его достижения и вновь он окажется в плену сомнений, греха и смерти.

Возможно ли преодоление антиномий?

Сознание своей антиномичности — это начало спасения рассудка, ибо он уже знает, от чего и как спасаться. Он знает свою болезнь, значит, уже где-то открывается возможность выздоровления. Мы говорили, что в очищенном сознании святых восприятие несколько цельнее. Богоносный ум подвижника оздоровлен силой Святого Духа, он получил возможность видеть сквозь антиномии. Но и ум подвижника, став выше рассудка, в своей прозорливости лишь «яснеет к свету», сознавая, что окончательное преображение возможно только в конце времен.

Да, «Христос дал зародыш новой твари» (13, 161), но мы должны развить этот зародыш, и тогда он поможет сохранить и развить все способности человека, включая и его разум. Для рассудка должно сосредоточивать свое внимание не на себе, а на изнутри подсказанном, интуитивно данном и разумно явленном факте богоподобия человеческой души. Рассудок должен сосредоточить свое внимание на таком объекте, в котором «оба противоречащих закона его (начало конечности и начало бесконечности) совпадают». Самоисцеление рассудка станет возможным лишь в том случае, когда «мыслимая им конечность есть бесконечность, и наоборот, когда мыслимая в рассудке бесконечность есть конечность» (там же, 488). А это возможно лишь в том случае, если дана «Абсолютная Актуальная Бесконечность», которая есть «Триипостасное Единство» (там же). Только в Нем — Триипостасном Единстве срастаются все противоречия, ибо Оно — единственный «корень разума». Бог — единственная основа и жизнь разума, только питаясь Его Светом, разум может жить и плодотворно работать. Священник Павел Флоренский, вскрывая нормы деятельности рассудка, обнаруживая его ограниченность и ущербность, тем самым не отвергает разумность как таковую, не отвергает возможности выздоровления падшего человеческого разума. Напротив, разуму человеческому, воссоединенному с духом, открываются необозримые горизонты бесконечного совершенствования в его устремленности к Вечному Разуму. Только в Духе Святом «полнота разумения», и только через Него мыслятся будущее целостное мышление и целостное знание. Здесь же, в этом мире мы способны только бесконечно подходить к этому эсхатологическому единству на пути богоуподобления и лишь по мере возрастания в Духе воспринимать это будущее цельное ведение. Святость, обоженность есть условие такого знания, но и оно недостаточно полно. Полнота есть дело будущего, когда будет восстановлено человеческое единство; полнота — дело воскресения. Только в будущем веке возможен подлинный «монизм», монизм в познании (т. е. полное единство и неразделенность на субъект и объект знания), сейчас же «монизм» можно только постулировать, но никогда не осуществить на деле.

Но согласуется ли вера отца Павла Флоренского в будущее всеединство с его высказыванием, согласно которому «Истина есть антиномия»? Это положение вызывало и продолжает вызывать недоумение (см. 27, 26, 30, 183).

Действительно, отец Павел говорит, что «Истина есть антиномия», но он же и объясняет, как нужно понимать этот тезис. В частности, он пишет: «То, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, и тогда в состоянии духовного просветления противоречий нет» (13, 505) (разрядка моя. — *И. С.*).

Евгений Трубецкой в своей работе «Свет Фаворский и преображение ума» подвергает сомнению сам принцип антиномизма Флоренского. Он утверждает, что отец Павел «употребляет слова «антиномия» и «антиномичность» в двух различных смыслах» (27, 37). Ему непонятно, как может антиномизм, свойство поврежденного грехом разума, одновременно свидетельствовать об Истине. Такая постановка вопроса исходит из попытки втиснуть антиномизм в узкий гроб логических категорий, забывая, что антиномизм сам должен рассматриваться с позиций принятой нами антиномичной структуры рассудка. Действительно, расколотость рассудка есть результат греха, но беда в том, что рассудок, замкнутый сам в себе, не видит своей раздвоенности и считает, что любую реальность он может мыслить во всей полноте. И лишь Сама Истина дает возможность рассудку обнаружить свою ущербность. Мнимое логическое единство, постулируемое рассудком, не в состоянии объять полноту Жизни. Рассудок, вопреки своему стремлению ко всеобщему логизированию, вынужден признать, что Истину он не может мыслить как целокупное Единство. В связи с этим становится

понятным, почему антиномия есть «регулятивный принцип» деятельности рассудка. Истина, став достоянием разума, попадая в сферу тленного и временного, распадается, по Флоренскому, на множество «неконгруэнтных» между собой осколков. Истина, став достоянием разума церковного, становится истиной, т. е. догматом. Догмат всегда есть формулировка, но такая формулировка, которая вмещает в себя все противоречия. Другими словами, догмат как «сверхрассудочный синтез» есть антиномия. Именно в догмате «плотска́я рассудительность» впервые сталкивается с антиномией. Антиномия сама по себе не есть ни добро, ни зло, как это пытается представить Е. Трубецкой, но лишь *состояние* падшего рассудка. И если формально можно различать и противопоставлять антиномичность, с одной стороны — как признак истинности и с другой стороны — как признак падшего состояния разума, то реально и объективно антиномичность не существует сама по себе вне рассудочного восприятия. Но если уж говорить об антиномичности как зле, то это можно сказать лишь в том случае, если рассудок гордо продолжает упорствовать в своей логической непогрешимости. Антиномичность тем самым не устраняется, но нежелание признать ее приводит при осмыслении подлинно жизненных объектов к неразрешимым апориям. Все попытки рациональной критики исходят из желания подчинить законам формальной логики саму Истину, представить догмат продуктом человеческого разума, а суррогат рациональной логики — объективно сущей реальностью. И здесь, говоря словами отца Павла, «рационалист должен поверить мистику, что ...противоречия оказываются высшим единством в Свете Незаходимого Солнца» (13, 505).

АКТ ПОЗНАНИЯ

В религиозной гносеологии священника Павла Флоренского осуществление познания немыслимо без любви, ибо только любовь открывает безграничную возможность отношений личных и живых с Самой Истиной.

Любовь исходит от Бога, побуждает к познавательной деятельности. Но любовь Божия есть не только любовь «к другому, к условному, к тленному, к миру, ведь тогда любовь Божия стояла бы в зависимости от бытия условного и, следовательно, сама была бы случайна» (13, 71). Бог — Существо Абсолютное, и акт любви Божией есть абсолютный акт, «акто-субстанция». Поэтому Бог «не только имеет любовь, но, прежде всего, «Бог *есть любовь*» (1 Ин. 4, 8) (там же). Любовь Божия должна пониматься онтологически: любовь есть Сущность Божия. Любовью оканчивается путь теоретического познания, путь познания «отрицательного», апофатического. «Бог есть любовь» — это положение перехода к новому познанию — «практическому», которое в богословской терминологии есть познание «положительное», катафатическое. Познание сливается с практикой. В религиозном плане это называется подвижничеством. Можно легким абрисом наметить черты этого нового пути, нового здания, где предпочтение отдано почти не фиксируемому опыту.

Стремление к «невидимому» и «неданному» всегда отличало религиозно ищущих людей. Ими были первые праведники, такие, как праотец Авраам, который поверил Богу, «и *это вменилось ему в праведность*» (Быт. 15, 6; Рим. 4, 3). Это стремление к «лучшему», «небесному», отличает и философа, который добросовестно ищет Истину, и, поверив «как Авраам», он уже «не вернется ни к идолопоклонству слепой интуиции, ни к самоволию горделивой дискурсии», ибо Небо уже приняло его (там же, 72—73). Истина, бывшая бездоказательной, стала для философа навсегда «ве́домым Богом»,

«Существенное» познание

Чтобы дать правильную оценку познавательному процессу, необходимо выявить принципиальное отношение между двумя основными категориями познания — между бытием и разумом.

Разум, понятый в своем высшем пределе, есть орган высшего ве́дения λογος, «средоточие духа» (26, 103). Нижний разум, или рассудок (διανοια), стремится к «отрицанию реальности знания», ибо он в своем самозамыкании бежит от жизни и бытия. Рассудок оторван от бытия, он — бывание. Знание, основанное на нем, ведет, как правило, к скептицизму и нигилизму. Но разум в высшем своем пределе есть живая деятельная сила духа. Такой разум, по Флоренскому, исходит из центра бытия, он — «причастен бытию», а бытие, в свою очередь, «причастно разумности». Эта причастность позволяет расценивать акт познания не только гносеологически, но и онтологически, ибо сферы разума и бытия тесно переплетены. Познание, по существу,

онтологично, а онтология предполагает познавательный процесс. Акт познания одновременно и «идеален», и «реален». По определению Флоренского, «всякий акт познания... *пронизан началом идеальным*», *акт познания «синтетичен»* (16, 30).

Не всякое познание достигает подлинного знания, но если оно направлено к нему, то должно перейти из сферы умозрения в реальный мир, должно обрести свою экзистенцию. В этой связи подлинное познание (т. е. познание, ведущее к знанию) есть «реальное выхождение познающего из себя или, что то же, реальное вхождение познаваемого в познающего, реальное единение познающего и познаваемого» (13, 73). Выход из себя возможен опять-таки только через «акт веры», ибо вера — «сердце и душа» всякого подлинного выхождения к познаваемому. Познание, понятое как экзистенциальный акт, есть не просто «захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом» (там же, 74). Такое познание переходит границу вечного разделения в философии на субъект и объект знания, где обязательно нужно выбрать исходный пункт (субъект или объект), чтобы обосновать ту или иную точку зрения (см. 12, 148 и сл.). Различаясь в отвлеченном рассудке, эти категории перестают существовать в сфере реальной, т. е. в сфере жизненных отношений. Отец Павел Флоренский устраняет эти пережитки «кантеизированной» мысли. Термины «субъект» и «объект» знания заменяются в религиозном познании понятиями «личность» и «Личность». По Флоренскому, познается и «познаваема только Личность, и только личностью». В конкретной гносеологии Флоренского познание определяется как причащение Жизни, как «приобщение», как «реальное вхождение в недра Божественного Триединства». Реальный акт «существенного» познания в корне, в самой глубине своей отличается от любого другого вида познания. Познание, где есть различение на субъект и объект знания, есть лишь поверхностное касание внешних форм познаваемого объекта, обучение и изучение, по-знание, но никогда не целостностное з н а н и е в христианском смысле. Исходя из того, что познание есть реальное общение личностей, в данном случае реальное общение с личным Богом — Истиной, онтологический акт познания можно определить как единый богочеловеческий процесс взаимопроникновения. Субъект, став личностью в процессе познания, не может оставаться самодостаточным и самодовольным. В древнецерковном понимании подобное познается подобным, или, как интерпретирует этот тезис И. В. Киреевский, «только существенность может прикасаться к Существенному» (40, 274). Общение с Личным Богом требует непременного условия от личности — перемены. По Флоренскому, такое общение-познание возможно только «через пресуществление человека; через обожéние его...» (13, 74). Это положение не есть только личное убеждение Флоренского, оно уходит корнями своими в глубины восточноправославной созерцательности мистики [30].

Чтобы ум пришел к «духовному созерцанию» (преп. Максим Исповедник), необходим путь аскезы и Божественное содействие. Только такой синергизм приводит к подлинному «преображению ума». Аскеза ума состоит и в непрерывном ограничении своей познавательной активности. Разум как бы устраняется, не стремится быть субъектом познания, а, напротив, сам становится объектом Бога, и тем открывается возможность обожения ума, которое в святоотеческой традиции мыслится как следствие двуединого богочеловеческого процесса.

Любовь познающая

«Обожение» ума невозможно без «стяжания любви к Божественной Сущности» (13, 74). Другими словами, без любви невозможно подлинное богопознание. А это значит, что любовь, по Флоренскому, становится гносеологической категорией. Этим Флоренский не умаляет значения любви в христианстве, но, напротив, раскрывает еще одно качество этого универсума жизни. В гносеологическом аспекте смысл слова «любовь» начинает проясняться из двусоставного положения: с одной стороны, без любви «немыслимо действительное познание», с другой—сам акт познания «обнаруживает себя любовью». Это две стороны «одного и того же таинственного факта». Мы воспринимаем Бога как Любовь, мы говорим, что любовь уже не качество, а «акт-субстанция» — Сущность Божия. Любовь, которая действует во мне, есть действие, энергия Бога, воспринимаемая субъективно как действование «и меня в Боге». Любовь мыслится Флоренским как «со-действование», со-бытие и приобщение бытию. Любовь есть подлинная жизнь и подлинное обретение знания о ней.

Бог знает и любит нас как «образ» и «подобие» Свое. Он Источник знания и любви. По сравнению с любовью Божественной, наша ответная любовь «пассивна», ибо любовь начинает быть активной лишь по мере «моего бого-уподобления». Тут насту-

пает неразрывная внутренняя связь «активности» и «данности», ибо активность возможна только к «уже данному мне». Все качества отношений Бога к нам (любовь, знание, мир, радость), переходя на нас, проявляются как любовь, так как «любовь есть субстанциональный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору — в объекте» (там же, 75). Такое понимание любви «онтологично», а не «психологично». Псевдопонимание любви зародилось в Европе времен Лейбница. «Любовь» западноевропейского толка — голая психология. Такая любовь «никуда метафизически не выводит... никого ни с кем не соединяет реально» (там же, 77). Она есть простая «щекотка души». Сведение любви со своей основы, отделение ее от своего первоистока — Бога превращает такую любовь в не-любовь, в эгоизм, который квалифицируется Флоренским как «вожделение». Любовь же в древнеотеческом понимании обладает качествами, с одной стороны, тайны и сокрытости, с другой — явления и даже выявления вовне подлинной в е р ы и подлинного з н а н и я. Любовь по отношению к «невидимому Богу» пассивна, женственна. Она являет себя как открытость и ожидание, открытость сердца, прежде всего. Любить — это значит быть готовым воспринять в самое сердце «энергию Божественной любви». Вовне же любовь активна, являема по отношению к твари. «Любить видимую тварь, — говорит отец Павел Флоренский, — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться... вовне и окрест воспринявшего, так же, как она действует в Самом Триипостасном Божестве, давать ей переходить на другого, на брата» (там же, 84). Такая любовь ничего не имеет общего с избирательной, психологической, нервной любовью симпатий и привязанностей. Такая любовь, любовь к брату (а брат — это всякий ближний в данный момент) невозможна для «собственных человеческих усилий». Такая любовь возможна только Божией силой, ибо «любя, мы любимы Богом и в Боге». Любовь к брату тесно взаимосвязана с богопознанием: «В с я к и й л ю б я щ и й р о ж д е н о т Б о г а и з н а е т Б о г а. К т о н е л ю б и т, т о т н е п о з н а л Б о г а» (1 Ин. 4, 7—8). Вот почему любовь есть явленное знание. Любовь к твари, осуществляемая Божией силой, и есть признак перерождения, действительного «пресуществления» человека. Любовь — завершающая стадия христианского делания, поэтому немыслимо призывать к ней в начале пути. Говоря о любви, нельзя не говорить о подвиге. Отец Павел Флоренский, исходя из слов тайновидца Иоанна о жизни в любви и смерти вне любви (1 Ин. 3, 14—15), совершенно недвусмысленно говорит, что «не вошедший в жизнь Троицы и любить-то не может» (там же, 86). Этим положением замыкается «метафизическая цепь» познания и любви.

Соборность познания

Любовь цементирует собой церковное «едино-мыслие». Любовь — признак единомыслия и одновременно его причина. Подлинное едино-мыслие (ομο-νοια) возможно только в Церкви. Во всех других сферах человеческой культуры, отпочковавшихся когда-то от культа и заявивших свою автономность, таких, как наука, общественность, государственность, единомыслие, в понимании Флоренского, невозможно. Во всех этих сферах возможно только подобомыслие (ομοι-νοια). Этот вывод прямо вытекает из взгляда Флоренского на два типа богословия: омоусианское и омиусианское. Отец Павел Флоренский считает, что в термине «ομοουσιος» был высказан не только Троический догмат, но и была сформулирована принципиально новая оценка и дано «новое начало деятельности разума» (13, 54). В нем заключается переход от старых, омиусианских (ομοιουσιος) норм мышления, подчиненных обычным нормам рассудка, обычным нормам логики, к нормам сверхлогическим, открывающим путь к непосредственному богопознанию, а не только отвлеченному теоретизированию о Боге. Существует тесная связь между единомыслием, дающим «почву» совместного исповедания (ομο-λογησωμεν), и признанием «догмата едино-сущия». А так как единомыслие возможно только в любви, которой свойственно распространяться и на другого, то любовь становится явленной Истиной. Любовь — это единственный вид распространения познания в Церкви, а по Иоанну Богослову, это и единственное знамение х р и с т и а н с к о г о в е́ д е н и я (Ин. 13, 35). Именно любовь обеспечивает расторжение уз плененности плоти, обеспечивает выход из «эмпирического» бывания и, наконец, обеспечивает «переход в новую действительность». «Любовь к другому обеспечивает с о б о р н о с т ь познания в Церкви, так как она всегда «есть отражение» на д р у г о г о «истинного ве́дения», того ве́дения, которое есть «откровение Самой Триипостасной Истины сердца» (там же, 90).

Соборность является основным признаком Церкви, признаком ее жизненности, ибо жизнь, по Флоренскому, есть «непрерывное соборование». Процесс «соборования» начинается в нашем организме как соборование всех элементов души и тела. Про-

цесс соборования на этом не кончается: подобно соборованию организма, происходит «соборование» семьи, рода, человечества. Соборность в Церкви обеспечивает через любовь собирание в единство человечества, всего мира. Соборность и любовь — понятия нераздельные. По Флоренскому, эти два понятия становятся главными и определяющими в онтологии познания, когда речь идет о разуме Церкви.

Соборность в таком понимании — процесс всечеловеческий, над-индивидуальный, он не может быть закреплен за кем-то, стать только «моим». Но как это может быть, если мы всё время говорили о познании личном? Дело в том, что познание, начатое как процесс индивидуальный, не исчезает в мертвящей самозамкнутости, а выходит из сферы личного ведения и актом «духовной любви» «соборуется» с окружающим. Осуществление соборности есть объективация знания [31]. Вот почему последнее принадлежит уже не отдельному индивиду, а всей Церкви.

Конкретно процесс сообщения ведения в Церкви осуществляется через «любовь к брату». Такую любовь Флоренский понимает как «явление другому», как «переход на другого», как «втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самóм Бого-общающемся субъекте сознается им как ведение Истины» (13, 91). Акт передачи истинного ведения брату есть прорыв в своей обособленности, расторжение уз «человеческой конечной самости». Общение в любви выводит нас в иную сферу бытия, бытия соборного... «Соборование» нарушает противоприродную стихию эгоцентризма, которая стала нормой после грехопадения. Через выхождение «Я» обретает себя в другом, находит вновь в «не-Я», само делается этим «не-Я», одновременно давая этому «не-Я» быть равным «Я». Эта особая кенотическая любовь исходит из желания безличное «не-Я» сделать личным «Ты». Это есть истощение себя ради бытия другого. Но в этом кенотическом акте личность не теряется, не исчезает, не растворяется, а, напротив, обретается и через другого воссоздается, преображается, пресуществляется. Иначе, происходит «обратное восстановление «Я» в свойственной ему норме «бытия». «Я» личности, бывшее только «данным», через кенотическую любовь становится «оправданным». Без этого самоуничижения личность не смогла бы воссоздать себя, она «владела бы нормой своей лишь в потенции, но не в акте» (там же, 92). Любовь творит и воссоздает, личность любящего переходит на личность любимого и тем самым дает ему познавательные силы души своей. «Я» любимого само начинает любить «Я» любящего в Боге. В этом акте двух осуществляется «едино-сущие любящих в Боге». Взаимопроникновение, однако, вместе с единством сохраняет личные качества каждой личности. Это новое осознание в другом своих личных качеств чуждо прежней обособленности: «Вместо отдельных, разрозненных, самоутверждающихся «Я» получается двоица — двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге» (там же, 93). Двоица не обособлена, не уединена, хотя и единосущна. В двоице уже предполагается участие третьего — «Он». Если «Я» осознает себя в любви к другому, через Истину, а «Ты» через любовь другого познаёт Истину и осознаёт единосущие с другим, то «Он» через созерцание любви двух приходит к ведению Истины. Познание влечет за собой отдачу, истощание ради двоицы, тем самым двоица превращает себя в троицу. В троице «Он» становится третьим «лицом», которое, получив через двоицу ведение Истины, само становится началом новой двоицы, а затем и троицы. Это третье «лицо», воспринимающее любовь двоицы как красоту, соборно соединяет собой все троицы «в едино-сущее целое — в Церковь, или Тело Христово, как предметное раскрытие Ипостасной Божественной любви» (там же, 94). Эти условные обозначения, передающие схематично соборность познания в Церкви, могут быть определены в реальной сфере общения как дружба.

Для Флоренского понятие «соборность» неотделимо от дружбы. Дружбу он полагает в основу соборности Церкви. Отец Павел понимает дружбу не просто как общность взглядов и чисто человеческую привязанность, а, прежде всего, как «частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви» (там же, 491). Посредством дружбы происходит воцерковление двоицы. Мистической дружбой обеспечивается соборность в познании, «совхождение» в подлинное духовное ведение.

Красота как гносеологическая категория

Итак, по Флоренскому, вхождение Бога в меня есть «по модусу «Я»» — познание. Это познание, воспринимаемое другим через меня, «по модусу «Ты»» — любовь. Созерцаемое третьим, познание, как уже «объективировавшееся и предметное», т. е. рассматриваемое «по модусу «Он»», есть красота. Красота, по Флоренскому, — форма подлинного знания. Такое знание может объективно созерцаться. Вот почему духовная жизнь, жизнь Церкви, определена отцом Павлом как красота, «особая красота духовная». Как явленное знание, как свидетельство о вхождении в Истину, красота явля-

ется для Флоренского единственным критерием церковности. Условием созерцания красоты в Церкви опять-таки служит преображение человека, которое возможно только Духом Святым.

Мы уже убедились в том, что постижение Истины невозможно ни посредством дискурсии, ни интуицией, а только живым прикосновением, «посещением души Духом Святым». Началом этого пути была вера, которая обнаружила себя как «отрицание самости». Этим актом веры открылся путь силе Божией, которая сама совершила в немощи человеческой утверждение Истины. Вера открыла человеку неограниченную возможность познания. Благодаря вере человек получил благодатную способность созерцать красоту в Церкви. Вера в Сына как в Истину открыла путь познания и Отца. Через эту же веру в Сына человек получает Духа Святого, через Которого «радуется неизреченным трепетом, видя внутри сердца своего свет умный... свет Фаворский» (13, 95—96). То, что Церковь именует «умным светом», светом благодати Христовой, который зрим духовными очами, который сопровождается духовным восторгом: «Господи! Хорошо нам здесь быть!», этот свет Божества и есть Сам Бог в Своих энергиях. А те «теплота» и «благоухание», которыми сопровождается явленне этого света, та необычайная весна души «и есть искомая нами разумная интуиция, включающая в себя ряд своих обоснований, совершенная красота как синтез абсолютной конкретной данности с абсолютной разумной оправданнностью» (там же).

Красота зрима, являема, а являемость существенно связана со светом: «Вся же обличаемая от света являются» (Еф. 5, 13). По Фаворскому, свет есть основной признак бытия, ибо свет обладает «энергией действования» (24, 143). Из этого следует вывод, что понятия «красота» и «свет» тождественны: «Если красота есть именно являемость, а являемость — свет, то... красота — свет, и свет — красота» (13, 14—15). Такое представление о свете, как явленной красоте, не было лишь теологуменом отца Павла Флоренского. Уже позднее, в «Философии культа», он указывает первоистоки своего учения: «Красота, как явление вовне некоторого внутреннего смысла» есть «слава», или «световое окружение», существа, а «свет-то, по учению Плотина и святого Василия Великого, и есть чистейшая красота» (26, 220). Дух же Святой, по отцу Павлу, Сам есть, в высшем смысле «Красота и Источник Красоты, все собой украшающей», «свет разума» [32]. Люди, которые приобщаются этой истинной красоты и истинного света, становятся сами «духовно прекрасными», способными нести и другим людям этот Божественный дар [33]. В Православии таким личностям усвояется именование духоносных людей, ибо «Дух Святой есть высшая мера светоносного одеяния духовной личности» (13, 310). Такие люди способны созерцать весь мир как явленную красоту. Отец Павел, увлекаясь, говорит даже, что «цель устремлений подвижника — воспринимать всю тварь в ее первозданной победной красоте» (там же, 321). Вот почему «духоносная» личность прекрасна в двух аспектах: «Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего» (там же).

Красота — термин эстетический, но отец Павел Флоренский наполняет его новым содержанием. Для Флоренского красота — понятие надэстетическое. Красоту он мыслит в высшем пределе. Если нижний предел красоты — это ее эстетическая сторона, то в высшем пределе красота онтологична. Красота, в понимании Флоренского, — основа мира, его высший Разум, его София.

Почему же понадобилось отцу Павлу определение критерия познания такой сверхэстетической категорией, как «красота духовная»? Казалось бы, истина — чисто философская категория, добро и любовь — нравственная, красота — эстетическая. Но для Флоренского истина, добро и красота не три различных начала, но «единая метафизическая триада, лишь под разными углами рассматриваемая». Красота в этой триаде обладает способностью объективно созерцаться [34]. Красота есть свет истины и любви. Это онтологическое единство истины, любви и красоты дает Флоренскому возможность говорить о красоте как категории гносеологической. По Флоренскому, красота — выраженная истина и «осуществленная любовь», в силу этого красота есть критерий осуществленного познания.

В своем учении о красоте Флоренский стремится выразить церковное понимание красоты как начала и завершения познания духовного. Отец Павел пишет, что в церковном понимании «ве́дение» почти не называется философией (φιλοσοφια), т. е. познанием теоретическим, исходящим из любви к мудрости, но именуется филокалией (φιλοκαλια), любовь к красоте, познанием «феоретическим», созерцательным, которое способно творить, воссоздавать, преображать человека, делать его не просто «добрым», но «красивым», прекрасным духовно.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Подлинное познание Истины, т. е. «познание едино-сущия Святой Троицы», осуществляется в Духе Святом. Познание в высшем смысле равнозначно религиозному опыту. Но Дух познаётся только через подвиг, «вне подвига и упражнения Дух познается лишь отрицательно» (13, 127).

Познание в Православии по сути есть религиозный опыт, опыт духовной жизни. Поэтому в самом начале «Столпа» отец Павел Флоренский подчеркивает: «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги» (там же, 3). Жизнь кладется в основу постижения Жизни. Другой путь для Флоренского немыслим. Другой путь есть снижение в сферу рассудочной деятельности, где познаваемое перестает быть адекватным познанному, ибо Истину можно познать, быв в Истине, Жизнь познается жизнью. Подлинное богословие, в свою очередь, есть выраженный религиозный опыт. Духовный опыт, хотя и невыразим полностью, тем не менее сохраняет свою гносеологическую ценность для богословия, которое под его влиянием приобретает черты апофатичности. Флоренский утверждает всем своим богословским творчеством, прежде всего своей «Теодицеей», что «богословие есть наука опытная». С совершенной ясностью встает это в начальных письмах «Столпа», где опыт этот порой имеет негативный характер, вплоть до ви́дения смерти второй (Откр. 2, 11), а затем, после преодоления «ελοχη» и победы над рассудком («Сомнение»), открывает перед Истиной свою душу, которая Сама ведет его и убеждает в Своей реальности («Свет Истины»).

