Павел Хондзинский

Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-121-141

Pavel Khondzinskii

Russian "New Theology" at the Turn of the Twentieth Century: The Origin and the Content of the Concept

Pavel Khondzinskii — St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

In this article we consider the origin and substantial characteristics of the concept of "new theology", which emerged in the Russian theological tradition since the end of the 19th century. Initially this term was related to the lay theologians — particularly to Aleksey Khomiakov — but afterwards it became related to the academic scholars as well, such as metropolitan Anthony Khrapovitsky, V.I. Nesmelov, etc. The research shows that in the first decades of the 20th century these authors' works were perceived in different ways: from very enthusiastic support (prelate Ilarion Troitsky) to strong critique and opposition (prelate Viktor Ostrovidov). Later the archpriest George Florovsky tried to define this trend in the Russian theology as coming not from the Revelation but from the human experience. The article shows the academic new theology's important continuity with the ideas and methodology of the lay theologians, and their "confessionalization".

Keywords: confessionalization, new theology, Russian academic theology, the history of the Synodal period, Khomyakov, metropolitan Anthony Khrapovitsky, Nesmelov, archpriest George Florovsky, ecclesiology, anthropology.

Теория конфессионализации и внеакадемическое богословие

Говоря о таком характерном для русского XIX века явлении, как богословие мирян, или внеакадемическое богословие[1], не будет ошибкой определить внутреннюю логику развития его идей как логику, заданную процессом конфессионализации. Теория конфессионализации была разработана и введена в научный оборот немецкими учеными Е. Цееденом, В. Райхардом и Х. Шиллингом. Профессор М.В. Дмитриев пишет:

> Под конфессионализацией понимается, во-первых, становление и развитие специфически конфессиональных дискурсов, специфически конфессиональных институтов и специфически конфессионального самосознания в протестантских и католических культурах Нового времени (эти процессы описываются как первая и базовая стадия конфессионализации — *Konfessionsbildung*); во-вторых, новый симбиоз церковных и государственных инстанций, религиозной и светской политики, процессы, механизмы и институты совместного воздействия церковно-конфессиональных и государственно-конфессиональных институтов и факторов на социальную, политическую, культурную, экономическую жизнь католических и протестантских обществ Европы в раннее Новое время. В своем совокупном эффекте конфессионализация противостоит процессам секуляризации и оказывается — тем не менее! — важнейшим аспектом и перехода к модерности, и самого генезиса новоевропейской цивилизации[2].

1. В дореволюционной традиции было более принято говорить о *светских богословах* (см. напр.: *Антонов Н.Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912.), подразумевая под ними тех, кто не принадлежал к духовному сословию. Однако если термин *светский богослов* может считаться вполне допустимым, то термин *светское богословие* уже по умолчанию несет в себе отрицательную коннотацию. Поэтому ниже будет употребляться более нейтральный с точки зрения автора термин *внеакадемическое богословие*. Он основан на том, что на протяжении большей части синодального периода духовное образование было сословным, и характер богословских штудий определяло не наличие или отсутствие сана, а наличие или отсутствие систематического богословского образования (не принявшие сан профессора духовных академий также принадлежали к духовному сословию).
2. *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицький краезнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 142.

Ниже мы не будем касаться истории институтов, в процессе конфессионализации для нас важно прежде всего отметить другое — его тенденцию к захватыванию все новых горизонтов религиозной ментальности, его в известном смысле нарочитую заданность — то есть устремленность в пределе к тотальному разграничению вовлеченных в него традиций. Наконец, теория конфессионализации может быть дополнена и еще одним положением: сама потребность в конфессионализации возникает прежде всего там, где существует *общее культурное поле,* каким являлась, например, Европа накануне реформации[3].

Перенеся эту модель на российскую ситуацию XIX в., мы увидим, что в начале столетия здесь также формируется общекультурное поле, единый горизонт взаимообщения с западной традицией, однако в силу расслоения нации на «общество» и «народ» этот горизонт полноценно реализуется только в образованном обществе. В то же время представители последнего, как известно, не имели возможности получить систематическое богословское образование, которое в духовных академиях было доступно только представителям духовного сословия. Собственно, это и порождает упомянутый выше феномен внеакадемического богословия, носителями которого были люди из общества. Известно также, что именно они выступили с резкой критикой западного христианства во всех его проявлениях.