Отрицательный опыт

Религиозный опыт начинается с преодоления себя в борьбе со грехом. Грех, по Флоренскому, — проявленная самость. Наиболее ярко она выражается и проявляется в рассудке, который, «в противоположность уму», и есть сама выраженная самость. Рассудок, понятый как «выявленная самость», стремится только к себе, стремится к «само-божеству» (13, 171). «Злое само-утверждение», стремящееся к себе, в конце концов перестает быть подобным чему-либо, «рассыпается и разлагается», уходя все дальше и дальше от своей родины — ума, коренящегося в духе. Это самоутверждение доходит, наконец, до полного отрицания Бога... ведет к «без-умию»... ибо Бог есть «корень ума» (там же, 173). Грехом разлагаются силы души на части, которые теряют себя, не могут найти друг друга, это — потерянность. Такая потерянность — предел отрицательного «познания». Человек перестает быть жизнеспособной и творчески познающей личностью. С утерей самосознания и цельного восприятия на развалинах духовной жизни нет места свободной жизни и деятельности: не «я делаю», но «со мною делается», не «я живу», а «со мною происходит». Рассудок в своем самоутверждении теряет и самую возможность выхода из себя к Богу и твари. Он в полном смысле самотождествен (Я=Я). В самоутверждении отец Павел Флоренский вслед за отцами Церкви видит «коренной грех» — гордость. Этот «коренной грех», утверждая самотождество, лишает возможности обоснования через другого, оправдания личности через Высшую Личность, лишает бытие высшей логичности. Грех разума лишает и интуицию возможности как-то заявить о себе. Из-за умствований падший ум «перестает созерцать умно». Спускаясь все ниже и ниже, рассудок обнажается, все более подпадая под власть греха, который есть «рассудок в рассудке», «голый рассудок».

Показать этот отрицательный опыт необходимо для того, чтобы уяснить, от чего человеку нужно освободиться, чтобы вступить на подлинно духовный путь. Грех — ошибка, «духовное искривление», ибо «ничто не зло по природе». Грех, или отрицательная духовность, по Флоренскому, есть «ложное употребление сил и способностей» (там же, 263). Такое определение греха подчеркивает возможность исправления пути и жизни и правильного употребления духовных сил.

Положительный опыт

Положительный опыт начинается с шага к само-отречению, с «волевого акта веры». По утверждению Флоренского, опыт начинается с крика отчаяния, в котором уже звучит надежда. Сам Отец привлекает к Себе добросовестно ищущего Истину. Сам Бог дает возможность зарождения первоначального опыта. Через «кору греха» Сам Господь дает возможность увидеть неизреченный свет, ощутить тепло благодати. Этот проблеск Света «сквозь кору греха» дает сильнейший заряд надежды, делает возмож-

ным подвиг веры, побуждает к аскезе. Подвиг личный необходим для вхождения в сферу опыта, но необходима и церковность, то есть вхождение в естество Тела Христова, жизнь в сфере Таинств и догматов. Только в «благодатной сфере церковности» возможен действительный духовный опыт, возможна «нормальная мистика». Подлинно православной мистикой отец Павел Флоренский считает «мистику груди», мистику сердца.

Вне Церкви невозможен подлинный опыт, невозможно непосредственное касание тайн Божиих. Мистика вне Церкви ущербна, она «хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности, ибо неспособна питаться благодатию, зерно души, прорастая не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет» (13, 266—267). Внецерковную мистику отец Павел условно разделяет на два направления: на «мистику живота» и «мистику головы» [35]. «Мистика живота», в отличие от православной «мистики средоточия человеческого существа» — сердца, характерна для древних и новых «оргиастических культов». «Мистика головы» антирелигиозна по своей природе. К этой мистике относится оккультизм всех направлений и толков, в частности теософия, ведущая свое начало от Е. Блаватской и Ан. Безант. Нужно заметить, что любая мистика выводит за пределы эмпирической действительности, но этот выход еще не означает преображения личности. Мистика, которая заявляет, что лежит по ту сторону добра и зла, не способна собрать личность, обновить и оздоровить ее. Такая мистика лишь усугубляет диссонанс в человеческом существе (как, например, в спиритизме), ибо, впадая в различные иллюзии, не может преодолеть греха (см. 1; 10; 202—203). Оккультная мистика доверяется всем потусторонним влияниям и более всего ее стихией становятся темные демонические силы. Аскетизм «ложной мистики» безрезультатен, он приводит к «прелести», т. е. «гибели от самого подвижничества» (13, 267).

Мистика сердца

Только мистика центра человеческого естества — сердца способна открыть доступ благодатным силам, способна исправить личность и дать ей возможность возрасти «от меры в меру».

Почему же отдается предпочтение в православной мистике именно сердцу? И что нужно понимать под этим термином? Отец Павел Флоренский под термином «сердце» понимает средоточие духовных сил, центр внутренней жизни. В приложении к «Теодицее» («Сердце и его значение в духовной жизни») Флоренский дает разъяснение этого термина, в интересующем нас гносеологическом аспекте, на материале известной статьи П. Д. Юркевича, которая основана на Священном Писании. Сердце, как средоточие духовных сил, как «седалище всех познавательных действий» души, одновременно есть источник этих сил и действий. Поэтому целостное познание возможно только тогда, когда человек познает «всем сердцем» (Иис. Нав. 23, 14). Мысли, которые рождаются в процессе сердечного познания, есть «советы сердечные» (1 Кор. 4, 5). Для исцеленного естества подвижника сердце становится «обителью ума» (преп. Исаак Сирин). Сердце является также и центром памяти, главным образом — памяти Божией, это кладезь, где хранятся «словеса» — Божественные глаголы (Втор. 11, 18). Сердце есть место, где действительно происходит встреча человека с Богом. Сердце — мистический орган человека, «инстанция богочеловеческого знания» (48, 339). Вот почему в православной аскетике исключительное значение имеет чистота этого «очага духовной жизни». Целомудрие — это термин, который выражает подлинно духовное состояние человеческого сердца как центра целостности и мудрости человеческой природы. Целомудрие — основная «задача подвижничества», потому что «очищение сердца дает общение с Богом» (13, 268—271). В чистом сердце подвижника свободно действует благодать Святого Духа. Благодаря сердечной чистоте подвижник становится способным проникать в «тайны неба». Но проникновение в «тайны» обусловлено прежде всего познанием своих несовершенств, ибо, познавая их, сердце человека, решившегося на духовный подвиг, лишается «горделивости». В противоположность мистике «головы» и «чрева», дурная бесконечность и дискурсивность несвойственны уму подвижника, собранному в сердце и способному воспринимать Откровение Божие. Благодаря чистому сердцу ум становится иным (преп. Макарий Великий); погруженный в Вечность, ум, по Флоренскому, обожается, т. е. приобретает нетленные свойства.

Мистическое «восхищение»

Единение человека с Богом достигается на высшей ступени религиозного опыта — в мистическом восхищении (αρπαγμος). Восхищение предполагает отрешение «от всех

внешних чувств», вплоть до того, что «глаза и уши» должны прекратить обычные свои действия, так как все естество заполняется «Божественным размышлением и духовным созерцанием» (Иоанн Кассиан Римлянин) (17, 522). Ум человека в этом состоянии приближается к Богу, это «высшая молитва совершенных» (преп. Нил Синайский), сердце «отверсто» в этот момент всецело, и таким образом ум и сердце воспринимают «откровение тайн» (преп. Исаак Сирин) (там же, 525). Такое непосредственное видение Бога происходит только при условии освобождения от уз «страстей и чувств». Человек должен как бы выйти из себя, расторгая узы властного «эго» («Я»), навстречу нисходящему Богу. Вот это состояние и есть «восхищение», или «восторг»[36]. Такое пребывание как бы «вне себя» позволяет созерцать «умный свет» (преп. Симеон Новый Богослов) (17, 527). Подвижник, достигший такого созерцания, уже не может не желать его возобновления, он тянется к нему всей душой. Все находящееся вокруг себя он познаёт уже не через себя, а через этот открытый ему свет. Даже себя самого он видит опять-таки в этом свете, «восходя от созерцания к созерцанию» (преп. Симеон Новый Богослов) (там же, 528). Восхищение одновременно есть «изумление», т. е. «всецелое простертие ума к сущей во свете беспредельной Силе» (там же, 529) и всецелое «восторжение за пределы всего сущего» (16, 412).

Как видим, о религиозном экстазе отец Павел Флоренский предпочитает говорить языком святых отцов и лишь иногда делает попытку переложить суждение о мистическом восторге на язык философский. Это позволяет нам говорить о мистическом «восхищении» в терминах гносеологии.

В восхищении, как утверждает Флоренский, «субъект и объект знания суть едино», они уже не дифференцируются, это и есть то непосредственное знание, где «познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство» (17, 559—560). Субъект познания полностью отказывается от себя, от своих попыток своими силами познать Бога без Его воли и помощи. Восхищение есть дело Божие, где Бог Сам делает возможным для человека созерцание Своей Сущности, трансцендентной рациональному постижению. В восхищении, или экстазе, происходит встреча Божественного «нисхождения» с человеческим «восхождением».

Священник Павел Флоренский четко различает подлинно православное понимание мистического восхищения от псевдорелигиозного экстаза, где за «духовное» принимаются «мечтания», окружающие и смущающие душу (24, 89, 90—91).

Подлинное «восхищение» возможно только в благодатной жизни, началом чего является осознание своей греховности (см. там же).

Но даже благодатная жизнь и исполнение заповедей, чистота сердца и глубокое сознание своей греховности суть только предпосылки, а не условия «восхищения в области невидимого» (там же, 89). Подлинное восхищение происходит не от волевого усилия, не от напряжения всех духовных сил человека, но по воле Божией. Господь Сам усматривает рабов Своих, чтобы открыть им недоступное даже ангелам.

* * *

Для отца Павла Флоренского религиозный опыт есть единственный подлинно онтологический путь познания живой личностью Живого Бога. Религиозный опыт составляет для него «все дело веры», ибо вне опыта немыслимо «живое касание другому миру» (26, 271). Такое отношение к религиозному опыту совсем не означает, что Флоренский недооценивал роль догмата в богопознании. В нем сильно сознание того, что только в свете догматов Церкви удерживается в должном, православном русле подлинно христианский религиозный опыт. Для отца Павла опыт и догмат составляют двуединое ядро религиозной жизни. Опыт и догмат — это то, без чего немыслимо богопознание. Опыт и догмат друг без друга теряют свою познавательную ценность. Без подлинного опыта догмат не способен дать истинного ведения, без подлинного опыта он сам не может быть познан и кажется лишь пустой формой, мешающей «свободному духу». В свою очередь, вне догмата духовный опыт мельчает, теряет ориентиры, увлекается и, наконец, глохнет, впадая в болезненное состояние «прелести».

В духовной жизни индивидуальный опыт первичен, поскольку первично Откровение, но «подлинным» он может быть назван только соборным разумом Церкви, и только тогда он служит теми опорными точками, теми ориентирами, руководствуясь которыми, человек может достигнуть подлинно религиозных высот опытного богопознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Об этом пишет В. Н. Ильин в своей рецензии на берлинское издание книги* священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (Берлин, 1929). Путь, 1930, № 20, с. 117.

[2] Об объективном отношении к самому себе см. статью священника Павла Флоренского «О надгробном слове о. Алексия Мечева» (23, 359—389).

[3] Небольшая работа *Ф. И. Уделова* «Об о. Павле Флоренском» (33) посвящена преимущественно книге «Столп и утверждение Истины».

[4] В связи с этим обнаруживается несостоятельность многих заявлений критиков. Так, например, протоиерей Георгий Флоровский замечает, что в богословии Флоренского почти нет места Таинствам (32, 496). Теперь, с появлением публикации «Философия культа» (26), о которой не знал Флоровский, обнаруживается поспешность подобных выводов.

[5] «Самое ценное в книге священника Флоренского,— пишет *Н. Бердяев,* — это его учение об антиномичности» (28, 118).

[6] Это определение мы заимствовали у самого *Флоренского,* и оно, как увидим из ниже приведенного отрывка, ярче других отражает характерную особенность его творчества. Отец Павел пишет: «Современная литература изобилует, как известно, плагиатами, выдаванием чужого за свое. Но в древней письменности было распространено явление обратное — псевдоэпиграфы, когда свое выдавали за чужое. Мне думается, что если понятие плагиата и псевдоэпиграфа расширить и разуметь их не как законченные дела, а как деятельности и как стремления, то любое литературное произведение можно причислить к одному из этих двух родов: все, что не псевдоэпиграф, — то плагиат. И, переходя от произведений к их творцам и далее к людям вообще, можно сказать, что в смысле стремлений есть люди плагиаты и есть люди псевдоэпиграфы» (20, 12—13).

[7] Думается, что работу «Около Хомякова» (Сергиев Посад, 1916) нужно рассматривать не как антиславянофильский манифест, но лишь как критику отдельных моментов их учения, в целом малосущественных, эта критика отнюдь не подрывает авторитета старших славянофилов.

[8] Из письма П. А. Флоренского Ф. Д. Самарину 1 августа 1912 года.

[9] «Милый друг! — пишет *Флоренский* в некрологе.— Мы с тобой учились вместе со второго класса гимназии, часто бывали друг у друга; вместе увлекались мы многим, самым дорогим для нас, вместе воспламенялись теми мечтами, из которых потом выкристаллизовывались наши позднейшие жизненные убеждения; вероятно, немного есть мыслей, которые не прошли через совместное обсуждение. Наша общая жизнь была насыщена и философскими интересами, и горячим чувством близости; мы прожили нашу дружбу не вяло,— и восторгаясь, и ссорясь порою от перенапряжения юношеских мыслей. Мы вместе бродили по лесам и по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах. Вместе же ценили мы благородный пафос кн. С. Н. Трубецкого и острую критичность Л. Н. Лопатина, посмеиваясь над лжеучеными притязаниями важных наших философских сотоварищей. И мы взаимно наблюдали, часто не говоря о том, ломки, тайные надломы в недрах души друг друга, и оба скорбели в бессилии помочь, и оба уповали на иные силы помощи, из Вечности» (Памяти В. Ф. Эрна.— Христианская мысль, 1917, № 11—12, с. 69).

[10] В данном сборнике публикуется первая часть исследования в сокращении.

[11] «Познание... удовлетворяет нас, если мы убеждены во всеобщности и необходимости его результатов. Познание есть познание тогда только, когда оно может притязать на значение, выходящее за пределы данного момента и данного места, т. е. когда этот единичный момент обращен к иному бытию, выходит за пределы себя, знаменует больше, чем есть он сам» (16, 10).

[12] Разделение истин на непосредственные («интуитивные») и опосредованные («дискурсивные») было впервые отчетливо проведено в древнегреческой философии (Платон, Аристотель).

[13] Интуиция (лат. intuitio — пристальное всматривание) для Флоренского — понятие, в которое он вкладывает самое общее содержание, а именно: в интуитивном восприятии им подчеркивается *непосредственность в процессе познания.*

[14] Дискурсия (позднелат. discursivus от discursus — довод, аргумент, рассудочный, опосредованный, логический, демонстративный). По Флоренскому, дискурсивность — свойство падшего ума (рассудка).

[15] Формула А=А выражает принцип тождества, читается: «А есть А», «А тождественно А», «А равно А».

[16] Закон тождества — один из основных законов рассудочного мышления. Согласно этому закону, каждое понятие в данном умозаключении должно сохранять одно и то же содержание. Во времена Флоренского это был «принцип, выражающий неизменность сущего (x=x)».

[17] Флоренский как бы заново проверяет утверждения Канта, для которого «...познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятие, не интуитивное, а д и с к у р с и в н о е» (43, 69).

[18] Еще точнее *Флоренский* определяет оба закона рассудочной деятельности в «Послесловии» к «Столпу». Интуиция определяется им как статика, а дискурсия — как динамика рассудка. Статика выражается в ясности и отчетливости мысли (фиксация «А»), динамика — в доказательстве (выход за пределы «А»). Статика и динамика, по Флоренскому, есть две самодовлеющие нормы рассудка, которые вследствие своей противоречивости не могут дать достаточного основания для утверждения критерия достоверности истины. Интуиция требует «остановки мысли», дискурсия — бесконечного ее движения (13, 484—487).

[19] εποχη (греч.— удержание), по Флоренскому, — «остановка мышления», «бесконечно-мучительное томление», «агония духа», «пирроническое терзание».

[20] Флоренский использует этот термин в его непосредственном этимологическом значении (лат. probabilis — вероятный, возможный), а не в этическом смысле, где пробабилизм выступает как «моральная система».

[21] У отца Павла в сборнике «В вечной лазури» (6, 25) есть строки, которые могут служить иллюстрацией этого состояния:

«Душа к Тебе, мой Бог, стремится,
Как жаждет лань потока вод...
И по Тебе мой дух т о м и т с я,
Но забывает средь невзгод».

[22] По мнению *В. Р. Ирины* и *А. А. Новикова,* Флоренский сделал новый шаг в уяснении значения интуиции в процессе познания. В его системе «впервые интуитивная самоочевидность и ясность была заменена взглядом на интуицию как познавательную функцию сознания, связанную с дискурсивным мышлением» (36, 63—64).

[23] Термин «актуальная бесконечность» заимствован Флоренским у Георга Кантора (1845—1918), который, в свою очередь, заимствовал его у чешского математика Больцано (1781—1848). Флоренский полагает, что этот термин символически отражает Высшее Совершенство — Бога.

В математике до Кантора признавалась только «потенциальная бесконечность», т. е. величина, способная безгранично увеличиваться. Кантор назвал эту бесконечность «несобственно-бесконечным» (46, 220—221). Флоренский же назвал ее «дурной бесконечностью», так как в себе она не содержит никакой идеи. Под актуальной бесконечностью Кантор понимает «некоторое замкнутое в себе постоянное, но лежащее по ту сторону всех конечных величин количество» (там же, 222). Флоренский, вслед за Кантором, понимает бесконечность как «постоянную величину», которая, однако, превосходит любую другую «конечную величину» (примером такой величины может служить совокупность точек окружности). Такое представление об актуальной бесконечности было шагом вперед по сравнению с К а н т о м, для которого бесконечность была «никогда не завершенным синтезом», т. е. фактическим «неприятием им во внимание идеи актуальной бесконечности» (35, 131).

[24] Открытие этой «высшей формы» закона тождества Флоренский приписывает архим. *Серапиону* (Машкину) (13, 47).

[25] «Это число — бесконечный факт», постигаемый в присносущном умном свете, ибо Бог — выше логики. Надо твердо помнить: число «три» есть не следствие нашего понятия о Божестве... а содержание самого переживания Божества в Его превышеразумной деятельности» (13, 593).

[26] Этот момент выбора (или—или), правда с разной силой проявления, возникает у каждого человека, добросовестно ищущего Истину.

[27] Проф. прот. *В. Зеньковский* утверждает, что путь к Абсолюту через сомнение вносит «печать психологизма» в «богословскую позицию Флоренского» (34, 375), а по прот. *Г. Флоровскому,* «этот путь только подчеркивает «нарочитую субъективность» его книги, так как, по мнению отца Георгия, совсем не обязательно спасаться «через сомнения» (32, 493—495). Действительно, совсем не обязательно спа-

саться через сомнения, тем не менее всякий верующий знает на собственном опыте, что они часто сопутствуют подлинной вере. Так, из немногочисленных в русской религиозной литературе опытов конкретного изложения фактов религиозного обращения характерен пример, приводимый отцом Сергием *Булгаковым* из его собственного опыта «встречи с Божеством», который также лежал через сомнение (50, 64—65).

[28] Позднее *Флоренский* показал, что удовлетворение жажды Истины возможно и другим путем: «Чтобы удовлетворить свою алчбу беспредельной Реальности, надо человеку в беспредельном расширении своей титанической основы и преодолении своим напором всякой грани, всякой нормы, всякого смысла дойти, наконец, до смысла Абсолютного, до Смысла всех смыслов, до Лика всех ликов, до Самой основы смысла как такового. И, насытившись, присно насыщаясь своим порывом и победой, посягнуть и на него... чтобы убедиться, что Верховный Смысл и есть сама М о щ ь, Верховная Мощь,— то есть то, во имя чего, по правде чего человек ниспровергал все смыслы (...) Дойдя в своем восхождении до такой реальности, которая дала бы ему надежность как абсолютно твердая точка бытия, дойдя до решительного места пути своего, разум убеждается, что эта полнота реальности есть вместе и А б с о л ю т н ы й С м ы с л, то есть правда Неба — она же правда Земли, с которой боролся он. И тогда томление духа угаснет, и отчаяние затеплится радостью обретенной Истины — реальности» (26, 142).

[29] В качестве примера священник Павел *Флоренский* приводит целый ряд сравнений из Священного Писания (13, 164—165).

Евангелие, кроме антиномий фактического материала, содержит антиномичность в самой своей внутренней структуре. Это, прежде всего, два аспекта, две его основные особенности, присущие только ему, а именно: эсотеризм и экзотеризм. С одной стороны, Евангелие — Книга, открытая для всех, Книга экзотерическая, не требующая разъяснений. С другой — Книга эта есть сплошная тайна, в которой невозможно разобраться без помощи учителей — святых отцов. «Книга прозрачная, как хрусталь,— говорит отец Павел, — есть в то же время Книга за семью печатями». Таково Евангелие, такова и религия. «Утверждать логический монизм религии,— говорит отец Павел,— есть безумие, которое ведет к отрицанию веры» (там же, 418).

[30] В этом смысле отец Павел *Флоренский* находился в одном русле со славянофилами, для которых «преемство мысли и культуры было... одним из основных признаков подлинной мысли» (20, 15). Приоритет серьезного изучения и углубления в святоотеческую мысль в истории русской философии принадлежит именно славянофилам. Исходя из этого, отец Павел считает «преемство самого славянофильства... непременным требованием, почти критерием истинности» (там же). Таким «соединительным звеном, делающим предание непрерывным», были для Флоренского Федор Димитриевич *Самарин* и Михаил Александрович *Новоселов* (оба они были почетными членами Московской Духовной Академии) (11, 863—871). Отец Павел Флоренский неоднократно бывал на известных новоселовских «четвергах», где также бывал и Самарин. Новоселов, в свою очередь, был частым гостем в Сергиевом Посаде у Флоренского. Из их рук отец Павел получил «нить, связующую его со славянофилами-дедами, со славянофильством золотого века» (19, 16). Как известно, *М. Новоселов* большую часть своей религиозно-философской серии посвятил забытому пути опытного богопознания. Основываясь на письме святого Исаака Сирина к святому Симеону Чудотворцу, Новоселов подчеркивает, что осуществление подлинного «ве́дения» возможно только по мере возрастания в «добром житии» (41, 16). «Зрение ума» при этом должно быть очищено, ибо одним только «изучением духовного ве́дения приобрести невозможно» (там же, 16—18). Элемент аскетики в теории познания не чужд был и одному из основоположников славянофильства И. В. Киреевскому, который писал, что «Истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружной ученостью, но внутренней цельностью бытия» (40, 251). Исцеление от «болезни кружения» (41, 46) познавательных сил и имел в виду Флоренский, когда говорил о необходимости «пресуществления» человека в акте познания.

[31] Впервые идея соборности познания в Церкви высказана *А. С. Хомяковым*, для которого «сущее дано лишь соборному, церковному сознанию. Индивидуальное сознание бессильно постигнуть Истину. Самоутверждение индивидуального сознания всегда есть вместе с тем рассечение целостной жизни Духа, отщепление субъекта от объекта» (42, 127).

[32] «Бог есть Свет», и это — не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия с л а в ы Божией: созерцая ее, мы зрим единый, непрерывный, неделимый Свет. Свет не имеет дальнейшего определения, кроме того, что он есть Свет беспримесный, чистый Свет, в коем «несть тьмы ни единыя» (22, 14—15).

[33] См. беседу преп. *Серафима Саровского* с Мотовиловым (13, 102—108).

[34] Здесь Флоренский близок к *Шеллингу*, который также выводит истину, добро и красоту из «е д и н о г о первоисточника». По Шеллингу, «Истина созерцается субъективно, или в качестве первообраза», а «красота — в отображении, или объективно» (47, 82—84).

[35] «Мистика живота», или, иначе, мистика чрева, по *Флоренскому*, есть «ложная мистика», мистика голой чувственности. «Мистика головы» — мистика «горделивого» человеческого разума, в своей обособленности открытого действиям темных сил (13, 267).

[36] Слово «восторг» Флоренский производит от древнеславянского глагола «т р ъ г а т и», «которое входит в состав русского «и с т о р г а т ь». «Восторг (собственно — возторг) есть мгновенное отторжение себя от себя» (16, 412).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Спиритизм как антихристианство.— Новый путь, 1904, № 3.
2. О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора).—Новый путь, 1904, № 9.
3. Об одной предпосылке мировоззрения.— Весы, 1904, № 9.
4. К почести вышнего звания (черты характера архимандрита Серапиона Машкина).— Вопросы религии, М., 1906, вып. 1.
5. О типах возрастания.— Богословский вестник, 1906, № 7.
6. В вечной лазури: Сборник стихотворений. Сергиев Посад, 1907.
7. Соль земли, т. е. сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора. Сергиев Посад, 1909.
8. Общечеловеческие корни идеализма.— Богословский вестник, 1909, № 2, 3.
9. Космологические антиномии *Канта*, с приложением экскурса об антиномической структуре разума.— Богословский вестник, 1909, № 4.
10. Отзывы о кандидатском сочинении *Синадского* Евгения «Мистико-монистическая система философии Карла дю Преля и мистика христианских подвижников».— Журнал собраний Совета МДА, 1910, июнь, с. 201—208.
11. Избрание новых почетных членов МДА (Самарин Ф. Д., Новоселов М. А., Кожевников В. А.).— Богословский вестник, 1912, № 12.
12. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания).— Богословский вестник, 1913, № 1.
13. Столп и утверждение Истины. М., Путь, 1914.
14. Вступительное слово перед защитой диссертации. Сергиев Посад, 1914.
15. Разум и диалектика.— Богословский вестник, 1914, № 9.
16. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
17. «Не восхищение непщева». (К суждению о мистике). — Богословский вестник, 1915, № 7, 8.
18. Около Хомякова.— Богословский вестник, 1916, № 7, 8.
19. Памяти Федора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917.
20. Сообщение П. А. Флоренского на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1917 г. в сборнике «Федору Дмитриевичу Самарину от друзей». Сергиев Посад, 1917.
21. Памяти В. Ф. Эрна.— Христианская мысль, 1917, № 11—12.
22. Небесные знáмения: Размышление о символике цветов.— Маковец, 1922, № 2.
23. О надгробном слове отца Алексия Мечева.— В книге: *Алексий Мечев*. Воспоминания, письма, проповеди. Париж, 1970.
24. Иконостас.— Богословские труды. М., 1972, сб. 9.
25. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви. Экклезиологические материалы).— Богословские труды, М., 1974, сб. 12.
26. Из богословского наследия (Философия культа).— Богословские труды, М., 1977, сб. 17.
27. *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума.— Русская мысль, 1914, № 5.
28. *Бердяев Н.* Стилизованное православие.— Русская мысль, 1914, № 1.

29. *Яковенко Б. В.* Критический разбор труда П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (машинопись).
30. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918.
31. *Ильин В. Н.* Рецензия на берлинское издание книги П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Берлин, 1929, Путь, 1930, кн. 20.
32. *Флоровский* Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 493—498.
33. *Уделов Ф. И.* Об отце Павле Флоренском. Париж, 1972.
34. *Зеньковский В. В.* История русской философии, М., 1956, т. 2, с. 368—381.
35. *Гулыга А. В., Нарский И. С.* Предисловие к статье П. А. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта».— Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3.
36. *Ирина В. Р., Новиков А. А.* В мире научной интуиции: Интуиция и разум. М., 1978, с. 60—66.
37. *Владимир,* архиеп. *Дмитровский.* Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением. Загорск, 1979, (машинопись).
38. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиеп. Константинопольского. М., 1844, ч. III.
39. *Серапион* (Машкин), архимандрит. Письма и наброски. Мимолетные рассуждения.— Вопросы религии, 1906, вып. 1.
40. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911, Т. 1.
41. *Новоселов М.* Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. М., 1912.
42. *Бердяев Николай.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
43. *Кант.* Критика чистого разума. Пг., 1915, изд. 2-е.
44. *Лосский Н. О.,* проф. Введение в философию. Пг., 1918, изд. 2-е.
45. *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1930, изд. 2-е.
46. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, изд. 2-е.
47. *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., Мысль, 1966.
48. *Позов А.* Основы христианской философии. Ч. I. Теория познания (гносеология). Мадрид, 1970.
49. *Лекторский В.* Теория познания.— Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5.
50. *Булгаков С.,* прот. Автобиографические заметки. Париж, 1946.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

И. Н. ЭКОНОМЦЕВ,
преподаватель Московской Духовной Академии

«ПИСЬМО СВОЕЙ ЦЕРКВИ» СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

В последнее время со стороны православных богословов, католических и протестантских исследователей, а также светских историков наблюдается заметное усиление интереса к исихазму и к богословскому наследию святителя Григория Паламы. Этот интерес обусловлен многими причинами. Академическое богословие, по существу, заново открывает для себя исихастов, в течение долгого времени преданных забвению и дискредитированных римско-католическими полемистами. Оценки последних настолько прочно вошли в «научный» обиход, что в некоторых распространенных изданиях прошлого века в России св. Григорий Палама и его сподвижники пренебрежительно именовались сектою исихастов или паламитов [1].

Только в конце XIX в. в России появляются первые серьезные работы, в которых предпринимаются попытки дать объективную православную оценку творений св. Григория Паламы и других исихастских авторов [2]. К сожалению, однако, исследователи имели тогда доступ лишь к ничтожной части их произведений, находившихся в своем большинстве в неопубликованных и неизученных рукописях. В настоящее время положение в этой области радикально изменилось. За последние два десятилетия издано много творений св. Григория Паламы, его соратников и последователей, что́ дало ценный материал для изучения их церковно-общественной и богословской деятельности, открыло для нас новые грани и глубины их учения.

Современный интерес к исихазму обусловлен, однако, не только издательским бумом, который сам по себе, строго говоря, является следствием этого интереса. Дело тут, по нашему мнению, в том, что исихастское учение последовательно и убедительно раскрывает сущность Православия. Именно по этой причине исихасты вызвали на себя нападки со стороны римо-католиков, хотя видимых причин для этого, казалось бы, не было: вопреки до сих пор бытующему мнению к полемике с латинянами они не особенно стремились, а в своем «Исповедании» св. Григорий Палама, за исключением Filioque, не касается других спорных вопросов с Римом. Мистическое и антиномичное учение исихастов явилось, однако, антитезой томизму — официальной идеологии Рима, и с этой точки зрения исихастские споры ознаменовали собой более глубокий водораздел между двумя вероисповеданиями, чем конфликты времен Константинопольских патриархов Фотия и Михаила Керулария. Но значение исихастских споров для судеб христианства значительно шире. Главный противник св. Григория Паламы — калабрийский монах-рационалист Варлаам явился, по существу, предтечей Реформации. Осудив концепции Варлаама и отвергнув его рационалистическое богомудрствование, Православие оградило себя от опасности, которая через полтора века вызвала глубочайший кризис в недрах западного христианства.

В эпоху упадка религиозной жизни как на Западе, так и на Востоке, повсеместного распространения рационалистических воззрений учение св. Григория Паламы о возможности живого общения (лицом к лицу) человека с Божеством, познания непознаваемого Бога, выхода человека за пределы его тварной природы явилось мощным стимулом для духовного возрождения в православном мире. И хотя идеи св. Григория Паламы органически вытекают из всего святоотеческого богословия, ему, несомненно, потребовалось дерзновенное мужество, чтобы впервые четко и ясно заявить о различии сущности и энергии Божества. Это, не сразу понятое современниками, учение о двух модусах бытия Божия — Бога в Себе и Бога вне Себя, Бога трансцендентного, непостижимого, и Бога, полностью, без остатка отдающего Себя человеку в энергии, в благодати, — позволило св. Григорию Паламе, не впадая в пан-

теизм, решить проблему века — проблему живого общения человека и Бога, которая оказалась не под силу рационалистам, оперировавшим заимствованными у Аристотеля силлогизмами.

В век, когда неоплатонизм пропитывал все стороны интеллектуальной и духовной жизни в Европе (под его влиянием находилась даже западноевропейская схоластика), богословие св. Григория Паламы явилось важным этапом на пути преодоления платоновского дуализма между духом и материей, сознанием и плотью, чувственным познанием и гносисом на основе возвращения к библейскому пониманию человека как целостного психо-соматического организма. Благодаря исихазму драма европейского Возрождения не повторилась на Востоке. Как же контрастирует спокойная уравновешенность и совершенство фресок Рублева и Дионисия, где земное и небесное сливаются в обоженной человеческой природе, с душевным разладом и адовыми муками Микеланджело и Дюрера, не сумевших примирить дух и плоть, чувство и разум!

Вопреки предпринимавшимся попыткам представить исихастов чуть ли не иконоборцами и губителями Палеологовского Ренессанса [3], исихастское учение явилось идейной основой расцвета искусства и культуры в странах византийско-славянского мира. Богословие св. Григория Паламы представляет собой, в сущности, развитие определений Седьмого Вселенского Собора и Константинопольского Собора 869—870 гг. по вопросам иконопочитания. По словам В. Лосского, «почитание иконы есть в известном смысле начало ви́дения Бога» [4]. Не это ли «видение» Бога, созерцание Славы Божией является важнейшим элементом исихастского учения?

Так называемые «исихастские» Соборы в Константинополе 1341, 1347 и 1351 гг., на которых получило признание учение св. Григория Паламы и были осуждены его противники (Варлаам, Акиндин и Никифор Григора), занимают особое место в истории Православной Церкви. Хотя формально эти Соборы носили поместный характер, их решения получили одобрение всей Полноты Православной Церкви. Эти решения признал, в частности, в 1354 г. при рукоположении в Константинополе святитель Алексий, митрополит Московский и всея Руси. Уже современники сравнивали Собор 1351 г. по своему значению с древними Вселенскими Соборами. Действительно, Собор 1351 г. по своим решениям сопоставим с Первым Вселенским Собором, осудившим Ария, который отрицал Божественность Христа и устранял возможность реального общения человека с Богом. Не по аналогии ли со «столпом Православия» — святителем Александрийским Афанасием, сыгравшим столь важную роль в борьбе против арианства, св. Григорий Палама был назван «светочем Православия»? Собор 1351 г. явился продолжением Шестого Вселенского Собора (в вопросе о Божественных энергиях) и Седьмого Вселенского Собора (в вопросе о Боговидении). Он несомненно оказал глубокое воздействие на всю последующую историю Православной Церкви и наложил свой неизгладимый отпечаток на характер религиозно-духовной и культурной жизни православных народов.

В связи с тем, что было сказано, вполне закономерен тот интерес, который испытывают наши современники к главным участникам драматических событий середины XIV в. и, особенно, к св. Григорию Паламе. Понятно, что все сведения о «светоче Православия», сохраненные нам историческими документами и церковным преданием, имеют для нас бесценное значение. И, конечно, наше внимание не может не привлечь «Письмо своей Церкви» [5], написанное св. Григорием Паламой в 1354 г. в турецком плену, самое «личностное» произведение вождя исихастов и великого богослова.

В Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина хранится небольшая икона с погрудным изображением св. Григория Паламы (инв. № 2853), написанная, по-видимому, вскоре после его кончины (1359) и канонизации как святого (1368). Линейно-орнаментальные приемы, использованные неизвестным иконописцем, не только не помешали ему сохранить индивидуальные портретные черты Солунского архиепископа, но и помогли с большой художественной силой выразить внутренний динамизм его образа. Яркие блики под глазами и на лбу Святителя создают впечатление света, излучающегося из таинственного мрака его зрачков. Перед нами подвижник, непоколебимый поборник Православия, причастник Божества. Таким предстает св. Григорий Палама из его богословских и полемических произведений, таким предстает он и из «Письма своей Церкви». Но это только одна сторона его существа. «Письмо своей Церкви» приоткрывает и другую его сторону, антиномично земную. Здесь св. Григорий Палама не только отец Церкви и богослов, устами которого говорит Дух Святой, но и живой человек с человеческими интересами.

Григорий Палама любит слово и литературную работу. И хотя это ясно из самих

его произведений, написанных тщательно отточенным языком, признание архиепископа в том, что литературное влечение еще не до конца оставило его[6], нарушает представление о нем как о человеке, чуждом интересам интеллектуальной писательской элиты Византии Палеологовского Ренессанса. Вождь исихастов наделен чувством собственного достоинства и без ложной скромности высоко оценивает свою общественно-религиозную деятельность[7]. Он не лишен чувства юмора, и оно помогает ему переносить выпадающие на его долю невзгоды. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать написанный с несомненным литературным мастерством отрывок его «Письма», где изображается капитан-самодур, по вине которого архиепископ и другие пассажиры корабля становятся пленниками турок[8]. Григория Паламу живо интересует все, что окружает его: природа (в своем письме, например, он дает красочное описание Якинфова монастыря[9] и деревни около летней резиденции эмира Орхана[10]), городские постройки, образ жизни турок, их обычаи и нравы. Смело и самозабвенно он защищает свои убеждения в диспутах с турками. Но даже в острой полемике с ними Солунский архиепископ проявляет сдержанность и такт. «Тем временем, — пишет он, — находившиеся рядом христиане, видя, что турки вот-вот разгневаются, знаками показали мне, что пора прекращать говорить. И я, чтобы разрядить обстановку, с легкой улыбкой сказал тем: «Если бы мы были согласны со словами друг друга, то придерживались бы одного учения. Но способный понять пусть поймет значение сказанного»[11].

«Письмо своей Церкви» интересно не только тем, что оно по сравнению с другими произведениями св. Григория Паламы наиболее полно запечатлело индивидуальные черты святого подвижника и одного из самых глубоких мыслителей поздней Византии. Оно содержит целый ряд ценных сведений, касающихся его религиозной и общественной деятельности.

Первый и весьма любопытный вопрос, который вытекает из «Письма своей Церкви», связан с целью поездки св. Григория Паламы в Константинополь, с целью неосуществленной, поскольку архиепископ Фессалоники оказался вместо Константинополя в Малой Азии в качестве турецкого пленника. Сам Григорий Палама, подробно описавший свои злоключения, ни слова не говорит об этом, что́ не может не навести на размышления. Естественно предположить, что цель поездки была такова, что автор письма по достаточно веским причинам предпочел не касаться этого вопроса.

Никифор Григора, который в тот период (после удаления Варлаама на Запад в 1341 г. и смерти Акиндина в 1351 г.) был главным идейным противником вождя исихастов, утверждает, что Солунский иерарх в качестве вымышленного предлога своей поездки в Константинополь ссылался на необходимость встречи с неким Проклом. На самом же деле, заявляет Григора, целью Григория Паламы было побудить императора Иоанна Кантакузина предать его, Григору, как «поборника благочестия» «лютой смерти». Архиепископ Фессалоники, по словам его противника, торопился также доставить в Константинополь новые книги, написанные против «благочестия». И, наконец, он якобы ехал в столицу для того, чтобы дать Кантакузину столь желанное для него благословение на борьбу с его зятем и бывшим соправителем Иоанном V Палеологом[12].

Впрочем, субъективизм и эгоцентризм Никифора Григоры науке хорошо известны; поэтому к его утверждениям сразу же нужно отнестись с определенным вниманием. Характерно, что прекрасный знаток этой эпохи В. Паризо не счел даже целесообразным упомянуть о первых двух «причинах» поездки св. Григория Паламы в Константинополь, высказанных Григорой, но он принял на веру его третью версию. Архиепископ Фессалоники, по словам В. Паризо, «отправился в Константинополь несомненно для того, чтобы оживить общественное мнение в пользу Кантакузина»[13].

Такая интерпретация полностью соответствует до сих пор господствующей в науке точке зрения, согласно которой идейные и политические взгляды императора Иоанна Кантакузина и монашеской партии исихастов были тождественны. О. Тафрали пытался объяснить это тождество совпадением социальных и экономических интересов. За исихастскими спорами он видел конфликт двух сил: богатой знати и народной партии. Таким образом, исихасты становились у него выразителями интересов феодальной верхушки[14]. Несостоятельность этой концепции убедительно показал протоиерей И. Мейендорф, обративший внимание на то, что исихасты, будучи представителями тенденции «нестяжательности» в монашестве, не могли быть защитниками крупного монастырского землевладения и, как таковые, выступать в качестве союзников светских феодалов[15]. Однако сам факт тождественности концепций Кантакузина и Григория Паламы у него, по-видимому, не вызывал сомнений. Считая возможным принять предложенное Г. М. Прохоровым понятие «политического исихазма», он интерпретиро-

вал его как политику, проводимую императором Кантакузином и патриархом Филофеем [16].

Известно, что влиятельная партия исихастов не поддержала антикантакузиновский государственный переворот, совершенный в октябре 1341 г. Апокавком и патриархом Иоанном Калекасом. Известно, что Иоанн Кантакузин после отречения от власти в 1355 г. и пострижения в монахи под именем Иоасафа стал одним из идейных вождей исихазма и писал произведения в защиту учения св. Григория Паламы. Но можно ли, исходя только из этих, несомненно, очень важных фактов, проводить безусловную параллель между политикой императора Кантакузина и идейными концепциями исихастов и даже политикой императора Кантакузина и взглядами экс-императора Кантакузина, принявшего имя Иоасаф?

Личность Иоанна Кантакузина является сложной и до известной степени противоречивой. Он оказался во главе Византийского государства, когда от прежней могущественной вселенской империи остались лишь осколки: Константинополь, Фессалоника и часть Пелопоннеса. Парадоксальным образом византийская культура и искусство переживают в этот момент период удивительного взлета, но это цветок на стебле умирающего растения. Общество сознает это и мучительно ищет выход. А выхода только два: в политической области — союз с Западом или союз с единоверными православными народами, в церковной — уния с Римом или Православие, в культурной — сохранение традиционных духовных ценностей или обращение к языческому прошлому, на основе которого в латинских странах создавалась культура Возрождения. Иоанн Кантакузин хотел совместить и то и другое, но не путем органического синтеза, который был невозможен, а путем лавирования, искусной дипломатической игры, и тем самым лишь усугубил положение.

Прозападные «гуманисты» первоначально видели в Кантакузине «своего человека». В лице Димитрия Кидониса они приветствовали его приход к высшей власти как наступление новой эры. «Твоей власти, — писал Кантакузину Кидонис, — радуются народы и города, острова и континенты... нас же они считают счастливыми, ибо император дружественен нам». По его словам, Иоанн VI «остротой ума и здравым смыслом» превосходит «всех хоревтов Платона». При таком василевсе, «украшенном полной мудростью, добродетелью и (всем) наилучшим, законы расцветают и мудрость свободно высказывается» [17]. Образ Кантакузина в глазах Кидониса сливается с образом идеального правителя совсем в духе западноевропейского Ренессанса.

Нет ничего удивительного в том, что человек, который давал своим современникам считать себя просвещенным монархом, взял под свое покровительство образованного калабрийского монаха Варлаама, прибывшего в Византию для изучения античных авторов. Из «Истории» Никифора Григоры мы узнаем, что своей карьерой калабриец обязан именно Кантакузину, который осыпал его почестями, пригласил к себе для изъяснения ему лично учения св. Дионисия Ареопагита и рекомендовал другим в качестве преподавателя «мистических догматов Церкви» [18]. Сам Кантакузин отмечает у Варлаама «острый ум», исключительные способности «излагать свои мысли», глубокое знание сочинений Евклида, Аристотеля и Платона. Он признает, что Варлаам пользовался вниманием и почестями императора Андроника III Палеолога, а также не в меньшей степени был любим великим доместиком, т. е. Кантакузином, и удостаивался с его стороны благодеяний, и «ничего не хватало ему для достижения успеха» [19]. Следует иметь в виду, что все это было написано Кантакузином тогда, когда Варлаам соборно был признан еретиком и врагом Православия.

Отношения между Кантакузином и Варлаамом не ограничивались лишь интеллектуальным общением. В 1333—1334 гг. Варлаам в качестве представителя Константинопольского Патриархата принимал участие в диспуте с доминиканскими монахами, прибывшими в Византию для переговоров об унии. В 1338 г. он представил Константинопольскому патриарху предложения о переговорах с Римом об унии Церквей. В 1339 г. Варлаам отправился в поездку на Запад, где от имени византийского правительства вел переговоры, в частности, с главой Римско-Католической Церкви, о совместных действиях христианских государств против турок и восстановлении церковного единства. Нет оснований видеть в этих переговорах одностороннюю акцию императора Андроника III. Реальная исполнительная власть в стране и, прежде всего, вопросы внешней политики в тот период всецело находились в руках всесильного министра — великого доместика Иоанна Кантакузина. Не случайно, конечно, и то, что на протяжении своей длительной политической деятельности Кантакузин постоянно возвращался к идее переговоров с Римом. Как только Кантакузин утвердился в Константинополе в качестве императора, он сразу же направляет к папе Клименту протовестиария Спанопулоса, претора Сигироса и некоего Франсиса, длительное время

находившегося у него на службе [20]. В июле 1367 г. бывший император Кантакузин в присутствии своего зятя императора Иоанна V Палеолога ведет переговоры от имени Византийского государства и Православной Церкви с легатом папы Павлом, носящим громкий титул «патриарха Константинопольского», в ходе которых высказывает мысли, удивительным образом перекликающиеся с тем, что 28 лет назад говорил в Риме Варлаам [21].

Кантакузин, по-видимому, оказался в сложном положении, когда возник острый конфликт между Варлаамом и афонскими монахами. Весьма любопытный эпизод произошел на Соборе 1341 г., созванном для разрешения спора между Варлаамом и св. Григорием Паламой. Когда чаша весов стала явно клониться в пользу паламитов, Варлаам подошел к Кантакузину, сидевшему рядом с императором, и попросил помощи и совета, как избежать угрожающего ему осуждения. Тот сказал калабрийцу, что «теперь» (то есть при том обороте, которое приняло дело) он ничего не может сделать в его пользу, и дал ему разумный совет отказаться от попыток одержать победу, покаяться, «признать при всех, что раньше он не знал истины, а теперь познал ее» [22]. Варлаам так и поступил. Св. Григорий Палама и его сторонники, как и предсказал Кантакузин, с радостью простили Варлаама. После этого император и патриарх сказали должное обеим сторонам о мире и распустили Собор. Через несколько дней Варлаам, честолюбие которого не могло вынести создавшегося положения, уехал в Италию, где стал учителем Петрарки и католическим епископом.

Собор 1341 г. показал, что св. Григорий Палама как признанный лидер исихастов превратился в серьезную политическую силу. Своим авторитетом и влиянием он, по существу, затмил патриарха. И как раз в это время политическая обстановка в Константинополе резко изменилась. После смерти Андроника III у руководства государством оказались две группировки: Кантакузина, с одной стороны, и императрицы Анны Савойской, патриарха Иоанна Калекаса и Апокавка — с другой. Кантакузин сразу же оценил все преимущества, связанные с союзом с паламитами. Только таким образом он мог нейтрализовать влияние патриарха и привлечь на свою сторону церковные круги. Отношение Иоанна Калекаса к св. Григорию Паламе было двойственным: патриарха, несомненно, тяготило влияние вождя исихастов, но вместе с тем он не хотел его толкать в лагерь Кантакузина и потому сначала пытался найти с ним определенный modus vivendi. Что касается св. Григория Паламы, то он сразу же занял принципиальную позицию сторонника гражданского мира. Исходя из этого, он осудил государственный переворот, совершенный антикантакузинитами, поскольку было совершенно ясно, что это означает начало гражданской войны. «Когда обстановка стала развиваться не так, как следовало, что должно было нам делать? — писал св. Григорий Палама афонским монахам. — Возбуждать одних сограждан против других или побуждать их понять, что они являются частью одного тела и не должны обращаться с согражданами, как с варварами?.. Таким образом, мы были избраны жребием стяжателями мира» [23].

Объективно такая позиция в тот момент была более выгодна для Кантакузина, чем для его противников, сохранявших за собой Константинополь, что, конечно, не могло не оказать влияния на взаимоотношения исихастской партии с той и другой стороной. И все же союза Кантакузина и вождя исихастов в ходе гражданской войны не возникло. В своих произведениях св. Григорий Палама постоянно отзывается с глубоким уважением не только об императрице Анне Савойской, но и о главном противнике Кантакузина — Апокавке [24]. Последний, по крайней мере, дважды защищает его от патриарха: в октябре 1341 г. и в сентябре 1342 г. В результате противодействия императрицы Иоанну Калекасу так и не удалось соборно осудить учение св. Григория, и, наконец, при ее поддержке паламиты низвергают патриарха.

С другой стороны, любопытно отметить, что, во всяком случае, до Собора 1351 г. Кантакузин проявлял чрезвычайную сдержанность по отношению к антипаламитам. В 1351 г. император дает гарантию безопасности Акиндину. Через единомышленников последнего Кантакузин призывает его не возбуждать разногласия, прикрываясь другими лицами, а открыто выступить против тех, кто не согласен с ним. Тогда он «или победит, если выявится, что скорее он первенствует в благочестии, или, потерпев поражение, пусть исправляется и не ведет себя дерзко» [25]. Это была позиция вполне естественная для руководителя государства, не заинтересованного в усилении внутренних распрей. Нежелание антипаламитов признать постановления предыдущих Соборов, их постоянное требование пересмотра уже решенных вопросов не могли, в конечном счете, не ожесточить против них Кантакузина, но не настолько, чтобы вызвать репрессии в полном смысле слова. В 1354 г. император предпринял попытку прими-

рения с Григорой, которого с этой целью посетил его сын и соправитель Матвей Кантакузин [26].

Характерно, что именно в это время имело место серьезное обострение отношений между императором и значительной частью исихастов, результатом чего явилось низложение патриарха Каллиста. И, что интересно, этот конфликт произошел по той же самой причине, по которой афонские монахи отказались в свое время поддержать переворот, совершенный против Кантакузина. Исихасты и в этот раз проявили себя как партия гражданского мира, расценившая решение Кантакузина о лишении власти его зятя Иоанна Палеолога и провозглашении императором-соправителем сына Матвея, независимо от того, какими причинами он мотивировал это, как опасный шаг, ведущий в тупик все попытки достигнуть компромисса и прекратить гражданскую войну.

Комментируя конфликт между императором и патриархом, В. Паризо замечает, что Кантакузин не призвал вместо Каллиста на патриарший трон епископа противоположной партии и, таким образом, будучи паламитом, так и остался им [27]. В связи с этим, однако, резонно спросить: мог ли он поступить иначе? Мог ли он в условиях всеобщего недовольства его политикой пойти на риск конфликта с монашеской партией, всю силу влияния которой он испытал? Тем более, что в этой партии были люди, которые, руководствуясь либо личными расчетами, либо убежденностью в том, что только Кантакузин в силу его дарований способен спасти страну, готовы были идти за ним до конца. К числу этих людей принадлежал Филофей Коккин, заменивший Каллиста на патриаршем троне. Можно ли к числу этих людей отнести и св. Григория Паламу?

С 1351 до февраля 1354 г. св. Григорий Палама безвыездно находился в Фессалонике, служившей резиденцией Иоанну V Палеологу. В качестве главы церковной администрации города он неизбежно должен был поддерживать тесные, практически ежедневные контакты со светскими властями и двором. Нет никаких данных о том, что сотрудничество между ними было омрачено какими-либо конфликтами или недоразумениями. И это в период гражданской войны между Палеологом и Кантакузином, в период, когда последний официально заявил о низложении своего зятя! Вопреки этой акции Григорий Палама продолжал признавать Палеолога императором. Следует признать, что вождь исихастов остался верен своим принципам, выступая в качестве убежденного сторонника гражданского мира. И если в тот период, когда власть в Константинополе находилась в руках Апокавка и Иоанна Калекаса, подобная позиция св. Григория Паламы была более благоприятной для Кантакузина, то теперь ее можно расценить как более выгодную для Палеолога, особенно с учетом военных неудач, которые стали преследовать его с начала 1353 г.

В феврале 1354 г., т. е. сразу же, как в Фессалонике стало известно о коронации Матвея, вождь исихастской партии, лишь незадолго до этого оправившийся от тяжелой болезни, спешно отправляется в Константинополь. Из текста «Письма своей Церкви» видно, что он отплыл из Фессалоники на императорской триере, совместно с Иоанном Палеологом [28]. Письмо не оставляет никаких сомнений в том, что во время поездки между архиепископом и Палеологом имели место откровенные конфиденциальные беседы, так что св. Григорий Палама, по его словам, «имел возможность *все* знать о деятельности Константинополя как на суше, так и на море» [29].

Прибыв с Иоанном V на о. Тенедос, св. Григорий Палама пробыл там несколько дней. И хотя у нас нет об этом прямых данных, можно считать несомненным, что он встречался с находившимся там Каллистом, продолжавшим считать себя патриархом и предававшим анафеме Филофея. Иоанн Палеолог, заметим, признавал Каллиста единственным законным патриархом. Нетрудно себе представить, какие вопросы обсуждались ими и что говорил Григорию Паламе Каллист. Позиция архиепископа для нас менее ясна и определенна. Но, видимо, она такой и была в действительности. Ясно лишь одно: он был поборником гражданского мира, нормализации положения в государстве и Церкви и в качестве такового ехал в Константинополь [30]. Филофей в энкомионе святителю Григорию, написанном в связи с его предстоящей канонизацией как святого, говорит, что тот отправился в столицу для примирения царей, вынужденный уступить настоятельным просьбам Палеолога [31].

Итак, вождь исихастов предпринял в феврале 1354 г. поездку в столицу Византии не для того, чтобы убедить Кантакузина в необходимости предать Никифора Григору «лютой казни», хотя он, вероятно, и был обеспокоен попытками Кантакузина пойти на сближение с антипаламитами в целях обеспечения себе более широкой политической поддержки. Он поехал туда не для того, чтобы вдохновить Кантакузина на борьбу с Палеологом, а чтобы примирить их. Вполне вероятно, что инициатором

этой миссии был Палеолог, но весьма сомнительно, чтобы св. Григорий Палама вез в Константинополь конкретные предложения с его стороны. В самом деле, что могли предложить Кантакузину низложенные император и патриарх? Солунский архиепископ должен был говорить с Кантакузином от собственного лица и от имени влиятельной партии исихастов. Он должен был говорить об уступках — и принципиальных уступках — со стороны Кантакузина (Палеологу и Каллисту уступать было нечего). Вряд ли и Кантакузин и Филофей были бы рады этой миротворческой миссии.

Последнее обстоятельство, возможно, проливает свет на то, почему св. Григорий Палама больше года вынужден был оставаться в турецком плену. Филофей в энкомионе св. Григорию Паламе говорит, что Кантакузин пытался добиться освобождения Солунского архиепископа, но говорит слишком неопределенно и глухо [32]. Сам Кантакузин не касается этого вопроса. Из «Письма своей Церкви» видно, что турки требовали от Григория Паламы выкупа лично. Архиепископ Фессалоники не говорит о каких-либо иных условиях его освобождения.

Через восемь месяцев после пленения Солунского архиепископа обстановка в Константинополе изменилась. Столицей неожиданно овладел Иоанн Палеолог, а Кантакузин отрекся от власти. Филофей вынужден был уступить патриарший трон Каллисту. Для новых светских и церковных руководителей, так же как и для их предшественников, освобождение св. Григория Паламы не было первоочередной задачей. И Кантакузину и Палеологу вождь исихастов был нужен как влиятельный союзник, но не как самостоятельная политическая сила, действующая подчас вразрез с их интересами.

Освобождение пришло неожиданно и, как говорит патриарх Филофей, «чудесным образом»: св. Григорий Палама был выкуплен сербами, которые, «подвигнутые Богом», дали Орхану богатый выкуп [33]. Своим освобождением он оказался обязан «царю греков и сербов» Стефану Душану, до последних дней своей жизни не терявшему надежды создать единую греко-славянскую империю, противостоящую туркам. С этой целью он во второй раз (в первый раз это было в 1347 г.) попытался привлечь на свою сторону вождя исихастов.

Никифор Григора дает свою версию освобождения св. Григория Паламы. По его словам, архиепископа выкупил не кто иной, как Кантакузин, обеспокоенный якобы деятельностью Григоры после утверждения в Константинополе Иоанна Палеолога. Действительно, в этот период Григора был освобожден от «домашнего ареста» в монастыре Хоры, принят при дворе и получил полную свободу проповедовать свои концепции [34], так что его домыслы имеют какую-то основу. И тем не менее они остаются домыслами. Если бы Кантакузин имел какое-либо отношение к освобождению св. Григория Паламы, Филофей не упустил бы отметить это в своем энкомионе, а он, несомненно, был в курсе дела.

Весной 1355 г. св. Григорий Палама возвратился в Константинополь. В рукописи Athous Esphigmenou 107 (2120) редактор энкомиона Филофея выражает удивление в связи с тем, что он не нашел ничего в нем относительно триумфальной встречи св. Григория и счел необходимым сделать вставку из 12-го Слова Филофея против Григоры, где говорится, что в то время, когда корабль, на борту которого находился архиепископ, входил в порт, народ, собравшийся на пристани, услышал пение ангелов [35]. Сам Филофей, оставивший патриарший трон, вероятно, не был свидетелем встречи: в это время он должен был уже находиться на Афоне. Возможно, он не хотел писать о торжественной встрече, главным действующим лицом которой должен был бы быть его соперник Каллист. А может быть, такой торжественной встречи и не было, и упоминание Филофея о пении ангелов, т. е. о божественном признании заслуг св. Григория, призвано было подчеркнуть неблагодарность «лежащего во зле» дольнего мира.

Сам архиепископ Фессалоники говорит, что после возвращения он служил в Святой Софии совместно с патриархом Каллистом литургию, на которой присутствовал император. Иоанн Палеолог принял от него благословение. И далее архиепископ добавляет, что император видел в нем непоколебимого защитника благочестия [36].

Св. Григорий Палама скончался 14 ноября 1359 г. В 1363 г. патриарх Каллист приказал собирать сведения о совершенных им чудесах, т. е. начал подготовку к его канонизации как святого. На специальном заседании под председательством императрицы-матери Анны Савойской церковные власти в Фессалонике заслушали свидетелей, подготовили соответствующий документ и отправили его в Константинополь. На основе этого документа Филофей, заменивший умершего Каллиста на патриаршем троне, составил энкомион и службу в честь св. Григория Паламы. С учетом сказанного вряд ли можно рассматривать его официальную канонизацию как акцию Филофея и Кантакузина и видеть в этом их «важную внутриполитическую» победу над окружением

Иоанна V Палеолога накануне подписания им унии с Римом, как это полагает Г. М. Прохоров [37].

Кстати говоря, в отношении Филофея и Кантакузина к факту принятия Иоанном V католичества было слишком много двусмысленного и противоречивого. Нам представляется, что этот шаг Палеолога входил в планы Кантакузина, который, стремясь совместить несовместимое, путем хитроумной политической игры (православный патриарх и католик-император) пытался снять (а не решить!) дилемму, перед которой стояла Византия.

Хотелось бы затронуть теперь другой важный аспект, нашедший отражение в «Письме своей Церкви». Он связан с положением греческого православного населения на оккупированной турками территории и позицией св. Григория Паламы и партии исихастов по турецкому вопросу.

Отношение турок-мусульман к покоренному населению основывалось на «священном законе» (Serî'a) и той интерпретации, которая давалась ему мусульманскими теологами и государственной властью. В соответствии с мусульманской религией мир делился на две части: государство ислама (Dâr el Islâm) и государство неверных (Dâr el Harb). При этом первое государство должно было находиться в состоянии перманентной священной войны (Ğihad) против другого, вплоть до полного торжества над ним. Священная война признавалась естественным состоянием, и перемирие разрешалось не более, чем на 10 лет. Среди неверных, правда, делалось различие между язычниками, которые должны были выбирать между исламизацией и физическим уничтожением, и «народами Библии», то есть христианами и иудеями, которые могли сохранить свою жизнь и свою веру за выкуп. Однако их личная свобода была ограничена. Они могли проживать лишь в определенных кварталах городов, обычно бедных и загрязненных. Им запрещалось собираться в большом числе. Они не могли повышать голоса на мусульман, должны были уступать им дорогу. Мусульманам, в свою очередь, не разрешалось вести с христианами и иудеями дружеские беседы, приветствовать их, выражать им свое сочувствие и соболезнование. Христианам надлежало брить переднюю часть головы, им запрещалось носить оружие [38].

Право «народов Библии» сохранить свою веру, строго говоря, было обусловлено не свободой вероисповедания, а тем, что их религии были просто терпимы. Один из толкователей Корана в этой связи замечает: «Нельзя сказать, что их религия разрешается, потому что как может быть разрешено нечестие? Ей просто не мешают» [39]. Однако и это определение не является совсем точным. Христианские храмы закрывались и превращались в мечети. Насильственная исламизация de jure не допускалась, но de facto она существовала. Христиане платили налоги, по крайней мере, в два раза более высокие, чем мусульмане. В случае любого судебного разбирательства виновная, а зачастую невиновная сторона становилась перед выбором: наказание или исламизация (принятие мусульманства автоматически освобождало от вины). Если к этому добавить эпизодические взрывы религиозного фанатизма у мусульман, приводившие к массовому истреблению христианского населения, то картина представляется весьма безотрадной. Но нужно сразу же сказать, что такое положение существовало далеко не всегда и характер взаимоотношений между турками-победителями и покоренным христианским населением в каждый конкретный период зависел от конкретных исторических условий.

С этой точки зрения, живое свидетельство св. Григория Паламы представляет несомненный исторический интерес, особенно, если учесть, что этот документ является единственным такого рода памятником XIV в. Прежде всего следует заметить, что архиепископа Фессалоники трудно заподозрить в симпатиях к туркам, в стремлении идеализировать и обелить их. Турки для него — это «наибольшие варвары из всех варваров» [40]. Для Григория Паламы весь образ их жизни несовместим с ценностями византийской цивилизации, ибо «живут они постыдно, не по-человечески и богопротивно, подобно Исаву, с детства ненавистному Богу и лишенному отцовского благословения: они живут луком, мечом, в распутстве, находят удовольствие в порабощении людей, убивая, грабя и похищая, предаваясь бесчинству, разврату, содомскому греху. И они не только совершают все это, но и вследствие какого-то безумия полагают, что Бог одобряет их действия. Вот что я теперь думаю о них, лучше узнав образ их жизни», — говорит Солунский архиепископ [41]. Вместе с другими товарищами по несчастью он на себе испытал все физические лишения и моральные муки, связанные с пленением, шантажом и вымогательством турок, стремившихся получить максимальный выкуп за пленников.

И тем не менее, жизнь малоазийских греков в изображении св. Григория Паламы оказывается вполне сносной. Автор письма не приводит ни одного факта грубого

притеснения или бесчеловечного отношения турок к подвластному населению. Нет сомнений, что, если бы ему пришлось столкнуться с такими фактами, он бы не замедлил сослаться на них. Напротив, два мира, две цивилизации, как видно из письма, мирно сосуществуют, между ними нет непреодолимой стены, они живут рядом, переплетаясь многочисленными нитями взаимоотношений. Христиане и турки вступают в беседы между собой и ведут дискуссии по вопросам веры. Турки убеждены, что они и греки веруют в одного и того же Бога, и их лишь удивляет, почему христиане не хотят признать пророком Магомета, в то время как они признают и почитают Христа. «Настанет когда-нибудь время, когда мы придем к согласию друг с другом», — мирно заметил св. Григорию Паламе один из турок в конце довольно острой богословской дискуссии [42]. В таком подходе отчетливо проявился дух религиозного синкретизма, весьма характерный для турок этого периода. На базе религиозного синкретизма и пытались решить турецкие руководители главную для них внутриполитическую проблему — проблему объединения различных этнических групп, проживавших на покоренной ими территории. Вот чем объясняется та настойчивость, с которой они ставят перед св. Григорием Паламой один и тот же вопрос: «Мы признаем Христа; почему вы не хотите признавать Магомета?» Этот вопрос задает ему внук эмира — Исмаил[43]; этот же вопрос задают ему турки от имени самого эмира Орхана в конце беседы архиепископа с хионами [44].

Во время пути св. Григория Паламы по Малой Азии его окружали толпы соплеменников. Он давал им благословение и вел с ними беседы. И все это на глазах у турок, которые ни в чем не препятствовали ему. Когда пленников приводили в какой-нибудь населенный пункт, конвоиры расходились по своим знакомым и позволяли пленникам размещаться по своему усмотрению в домах единоверцев. Нужно полагать, что это не было обусловлено особым положением архиепископа, поскольку вместе с ним находились пленники, которые не имели к нему никакого отношения и были светскими людьми.

В плену св. Григорий Палама постоянно ведет с турками дискуссии по вопросам веры. По крайней мере, дважды эти дискуссии возникают по инициативе турок (Орхана и его внука), но архиепископ и сам не упускает случая вступить в диспут с мусульманами. Причем, как он дает понять, во многих случаях ему удается убедить собеседников в правоте своей веры. Беседы св. Григория Паламы с турками по вопросам веры интересны не только своим богословским содержанием, но и тем, что раскрывают взгляды вождя исихастской партии на турецкую проблему в целом. В диспуте с хионами, который был организован по распоряжению Орхана и на котором присутствовали его представители, архиепископ сказал, что правитель, «и особенно обладающий властью над многими народами, должен иметь знание о всех учениях, причем истинное знание» [45]. Вот почему, подчеркнул Григорий Палама, он хочет говорить о своей вере. Не скрывается ли за этим признанием стремление убедить эмира встать выше мусульманской религии и выше интересов турок как части новой многонациональной империи? И даже более того: св. Григорий Палама говорит, что эмир должен иметь «истинное знание», а это для архиепископа не могло не быть тождественным с признанием истинности христианского учения. Таким образом, св. Григорий Палама давал Орхану свой контрвариант решения проблемы единства Османского государства, проблемы, которая, как мы уже отмечали, столь занимала в тот период турецких правителей. Несмотря на то, что баланс в столкновении двух религий в Малой Азии был не в пользу христианства, вождь исихастов, видимо, все-таки полагал, что положение там может радикально измениться. Именно поэтому архиепископ, как он сам признается, согласился с турецким собеседником, выразившим надежду, что когда-нибудь греки и турки придут к согласию в вопросах веры. Он высказал даже пожелание, чтобы это время пришло как можно скорее. Правда, св. Григорий Палама не исключал, что это может случиться только после второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа [46].

Имели ли эти надежды вождя исихастов какие-либо основания? Безусловно, имели. За это говорил тысячелетний опыт существования Византии и ее взаимоотношений с соседними «варварскими» народами. И хотя XIV в. стал для Константинополя временем политического угасания, ореол императорской власти и обаяние византийской культуры были настолько сильны, что, буквально, гипнотизировали турок. Следует также иметь в виду, что турки столкнулись с исламом в период острой борьбы в мусульманстве между ортодоксальными суннитами и шиитами. Это было время возникновения в исламе различных мистических и синкретических тенденций, а недавнее языческое прошлое делало турок особо восприимчивыми к еретическим учениям синкретического характера. В позиции турецких правителей еще не было той

идейной нетерпимости, которая появится позднее, в XVI в., после завоевания Портой Багдада, когда турецкие султаны станут властителями исламского мира и когда проблема взаимоотношений турок с покоренным греческим населением приобретет для них второстепенный характер.

Положение малоазийских греков в середине XIV в., как это видно из «Письма своей Церкви», выгодно отличалось от положения греков на территориях, захваченных западными державами. Достаточно почитать переписку венецианских правителей на Леванте с дожами Венеции, чтобы раскрылась во всей неприглядности картина угнетения православного населения и политики его насильственной католизации [47]. Объективно в тот момент турецкое господство было для православных греков наименьшим злом. Но св. Григорий Палама и другие исихасты не стояли на протурецких позициях. Такие измышления исходили, нужно полагать, из лагеря византийских «гуманистов», которые, ратуя за союз с Западом, утверждали, что альтернативой этому может быть лишь турецкое господство: Запад или турки, tertium non datur. Но третий выход в данном случае существовал.

Естественно, в творениях исихастов нельзя найти политических доктрин. Но позиция их по проблеме взаимоотношений с Западом и Востоком была вполне ясной. Исихасты XIV в. исходили из традиционной концепции православной экумены, которая в их сознании все больше олицетворялась с идеей византийско-славянского единства как фактора духовной и культурной жизни и как антитезы ориентации на Запад, негативные последствия которой становились все более очевидными. Главным духовным центром византийско-славянского мира становится Афон, где многонациональная братия, подвигнутая Духом Святым, не зная племенной вражды, как единая семья, работала во имя Божие. В Грамоте, данной Зографскому монастырю в 1342 г. болгарским царем Иоанном Александром, говорилось, что Афон является «пристанищем ко спасению всякой души христианской... ибо строителями на этом Святом месте были не одного только рода или двух, но есть общее место для ищущих спасения... ради этого здесь находятся строения каждого племени и народа православного...» [48].

Выражаясь современным языком, исихасты объективно создавали духовную основу для политического единения греков и славян, необходимого для противодействия враждебным устремлениям с Запада и Востока. Не случайно в монастырях Афона, греческих и славянских, возносились молитвы не только за императора византийского, но и за благочестивого царя «болгар и греков» Иоанна Александра и за благочестивого царя «греков и сербов». Стефана Душана. И если благодаря дипломатическому искусству Кантакузина и помощи его турецких друзей Стефану Душану, воспитанному с детских лет в Константинополе в благоговейном отношении к византийской культуре, не удалось осуществить его великую идею и создать византийско-славянскую империю на Балканах, это не означает, что такая идея была нереальна. И может быть, «чудесное» избавление св. Григория Паламы из турецкого плена славянами, «подвигнутыми Богом», как говорит патриарх Филофей, имело особый символический смысл. Но он оказался тогда непонятым. И черная ночь турецкого господства спустилась на Балканы.

Труды исихастов, однако, не пропали даром. Византия и после падения продолжала жить в монастырях Афона, Палестины и Синая, в пещерах Киева, в монастырях земли Новгородской, на Белом озере, на берегах реки Москвы и Клязьмы, куда все чаще с надеждой устремляли свои взоры византийские исихасты XIV в. И нам кажется, не следует обвинять в недальновидности византийские церковные и светские власти, которые в период смертельной опасности для Константинополя как самой неотложной проблемой занимались вопросами Русской митрополии. Это был, может быть, не совсем осознанный ими исторический императив. В этом был Промысл Божий.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например, Справочный энциклопедический словарь, т. 5, СПб., 1849.

[2] Игумен *Модест*. Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860 (будучи первым произведением, написанным в целях реабилитации учения св. Григория Паламы, оно в значительной степени проникнуто полемическим пафосом); Епископ *Порфирий* (Успенский). Восток христианский, т. 3. Киев, 1877; *Ф. Успенский*. Очерки по истории византийской образованности. *К. Ф. Радченко*. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898;

П. А. Сырку. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898; Епископ *Алексий* (Добрынцын). Византийские церковные мистики XIV века. «Православный собеседник», 1906, июль—август.

[3] См.: *В. И. Лазарев.* История византийской живописи, т. 1. М., 1947, с. 225; *он же.* Феофан Грек и его школа. М., 1961, с. 17.

[4] *V. Lossky.* Vision de Dieu. Neuchâtel. 1962, p. 140.

[5] Рукописи сохранили нам три письма, написанные св. Григорием в турецком плену. Первое известно как «Письмо своей Церкви» (в рукописи — «Письмо, которое он, будучи пленником, направил из Малой Азии своей Церкви»). Оно адресовано паствe архиепископа Фессалоники. В нем рассказывается об отплытии св. Григория Паламы с острова Тенедос в Константинополь, высадке турецкого десанта около Галлиполи, пленении архиепископа, лишениях и унижениях, которые ему пришлось претерпеть от турок; подробно описываются события одного из дней, проведенных им в Никее, и, в частности, его диспут с турками по вопросам веры; затем следуют пастырские наставления солунянам. Во втором письме, написанном от имени врача Таронитиса, сообщается о диспуте св. Григория Паламы с хионами. Третий текст представляет собой часть первого письма с внесенными в него незначительными изменениями; адресован он неизвестному лицу. Этот последний текст впервые был издан в 1890 г. М. Трё по рукописи XIV в. Upsaliensis Bibl. Unio № 28 под названием «Письмо Григория Паламы монаху Давиду Дисипату» *(M. Treu.* Δελτιον της ιστορικης και εθνολογικης εταιρειας, 3, 1890). Мнение Трё о том, что письмо адресовано Давиду Дисипату, встретило, однако, аргументированные возражения со стороны последующих исследователей, в частности, протоиерея И. Мейендорфа *(Jean Meyendorff.* Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959). «Диспут с хионами» издал в 1892 г. А. Саккелион (Σωτηρ, 15, 1892). Основой издания послужила афинская рукопись Atheniensis Bibl. Nat. 1379, датируемая XV—XVII вв., и, наконец, «Письмо своей Церкви» было издано в 1922 г. К. Диовунитисом по рукописи XV в. Athous Pantel. 215/5722. Все эти издания весьма неудовлетворительны, поскольку каждое из них основано лишь на одной рукописи и не содержит необходимого критического аппарата.

Выполнив огромную по объему работу, Анна Филиппидис-Браат провела сравнительный анализ большого числа рукописей св. Григория Паламы из турецкого плена и осуществила их новое критическое издание в «Travaux et memoires», 7. Paris, 1979. С изданного ею текста сделан наш перевод «Письма своей Церкви».

В 1972 г. Г. М. Прохоров опубликовал перевод письма св. Григория Паламы от имени Таронитиса на современный русский язык со славянских списков, хранящихся в рукописных отделах ГПБ, ГБЛ и ЦГИА (Труды отдела древнерусской литературы, XXVII. Л., 1972).

[6] Письмо своей Церкви, 4.

[7] Там же, 7.

[8] Там же, 5.

[9] Там же, 19.

[10] Там же, 13.

[11] Там же, 29.

[12] *Greg.* Hist. Bonnae, XXIX, p. 226—227.

[13] *V. Parisot.* Cantacuzène, himme d'êtat et historien. Paris, 1845, p. 285.

[14] *O. Tafrali.* Thessalonique au XIV siécle. Paris, 1913, p. 203.

[15] *J. Meyendorff.* l'Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959, p. 97.

[16] *И. Ф. Мейендорф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV веке. «Труды отдела древнерусской литературы», т. XXIX. Л., 1974, с. 291—305.

[17] *М. А. Поляковская.* Общественно-политическая мысль Византии. Свердловск, 1981, с. 30.

[18] *Greg.* Hist. Bonnae, XIX, I, p. 923.

[19] *Cant.* Hist. Bonnae, I., p. 543.

[20] *Cant.* Hist. Bonnae, IV. p. 53.

[21] См. *Г. М. Прохоров.* Публицистика Иоанна Кантакузина. «Византийский временник», т. XXIX, 1969, с. 328.

[22] *Cant.* Hist. Bonnae, II, p. 553.

[23] *J. Meyendorff.* Introduction.., p. 97.

[24] Там же, p. 98.

[25] *Greg.* Hist. Bonnae, XVIII, 1, p. 874.

[26] *Greg.* Hist. Bonnae, XXVIII, 44, p. 204—205.

[27] *V. Parisot.* Op. cit., p. 275.
[28] Письмо своей Церкви, 4.
[29] Там же.
[30] *J. Migne.* P. g., t. 151, col. 626 A.
[31] Там же.
[32] Там же, col. 627 B.
[33] Там же.
[34] *Greg.* Hist. Bonnae, XXIX, p. 252.
[35] *J. Migne.* P. g., t. 151, col. 1131 BC.
[36] *J. Meyendorff.* Introduction..., p. 163.
[37] *Г. М. Прохоров.* Повесть о Митяе. Л., 1978, с. 18.
[39] Ιστορια του ελληνικου εθνους, αθηναι, τομ I, σελ. 114.
[39] Там же, с. 40.
[40] Письмо своей Церкви, 3.
[41] Там же, 8.
[42] Там же, 29.
[43] Там же, 14.
[44] ТОДРЛ. Л., 1972, XXVII, с. 368.
[45] Travaux et memoires. Paris, 1979, 7, p. 171. В переводе Г. М. Прохорова со славянского текста: «Человеку, имеющему в своей власти многие народы, необходимо быть правдиво осведомленным».
[46] Письмо своей Церкви, 29.
[47] *Т. Флоринский.* Политическая и культурная борьба на греческом Востоке в первой половине XIX века. Киев, 1883.
[48] *П. Сырку.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. I. СПб., 1898, с. 57.

Того же (св. Григория). Письмо, которое он, будучи пленником, направил из Азии своей Церкви

1. Смиренный митрополит Фессалоники всем детям и братьям моего смирения, возлюбленным в Святом Духе, богоугоднейшим епископам, владыкам Церкви, а через них всем, кто жаждет узнать о наших делах: пусть щедро дарует вам Бог Свою вечную милость и благодать и мир (Рим. 1, 7).

2. Право же, приговоры Бога, я хочу сказать, Его провидение в отношении нас, есть бездна великая (Пс. 35, 7), ведь высота и глубина Его мудрости непостижимы — это познали мы еще от богооткровенного Давида. Однако есть люди, которые, я сказал бы, по слабости ума, точно в головокружении от приговоров Бога, в муке и жутком падении, или нечестиво отрицают Провидение, или безрассудно осуждают образ жизни тех, кто находится в несчастье, или даже порой добродетель и саму веру, к позору своему, считают пустой и бессмысленной. Благоразумный же человек, чем больше он созерцает эту бездну и высоту и достигает их путем размышления, тем больше он выражает свое изумление перед незримым и зримым.

3. Я расскажу вашему милосердию то, что, по крайней мере, я понял в отношении Божественного Провидения, будучи уведен пленником в Азию и наблюдая, как христиане и турки живут и ходят вперемежку, управляют и находятся в подчинении. Мне кажется, в результате такого положения дел о деяниях Господа нашего Иисуса Христа, над всеми Бога, возвещается наибольшим варварам из всех варваров с тем, чтобы они не были безответны (Рим. 1, 20) во время грядущего Страшного суда, который близок уже. В силу этого и мы, как можно видеть из того, что произошло, были преданы в их руки. Вместе с тем это явилось также легким наказанием за наши многочисленные прегрешения перед Богом, так как страдающие ныне от зла, предаются огню, но слабому, в то время как тех, кто причиняет зло, если они не раскаются в неверии и жестокости, ждет огонь неугасимый.

4. И если бы литературное влечение, давно оставленное мною, не ушло почти совсем из моей души, никогда бы я не нашел предмета, более всего мне подходящего и дающего столь обильный материал для литературного труда. Я, в частности, мог бы в нем рассказать о деяниях наших правителей, ибо до Тенедоса мы плыли вместе на царской триере (оттуда я отправился в Вифинию и Месофинию). Таким образом, я имел возможность знать все о деятельности Константинополя как на суше, так и на море, а с другой стороны, и о том, что я не решаюсь назвать карой и лишением нашего народа милости свыше — я имею в виду, прежде всего, землетрясение [1] этого года, которое, как говорит поэт [2], не только погубило дома и иму-

щество, но и сделало также тела и души добычей собак и всякого рода хищных птиц, наделенных разумом и лишенных его. Однако же, чтобы не огорчать вас, жаждущих узнать о моих делах, полным молчанием, я расскажу в меру своих сил и возможностей кое-что из случившегося со мной.

5. Итак, через несколько дней после этого землетрясения мы взошли на отходящий от Тенедоса корабль восьмисот медимнов[3] — о, если бы мы этого не сделали! — и отплыли с попутным ветром, но с капитаном-самодуром, а, скорее всего, просто глупцом и врагом своего корабля. В то время, как мы плыли к Галлиполи, ветер, изменив направление, подул нам навстречу. Мы же не отступили и вместо того, чтобы плыть туда, куда нас гнал ветер, предпочли сопротивляться ему — и это ночью и в непогоду! Оказавшись в крайней опасности в результате отважных действий славного капитана, мы, придя, наконец, к соглашению, повернули обратно, покорившись натиску ветра — а это был неистовый северный ветер, который вынес нас назад к Галлиполи. Но так как вследствие землетрясения, о котором шла речь, этот город оказался в руках ахеменидов — их мы теперь называем турками — и причалить к его пристани было невозможно, мы переместились несколько дальше и, сбросив все якоря, сделали остановку вблизи побережья.

6. На рассвете — ветер к этому времени ничуть не стих — мы все увидели турок, передвигающихся в боевом порядке по суше и по морю. Так как их было великое множество, а гребцы гребли очень быстро, казалось, что они соединили противолежащие материки, торопясь напасть с восточного континента на проживавших напротив них ромеев с целью грабежа. Поскольку все это происходило на наших глазах, мы все стали просить капитана возвратиться на Тенедос, чтобы не оказаться заодно добычей турок на наше горе. Но так как он не соглашался, мы, к несчастью, имевшие его в тот момент капитаном, неразумно доверившие этому морскому разбойнику самих себя, и подарки ему предлагали и богатое вознаграждение все ему обещали. Мы ему указывали и на уготованную нам, болтающимся на якорях, неотвратимую опасность в случае, если ослабнет сила ветра. Он же продолжал упорствовать и храбрился по поводу ожидаемого нападения врагов. Но когда северный ветер стих, варвары напали на наш корабль со своих кораблей, которые были скорее военными кораблями, чем небольшими транспортными судами. Начался бой, и, что тут много говорить, мы жалким образом были захвачены в плен в немалом числе.

7. И вот мы были приведены все вместе сначала в Лампсак. Сразу же с этого момента у меня и моих товарищей по плену невзгоды, связанные с рабством, были общие: нас лишили одежды и самого необходимого; мы испытывали разного рода телесные страдания, у меня же еще болели внутренние органы, из тела источался гной, конечности были почти парализованы[4]. Вдобавок ко всему, до варваров дошел явно благожелательный для меня шум, поднятый местными ромеями, в неумеренных словах хваливший и мое воспитание, и личные качества и публично обсуждавшими борьбу, которую я вел в защиту Церкви[5] — так говорили они. Ее они ставили выше всех нынешних битв, что́, по моему мнению, не противоречит истине, точнее же сказать, я нахожу это верным лишь по существу. Этот ажиотаж, однако, не имел для меня совершенно никакой пользы, так как у предводителя[6] варваров он породил надежду получить от меня несколько тысяч номисм, а тех, кто разделяет догматы варваров, озлобил против меня, так

что побудил некоторых из них к нападкам на меня и к словопрениям, а ввиду того, что их аргументация во всем ином оказалась слабой, они ссылались на наше пленение как на свидетельство ненадежности нашей религии.

8. Похваляется же этот нечестивый, ненавистный Богу и преступный род, что возобладал над ромеями благодаря своей любви к Богу, не ведая того, что этот мир лежит во зле (1 Ин. 5, 19) и над его большей частью господствуют чаще всего злые люди, рабы преисподней, силой оружия одолевающие соседей. Вот почему весь период до Константина, который, царствуя, воистину руководствовался любовью к Богу, идолопоклонники владели почти всей экуменой, а после него снова в течение длительного времени ею правили люди, которые ничем или почти ничем не отличались от них. Поэтому мне кажется, что с этими людьми, похваляющимися вследствие своей порочности, происходит то же самое,что и с эллинами, преданными, по словам апостола, превратному уму (Рим. 1, 28), ибо, познав Бога, не прославили Его и не возблагодарили (Рим. 1, 21) Его как Бога. Ведь и эти люди так же познали Христа — говорят же они, что Он Слово и Дух Бога[7] и, кроме того, что Он рожден от Девы[8], действовал и учил Божественным образом, был взят на небо, остается бессмертным и должен прийти, чтобы судить весь мир[9]. Познав таким образом Христа, они не прославили Его как Христа, то есть как Богочеловека и Слово, но истину заменили ложью (Рим. 1, 25) и уверовали в обычного смертного человека, который был погребен,— речь идет о Магомете,— возблагодарили его и последовали за ним. И это вместо того, чтобы последовать за Богочеловеком и бессмертным и вечным Словом, Тем, Кто, если и вкусил смерть во плоти, то только для того, чтобы уничтожить смерть (Евр. 2, 14) и стать Родоначальником вечной и чистой жизни, которая никогда не могла бы быть дана в результате страстей, смерти и воскресения обычного человека. Вот почему все, кто воскрес и прожил нашу смертную жизнь, умерли снова. Над Христом же, воскресшим из мертвых, смерть уже не имеет власти (Рим. 6, 9) и, более того. Им предвозвещается будущая, причем вечная жизнь. Итак, людей, о которых идет речь, за то, что они, познав Христа, не прославили и не возблагодарили (Рим. 1, 21) Его как Христа, Бог предал превратному уму, страстям и бесчестию, так что живут они постыдно, не по-человечески и богопротивно, подобно Исаву, с детства ненавистному Богу и лишенному отцовского благословения: они живут луком, мечом, в распутстве, находя удовольствие в порабощении людей, убивая, грабя и похищая, предаваясь бесчинству, разврату, содомскому греху. И они не только совершают все это, но и вследствие какого-то безумия полагают, что Бог одобряет их действия. Вот что я теперь думаю о них, лучше узнав их образ жизни.

9. Нас, да будет вам известно, окружала там многочисленная толпа мужчин, женщин и детей: одни из них хотели исповедоваться и получить лекарство от болезней души, другие желали разрешения некоторых проблем, касающихся веры, большинство же спрашивало, почему наш народ в такой мере оставлен Богом, а другие оплакивали случившееся со мной несчастье. И вот, после того, как мы провели там семь дней, а на седьмой день претерпели объяснения с варварами, пытавшимися выявить возможность увеличения суммы нашего выкупа, нас повели по дороге к Пигам. И если бы я захотел рассказать о страданиях, которые пришлось нам перенести в течение этого пути, то не хватило бы ни чернил, которых у меня теперь в избытке, ни бумаги.

10. Итак, за три дня мы были доставлены в Пиги. И первым делом нас, чрезмерно измученных дорогой и тем, что имело место во время пути, оставили под открытым небом, несмотря на то, что день был очень холодным. Затем через некоторое время меня с монахами отделили от всех, и снова были использованы угрозы, которые даже слышать было невыносимо, с тем, чтобы вынудить нас повысить стоимость выкупа. Когда же они ничего не добились — ведь потребности дня — вот все мое состояние, и этому можно было бы найти многих свидетелей — когда они не добились того, чего так сильно желали, они не привели в исполнение свои угрозы, а отослали нас к церкви Христа, которая силою Его и сейчас еще там сохраняется и открыто славит Его. После всех всевозможных бурь, о которых шла речь, эта церковь нам показалась спокойною пристанью. Жили вокруг нее и монахи, и миряне — воистину добрые пристани для прибывающих туда пленников. От них и мы получили немалое утешение.

11. Так вот, я со всеми, кто находился со мной, был гостеприимно принят этериархом Маврозунисом [10], который выделялся среди других своим благородством. Он нам и кров предоставил, и одел нас, лишенных одежды, и дал нам есть, ибо алкали мы, и напоил нас, ибо жаждали мы (Мф. 25, 35); и более того, он содержал нас почти три месяца, освободив к тому же от общения с варварами. Он попросил нас и предоставил нам возможность проповедовать, как это принято, в Церкви и утешать духовно как местных христиан, так и приводимых туда пленников.

12. По прошествии, как я уже сказал, приблизительно, трех месяцев мы, словно вырванные из этого места рукой нечестивых, были доставлены в Прусу, куда прибыли на четвертый день пути. В Прусе те, кто выделялся среди христиан своей мудростью, встречаясь с нами, затрагивали важные вопросы, и это в столь неблагоприятный момент — ведь нас окружали варвары. Но борющиеся за благочестие не принимали это в расчет, неожиданно для себя видя перед собой того, кто, по их мнению, мог бы говорить о вещах, о которых они страстно хотели [услышать].

13. Через два дня мы покинули Прусу и на второй день пути прибыли в какое-то селение, расположенное на холме. Оно было окружено находившимися на значительном удалении от него горами и утопало в тени деревьев. Это селение, открытое ветрам, дующим то с одной, то с другой горной вершины, располагает чрезвычайно холодным источником и отличается свежим климатом даже в летнее время. Именно поэтому там проводил лето могущественнейший из варварских властителей [11]. Когда же я вместе с другими пленниками был приведен туда, внук великого эмира [12] прислал к нам своего человека пригласить меня, одного из всех пленников, к себе. И он сел со мной на мягкой траве в окружении небольшого числа архонтов. После того, как мы уселись, мне подали фрукты, ему — мясо. Во время еды он спросил, неужели я никогда не ем мяса и почему. Когда я ответил ему на это, что полагается, со стороны подошел некий человек и, объясняя причину своего отсутствия, сказал: «Только сейчас я смог исполнить назначенное великим эмиром в пятницу распределение милостыни». После этого началась длительная беседа о милостыне.

14. Исмаил — так звали внука великого эмира,— обратившись ко мне, спросил: «Практикуется ли у вас милостыня?». Я ответил, что истинная милостыня порождается истинной любовью к Богу, и чем больше любят Бога, тем больше становятся поистине милосердными. Он спросил снова,

принимаем ли мы и любим ли мы их пророка Магомета. Поскольку я ответил отрицательно, он спросил о причине. Когда же я дал подходящее для него объяснение и сказал, что тот, кто не верит словам учителя, не может любить учителя как учителя, он сказал: «Вы говорите, что любите Эса,— так называл он Христа,— и в то же время утверждаете, что он был распят» [13]. Я согласился и быстро разрешил кажущееся противоречие, показав добровольный характер, природу и славу страстей Господних и бесстрастность Божества. Тогда он снова спросил: «Как вы можете поклоняться дереву и кресту?» Я дал ему и на это объяснение, которое вложил в меня Бог. При этом я заметил: «Ты, вероятно, и сам благосклонно отнесешься к почитающим твой символ и в высшей степени будешь недоволен теми, кто оскорбляет его; трофеем же и символом Христа является крест». Он, все еще желая острословить в отношении нашей религии и высмеивать ее как нечестивую, сказал: «Вы говорите, что Бог имел женщину, ибо утверждаете, что Он родил Сына».

15. Я же ответил ему: «Турки признают Христа Словом Бога, рожденным от Девы Марии, Которую мы почитаем как Богоматерь. Итак, если Мария, родившая во плоти Христа, не имела мужа и не нуждалась в муже, так как родила во плоти Слово Бога, еще в большей степени обоснованно то, что Бог, рождая Свое Собственное бесплотное Слово бесплотным и Божественным образом, не имел женщины и не нуждался в женщине, как бы это неправедно предполагаете». Он, однако, на это не разгневался, хотя, по словам тех, кто его знает, является одним из самых жестоких людей и злобных врагов христиан.

16. И так как после этих слов хлынул проливной дождь, он вскочил и бегом удалился, а я вернулся к другим пленникам и перенес с ними ливень под открытым небом. Вечером, к концу дня, когда ливень прекратился, наши конвоиры, собрав нас всех вместе, привели к тирану. И по его приказу нас доставили в соседнюю область, которая с давних времен была населена ромеями и где находилась резиденция царских послов. Таким образом, мы имели возможность посещать их каждый день и пользовались с их стороны попечением и утешением немалым, хотя трудности, связанные с резкостью и суровостью климата и отсутствием необходимого при моих болезнях, не могли быть устранены их добрым желанием.

17. В связи с тем, что у эмира заболела печень, прибыл по вызову добрый Таронитис — самый боголюбивый и боголюбимый из врачей. Он, который все делал для меня, решив, что и морально, и физически мне полезно было бы переселиться в Никею, пытался убедить в этом эмира. А тот спросил его обо мне: «Кто этот монах и что за человек?» Когда он ответил, эмир сказал: «У меня также есть мудрые и выдающиеся люди, они с ним вступят в диспут» и тотчас послал за хионцами, людьми, ничего не изучившими и ничему не наученными сатаной, кроме бесстыдной хулы в отношении Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия. О том, что произошло и что было сказано после их прихода, составил письменные заметки присутствовавший на диспуте Таронитис, сам видевший и слышавший это. Желающие могут узнать обо всем, познакомившись с распространенным им сочинением.

18. Знайте же, что я поселился теперь в Никее, где, располагая некоторым досугом, коротко рассказал вашему милосердию о событиях, связанных с моим пленением, опустив то, что касается наших братьев во Христе, ради Него оказавшихся вместе со мной в плену. Чтобы вы получили представле-

ние о некоторых, похожих друг на друга событиях, имевших место в Никее, следует сказать, что варвары приставляют к нам стражу только тогда, когда перегоняют из одного города в другой город или местность. Если бы кто-нибудь взялся изложить в сочинении вопросы, которые варвары задавали нам, наши ответы на них и то, как они соглашались с этими ответами, и вообще все разговоры во время пути, познакомиться с ним было бы чрезвычайно приятно для христиан. Но как только стражники приводили нас в указанную им местность или город, каждый из них уходил к своим близким, позволяя нам жить, где мы хотим, посещать, что́ мы хотим, и встречаться, с кем бы мы ни пожелали; думаю, что и это не без высшего Промысла.

19. Итак, когда они по своему обычаю оставили нас свободными в Никее, мы спросили, где в этом городе больше всего проживает христиан. И узнав, что таким местом является район около монастыря св. Иакинфа [14], мы тотчас явились туда и были приняты местными жителями по их желанию и молитве. Внутри монастыря, за его стенами, мы нашли прекрасно украшенный храм и колодец со свежей водой, расположенный между разного рода тенистыми и красиво цветущими деревьями, своей тенью и благоуханием доставляющими достаточное удовольствие и успокоение. Там мы остановились, вернее, я остановился, поскольку был один. Что же касается боголюбезнейшего хартофилака [15], который ранее меня был приведен к эмиру, то я еще не знал точно, где его поселили, а иеромонахи Иосиф [16] и мой Герасим [17] были тогда уже в Константинополе. А Констанс Каламарис [18] в тот момент еще находился один в Прусе. Он жил в доме выкупившего его боголюбезного местного жителя, так как еще не полностью оплатил ему выкуп за себя. Он находился там до тех пор, пока я, прибыв в Прусу, с помощью Бога, вернее, с чудодейственной помощью Бога, не выкупил полностью его и не стал он свободным. Я тогда не взял его с собой, ибо не знал, где остановлюсь. Теперь же, вызванный моим письмом, он живет со мной и услуживает мне: свободный — пленнику. Пусть это будет дополнением к удивительным рассказам: пленник дарует свободу своему собрату по плену и, не будучи господином самого себя, имеет в услужении свободного человека!

20. Так вот, как я уже сказал, поселился я тогда один. На следующий день я вышел, чтобы осмотреть восточные — так они и назывались — ворота города, ибо они были ближе всего ко мне. Что говорить о высоте и красоте сооружений и военных укреплениях? Город в этом плане во всех отношениях знаменателен, хотя это теперь для него без пользы. Когда же я прошел ворота, то недалеко от них на открытом месте увидел высеченный из мрамора куб, казалось, готовый для использования в каких-то целях. И тогда я спросил оказавшихся здесь людей, для чего служит этот куб, выставленный вне города, но в непосредственной близости от него и, таким образом, имеющий какое-то назначение. Они мне объяснили, для чего служит этот куб. Наш разговор еще не закончился, как мы услышали вопли, доносящиеся из ворот города, и, повернувшись на звук, увидели группу варваров, несущих умершего и направляющихся прямо к кубу. Мы посторонились и, медленно передвигаясь, стали держаться на таком расстоянии от них, чтобы видеть и слышать, что они делают и говорят.

21. В глубоком молчании они все приблизились к кубу. Присутствующие — в этом приняло участие большинство из них — подняли покрытый

белой плащаницей гроб с умершим и торжественно поставили его на куб. Затем они разместились вокруг, а в центре встал один из тасиманов — так они называют служителей своих храмов. Подняв руки, он закричал, и они тоже закричали. И это было сделано три раза. После этого те, кто должен был предать умершего захоронению, поднимают гроб и несут его дальше, а остальные вместе с тасиманами возвращаются домой.

22. Тогда возвращаемся и мы и вслед за ними входим в те же самые ворота. Увидев, что тасиман с некоторыми другими сел в тени, падавшей от ворот, чтобы насладиться свежестью воздуха — ведь был июль,— а напротив него, как можно было предполагать, сидели христиане, сели и мы. Так вот, усаживаясь там, я спросил, знает ли кто оба языка, чтобы помочь мне. Когда, действительно, такой нашелся, я попросил его, чтобы он от моего имени сказал туркам: «Я нахожу хорошим ритуал, совершенный вами там, вне города: ведь вы тогда, восклицая, просили за умершего и обращались к Богу — к кому же иначе? Я был бы рад узнать, что вы сказали Богу». Через того же переводчика тасиман ответил: «Мы просили у Бога прощения грехов для души умершего».

23. Внимательно выслушав, я сказал: «Хорошо. Но давать прощение надлежит всегда судье. Однако и вы считаете, что судьей всего рода человеческого явится Христос. Следовательно, необходимо призывать Его и к Нему обращать молитвы. Значит, и вы, так же как и мы, призываете Его как Бога, сознавая, что Он неотделим от Отца, как природное Его Слово. Ведь не было никогда такого, чтобы Бог был бессловесным и был без Своего природного Слова». Тасиман ответил: «Раб Бога и Христос». Я же в свою очередь сказал ему: «Любезнейший, нужно, однако, иметь в виду, что Он будет судить так же, как и вы это говорите, живых и мертвых (2 Тим. 4, 1; 1 Петр. 4, 5), которые воскреснут и обступят Его, председящего на страшном и неподкупном суде во время грядущего пришествия Его. Авраам же, ваш прародитель,— и у вас это записано; ведь вы утверждаете, что почитаете написанное Моисеем, и у евреев это, как можно видеть, свято хранится — так вот, Авраам говорит Богу: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18, 25). Таким образом, Тот, Кто будет судить всю землю, Сам есть Бог, Который, по пророку Даниилу, есть Царь всего и на все времена, Сущий не кем иным, как Отцом по Божеству, так же, как солнечное сияние есть не что иное, как солнце, проявляющее себя в свете». Тасиман имел недовольный вид. Помолчав чуть-чуть, он начал говорить более многословно, ибо многие христиане и турки собрались, чтобы послушать. Итак, он стал говорить, что они чтят всех пророков и Христа и четыре книги, написанные от Бога, из которых одна — Евангелие Христа. И в заключение он сказал: «Почему же вы не принимаете нашего пророка и не верите его книге, также нисшедшей с неба?»

24. Ему тогда я сказал: «У вас и у нас есть обычай, утвержденный длительным временем и законом: без свидетельств ничего не принимать и не почитать за истинное. Свидетельства же бывают двоякого рода: они идут от самих дел и явлений, или от людей, достойных веры. Так, Моисей покарал Египет знамениями и чудесами (Пс. 134, 9), жезлом заставил море расступиться и вновь сомкнуться, по его воле хлеб выпал с неба (Исх. 16, 4). Нужно ли еще что-нибудь говорить, поскольку и вы считаете Моисея достойным веры? Он был и Богом признан как Его верный раб (Числ. 12, 4), но не Сыном и не Словом. Затем по Божественному повелению он взо-

шел на гору и умер, и соединился с теми, кто был до него (Втор. 32, 49—50). В отношении же Христа, совершившего многие великие и небывалые деяния, имеются свидетельства самого Моисея и других пророков. От начала века Он один признается, даже вами, Словом Бога; Он один от начала века рожден от Девы; Он один от начала века взят на небо и остается там бессмертным; Он один от начала века, как надеются, снова снизойдет оттуда, чтобы судить живых и мертвых (2 Тим. 4, 1; 1 Петр. 4, 5), которые воскреснут. Говорю же я о Нем то, что и вами, турками, признается. Вот почему мы веруем в Христа и верим Его Евангелию. Что же касается Магомета, то мы не находим ни свидетельств о нем у пророков, ни чего-то необычного и достойного упоминания в его деяниях, способного вызвать веру в него. Поэтому мы не веруем в него и не верим его книге». Было видно, что сказанное поставило тасимана в затруднительное положение, тем не менее он защищался, говоря следующее: «В Евангелии было написано о Магомете, но вы уничтожили это свидетельство[19]. Однако, выйдя из крайних пределов Востока, он, как ты видишь, победителем дошел до Запада».

25. Я же ему сказал: «В нашем Евангелии решительно ничего, никогда и никем из христиан не было уничтожено или изменено. Ведь такое действие влечет тяжелые и страшные проклятия, и дерзнувший уничтожить что-нибудь в Евангелии скорее сам отвергается от Христа (Откр. 22, 19). Следовательно, как христианин мог сделать это? Мог ли быть христианином сам или вообще принятым в общение христианами уничтожающий то, что начертано Богом, что Сам Христос или написал, или предрек? С другой стороны, свидетельствуют (об этом) и многие разные языки, на которых Евангелие Христа с самого начала было изложено, ведь оно с самого начала не было написано на одном только языке. Если бы что-нибудь (там) было изменено, как могло остаться это незамеченным? Как могло у разных народов сохраниться до сих пор единство смысла? Евангелие Христа имеется и у многих инакомыслящих, которых мы называем еретиками. Из них некоторые в ряде вопросов согласны с вами, но они не могут найти подтверждение этого в Евангелии Христа. И даже те, кто выступает против нас с самого начала — и таких много,— не ссылаются на что-либо подобное. В действительности же в Евангелии можно найти явно противоположное: как же оно могло свидетельствовать в пользу противников? Кроме того, в Евангелии нет ничего, что бы не было предречено Божественными пророками. Таким образом, если бы в нем было написано что-либо благоприятное в отношении Магомета, это было бы написано и у пророков. Но ты скорее можешь найти написанным и невычеркнутым, что придут многие псевдохристы и псевдопророки и многих прельстят они (Мф. 24, 5, 11, 24; Мк. 13, 6, 22; 1 Ин. 4, 1). Поэтому Евангелие и призывает: «Не сбивайтесь же с пути вслед за ними» (Мф. 24, 4; Мк. 13, 5; Лк. 21, 8).

26. Моисей и пророки, бывшие от начала века до него и после него, все через смерть вернулись в землю и лежат, ожидая Судию с неба. Если бы так было и с Христом, то после Него пришел бы другой снова, который взошел бы на небо и положил бы конец, ведь предел всему тому, что здесь,— небо. Поскольку же, как и вы это признаете, Христос взошел на небо, здравомыслящие люди не ожидают никого после Него. Христос же не только взошел на небо, но, как ожидают, Он снова придет — и вы соглашаетесь с этим. Поэтому Он есть и пришедший и приходящий и Тот, Чье при-

шествие ожидается снова (Откр. 1, 4, 8; 4, 8), и по праву никого другого мы не принимаем и не ожидаем.

27. Ожидается, что Он снова придет, чтобы судить людей. Почему? Потому что Он, как Он Сам сказал, пришел и воссиял свет в мире — это Он и Его учение,— а возлюбили люди, которые учили иному и расточали время в наслаждениях, скорее мрак, чем свет (Ин. 3, 19). Итак, чтобы мы не испытали этого, первый из учеников Христа говорит: «Будут псевдоучители и псевдопророки, которые введут пагубные ереси (2 Петр. 2, 1) и из любостяжания будут уловлять вас льстивыми словами (2 Петр. 2, 3), и многие последуют их разврату» (2 Петр. 2, 2). Другой же, в свою очередь, говорит: «И если бы даже Ангел стал вам благовествовать не то, что мы благовествовали, да будет анафема» (Гал. 1, 8). Говорит же Евангелист: «Всякий дух, который не исповедует Господа Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога» (1 Ин. 4, 2—3). Следовательно, как может тот, кто говорит, что не есть от Бога, не признающий Господом явившегося во плоти Иисуса, признавать книгу, где говорится, что утверждающий это есть от Бога? Это невозможно, невозможно.

28. Пусть Магомет, отправившись с Востока, прошел победителем до Запада, но побеждал он войной, мечом, грабежом, порабощением, избиением людей. Из этого ничто не может исходить от Бога, Который добр. Скорее же это обусловлено волей человека и диавола, от начала являющегося человекоубийцей (Ин. 8, 44). Что же, разве Александр, отправившись с Запада, не покорил весь Восток? Однако и многие другие в разные времена, предпринимая военные походы, нередко овладевали всей экуменой. Никому же из них никакой народ не вверял свои души, как вы Магомету. Впрочем, он, и силу используя, и наслаждения предлагая, не привлек на свою сторону даже одной целой части экумены. А учение Христа, хотя и отвергающее почти все удовольствия жизни, охватило все пределы экумены и господствует среди тех, кто воюет с ним, без всякого насилия и, скорее, торжествуя над насилием, которое всякий раз противопоставляется ему, так что в этом заключается победа, мир победившая» (2 Ин. 5, 4).

29. Тем временем находившиеся рядом христиане, видя, что турки вот-вот разгневаются, знаками показали мне, что пора прекращать говорить. Я же, чтобы разрядить обстановку, с легкой улыбкой сказал тем: «Если бы мы были согласны со словами друг друга, то придерживались бы одного учения. Но способный понять, пусть поймет значение сказанного» (Мф. 19, 12). Один из них сказал: «Настанет когда-нибудь время, когда мы придем к согласию друг с другом». И я согласился с этим и высказал пожелание, чтобы такое время пришло как можно скорее. Но почему я сказал это людям, которые с точки зрения веры живут сейчас иначе, чем будут жить, когда такое время наступит? Я согласился, потому что вспомнил слова апостола о том, что пред именем Иисуса Христа преклонится всякое колено и всякий язык будет исповедовать, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Рим. 14, 11; Флп. 2, 10—11); это будет, во всяком случае, во время второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа.

30. На этом собрание в тот день разошлось. О последующих событиях разум хочет написать, но рука бессильна. А то, что написано, я написал для вас, желающих узнать это: ведь дети желают знать, что происходит с отцом, и, прежде всего, дети, сознающие свое духовное усыновление.

31. Когда я был с вами, то, трудясь в слове (1 Тим. 5, 17), я и в частных

беседах и публично учил всех пути к спасению, ни в чем не таясь, даже если я и казался некоторым тяжелым человеком; таким образом, и теперь, не будучи с вами и подвергаясь испытаниям, я пишу вам как можно кратко, ни в чем не таясь, что наше богатство — Христос Бог живой и истинный (1 Фес. 1, 9), засвидетельствованный не только Богом Отцом и пророками Бога, но и самими творениями и делами. Поэтому справедливо Он требует и от нас к Себе веры живой, истинной и засвидетельствованной Богом и учителями, которые от Бога, и самими творениями и делами. Это будет, если мы будем жить по заветам Евангелия. Таким образом, дух евангельской благодати, по апостолу, будет сосвидетельствовать с нашим духом о том, что мы суть дети Бога, а если дети, то и наследники — наследники Бога, сонаследники Христа (Рим. 8, 16—17).

32. Такова живая вера. Ведь вера без дел мертва (Иак. 2, 17, 20, 26),— говорит другой из глашатаев веры. Мертвый же не приятен живому Богу, так как Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мф. 22, 32; Мк. 12, 27; Лк. 20, 38). Следовательно, не совершающий благих дел имеет мертвую веру и сам мертв, ибо не живет в Боге и не пребывает в Нем, Единственном, Кто дает истинную и чистую жизнь. И так до тех пор, пока он, подобно блудному сыну, не осознает, чего он лишился, уйдя от дел жизни, и не вернется к Богу через дела раскаяния и не услышит от Него, как и тот блудный сын: «Этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк. 15, 24). Таким образом, и вера его будет живой. Ибо вера, которая не подтверждается делами спасения, скорее, не вера, а неверие, скорее, не исповедание веры, а ее отрицание. Это подтверждается и словами сказавшего: «Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются, будучи гнусны и непокорны и неспособны ни к какому доброму делу» (Тит. 1, 16). Другой же из апостолов говорит: «Покажи мне веру свою из дел своих» (Иак. 2, 18). И кто верит, пусть покажет своим добрым поведением дела свои (Иак. 3, 13). Что пользы, если кто говорит, что имеет веру, а дел не имеет? Может ли вера спасти его (Иак, 2, 14)? Никоим образом! Ты веришь, что Христос есть Бог, единый с Отцом и Духом Святым? Хорошо делаешь. Однако и демоны веруют и трепещут (Иак. 2, 19), говоря: «Мы знаем, Кто Ты есть, Сын Бога Всевышнего» (Мк. 1, 24). Они, однако, остаются демонами и врагами Бога, ибо противятся Богу делами.

33. Смотрите, чтобы с вами не случилось подобное тому, что случилось с этими неразумными, только не в вопросах вероучения, как у них, не в отношении веры, говорю я, а образа жизни. Ведь они называют Рожденного от Девы и Словом Бога, и Духом Его, и Христом, то есть Богочеловеком, а затем в безумии бегут от Него, как будто бы Он не есть Бог, и отвергают Его. Берегитесь и вы оказаться в таком же положении: называя добродетели и евангельские заветы справедливыми и благими и отвергая их делами, как будто бы они не суть таковые; представляя то, что есть благо как не благо для вас, а достойное желания, как то, чего следует избегать.

34. Скажи: поверит ли тебе кто-либо из неверных, когда ты скажешь, что веришь в Того, Кто девственен, рожден от девственного Отца вневременно и предвечно, а позднее — во времени от Матери Девы, хотя и сверхъестественным образом, кто поверит тебе, если не будешь блюсти девственности или пусть даже соблюдать благоразумие, а наоборот, будешь одержим страстью к чужим женам и предаваться разврату? Как ты, упивающийся вином и наедающийся до пресыщения, можешь представлять себя сыном по

духу Того, Кто до сорока дней постился в пустыне и жизнью Своей узаконил воздержание? Как ты, любящий несправедливость, можешь выставлять себя таковым в отношении Призывающего судить и действовать праведно (Ин. 7, 24)? Не знающий жалости — в отношении Говорящего: «Будьте милосерды, как и Отец ваш Небесный милосерд» (Лк. 6, 36)? Любящий богатство — в отношении Называющего несчастными тех, кто обогащается (Лк. 6, 24)? Не проявляющий сострадания и великодушия к совершающим ошибки, а также ни кротости, ни долготерпения, ни смирения — в отношении Проявившего их деяниями Своими и Призывающего к ним словом? «Научитесь от Меня,— говорит Он,—ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11, 29). И еще: «Если каждый из вас не простит от сердца своего согрешений братьев ваших, Отец ваш Небесный не оставит согрешений ваших» (Мф. 6, 15). И даже находясь на кресте, Он, являя нам Собой пример, говорил Отцу: «Не возлагай эту вину на распявших» (Лк. 23, 34).

35. Но кто-нибудь скажет: «Он был Бог, поэтому стоял выше зла». Я бы мог многое сказать на это, но обстоятельства не позволяют. Однако и от тебя мы требуем не Божественной, а человеческой добродетели. Прояви ее начало, а Бог даст завершение. Отвратись от зла, приди в страну добродетели, возьмись за свершение дел раскаяния и, проявив терпение, не только получишь от Бога венец человеческой добродетели, но и приобретешь вместе с этим сверхъестественным образом и сами Божественные добродетели через вхождение в тебя Божественного Духа. Именно так происходит обожение человека. Ибо тот, кто соединяется с Богом через дела добродетели, становится с Богом единым духом (1 Кор. 6, 17) через благодать Божественного Духа. Пусть она всегда будет со всеми вами (Евр. 13, 25; Откр. 22, 21) ныне и присно и во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Землетрясение 2 марта 1354 года, в результате которого был разрушен прибрежный город Галлиполи. Последующий захват его турками-османами явился важным этапом в утверждении их государства на Балканах.

[2] *Гомер.* Илиада, I, 4—5.

[3] Медимн — 0,102 м^3; следовательно, водоизмещение судна было 81,6 м^3.

[4] Св. Григорий Палама серьезно заболел в конце 1352 г. Высказывались опасения за его жизнь (Pg. t. 151, col. 625 Д). В Константинополь он отплыл, еще не совсем оправившись от болезни.

[5] Имеется в виду борьба св. Григория Паламы против Варлаама и его последователей.

[6] Сулейман, старший сын эмира Орхана, который руководил операцией по захвату Галлиполи.

[7] Коран, IV, 169/171. [8] Там же, III, 42/47. [9] Там же, IV, 169/171.

[10] Из других источников о Маврозунисе ничего неизвестно.

[11] Эмир Орхан.

[12] Сын Мурата.

[13] Коран (IV, 156/157) отрицает распятие Христа.

[14] Монастырь св. Иакинфа со знаменитым собором Успения известен с 787 г. (См.: *R. Janin.* Les églises et le monastéres des grands centres byzantins. Paris, 1975, p. 121—124).

[15] Хартофилак Салоникской архиепископии.

[16] Иосиф Калофет, известный деятель исихастской партии и писатель. См.: Τσαμη Γ. Ιωσηθ Καλοφετου Ευγγραμματα, Θεσσαλονικη, 1980, σελ. 26.

[17] Из других источников неизвестен. [18] То же.

[19] Коран, LXI, 6.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Диакон Валентин АСМУС

МЕСТО МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Духовная Академия, как и всякая школа, имеет два аспекта: она есть учреждение не только учебное, но и воспитательное. Она есть школа благочестия, где одно поколение передает другому духовный опыт, где чада возрастают в вере отеческой. Она есть и школа науки, школа теоретического постижения горнего и дольнего мира. Эти два аспекта имеют глубинную общую основу, однако они не тождественны.

В настоящей статье мы не будем говорить о том духовно-нравственном влиянии на русское общество, какое могли иметь и имели наставники Академии, ее многочисленные выпускники-архипастыри, пастыри, законоучители и все, кто на различных поприщах служения учили народ Божий вере, благочестию и всякому добру. Это — очень значительная, но и чрезвычайно трудная для исследования историческая тема. Мы не будем также говорить о том месте, какое занимает Московская Академия в истории русского богословия. Нам хотелось бы проследить влияние Московской Академии в истории светской культуры. Но прежде нужно пояснить, когда произошло разделение древа культуры на два ствола, когда духовная и светская культура стали восприниматься как две разные сферы.

Христианство пришло в языческий мир. Проповедь Евангелия Христова огласила учеников Аристотеля и Сенеки, Гомера и Вергилия, Демосфена и Цицерона. Победив язычество, христианство не отвергло «внешнюю мудрость», но включило ее в свой культурный синтез. В Византии, однако, никогда не забывали о языческом прошлом «внешней мудрости», и потому между двумя сферами культуры при теснейшем их взаимодействии сохранялась определенная напряженность. Не так было на Западе, где в результате варварских нашествий культурная традиция прервалась и «внешняя мудрость» была воспринята не в ее подлинном виде, но в средневековой переработке, и в таком виде полностью включена в рационалистический синтез схоластики. Именно на этой культурной почве выросли западные университеты, которые явились прообразом Киевско-Могилянской, а затем и Славяно-греко-латинской Московской Академии. К тому времени, когда в России созрела потребность в высшем образовании, уже нельзя было перенять опыт единоверной и исторически близкой Византии: она была покорена турками, и культура ее была в плачевном состоянии.

Западные университеты имели четыре факультета. На факультете «семи свободных искусств» изучали грамматику, риторику, диалектику, арифметику, астрономию, музыку, геометрию. Окончившие этот общеобразовательный факультет могли поступить на один из трех специальных факультетов: богословский, юридический или медицинский. Именно таким университетом, разве что без медицинского факультета, должна была стать и Московская Академия по мысли ее учредителей, выраженной в «Академической Привилегии» царя Феодора Алексеевича. Разумеется, средоточием ученых занятий Академии стало богословие. Но этим она не отличалась от западных университетов, которые (по крайней мере до Реформации) даже учреждались церковными властями, причем все преподаватели и студенты числились членами клира. Но учрежденная Академия не могла по условиям тогдашней русской жизни (по нехватке образованных и просто грамотных людей) быть таким клерикальным учреждением, как средневековый западный университет. Недаром в «Привилегии» делается ссылка не только на благословение Восточных Патриархов учредить в Москве Славяно-греко-латинское училище, но и на пример «царей греческих», которые заботились о просвещении своего народа (а не одной только части его — духовенства).

Место Академии — этого первого русского общеобразовательного высшего учебного заведения в истории русской культуры огромно. Академия в Москве явилась

совершенно новым этапом русского просвещения. Правда, еще раньше, в 1615 году, возникла Академия в Киеве, однако после открытия Московской высшей школы она довольно быстро утратила свое доминирующее значение, тем более что немало преподавателей и даже студентов перешло из Киева в Москву. Со времени своего основания Московская Академия в течение почти 70 лет оставалась единственной высшей школой в России. Не во всех областях знания эта школа была на уровне современной ей науки, впрочем, и в западноевропейских университетах того времени господствовала католическая или протестантская схоластика. Великий преобразователь России Петр I еще в конце XVII века задумал, в соответствии с насущными государственными нуждами, превратить Академию в университет с невиданной по широте программой: выпускники его должны были поступать «в церковную службу, и в гражданскую, воинствовати, знати строение и докторское врачевское искусство»[1]. Однако этот грандиозный план не был осуществлен. Начали открываться специальные школы: Навигацкая, Артиллерийская, Инженерная, Медицинская и другие. И только за год до смерти Петр I постановил устроить Академию наук, которая открылась уже после его кончины. Академия наук была уже светским ученым учреждением. Но с ее открытием не прекратилось значение Московской Академии как высшей общеобразовательной школы. Как мы увидим, в самой Академии наук виднейшее место принадлежало питомцам Московской Академии. Только с открытием в середине XVIII века Московского университета специализируется образование в Славяно-греко-латинской Академии: она превращается в школу для юношества духовного сословия, воспитывающую прежде всего для церковного служения. При этом Академия не сливается с университетом, не становится одним из его факультетов, как это было в Западной Европе. Почему Академия сохранила свое самостоятельное существование? Скорее всего, главной причиной того, что Академия не была включена в университет, было уважение к традициям этой высшей церковной школы, признание ее заслуг, которое вполне могло соединяться с надеждой, что и будущее Академии небесплодно для светской науки. В Ломоносовско-Шуваловском проекте учреждения Московского университета говорилось: «Хотя во всяком Университете, кроме Философских наук и Юриспруденции, должны такожде предлагаемы быть Богословские знания, однако попечение о Богомыслии справедливо оставляется Святейшему Синоду» (пункт 4-й проекта). Хотя Духовные Академии существовали отдельно от университетов, они никогда не были изолированы от них и вместе с ними служили делу русской культуры.

Каково же было общеобразовательное значение Московской Академии? Для просвещения народа была необходима сеть средних и начальных школ. Уже в последние годы царствования Петра I были открыты епархиальные школы, позднее превратившиеся в Духовные Семинарии. По отношению к этим школам Духовные Академии были педагогическими институтами. Значение этой сети духовных школ было очень велико. Вплоть до конца XVIII века абсолютное большинство учеников государственных школ составляли воспитанники духовных учебных заведений[2]. Из них очень многие и в это, и в последующее время избирали светское поприще, шли в университеты или другие высшие светские школы. И хотя позже, в XIX веке, для некоторых из таких воспитанников духовных школ уход в светскую школу психологически ощущался как «бегство» и действительно иногда был связан с коренной ломкой мировоззрения, однако нужно признать, что духовная школа развивала широту интересов и давала широкую общеобразовательную, по крайней мере гуманитарную подготовку, необходимую для перехода на другие поприща.

Важно отметить, что Академия была школой славянского, греческого и латинского языков. Знание первого необходимо для изучения русской и южнославянской древности. Второй — открывал богатства греческой культуры, родоначальницы всей европейской культуры. Не менее существенным и даже еще более актуальным было в конце XVII века и в XVIII веке знание латыни. Латынь имела не только великое прошлое. Она была общеевропейским языком науки и техники. Не только гуманитарные науки, но и науки естественные, математика, медицина пользовались этим языком, и поэтому для изучения всех наук вообще было необходимо знание латыни. В Академии латынь изучалась настолько основательно, что студенты умели не только говорить, но и писали по-латыни, даже стихами. Изучение латыни имело и самостоятельную ценность независимо от практического приложения. Выпускник МДА Н. П. Гиляров-Платонов (1824—1887) говорит об этом в своих вдумчивых воспоминаниях: «Латинский язык... признаваем был *орудием* знания: самостоятельную образовательную силу классических языков уразумели уже позднее. Сами учителя старой школы, подвергая посредством латыни ум учеников гимнастике, не думали о том; они

старались только обучать языку. Духовная школа... была общеобразовательная, более даже отвлеченная и менее специальная, нежели всякая другая»[3]. Изучение языков увенчивалось изучением риторики и пиитики. Эти предметы имели не только практическое значение. Они знакомили с теорией и историей литературы. Все это вместе давало очень солидное филологическое образование. Далее круг филологических предметов еще расширился. Стали изучать новые языки, древнееврейский язык, всеобщую словесность, куда входили эстетика, теория и история литературы. Глубокий интерес к филологии сохранялся на всем протяжении истории духовной школы, но XVIII век был временем, когда филология в Академии занимала господствующее место в кругу гуманитарных дисциплин.

Одним из важнейших предметов преподавания была философия. Поначалу она преподавалась по Аристотелю. Широкий круг философских дисциплин (логика, психология, физика («естественная философия»), метафизика, этика, политика) излагался по схоластическим образцам. Однако уже на самых первых порах в Академии звучали имена новоевропейских философов и ученых. Примерно с середины XVIII века духовная школа перерастает схоластику и, углубляясь в изучение новой философии, ищет новых, но своих путей. В XIX веке складывается духовноакадемическая философская школа, значение которой в истории русской мысли не следует преуменьшать. Еще А. С. Стурдза отмечал, что «в России высшие церковные школы суть единственные очаги абстракции»[4]. И позднее, вплоть до начала XX века, когда в Академии работал священник Павел Флоренский, философия оставалась одной из ведущих дисциплин.

Уже при Лихудах в Академии изучалась история. Впоследствии объем ее преподавания значительно расширился. Кроме церковной и гражданской истории, преподавался ряд вспомогательных дисциплин. Среди выпускников и профессоров Академии было несколько крупнейших историков. В XIX веке история выдвинулась на первое место среди изучаемых в Академии гуманитарных наук.

Естественно, что в Академии изучалось церковное пение. Но кроме него, занимались и инструментальной музыкой. Известен случай из петровских времен, когда один из полковых командиров просил прислать ему учеников Московской Академии в качестве полковых гобоистов[5]. Во время торжественных церемоний, например по случаю побед Петра I, ученики Академии исполняли канты, которыми приветствовали царя. Одно из таких торжеств, устроенное после Полтавской победы, описано в книге ректора Академии Феофилакта (Лопатинского) «Политиколепная апофеосис»[6].

Из Киевской Академии в Московскую был принесен обычай давать театральные представления. В Москве эти «комедии» приобрели более светский характер, причем иногда сам Петр I поручал студентам Заиконоспасской Академии постановку представлений политического характера[7]. На сцене иногда изображались в аллегорической форме самые злободневные события, прославлялись «виктории» войска Петрова. Это — одна из первых страниц истории русского театра[8].

Важнейшим делом было создание переводческой школы, ознакомление русских людей с достижениями древней и новой европейской культуры посредством переводов. Переводы открывали русскому читателю целые новые области знания. Кроме того, они развивали русский литературный язык, содействовали выработке русской научной терминологии. Как высоко стоял престиж академических переводчиков, говорит то, что Петр I неоднократно давал выпускникам или наставникам Академии ответственные поручения такого рода. Например, префект Академии (с 1718 г. обер-иеромонах флота) иеромонах Гавриил (Бужинский; † 1731, впоследствии епископ Рязанский) по повелению и под личным наблюдением Петра перевел книгу знаменитого немецкого юриста и историка Самуила Пуфендорфа по истории западноевропейских государств «Книга показует всех знатных королевств, которые суть в Европии» (СПб., 1718), а позже — книгу того же автора «О должностях человека и гражданина» (СПб., 1724). Студент Академии Иван Иванович Ильинский по повелению императора перевел с латинского книгу князя Д. Кантемира «Система, или состояние, мухаммеданския религии» (СПб., 1722). Алексей Кириллович Барсов, который, окончив Академию, был справщиком типографии, затем с 1725 по 1731 год преподавал в Академии греческий язык, после чего был назначен директором Московской типографии, по повелению Петра перевел «Библиотеку о языческих богах» Аполлодора Афинского (М., 1725). После открытия Академии наук переводческое дело сосредоточивается здесь; позже заботу о переводах берет на себя Российская академия (открыта в 1783 г.). Но и в этот период, то есть до конца XVIII века, как отмечает историк русской культуры Г. Г. Шпет[9], значительную часть переводчиков продолжала да-

вать духовная школа. Тот же историк говорит: «Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг» [10]. В Духовной Академии переводили Гомера [11] и Сократа [12], Авла Геллия [13] и других античных авторов. Переводили и новых писателей. Так, была переведена поэма Мильтона «Потерянный рай» [14]. Переводили Эразма Роттердамского [15]. К концу XVIII века диапазон переводчиков из духовных школ суживается. Они уже переводят одни только богословские, философские и литературные произведения. В XIX веке духовные школы переводят преимущественно творения святых отцов и учителей Церкви и Библию на русский язык. Значительная часть этих переводов приходится на долю Московской Академии, где было издано более 80 томов святоотеческих творений в русском переводе. В целом русских переводов святых отцов было выпущено больше, чем переводов на какой-либо другой новый язык. И эти издания, кроме чисто богословского, имели и большое общекультурное значение. Они знакомили с 15-ю веками истории христианской Европы и содействовали развитию русского самосознания. Яркий пример — славянофилы, которые хотели основывать свои взгляды на святоотеческом учении, но в силу своего «светского» образования могли изучать святых отцов преимущественно в русских переводах.

Краткий перечень ученых и писателей, которых дала Московская Духовная Академия, лучше всего начать именем Михаила Васильевича Ломоносова. Это — самый значительный русский ученый XVIII века, может быть, вообще «наиболее замечательный деятель дореволюционной русской культуры» [16]. Ломоносов учился в Академии почти 5 лет, с 1731 по 1735 год, в 1736 году по требованию из Петербурга он был в числе других лучших студентов Славяно-греко-латинской Академии направлен в Петербургский академический университет и вскоре был послан в Германию для изучения естественных наук. Что же дала Академия Ломоносову? Прежде всего, солидную филологическую подготовку. Овладев латынью, Ломоносов впоследствии писал свои научные труды на этом международном языке науки того времени. Но язык интересовал Ломоносова и сам по себе. Его «Российская грамматика» [17], вышедшая в 1757 году [18], была первой печатной грамматикой живого русского языка. Здесь впервые были разграничены церковнославянский и русский языки и были определены их особенности. Кроме того, Ломоносов в своей «Грамматике» отметил существование диалектов русского языка и отдал предпочтение московскому наречию «для его отменной красоты». В своем сочинении «О пользе книг церковных в российском языке» Ломоносов дал теорию «трех штилей» русского литературного языка. Здесь было показано, что русский язык продолжает в немалой мере пользоваться богатствами славянского языка. Огромное значение имели работы Ломоносова по теории стихосложения. Доводя до конца реформу русского стихосложения, предпринятую Тредиаковским (о нем см. дальше), Ломоносов создал теорию силлабо-тонического русского стиха. Он же воплотил эту теорию на практике, став отцом новой русской поэзии, по отношению к которой силлабическая поэзия XVII — первой половины XVIII века воспринимается нами как предыстория. Большое влияние оказало и «Краткое руководство к красноречию» Ломоносова. Великому ученому принадлежит также несколько исторических сочинений. И как филолога, и как историка, и — в значительной степени — как поэта Ломоносова воспитала Московская Академия. Конечно, как всякий высокоодаренный человек, Ломоносов перерос свою школу. Но это неизбежно. Иначе не было бы никакого культурного прогресса. Правило «ученик не выше учителя» не распространяется на область науки. Насколько повлияло обучение в Академии на естественнонаучные занятия Ломоносова? В Академии преподавались элементы математики и даже естествознания, с экспериментальной наукой Ломоносов вплотную соприкоснулся только во время своего обучения в Германии. Однако, как это показал В. П. Зубов [19], наш великий ученый немало вынес из академических курсов. Изучение воззрений Аристотеля в Академии помогло Ломоносову в опровержении ряда положений современных западноевропейских философов [20].

Математика, физика, химия, металлургия, механика, геология, астрономия, стекольная промышленность, мозаика, поэзия, драматургия, ораторская проза, публицистика, теория языка и словесности — трудно перечислить все области, где проявил Ломоносов свои великие дарования. По известному слову Пушкина, он, основатель Московского университета, «сам был первым нашим университетом».

Далее мы будем перечислять тружеников русской культуры, вышедших из Московской Духовной Академии, распределяя их по тем областям творческой деятельности, где они наиболее себя проявили. Однако такое распределение довольно трудно. Универсальная широта интересов, удивляющая нас в Ломоносове, в той или иной

мере была свойственна многим его современникам. Часто проявлялась она и у ученых позднейшего времени.

Начнем с *математики*. Элементы ее преподавались с первых лет существования Академии. В XVII веке русская математика уже не ограничивалась одною арифметикою. Существовали рукописные руководства по геометрии и по астрономии. С Московской Академией связано имя Леонтия Филипповича Магницкого (1669—1739), который поставил русскую математику на гораздо более высокий уровень. Магницкий учился в Академии еще при Лихудах. После того как в 1701 году в Москве была открыта школа математических и навигацких наук, Магницкий был назначен в нее преподавателем математики и оставался в этой должности до кончины. Ему принадлежит первая в России печатная книга по математике — «Арифметика, сиречь наука числительная...» (М., 1703). Это — учебная энциклопедия по арифметике, алгебре, геометрии, тригонометрии, содержащая также сведения по астрономии, геодезии и навигации. Более полувека она служила школьным учебником. Эта книга попала в руки отроку Ломоносову и повлияла на выбор им жизненного пути. Кроме составления «Арифметики», Магницкий трудился над переводами математических пособий.

Из Московской Академии вышел также первый русский *астроном* Никита Иванович *Попов* (1720—1782), который в 1735 году, одновременно с Ломоносовым, был вызван из Москвы в Петербург для обучения при Академии наук. В дальнейшем он специализировался по астрономии и в 1748 году был избран в адъюнкты, причем ему было поручено чтение лекций по теоретической астрономии. Работал в Академии наук до 1768 года. Автор нескольких астрономических работ, в том числе академических календарей на 1755—1760 годы. В 1768 году Академия наук выпустила его перевод римской истории Трога Помпея.

География также была наукой, элементы которой преподавались в Московской Академии уже при Лихудах. Из Академии вышел знаменитый исследователь Камчатки Степан Петрович *Крашенинников* (1713—1755). В 1732 году взят из Московской Академии в Академию наук в Петербурге. В следующем году принял участие в ученой экспедиции в Сибирь, а в 1736 году отправился на Камчатку и Курильские о-ва. С 1745 года занимался при АН естественной историей, с 1750 — ректор академической гимназии, затем — адъюнкт и незадолго до кончины назначается профессором естественной истории. Его «Описание земли Камчатки» (СПб., 1755) неоднократно переиздавалось и было переведено на несколько иностранных языков. Крашенинников написал также несколько работ по ботанике. Кроме того, ему принадлежит перевод «Истории Александра Великого» Квинта Курция Руфа (СПб., 1750—1751, пять переизданий).

История Академии тесно связана с историей русской *медицины*. Открывавшиеся при Петре I медицинские школы комплектовались по большей части учениками Славяно-греко-латинской Академии. Кстати сказать, все медицинские учреждения находились до 1765 года в ведении Святейшего Синода. В медицинские училища принимали тех учеников Академии, которые уже владели латынью. Почти ежегодно около 15 студентов Академии отправлялось или в Петербург или в Московскую госпитальную школу. Рекрутирование студентов медицины из числа учеников Академии продолжалось до конца XVIII века. В 1802 году было даже введено чтение двухлетнего курса медицины в Духовной Академии. По проекту преобразования сети духовного просвещения, утвержденному в 1809 году, медицина уже не читалась в Академии, зато стала обязательным предметом во всех Духовных Семинариях. В некоторых Семинариях она преподавалась и после преобразования духовных школ в конце 60-х годов XIX века. Медицинская подготовка признавалась необходимой и для тех, кто в дальнейшем хотел посвятить себя медицине, и для избиравших путь пастырского служения.

Из множества медиков, вышедших из стен Московской духовной школы, назовем только немногих.

Петр Васильевич *Постников* — первый русский доктор медицины и философии. Сын дьяка Посольского приказа (т. е. чиновника министерства иностранных дел). Учился в Академии. Весной 1692 года по царскому указу отправлен в Падуанский университет. Уже в 1694 году получил там степень доктора медицины и философии, с наилучшей характеристикой. Кроме Италии, посетил некоторые другие страны с целью повышения образования. Однако ему почти не пришлось применить своих медицинских познаний. Как человек, знающий несколько языков, он был определен на службу в Посольский приказ, 7 лет провел в дипломатических заграничных миссиях. В 1701 году его записали доктором в Аптекарском приказе, но уже через полгода отправили во Флоренцию как дипломата. Кроме дипломатических обязанностей

Постников занимался там наймом докторов на русскую службу, закупкой лекарств и приобретением книг по многим отраслям знания. С 1710 года — в России, переводил иностранные книги.

Семен Герасимович *Зыбелин* († 1802), (родной брат ректора Московской Академии Антония Зыбелина) был одним из первых русских профессоров медицины в Московском университете. При самом открытии университета, в 1755 году, он поступил туда из Академии и изучал философию, право и филологию. Окончив университет, был послан учиться медицине за границей и получил в Лейдене докторскую степень. Вернувшись на родину в 1765 году, назначен профессором. В 1784 году за заслуги в деле выработки медицинской терминологии избран действительным членом Академии наук. Славился и как блестящий лектор, и как хороший и квалифицированный врач.

Григорий Яковлевич *Высоцкий* (1781—1849) обучался в Академии с 1790 по 1804 год, когда перешел в Медико-хирургическую академию. Был профессором Медицинской академии, президентом Физико-медицинского общества, главным доктором Мариинской московской больницы. Был известен как хороший врач и замечательный человек.

Россия имела потребность не только в теоретической науке, но и в практическом применении научных знаний. Один из замечательных деятелей русской *промышленности* — Дмитрий Иванович *Виноградов* (1720—1758). Сын протоперея, Виноградов учился в Славяно-греко-латинской Академии, вместе с Ломоносовым был вызван в Академию наук и отправлен за границу. По возвращении в 1744 году определен на Невскую порцелиновую мануфактуру — первый в России фарфоровый завод. В то время производство фарфора в Европе только начиналось и способы изготовления его были строго засекречены. Виноградов самостоятельно открыл рецептуру и разработал технологию изготовления фарфора (первые сохранившиеся образцы относятся к 1748 г.)[21].

Из Академии вышли также два видных ученых в области *сельского хозяйства*. Иван Иванович *Комов* († 1790) по окончании Московской Академии изучал сельское хозяйство в Англии и затем был в Московском университете профессором земледелия и других наук. Автор книг: «О земледельческих орудиях» (М., 1785, дважды переиздавалась) и «О земледелии» (М., 1788). Степан Алексеевич *Маслов* (1786—1879), сын пономаря. С 1800 по 1811 год обучался в Академии, затем поступил в университет. Получил докторскую степень. Один из основателей и непременный секретарь Императорского Московского общества сельского хозяйства — первого в России общества такого рода. Основатель «Земледельческого журнала». Составитель и переводчик множества работ по земледелию. Много сделал для развития русской свеклосахарной промышленности и для преодоления происков иностранных конкурентов России в этой области. Бескорыстно трудился для материального и духовного благосостояния простого народа.

От естественных наук перейдем к литературе и наукам гуманитарным.

В конца XVII и в XVIII веке из Академии вышло несколько видных *поэтов*. Первый из них по времени — иеромонах Чудова монастыря *Карион (Истомин)*. Окончив Академию, был справщиком типографии. Многие его стихи не были в свое время напечатаны, однако его стихотворный Букварь (1694) [22] стал широко известен и служил нескольким поколениям юных читателей. Иеромонах Карион занимался также переводами с греческого и латыни.

Князь Антиох Дмитриевич *Кантемир* (1708—1744), сын молдавского господаря, перешедшего на русскую службу. Получил хорошее домашнее образование, учился в Славяно-греко-латинской Академии, затем брал уроки у профессоров Академии наук в Петербурге. С 1732 года до конца жизни на дипломатической службе. Кантемир — автор сатир, в которых критически изображал современное ему русское общество и защищал петровские преобразования. Он писал также переложения псалмов, басни, переводил античных (Анакреонт, Гораций и др.) и французских авторов (Фонтенель и др.). «Письма о природе и человеке» Кантемира проникнуты глубоким религиозным чувством.

Василий Кириллович *Тредиаковский* (1703—1768), сын священника, с 1723 по 1726 год учился в Московской Академии, где уже выступил как стихотворец. С 1726 по 1730 год жил за границей, некоторое время учился в Сорбонне. В 1745 году произведен в академики. Не обладая большим поэтическим талантом, Тредиаковский отличался неутомимым трудолюбием. Он писал стихи, ученые труды, переводил (общий объем его переводов — более 30 томов). В 1735 году он выпустил статью «Новый и краткий способ к сложению российских стихов», в которой обосновывал силлабо-

тоническую версификацию. Работа Тредиаковского по реформе русского стихосложения была доведена до конца Ломоносовым. В истории русской культуры XVIII века Тредиаковский занимает видное место.

Василий Петрович *Петров* (1736—1799), сын священника, окончив Академию, преподавал в ней несколько предметов. В 1768 году был вызван в Петербург, служил придворным библиотекарем. Писал оды, переводил (Мильтон, «Энеида» Вергилия).

Ермил Иванович *Костров* (начало 1750-х — 1796), сын крестьянина, учился в Московской Академии, затем — в университете. Был официальным университетским поэтом. Писал оды, много переводил (Апулея, Оссиана, первые 9 песен «Илиады» и др.).

Огромное значение в развитии русского общества имели журналы. Они конденсировали самые многообразные интересы — философские, литературные, общественные, научные... Из *журналистов* — выпускников МДА прежде всего нужно назвать Николая Ивановича *Надеждина* (1804—1856). Сын священника, он окончил Академию магистром в 1824 году. В 1830 году получил докторскую ступень в Московском университете, защитив диссертацию о романтической поэзии. Читал в университете лекции по теории искусств, археологии и логике. В 1831—1836 годах издавал журнал «Телескоп», закрытый за напечатание «Философического письма» Чаадаева. Как критик, Надеждин оказал определенное влияние на Белинского. Надеждину принадлежит также множество работ по истории, географии, этнографии и статистике России, русской диалектологии, старообрядчеству, сектантству и др.

Григорий Захарович *Елисеев* (1821—1891), сын священника, окончив МДА магистром, был в 1844 определен бакалавром в Казанскую Духовную Академию. Написал «Историю первых насадителей и распространителей Казанской Церкви святителей Гурия, Варсонофия и Германа» (Казань, 1847). В 1854 году переходит на гражданскую службу, но вскоре выходит в отставку и переселяется в Петербург. В 1858—1866 годах деятельно сотрудничает в «Современнике», а также в газете «Голос». С 1868 по 1884 год вместе с Некрасовым и Салтыковым-Щедриным редактировал «Отечественные записки».

Можно назвать и ряд духовных лиц, в деятельности которых публицистика занимала важное место. Таковы епископ *Иоанн (Соколов, 1818—1869)*, епископ *Хрисанф (Ретивцев;* 1832—1883) и архимандрит *Феодор* (Александр Матвеевич *Бухарев;* 1822—1871).

Как уже упоминалось, *философия* была одним из главных предметов преподавания в Академии, которая дала несколько видных философов. Николай Никитич *Поповский* (1730—1760) в 1748 году был послан из Московской Академии в Петербургский академический университет. Учась в Петербурге, перевел стихотворный «Опыт о человеке» А. Попа (4 издания до 1802). Был первым профессором философии в Московском университете [23]. Основатель второй в России газеты — университетских «Московских ведомостей» (1756). Переводил Горация.

Андрей Михайлович *Брянцев* (1749—1821), сын церковнослужителя, по окончании курса в Московской Академии обучался в университете. В 1787 году получил степень магистра философии и свободных наук, с 1795 год до кончины — ординарный профессор логики и метафизики в Московском университете [24].

Иван Иванович *Ястребцев* (1776—† после 1839) по окончании Академии преподавал в ней французский язык, затем служил в Синоде. В 1816—1820 годах учился в Московском университете, защитил докторскую диссертацию «О функциях нервной системы» (1825) (изд. в кн.: Исповедь, или Собрание рассуждений, доктора Ястребцева. СПб., 1841). Другая его книга — «О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества» (М., 1833). Переводил Таулера и Массильона [25].

Архимандрит *Гавриил* (Воскресенский; 1795—1868), окончивший МДА в 1822 году,— первый русский историк философии, преподавал философию в Казанском университете. Его труды: «История философии» (Казань, 1839—1840, ч. I—VI), «Философия правды» (Казань, 1843).

В XIX веке в МДА складывается философская школа, родоначальником которой явился протоиерей *Феодор Александрович Голубинский* (1797—1854). Сын псаломщика (позднее отец стал священником), Голубинский, окончив в 1818 году Академию, оставлен при ней бакалавром философии, с 1824 — ординарный профессор. Прекрасно знакомый с историей философии, с современной ему западной философией, он не стал приверженцем одной из западных школ или эклектиком. Он стал «основателем русского теизма» [26]. При жизни протоиерей Голубинский опубликовал только одну статью — «Содержание и история учения о конечных причинах». — Прибавление

к творениям святых отцов. 1847, ч. V. Спустя долгое время после его смерти вышли его лекции в записях учеников: Лекции философии. М., 1884—1886, вып. I—IV.

Учеником и преемником протоиерея Ф. Голубинского по кафедре философии был Виктор Димитриевич *Кудрявцев-Платонов* (1828—1891). Сын полкового священника, он окончил МДА в 1852 году первым магистром, с 1854 — бакалавр философии, с 1858 — ординарный профессор. Продолжал философскую линию своего учителя. Труды Кудрявцева-Платонова собраны и изданы после его кончины: Сочинения: В 3-х т. Сергиев Посад, 1893—1894. Кроме того, отдельно изданы: Введение в философию. М., 1889; Начальные основания философии. М., 1889—1890, вып. I—II.

Из учеников протоиерея Ф. Голубинского нужно упомянуть также священника Д. Г. Левицкого († 1856), автора книги «Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека» (М., 1857), и протоиерея И. М. Богословского-Платонова (1820—1870), автора работы «Арабы и их философия» (Москвитянин, 1850, ч. 3).

Преемником Кудрявцева был Алексей Иванович *Введенский* (1861—1913). Сын священника, Введенский в 1886 году закончил МДА, с 1887 преподавал в Академии историю философии, а по кончине Кудрявцева избран на кафедру метафизики и логики. Магистерская диссертация — «Вера в Бога, ее происхождение и основание» (М., 1891). Докторская диссертация — «Религиозное сознание язычества» (т. I). Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902. Введенскому принадлежат также ценные историко-философские работы, в том числе «Современное состояние философии в Германии и Франции» (Харьков, 1894).

Крупным философом был Михаил Иванович *Каринский* (1840—1917). Сын священника, окончил МДА в 1862 году магистром богословия, в 1869—1894 состоял профессором философии Петербургской Духовной Академии. В 1880 году Петербургский университет присвоил ему степень доктора философии за книгу «Классификация выводов» [27]. Каринский — «тончайший аналитик и критик философских систем, сочетавший эту критическую требовательность с непреклонностью веры» [28].

Последним в ряду философов дореволюционной Академии должен быть назван священник Павел Александрович *Флоренский* (1882—1943). Окончив Московский университет, П. А. Флоренский поступил в МДА, по окончании которой в 1908 году преподавал в ней историю философии. По защите в 1914 году магистерской диссертации «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (М., 1912) был утвержден в звании профессора. Крупнейший, универсально одаренный ученый, отец Павел Флоренский занимался богословием, философией, филологией, искусствоведением, был математиком, физиком, инженером. Задачей, вдохновлявшей его во всех его многообразных занятиях, было построение цельного религиозного мировоззрения [29].

Много сделали выпускники Академии для русской *лингвистики*. Федор Поликарпович *Поликарпов* († 1731) учился еще у Лихудов, затем был наставником Академии. С 1701 года — справщик Московской типографии, с 1709 года — ее директор. Из многочисленных его трудов наиболее известны: «Алфавитарь, рекше букварь, словенскими, греческими, римскими письмены учатися хотящим...» (М., 1701), «Лексикон треязычный, сиречь речений славянских, еллино-греческих и латинских сокровище» (М., 1705), «Словенская грамматика» (М., 1721) — переработка грамматики Смотрицкого, изданная по повелению Петра Первого. Поликарпов занимался также стихотворством, много переводил, писал, по приказанию Петра, труд по русской истории.

Антон Алексеевич *Барсов* (1730—1791), сын директора Московской типографии Алексея Кирилловича Барсова, учился, как и его отец, в Славяно-греко-латинской Академии. С 1748 года продолжал обучение в гимназии при Академии наук. В течение 30 лет (с 1761) занимал в Московском университете кафедру словесности [30]. Член Российской Академии. Издал две книги по латинской грамматике. Главный труд Барсова — «Российская грамматика» — «наиболее полное описание русского языка XVIII в.», один «из самых примечательных памятников русской филологической мысли» [31].

Протоиерей Виктор Петрович *Вишневский* (1804—1885) окончил МДА со степенью магистра богословия. Преподавал в Казанской Духовной Академии чувашский и марийский языки по собственным грамматикам. Издал «Начертание правил чувашского языка со словарем» и «О религиозных поверьях чуваш».

Протоиерей Петр Алексеевич *Алексеев* (1727—1801), сын пономаря, в 1738—1752 учился в Московской Академии. Действительный член Российской Академии (1783). Основной его труд — «Церковный словарь...» (М., 1773—1770, ч. 1—3; 4-е изд., СПб., 1877—1819, ч. 1—5) лег в основу «Словаря» Российской Академии — первого большого толкового словаря русского языка.

Петр Спиридонович *Билярский* (1817—1867), сын священника, окончил МДА в 1838 году. С 1862 года — экстраординарный академик по отделению русского языка и словесности Академии. В 1865 году стал ординарным профессором русской словесности в новооткрытом Новороссийском университете в Одессе. Автор книг: «Судьбы церковного языка». 2-е изд. СПб., 1858, кн. 1; «Судьбы церковнославянского языка» СПб., 1848, кн. 2. Перевел книгу В. Гумбольдта «О различиях систем человеческого языка» (СПб., 1859). Опубликовал «Материалы для биографии Ломоносова» (СПб., 1865).

Языки народов России и зарубежных народов усердно изучались в духовных миссиях. В XVIII веке ученики Московской Академии много потрудились в камчатской и китайской миссиях. В XIX веке по миссионерскому делу специализировались другие Духовные Академии — прежде всего Казанская.

Особенно обширен вклад МДА в *историю*. Митрополит Московский *Платон* (Левшин; 1737—1812), выпускник, наставник, а позднее, уже на Московской кафедре, директор Академии, был первым, не считая Н. Селлия, историком Русской Церкви. Его «Краткая российская церковная история» вышла первым изданием в 1805 году. Епископ *Дамаскин* (Семенов-Руднев, 1737—1795), в 1778—1782 бывший ректором Академии, во время своего пребывания в Геттингене перевел на немецкий язык часть древнейшей русской летописи. Важен труд епископа Дамаскина «Библиотека Российская...» (серия «Памятники древней письменности». СПб., 1881). Здесь библиография русских книг сопровождается очерком истории русской письменности и просвещения [32].

Николай Николаевич *Бантыш-Каменский* (1737—1814), из семьи молдавских бояр, учился в Киево-Могилянской Академии (1745—1754), затем 3 года на высших курсах Московской Академии, одновременно слушал лекции в Московском университете. С 1763 служил в Московском архиве Коллегии иностранных дел. Автор нескольких работ по истории русской дипломатии. Написал «Историческое известие о возникшей в Польше унии...» (1805). Принял деятельное участие в подготовке первого издания «Слова о полку Игореве» (1800).

Во время Отечественной войны 1812 года спас архивные материалы, эвакуировав их из Москвы.

Издателем исторических документов и историком был также Василий Григорьевич *Рубан* (1742—1795) [33].

Крупнейшим ученым был митрополит *Евгений* (Болховитинов; 1767—1837) — историк, археограф, палеограф, библиограф. Сын священника, в 1789 году окончил Московскую Академию. Учась в Академии, посещал лекции в университете. Затем был преподавателем и префектом Воронежской Семинарии, с 1800 года — преподаватель и префект Петербургской Духовной Академии. С 1804 года — епископ, с 1822 года — митрополит Киевский. Действительный член Российской Академии, почетный член Академии наук, почетный член нескольких университетов. На всех местах своего служения — в Воронеже, Новгороде, Вологде, Калуге, Пскове, Киеве — митрополит Евгений неутомимо изучал местные архивы, собрал и опубликовал огромное количество материалов на церковноисторические темы. В Киеве митрополит Евгений руководил раскопками, которые привели к обнаружению важнейших памятников архитектуры XI века — эти раскопки были одними из первых в России. Митрополит Евгений явился основателем славяно-русской палеографии, написав «Примечания на граммату великого князя Мстислава Володимировича...» («Вестник Европы», 1818, № 15—16, 20). До сих пор сохраняют огромную ценность его библиографические труды: «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви» (СПб., 1818, ч. 1—2; 2-е изд., испр. и умнож., СПб., 1827; переизд.: Лейпциг, 1971, т. 1—2), и «Словарь русских светских писателей...» (М., 1845, т. 1—2). Из работ митрополита Евгения, сохраняющих научную ценность, можно также указать: «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии» (1800), «Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода», «Всеобщее хронологическое обозрение начала и распространения духовных российских училищ», «Всеобщее введение в историю монастырей греко-российския Церкви», «Описание монастырей Вологодской епархии», «Историческое сведение о Вологодской епархии...», «О личных собственных именах у славяно-руссов», «О древностях вологодских зырянских», «История княжества Псковского» (Киев, 1831), «Летописи древнего славяно-русского княжеского города Изборска», «Описание шести псковских монастырей», «Записка о Камчатской миссии», «Описание Киево-Софийского собора» (Киев, 1825), «Киевский месяцеслов...» (Киев, 1832), «Историческое обозрение российского

законоположения от древнейших времен до 1824 г.». Ему принадлежит также «Историческое изображение Грузии» (СПб., 1802) [34].

Большое значение для становления исторической школы МДА имели труды *архиепископа Филарета* (Гумилевского; 1805—1866), который, окончив Академию, был в ней профессором, инспектором и ректором и только в 1841 году оставил alma mater, быв рукоположен во епископа. Архиепископ Филарет — основатель академического журнала «Прибавление к творениям святых отцов». Из церковноисторических трудов его особое значение имеют: «История русской Церкви» (1847; 6-е изд. СПб., 1894; в сокращенном виде — 1859, много переизданий), «Обзор русской духовной литературы» (3-е изд. СПб., 1884), «Историческое учение об отцах Церкви» (3-е изд. СПб., 1882) — до XX века единственное в русской литературе руководство по патрологии, «Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви» (2-е изд. Чернигов, 1864), «Общий обзор Черниговской епархии» (Чернигов, 1861), «Русские святые, чтимые всею Церковью или местно» (3-е изд. СПб., 1881), «Святые южных славян» (Чернигов, 1865) [35].

Другом и продолжателем дела архиепископа Филарета в МДА был протоиерей Александр Васильевич *Горский* (1812—1875), выдающийся представитель русской церковноисторической науки, 42 года трудившийся в Академии [36]. Помощником протоиерея А. Горского в составлении «Описания славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» был Капитон Иванович *Невоструев* (1815—1872), ученик архиепископа Филарета и протоиерея А. Горского по МДА. «Описание» — бессмертный вклад в русистику и славистику. Протоиерей А. Горский, имевший широкие научные интересы, стимулировал работу своих учеников и собратий в нескольких областях — истории, филологии, палеографии. Из МДА вышло несколько палеографов.

Епископ *Амфилохий* (Сергиевский; 1818—1893), сын священника, окончил Академию в 1845 году. Член-корреспондент Академии наук (1863). Составил «Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки» (М., 1875; приложение — М., 1876). Издал и изучил множество славянских и греческих памятников [37].

Архиепископ *Савва* (Тихомиров; 1819—1896) окончил Академию в 1850 году, затем девять лет был ризничим московской синодальной ризницы. Издал «Указатель для обозрения московской патриаршей ризницы и библиотеки» (4-е изд. М., 1864) и «Палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской синодальной библиотеки XVI—XVII вв.» (М., 1863).

Замечательным собирателем древнерусских рукописей был Вукол Михайлович *Ундольский* (1815—1864). Окончив Академию в 1840 году, он служил в московском архиве Министерства иностранных дел, затем в архиве Министерства юстиции. Одновременно был библиотекарем в Обществе истории и древностей российских. Собрал 1348 славяно-русских рукописей, которые после его кончины поступили в Московскую публичную библиотеку. Автор нескольких трудов по библиографии и палеографии. В той же области трудился Алексей Егорович *Викторов* (1827—1883), выпускник Академии 1850 года [38].

У Григория Александровича *Воскресенского* (1849—1918), знатока славянских рукописей Нового Завета, преобладали филологические интересы. Окончив МДА, он занимался два года в Петербургском университете. В 1875 году стал приват-доцентом МДА, в 1879 удостоен степени магистра богословия за труд «Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в.». С 1896 года — ординарный профессор МДА. С 1894 года — член-корреспондент Академии наук. В 1896 году удостоен степени доктора за два труда: «Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста» (Сергиев Посад, 1894) и «Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка» (М., 1896). Во всех этих работах Воскресенский следовал за своим учителем протоиереем А. Горским.

Самое большое влияние протоиерей А. Горский оказал на интерес студентов МДА к истории. Из Московской духовной школы вышла целая плеяда историков. Доктор богословия, профессор МДА Петр Симонович *Казанский* (1819—1878), специалист по истории монашества, написал «Историю православного монашества на Востоке» (М., 1854—1857, ч. 1—2), «Историю православного русского монашества» (М., 1855) и множество других работ, среди которых несколько статей по русской истории. Доктор богословия, профессор МДА Николай Иванович *Субботин* (1827—1905) изучал русскую церковную историю, особенно много занимался историей старообрядчества. Его диссертации — «Об отношениях духовенства русского к князьям с XI до XV века» (Прибавления к творениям святых отцов, 1858) и «История белокриницкой иерархии» (М., 1874, т. 1). Субботин издал много источников — в том числе

«Материалы для истории раскола за первое время его существования» (М., 1875—1899, т. 1—9). Заслуженный профессор Харьковского университета, почетный доктор церковной истории Амфиан Степанович *Лебедев* (1833—1910) был специалистом по истории византийской и славянских Церквей. Доктор богословия, профессор церковной истории в Московском университете протоиерей Александр Михайлович *Иванцов-Платонов* (1835—1894) изучал историю христианства в славянских странах, историю древних ересей и идеологию католицизма. Доктор русской истории, профессор русской гражданской истории в Киевской Духовной Академии и церковной истории в Киевском университете святого Владимира Филипп Алексеевич *Терновский* (1838—1884) в основном занимался русской историей и историей Русской Церкви в ее связи с общественной жизнью России. Доктор богословия, профессор Киевской Духовной Академии Александр Дмитриевич *Воронов* (1839—1883) в основном занимался историей христианизации славянских народов. Его докторская диссертация — «Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия» (Киев, 1877). Церковной археологией, историей искусства занимался доктор церковной истории, профессор МДА Иван Данилович *Мансветов* (1843—1885).

Самым знаменитым воспитанником протоиерея А. Горского был заслуженный профессор, доктор богословия Евгений Евсигнеевич *Голубинский* (1834—1912). Сын священника, он в 1858 году окончил МДА, а с 1861 года преподавал там историю Русской Церкви. В 1903 году был избран ординарным академиком Академии наук. Голубинский задумал фундаментальный труд по истории Русской Церкви досинодального периода, но осуществил этот план лишь частично. Полностью был написан I том, обнимающий историю домонгольского периода — «История Русской Церкви». М., 1880—1881, т. I, ч. 1—2 (2-е изд., М., 1901, ч. 1, 1904, ч. 2). Много позже вышла часть 1-я 2-го тома: М., 1900. Часть 2-я 2-го тома вышла уже посмертно (М., 1917), причем автор не успел окончательно ее доработать. Скрупулезно исследуя источники, Голубинский отдавал дань гиперкритицизму, распространенному в мировой науке его времени. Другие труды Голубинского: «История канонизации святых в Русской Церкви» (2-е изд. М., 1903), «К нашей полемике со старообрядцами» (2-е изд. М., 1905), «Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской» (М., 1871).

Часто происходило так, что воспитанники духовных академий становились преподавателями светских учебных заведений. Обратное происходило очень редко. Из тех очень немногих, кто пришел в Академию из университета, был Василий Осипович *Ключевский* (1841—1911), один из крупнейших русских историков. Ключевский, сын священника, учился в Пензенской Духовной Семинарии, но, не окончив курсы, вышел в 1861 году из Семинарии и поступил в Московский университет, где учился у С. М. Соловьева. В 1871 году Ключевский становится преподавателем русской гражданской истории в МДА. Его привели в Академию не только внешние обстоятельства, но и внутренние причины. В Академии существовала очень значительная церковноисторическая школа, школа протоиереев А. Горского и Е. Голубинского. А как раз в 60-х — начале 70-х годов научные интересы Ключевского распространяются и на область русской церковной истории, в это время он пишет свою магистерскую диссертацию — «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871), а также несколько статей на церковноисторические темы. Но и в последующие годы Ключевский неоднократно обращался к этой тематике, в частности в своих речах, произнесенных на академических торжествах: «Содействие Церкви успехам русского гражданского права и порядка» (1888) и «Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства» (1892). Ключевский любил преподавание в Духовной Академии и говорил, что чувствует себя в ней наиболее свободно[39]. Ученый работал в Академии 36 лет, дольше, чем в других учебных заведениях. В 1879—1909 годах Ключевский читал лекции в Московском университете. По словам Н. Н. Глубоковского, Ключевский гармонически воплощал преимущества обеих школ и был для Духовной Академии залогом живой духовной связи с университетом, которую Академия всегда чувствовала[40].

Из историков, окончивших МДА, следует упомянуть еще нескольких. Профессор Алексей Петрович *Лебедев* (1845—1908) после многолетнего преподавания в Академии перешел на кафедру церковной истории Московского университета. Он читал лекции и по истории древней Церкви, и по истории Церкви в Византии, и по новейшей истории Греко-Восточной Церкви. В переработанном виде эти чтения вошли в восьмитомное «Собрание церковноисторических сочинений» Алексея Лебедева (М., 1901—1902).

Заслуженный ординарный профессор, член-корреспондент Академии наук Николай

Федорович *Каптерев* (1847—1918) с 1873 года занимал в Академии кафедру древней гражданской истории. Предметом его исследований были отношения Русской Церкви с Восточными Церквами в XVI—XVIII веках, а также события русской церковной истории, связанные с этими отношениями. Работы Н. Ф. Каптерева написаны на основе изучения обширных архивных материалов, многие из них он первым ввел в научный оборот [41].

Доктор церковной истории, член-корреспондент Академии наук Сергей Алексеевич *Белокуров* (1862—1918) по окончании МДА до конца жизни работал в Главном архиве Министерства иностранных дел, с 1898 года был его директором. Активно сотрудничал в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, долгие годы был казначеем, а в 1917—1918 годах — секретарем Общества. Главные труды Белокурова: «Арсений Суханов» (М., 1891, ч. I) (магистерская диссертация); «Арсений Суханов» (2-е изд., М., 1894, ч. 2, вып. I); «Юрий Крижанич» — В сб.: Чтения ОИДР, 1903, кн. 2—3; 1907, кн. 7; 1909. кн. 2. Белокуров был также редактором-издателем ряда научных трудов и исторических документов.

Профессор, доктор богословия Анатолий Алексеевич *Спасский* (1866—1916) с 1893 года занимал в МДА кафедру общей церковной истории, его научные интересы лежали в основном в области древней церковной истории [42].

Видным историком был Николай Никанорович *Глубоковский* (1867—1937), доктор богословия, профессор Петербургской Духовной Академии, впоследствии профессор богословского факультета Софийского университета. Глубоковскому принадлежит фундаментальный труд «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» (М., 1890, т. 1—2). Кроме того, он составил краткий очерк «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (Варшава, 1928).

Николай Ильич *Серебрянский* (1872 — год смерти неизв.), доктор церковной истории, с 1916 года доцент МДА, был автором нескольких значительных трудов, из которых назовем «Очерки по истории монастырской жизни в псковской земле» (М., 1908) и «Древнерусские княжеские жития» (СПб., 1915).

Николай Михайлович *Гальковский* (1868 — год смерти неизв.) был не столько историком, сколько этнографом и фольклористом. Его труды: «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (Харьков, 1916, т. I; М., 1913, т. 2), «Сербский эпос» (М., 1916).

Филологические и исторические интересы соединялись также у Николая Леонидовича *Туницкого* (1878—1934). В 1905—1918 годах он был доцентом, а затем экстраординарным профессором МДА по кафедре русской литературы. После революции преподавал в высших учебных заведениях Киева, Москвы, Твери, Нижнего Новгорода, был членом Словарной комиссии АН. Туницкому принадлежит исследование «Св. Климент, епископ Словенский» (Сергиев Посад, 1913) и критическое издание греческого жития святителя Климента «Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия» (Сергиев Посад, 1918, вып. 1) [43].

В целом вклад МДА в историческую науку велик. Хотя в духовной школе занимались преимущественно церковной историей, это имело значение и для развития гражданской истории, поскольку на протяжении всего средневекового периода Церковь была тесно связана с жизнью общества, и гражданская история этого периода неотделима от церковной.

Определенный вклад внесли воспитанники Московской Академии и в *юридические* науки. В Академии изучалось церковное право, которое с 1835 года изучалось и в университетах. Кроме корифея русской канонической науки *епископа Иоанна* (Соколова; † 1869), нужно назвать еще двух воспитанников МДА, потрудившихся в этой области. *Архиепископ Алексий* (Лавров-Платонов; 1829—1890) в 1870—1878 годах преподавал в МДА каноническое право; под его редакцией вышло капитальное издание «Правила святых апостол, святых Соборов и святых отцов с толкованиями». Николай Кириллович *Соколов* (1835—1874) был экстраординарным профессором МДА по кафедре новой церковной истории и ординарным профессором Московского университета по кафедре церковного права, написал ряд работ по истории Церкви и церковному праву.

Питомцы Московской Академии разрабатывали и другие отрасли права. Лев Алексеевич *Цветаев* (1777—1835) учился в Академии с 1783 по 1795, затем поступил в Московский университет, по окончании которого бакалавром с 1801 по 1805 слушал лекции в Геттингене и Париже. С 1805 года — профессор, с 1811 года — ординарный профессор Московского университета, написал ряд руководств по различным юридическим предметам.

Вскоре после того, как в 1826 году М. М. Сперанский, член комиссии по состав-

лению законов, возглавил 2-е отделение канцелярии (то есть законодательную комиссию), у него возникла мысль пригласить нескольких студентов IV курса Духовных Академий для изучения права. Вызванные в Петербург, они слушали лекции в университете и при 2-м отделении; занятия шли под наблюдением самого М. М. Сперанского. Затем эти студенты отправлялись в Берлинский университет. В 1828 году были вызваны в Петербург В. Знаменский и К. Неволин, в следующем году — братья Баршевы. Василий Патапьевич *Знаменский* († 1835) по возвращении из-за границы защитил в 1834 докторскую диссертацию «Откуда и каким образом должно выводить философские начала гражданского права...». Константин Алексеевич *Неволин* (1806—1855) после защиты докторской диссертации «О философии законодательства у древних» был назначен профессором Киевского университета, где неоднократно избирался ректором. В 1843 году получил кафедру в Петербургском университете, где одно время был проректором и деканом юридического факультета. «Энциклопедия законоведения» (Киев, 1839—1840, т. 1—2) была крупным событием в русской юридической науке. Знаменскому принадлежит также несколько работ по русской истории и истории русского права. Большинство его сочинений издано в шеститомнике, вышедшем в 1857—1859 годах.

Сергей Иванович *Баршев* (1808—1882), выдержав в 1834 году экзамен на доктора правоведения, был определен преподавателем Московского университета, где работал до 1876 года: с 1837 — ординарный профессор, в 1847—1855 — декан юридического факультета, в 1863—1870 годах — ректор университета. Из многочисленных сочинений его нужно отметить «Общие начала теории и законодательств о преступлениях и наказаниях» (М., 1841) — первый в русской науке курс уголовного права.

Яков Иванович *Баршев* (1807—1892), получив в Петербургском университете в 1835 году степень доктора прав, поступил туда же профессором и преподавал до 1856 года. Преподавал он и в других учебных заведениях. Разрабатывал ту же область юриспруденции, что и его брат,— уголовное право.

Наш обзор был бы неполон, если бы не были упомянуты воспитанники МДА, выдвинувшиеся на поприще *педагогики* — Сергей Иринеевич *Миропольский*[44] и Петр Федорович *Каптерев*[45], оба — авторы многочисленных работ по теории и истории педагогики.

Итак, мы видели, что в XVIII веке Московская Академия внесла огромный вклад почти во все гуманитарные и естественные науки и в литературу, а в XIX — начале XX века много сделала для развития в России гуманитарных наук — особенно истории[46].

Но главным предметом преподавания был, конечно, круг богословских наук. И можно ставить вопрос о том, насколько влияло на русскую культуру православное богословие. Такое влияние было, несмотря на то, что XVIII—XIX века — это время секуляризации всех областей культуры. Духовная школа не противостояла петровским реформам, наоборот, она была деятельнейшим их проводником. Но когда какой-нибудь Бирон во имя прогресса объявлял гонение на Православие, гонение на все русское, когда последним достижением культуры объявлялись легковесные книжки, имевшие обращение при французском дворе, или фантазмы англо-германского мистицизма, духовная школа в лице лучших своих представителей вставала на защиту Православия, движимая и религиозным, и патриотическим долгом. Таким образом, и богословская работа Академии в определенный исторический период служила делу русской культуры и, шире, углубляла народное самосознание перед лицом мощного культурного, политического, а иногда и военного натиска Запада... Академия служила культуре, ибо это служение было начертано на ее знамени, входило в те идеалы Академии, которые были прекрасно сформулированы Н. Н. Глубоковским, идеалы, которые «заключались в вере, осмысленной и обоснованной знанием, и в науке, очищенной и возвышенной парениями веры»[47].

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Устрялов.* История царствования Петра Великого. СПб., 1863, т. 3, с. 512.

[2] Энциклопедический словарь. СПб.: изд. Брокгауз и Ефрон. СПб., 1899, т. XXVIIA, с. 384 (ст. «Россия»).

[3] *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого: Автобиографические воспоминания. М., 1886, ч. I, с. 106—107.

[4] Цит. по кн.: *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 242.

[5] Письма и бумаги Петра Великого, т. XII, ч. I, с. 96.

[6] *Финдейзен Н.* Петровские канты.— Известия АН СССР, 1927, № 7—8, с. 677.
[7] История русской литературы. М.: Изд. АН СССР, 1941, т. III, с. 103.
[8] Афиши «комедий» опубликованы Новиковым в IX томе Древней Российской вивлиофики.
[9] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Петроград: Колос, 1922, ч. I, с. 22
[10] Там же, с. 23.
[11] Гомерова Одиссея / Пер. прозою с греческого иеромонах Моисей (Гумилевский). М., 1788.
[12] Исократа, афинейского оратора и философа, политические речи / Пер. И. И. Дмитревского. СПб., 1789. Переводчик — автор известного «Исторического, догматического и таинственного изъяснения на литургию». М., 1803.
[13] Авла Геллия афинских ночей записки с примечаниями в 20 книгах / Перевел с латинского Московской Академии ректор архимандрит Афанасий. М., 1787.
[14] Потерянный рай, епическая поэма Мильтона / Перевел префект Московской Академии Амвросий. М., 1780.
[15] Христианин воин Христов. Соч. Эразма Роттердамского / Перевел с латинского учитель Михайла Завьялов. М., 1783.
[16] *Морозов А.* Ломоносов. М.: Молодая гвардия, 1961.
[17] Последнее, факсимильное изд.: М., 1982.
[18] О дате выхода см.: Российская грамматика А. А. Барсова. М.; Изд. Моск. ун-та, 1981, с. 8.
[19] *Зубов В. П.* Ломоносов и Славяно-греко-латинская Академия.— В сб.: Труды Института истории естествознания и техники. М.; Изд-во АН СССР, 1954, т. I.
[20] Там же, с. 49—52.
[21] *Безбородов М. А.* Дмитрий Иванович Виноградов, создатель русского фарфора. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Здесь же указаны важнейшие труды Виноградова.
[22] Букварь, составлен Карионом Истоминым, гравирован Леонтием Буниным, отпечатан в 1694 году в Москве. Факсимильное издание: Аврора. Л., 1981.
[23] Его «Речь, говоренная на начатии философических лекций при Московском университете» и «Письмо о пользе наук и о воспитании во оных юношества» изданы в кн., указ. в прим. 30.
[24] Его труды: Слово о связи вещей во вселенной. М. 1970; Слово о всеобщих и главных законах природы. М., 1799.
[25] О Ястребцеве см.: *Шпет Г. Г.* Указ. соч., с. 305—309.
[26] *Колубовский Я. Н.* Философия у русских.— В кн.: *Иберверг-Гейнце.* История новой философии. СПб., 1890, с. 580.
[27] Переиздана в кн.: Избранные труды русских логиков. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Другие работы Каринского: Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; Явление и действительность.— Православное обозрение, 1878, 4; Бесконечное Анаксимандра.— Журнал Министерства народного просвещения. 1890, 4—6; Об истинах самоочевидных. СПб., 1893. О разногласии в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных см.: ЖМНП, с 1897 по 1914, с перерывами.
[28] *Флоровский Г.*, протоиерей. Указ. соч., с. 242.
[29] Об о. Павле Флоренском см.: *Андроник* (Трубачев), иеродиакон. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского.— Богословские труды. М., 1982, сб. 23, с. 264—276. Там же указатель печатных трудов священника П. Флоренского, с. 280—309.
[30] Его «Речь о пользе учреждения имп. Московского университета» изд. в кн.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Госполитиздат, 1952, т. I.
[31] *Успенский Б. А.* Предисловие к кн.: Российская грамматика Антона Алексеевича Барсова, с. 3. Другие книги Барсова: «Краткие правила российской грамматики» (выдержала в XVIII веке 10 изд.); «Собрание 4 291 древних русских пословиц» (М., 1770); «Собрание речей, говоренных в имп. Московском университете» (М., 1788) и др.
[32] Кроме того, епископ Дамаскин известен как издатель произведений архиепископа Феофана (Прокоповича), митрополита Платона (Левшина) и М. В. Ломоносова.
[33] *Модзалевский Б. Л.* В. Г. Рубан: Историко-литературный очерк. СПб., 1897; *Неустроев А. Н.* В. Г. Рубан. СПб., 1896.

[34] О митрополите Евгении см.: *Полетаев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории Русской Церкви. Казань, 1889; *Здобнов Н. В.* История русской библиографии до начала XX в. М., 1955; *Жуковская Л. П.* Развитие славяно-русской палеографии. М., 1962.

[35] *Листовский И. С.* Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов, 1895.

[36] О протоиерее А. Горском см. статью в ЖМП, 1962, № 10, с. 72.

[37] *Ягич И. В.* История славянской филологии. СПб., 1910, с. 636—638.

[38] *Срезневский И. И.* Несколько припоминаний о научной деятельности А. Е. Викторова. СПб., 1881.

[39] *Нечкина М. В.* Василий Осипович Ключевский. М.: Наука, 1974, с. 371.

[40] У Троицы в Академии. М., 1914, с. 742.

[41] Главные труды Н. Ф. Каптерева: Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1874; Характер отношений России к православному Востоку, 2-е изд. Сергиев Посад, 1914; Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887, вып. I; Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. М., 1891; Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством... СПб., 1895—1898 (ч. 1—2).

[42] Библиографию его трудов см. в ст.: *Попов К.* Список печатных трудов проф. А. А. Спасского.— Богословский вестник, 1916, № 9.

[43] Библиографию трудов Н. Л. Туницкого см. в кн.: Славяноведение в дореволюционной России. М.: Наука, 1979, с. 334.

[44] О Миропольском см.: *Смирнов С.* История Московской Духовной Академии. М., 1879, с. 481—483.

[45] О П. Каптереве см.: Православная богословская энциклопедия, СПб., 1907, т. 8, стб. 560—562.

[46] Можно было бы, невзирая на грубость статистического метода в этой области, попытаться выразить в числах участие МДА в развитии русской культуры. Однако это затруднительно ввиду отсутствия исчерпывающих справочников по различным областям творческой деятельности... Мы взяли биобиблиографический словарь «Славяноведение в дореволюционной России» (М.: Наука, 1979), в котором помещены справки о 372 ученых и писателях по вопросам славяноведения. Из них Московский университет окончили 25%, Петербургский — 18%, МДА — 8%. Таким образом, МДА оказывается на 3-м месте, оставляя за собой Киевский университет (6%), Харьковский университет (5%), Петербургскую Духовную Академию (3%) и другие учебные заведения (всего указано более 50 высших и средних специальных учебных заведений). Можно предположить, что не менее значительным было место выпускников МДА и в других областях науки, например в русистике.

[47] *Глубоковский Н. Н.* За тридцать лет.— В сб.: У Троицы в Академии, с. 742.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ
Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Игумен МАКАРИЙ (Веретенников)

ШКОЛА ВСЕРОССИЙСКОГО МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ

Создание Славяно-греко-латинской Академии — явление уникальное и неповторимое в истории нашей отечественной культуры, просвещения и науки. С 1685 года живет и действует первая русская Академия, преобразованная позднее в учебное заведение, давшее Русской Церкви множество делателей на ниве церковного образования. Говоря об истории Академии, о ее вкладе в развитие отечественной богословской мысли, следует учитывать также контекст ее бытия в пространстве и во времени, то есть достижения предшествующего периода русского духовного образования, так как учреждение Академии совершилось не в бесплодной пустыне, а в стране, богатой книжными, духовными традициями. Кроме того, в динамике своего бытия Академия определяла и направляла научный поиск, методику и область дальнейшей разработки богословских дисциплин и в других духовных учебных заведениях через своих выпускников, становившихся там преподавателями, ректорами и т. д.

Имея в виду первый аспект, И. Н. Экономцев в своей работе, посвященной проблеме образования в России в течение XVII века, то есть в патриарший период нашей церковной истории, говорит по этому поводу: «Объяснить их появление (то есть появление образованных мужей.— *И. М.*) как некий парадокс на фоне всеобщего невежества нельзя, точно так же, как невозможно объяснить аналогичным образом расцвет русской литературы и искусства в это время»[1].

Самым выдающимся из таких деятелей в XVI веке был Всероссийский Митрополит Макарий, деятельность которого внесла огромный вклад в развитие русского богословия того и последующего времени. Его жизненный путь делится на несколько периодов: около тридцати лет он подвизался простым иноком в монастыре преподобного Пафнутия Боровского, далее за непродолжительным настоятельством в Можайском Лужецком монастыре последовала архиерейская хиротония во архиепископа Новгородского (1526) и затем с 1542 по 1562 год он возглавляет Русскую Митрополию[2].

Его деятельность как организатора, собирателя духовных ценностей Древней Руси и их систематизации известна по источникам, начиная с Новгорода. Богатые церковные, культурные книжные традиции великого города были плодотворно и с широким, поистине макарьевским размахом продолжены святителем. Выдающийся писатель XVI века, богослов-полемист и агиограф инок Зиновий Отенский писал новгородскому дьяку Я. Шишкину: «Государь, живешь ис божественна мужа и велика святителя и Божия книги на всяк час чтутся ту...»[3]. Этим «божественным мужем» был архиепископ Макарий, а под непрестанным чтением книг имеется в виду процесс создания громадного свода книг — произведения, организованного по календарному принципу и названного Великими Минеями за богатство собранных в них сведений и огромный объем, а также Макарьевскими — по имени инициатора их создания. Святитель Макарий осуществил три редакции Миней: это так называемый Софийский список, Успенский и Царский, которые последовательно все более и более вбирали в себя памятники духовной литературы[4].

В предисловии к Минеям он подчеркивает просветительный характер собранных книг, для великой душевной пользы читающим и слушающим, адресуя их всем клирикам, начиная от митрополита и кончая чтецами и певцами, а также всем православным христианам. Далее он сообщает историю их создания: «А писал есми сие святыя великия книги в Великом Новегороде как есми тамо был архиепископ, а писал есми и събирал и в едино место их совокуплял двонадесят лет многим имением и многими различными писари не щедя сребра и всяческих почестей, но и паче многи

труды и подвиги подъях»[5]. Эти книги — Минеи вобрали в себя тексты Священного Писания, проложные и минейные редакции житий святых за весь церковный год, различные переводные и оригинальные произведения патристической и гомилетической мысли, свидетельствуя тем самым о богатстве книжного мира и читательских интересов наших предков. Говоря о Макарьевских Минеях, Н. Н. Розов отвечает: «Кажется, что все это было сделано на настоящей средневековой «мануфактуре» — с привлечением большого числа исполнителей, с разделением труда, со специализацией каждого «производительного звена»[6].

Как показали текстологические исследования, при работе над агиографическими творениями использовались, помимо древнего славянского текста, также и греческие оригиналы[7]. Эти наблюдения дают основания для последующих выводов. Руководство созданием Миней осуществлял Митрополит Макарий, с именем которого связан первый в истории Русской Церкви богословский, межконфессиональный, религиозный диспут — со шведским епископом в 1557 году, ведшийся на греческом языке[8]. Таким образом, скептицизм Н. Лебедева о знании святителем греческого языка не имеет под собой реальной почвы[9]. Малоизученные и до сих пор не изданные до конца Великие Макарьевские Минеи Четьи могли бы послужить также отправной базой и для всестороннего исследования оригинальных текстов памятников греческой агиографии, так как они наглядно представляют зачастую или более исправную редакцию жития[10], или очень редкую[11].

Почерко́вые особенности Великих Миней Четьих находят отражение в так называемых Чудовских Минеях, созданных в кремлевском Чудовом монастыре на рубеже XVI—XVII веков[12]. Методика работы создания Макарьевских Миней наблюдается в XVII веке в трудах по созданию так называемых Тулуповских Миней[13]. В конце XVII века святитель Димитрий, скончавшийся на Ростовской кафедре († 1709), активно использует Макарьевские Минеи при создании своих Четьих[14]. И сейчас Великие Макарьевские Четьи Минеи являются книжным кла́дезем и сокровищем, энциклопедией для ученых различных специальностей.

Работа с книжным богатством и, в частности, с памятниками отечественной агиографии поставила перед святителем вопрос о повсеместном почитании всех русских святых и обработке существовавшего агиологического наследия. Эти вопросы решались на Соборах 1547 и 1549 годов, справедливо называемых историками «макарьевскими». Первый из них проходил 1 и 2 февраля[15], точная же дата второго неизвестна[16]. Большая часть святых к этому времени уже почиталась местно, теперь же было предписано «праздновати новым чудотворцам в Русской Земли, что их Господь Бог прославил, Своих угодников многими и различными чудесы и знаменми, и не бе им доднесь соборнаго пения, мы же уставиша на... соборе праздновати по прежде-уложенному уставу святых отец...»[17].

Эти Соборы вызвали большой духовный подъем в русском обществе, поэтому то время справедливо может быть названо эпохой новых чудотворцев — так называли тогда новоканонизованных и вообще русских святых. По благословению Митрополита Макария или вообще в связи с этими Соборами пишутся жития русских святых или создаются новые, доработанные их редакции, более отвечающие требованиям духовного назидательного чтения. По мнению В. О. Ключевского, в истории русской агиографии именем «Митрополита Макария можно обозначить целую эпоху»[18]. «В 20-летнее правление Митрополита Макария было написано житий святых почти на одну треть более, чем во всё предшествующее время от нашествия монголов; если считать новые редакции прежних (и отчасти при нем самом написанных) житий, то почти в два раза более»[19]. В не меньшей степени подобное утверждение справедливо и по отношению к гимнографическому творчеству и наследию в русской письменности[20]. «Церковно-литургическое творчество,— по замечанию исследователя русской гимнографии,— знаменует собою богатство церковного, соборного духа»[21]. Начиная с этого времени получают большое распространение иконы русских святых[22]. По мнению Ф. Буслаева[23], в это время создается Иконописный Подлинник, что, по меткому выражению Ю. Олсуфьева, явилось в иконописи тем же, что представляют собой в пении гласы[24]. «Вторая половина XVI века была отмечена значительным ростом творческой активности в области церковного пения. Одним из стимулов для ее развития послужила канонизация русских святых на Соборах 1547 и 1549 годов. В честь святых, получивших общерусское признание, создавали новые службы и циклы песнопений»[25]. Воздействие отмеченных явлений на русское общество было еще более глубоко, потому что в честь «новых чудотворцев» при Таинстве Крещения давались младенцам имена, в их честь строились новые храмы.

В свою очередь, прославление отечественных подвижников Господь явил откры-

тием их мощей. В это время совершилось открытие святых мощей преподобных Стефана Махрищского (память 14 июля; † 1406), Павла Обнорского (память 10 января; † 1429), перенесение мощей преподобных Зосимы и Савватия (8 августа 1566) и т. д.

В это же время появляется типологически новая по содержанию книга, сверстница Великих Четьих Миней, — Книга Новых Чудотворцев. В ней содержатся службы, жития, похвальные слова русским святым. Подобный сборник, начиная с середины XVI века, получает широкое распространение в древнерусской книжности [26]. Отголоском этого является изданный при Патриархе Иоасафе в XVII веке в четырех книгах Трефологион, содержащий службы русским святым на весь год. В предисловии к его первой части говорится, что «Трефолой, содержай же в себе святыя сия книги от всех дванадесятых Миней месячных всего лета... и празднества новым чюдотворцем, ихже прослави Господь Бог чюдесы и знамении в велицей Российстей соборней Апостольстей Церкви» [27].

Одновременно появляется первый систематический труд по отечественной истории — Книга Степенная царского родословия, описывающая прошлое нашей страны по степеням царей и митрополитов. Первые годы второй половины XVI века ознаменованы началом русского книгопечатания. Относительно позднее его введение у нас по сравнению с некоторыми другими славянскими странами объясняется хорошей постановкой вопроса размножения книг на Руси путем их переписывания. В Послесловии к так называемому первопечатному Апостолу говорится, что он издан по благословению Митрополита Макария и одним из поводов к учреждению книгопечатания было стремление дать исправный и неиспорченный текст. Прямые связи первопечатников с Митрополитом Макарием были обнаружены Т. Н. Протасьевой [28].

Названные явления именуют подведением итогов, когда имевшееся большое духовное наследие приводится в систематический порядок. Здесь же следует назвать также громадный, монументальный труд — лицевой летописный свод. В нем всемирная и русская история богато проиллюстрирована миниатюрами. Это была первая отечественная книга, в которой миниатюра-иллюстрация доминирует над текстом.

Такая высокая духовная атмосфера на Руси способствовала утверждению идей о Русской Церкви как о Новом Иерусалиме. Москва же воспринималась в сознании современников как «третий Рим». Поэтому замечательнейший писатель Древней Руси и сотрудник Митрополита Макария священник Василий писал в житии преподобного Саввы Крыпецкого: «И от сего времени церкви Божия не вдовствуют памятями святых во всей Русской Земли, якоже некое светило сияет на свещнице Руския Земли Православием и верою и учением Божественных Апостол писании во всей вселенней, якоже вторый великий Рим и царствующий град. Тамо бо вера православная испроказися мохметовою прелестию от безбожных трудов, зде же, в Рустей Земли, паче просия святых Отец наших учением» [29].

Встает вопрос: в каком конкретно месте трудилось окружение Митрополита, именуемое исследователями «школой» [30] или «академией» [31], сыгравшее такую большую роль в жизни Русского общества в середине XVI века? Вне всякого сомнения — это был кафедральный собор Русской Митрополии — Успенский кремлевский собор и митрополичьи палаты. Но не только, а может быть, и не столько. Сподвижник и преемник святителя Макария митрополит Афанасий принял постриг в митрополичьем Чудовом монастыре, основанном еще святителем и чудотворцем Алексием († 1378). Здесь он работал над составлением Степенной книги, описал в особой Повести последние дни жизни, кончину и погребение Митрополита Макария, составил Хронограф пространной редакции [32]. Последние дни жизни великого святителя при нем был неотлучно и настоятель Чудова монастыря архимандрит Левкий. Вспомним также, что почерковая традиция Великих Миней наблюдается именно в Чудовом монастыре много лет спустя. Записи в рукописях Чудова монастыря этого времени упоминают монастырского библиотекаря. Есть основание думать, что митрополит Афанасий был не единственным сподвижником святителя Макария, принявшим постриг в этом монастыре [33].

Таким образом, именно Чудов митрополичий монастырь был центром большой просветительной и культурной деятельности в XVI веке. Здесь и в последующее время, в XVII веке, трудились деятели русского просвещения: инок Евфимий, справщики Печатного двора и др. Основание же Славяно-греко-латинской Академии в Заиконоспасском монастыре — качественно новое явление, которое, впрочем, также традиционно было связано с монастырем как с рассадником просвещения. Интересно, что расстояние от Чудова монастыря времени Митрополита Макария до Заиконоспасского времени Патриарха Иоакима, будучи относительно небольшим, было пройдено русской мыслью более чем за сто лет.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Духовной Академии и ее начальный этап, связанный с деятельностью братьев Лихудов (напечатано в этом сборнике).

[2] Датировка начальных этапов жизни святителя обычно исследователями либо опускается, либо частично отлична от нашей; обоснование последней см.: *Макарий, игумен.* Повесть о кончине Всероссийского Митрополита Макария.— Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin Luther-Universitat, Halle-Wittenberg. Gesellschafts — und sprachwissenschaftliche Reihe, 1985, Bd. 34, H. 34, S. 76.

[3] *Клибанов А., Корецкий В.* Послание Зиновия Отенского дьяку Я. В. Шишкину.— В кн.: Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961, т. 17, с. 220.

[4] *Макарий,* архиепископ. О Новгородских Макарьевских Четьих-Минеях.— В кн.: Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. С. Тихонравова. М., 1859, т. I, с. 68—73; *Ключевский В. О.* Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием.— В кн.: *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Пгр., 1918, с. 1—18; *Муравьев Н.* Митрополит Макарий как составитель Великих Четьих-Миней (К 400-летию составления Великих Четьих-Миней).— Журнал Московской Патриархии, 1953, № 5, с. 49—54; *Miller D. B.* The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Russian national conscionssness.— Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Berlin, 1979, Bd. 22. S. 263—382.

[5] *Иосиф, архимандрит.* Подробное оглавление Великих Четиих Миней Всероссийского Митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892, стб. 3; *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1970, ч. I, с. 175. В последнее время факт начального этапа работы над написанием Московских Миней также в Новгороде подтвержден был источниковедчески (см.: *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария. — В кн.: Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976, с. 86—101).

[6] *Розов Н. Н.* Русская рукописная книга. Этюды и характеристики. Л., 1971, с. 55.

[7] *Адрианова В. П.* Житие Алексия человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пгр., 1917, с. 99—107; *Лихачев Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков. Л., 1983, с. 428—430.

[8] См.: *Dalin O.* Geschichte des Reiches Schweden aus den schwedischen übersetzt durch J. C. Dähnert. Rostock; Greifswald, 1763, Bd. 1, Teil 3, S. 361—363.

[9] См.: *Лебедев Н.* Макарий, Митрополит Всероссийский (1482—1563). М., 1877, с. 19—20.

[10] См.: *Шестаков Д.* Заметки о греческих текстах житий в Макарьевских Минеях Четиях.— Богословский вестник, 1914, февраль, с. 369—382.

[11] См.: *Латышев В.* Житие преподобного Феодора Студита в Мюнхенской рукописи № 467.— Византийский временник. М., 1915, т. 21, вып. 3—4, с. 222—257.

[12] *Костюхина Л. М.* Книжное письмо в России XVII в. М., 1974, с. 27—30.

[13] *Алексеев В. Н.* Троицкий книгописец Герман Тулупов.— В кн.: Сибирское собрание М. Н. Тихомирова и проблемы археографии: Сборник научных трудов. Новосибирск, 1981, с. 120—137.

[14] *Державин А., протоиерей.* Четии-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник.— Богословские труды. М., 1976, сб. 16, с. 87.

[15] Е. Е. Голубинский на основании даты грамоты, посланной на Белоозеро и извещающей о деяниях Собора, датирует и сам Собор этим числом — 26 февраля 1547 (*Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 99. См. также: *Калиганов И.* О предполагаемом автографе Василия-Варлаама.— Староболгаристика, 1983, т. 7, № 3, с. 86—87), с чем не согласился Г. З. Кунцевич, опубликовавший новый документ о Соборе от 1 февраля, справедливо говоря, что дата посланной грамоты и заседаний Собора — это еще не одно и то же (*Кунцевич Г. З.* Подлинный список о новых чудотворцах к Феодосию, архиепископу Новгорода и Пскова.— ИОРЯС, 1910, т. 14, кн. 4, с. 252—257). На основании этого документа и летописных данных мы датировали заседания собора 1 и 2 февраля (*Веретенников П., диакон.* Московские Соборы 1547 и 1549 годов.— ЖМП, 1979, № 12, с. 69). Если исходить из соображения, что Собор «новых чудотворцев» 1547 года был 1, 2 февраля, то можно сделать некоторые дополнительные выводы.

2 февраля совершается праздник Сретения Господня. Этот праздник вспоминает евангельские события принесения впервые в Иерусалимский ветхозаветный храм Богомладенца Христа Спасителя. В этом отношении праздник Сретения в 1547 году имел особое значение в литургической жизни Русской Церкви. Впервые в ее истории отечественные святые были включены в церковный месяцеслов. (О смысловой связи между праздником дня и совершившимися событиями в этот день на материале исторических данных XIV—XV веков см.: *Борисов Н. С.* К изучению датированных летописных известий XIV—XV веков.— История СССР, 1983, № 4, с. 124—131.)

[16] Но вполне вероятно, что и второй Собор проходил примерно в то же время, что и первый (См.: *Шмидт С. О.* Становление российского самодержавия. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1981, с. 153—154).

[17] *Лебедев Н.* Макарий, Митрополит Всероссийский (1482—1563). М., 1877, приложение, с. 1.

[18] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 221.

[19] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1911, т. 2, ч. 2, с. 181.

[20] См.: *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество Макариевского периода.— Православная мысль, Париж, 1951, вып. 8, с. 128—136.

[21] *Он же.* Священное Писание в богослужебных книгах.— Православная мысль. Париж, 1942, с. 133.

[22] *Мысливец И. К.* Иконографии русских святых.— Byzantinoslavica, Praha, 1932, t. 4, N 2, с. 418—420.

О влиянии Митрополита Макария на древнерусскую живопись см.: *Андреев Н.* Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства. — Seminarium Kondakovianum. Prague, 1935, t. 7, с. 227—244; *Riabouchinsky V. P.* Un tournant dans le developement de l'iconographie russe au XVI siecle; L'affaire du diak Viskovatov.— In: Russie et Chretiente, 1948, N 3—4, p. 1—16.

[23] Правда, он связывает появление Подлинника исключительно с деятельностью Стоглавого Собора 1551 года, и в нем, как и в деяниях Собора, видит преимущественно охранительную тенденцию, а не динамику развития (См.: *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. 2, с. 342).

[24] *Олсуфьев Ю.* Заметка о церковном пении и иконописи как видах церковного искусства в связи с учением Церкви. Тула, 1918, с. 15.

[25] История русской музыки. Т. I. Древняя Русь. XI—XVII века. М., 1983, с. 133.

[26] См. например: Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 3. Книги Богослужебные. М., 1917, ч. 2, с. 172 и сл.

[27] Трефологион. Месяц сентябрь—ноябрь. М., Печатный двор, I, IV, 1637, л. 621 об. — 622.

[28] Она обнаружила в двух рукописях XVI века из Синодального собрания, принадлежавших Митрополиту Макарию, оттиски заставок из первопечатных книг, а также указала на экземпляр первопечатного Апостола, имеющий особенности оформления, подобные имеющимся в переплетах Великих Четьих Миней (См.: *Протасьева Т. Н.* Первые издания московской печати в собрании Государственного Исторического музея. М., 1955, с. 21—22, 23. См. также: *Тихомиров М. Н.* Начало книгопечатания в России.— В кн.: У истоков русского книгопечатания. М., 1959, с. 25).

[29] ЦГАДА, ф. 181, № 678, л. 28 об.— 29; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 228.

[30] См. раздел в книге А. Зимина: «Митрополит Макарий и его школа» (*Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958, с. 71—91). Определение «школа», или «кружок», в применении к деятельности Митрополита Макария употребляет болгарская исследовательница Л. Боева (См.: *Боева Л.* Традиции Тырновской школы в болгарских и русских житиях XVI в.— В кн.: Търновска книжовна школа. Т. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. София, 1980, с. 253—265).

[31] *Будовиниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947, с. 188—207.

[32] *Макарий, игумен.* Всероссийский Митрополит Афанасий (1564—1566). — Богословские труды, М., 1984, сб. 25, с. 251—253.

[33] В 1557 году в Чудов монастырь дал вкладом два Трефолоя, содержавших годовой круг служб преимущественно русским святым, архимандрит московского Симонова монастыря Филофей. Как явствует из его вкладной записи, он был клю-

чарем в Софийском соборе Великого Новгорода, а затем позднее принял постриг в Чудовом монастыре (*Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск. 1980, с. 74—79; *Тихомиров М. Н.* Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря.— В кн.: Археологический ежегодник за 1958 год. М., 1960, № 51, с. 22). Он мог приехать вместе со святителем в 1542 году в Москву, а со временем, овдовев, постригся в монахи в митрополичьем монастыре, откуда святитель поставил его настоятелем Симонова монастыря. В это же время казначеем Чудова монастыря был «старец Дорофей», постриженик Рождественского монастыря во Владимире (там же, с. 130).