В свою очередь, духовенство продолжало жить в старом допетровском быту, и если мы предположим, что в силу этого оно должно было быть менее активно задействовано в процессах конфессионализации, то получим этому простое эмпирическое подтверждение. До последних десятилетий XIX в. мы не можем назвать ни одного заметного богословского сочинения, вышедшего из стен духовно-академической школы, в котором бы осуществлялась попытка тотальной критики христианской цивилизации Запада в целом или хотя бы западного богословия как такового.

К этому следовало бы добавить и то, что, хотя академический устав 1814 г. в области философских наук по букве своей явно покровительствовал платонизму, это не могло воспрепятствовать процессу освоения в духовно-академической среде романтической немецкой философии (прежде всего в Киевской академии). В середине 1820-х годов интерес к этой философии проявляется

3. Подробнее см.: *Хондзинский П., прот.* «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ II:2. 2015. С. 9–17.

и в светских кругах. По словам А. Койре, 14 декабря 1825 г. стало вехой, обозначившей конец французского влияния:

> Следующее поколение, к которому принадлежали славянофилы, было пропитано совсем иным духом: оно росло под все возрастающим влиянием романтической немецкой философии[4].

Именно эта философия по преимуществу изучалась в возникшем в 1822 г. и просуществовавшем до декабря 1825 г. кружке любомудров, где «господствовали Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др.»[5]. Кружок стал предтечей славянофильского движения, а один из его членов, И.В. Киреевский, впоследствии высказал мысль, что эта философия способна послужить основой для «нового любомудрия», образцом которому служило бы любомудрие святых отцов[6], то есть стать основой для актуального изложения истин Откровения и предания Церкви, подобно тому как для отцов когда-то такой основой стала античная метафизика[7].

Как равнодействующая этих (но, конечно, не только) разнонаправленных сил и тенденций во второй половине 1840-х годов появляется хомяковское богословие, которое дает нам один из первых ярких примеров не только «нового любомудрия», но и применения на практике подразумеваемого процессом конфессионализации принципа разграничения традиций.

Для Хомякова главным вопросом является, безусловно, вопрос о церкви. Ответ на него связан с двумя другими вопросами: во-первых, о внутренней структуре церкви, взятой с точки зрения взаимоотношений клира и мирян; во-вторых, о внешней структуре (то есть о границах церкви), взятой с точки зрения взаимоотношения православия и иных конфессий. Оба этих вопроса, с точ-

4. *Койре А.* Философская и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 27.
5. *Колюпанов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892. Т. 1. Кн. 2. С. 73.
6. *Киреевский И.В.* Отрывки // Он же. Полное собрание сочинений: В 2 т. СПб., 1904. Т. 1. С. 270.
7. *Киреевский И.В.* Там же. С. 271. При этом релевантность языка новой философии языку Откровения и святых отцов подразумевалась по умолчанию. Об этом свидетельствует любопытное замечание Хомякова, полагавшего, что в наши дни апостол понятию *Слова* предпочел бы понятие *объекта* (См.: *Хомяков А.С.* Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Он же. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 247–248).

ки зрения Хомякова, должны быть разрешены альтернативным по отношении к западной традиции образом.

Если для традиционного католического богословия характерно разделение на церковь учащую (иерархию) и мирян, если и католические, и православные догматисты чаще всего определяют в то время церковь как общество христиан[8], то с точки зрения Хомякова церковь — это не общество христиан[9]. Земная церковь есть лишь явление церкви небесной и соотносится с последней как с вещью в себе в кантовском смысле[10]. Но, в конечном счете, главный принцип, позволяющий Хомякову разрешить первый вопрос, — это принцип соборности, понимаемой как органическое единство в любви. Это единство имеет не только нравственный, но и, если угодно, гносеологический характер, так как познание есть приобщение к любви церкви, а точнее — к любви общины[11]. Отсюда вытекает отсутствие в православии «учащей церкви»[12].

Если для католической (и не только[13]) традиции основание церкви связано прежде всего с земной жизнью Христа, то Хомяков стремится найти не тождественную с католическим учением привязку экклесиологии к событиям новозаветной истории и находит ее в событиях дня Пятидесятницы, когда сошествие Святого Духа на апостольскую общину вводит ее в жизнь Пресвятой Троицы, так как внутритроическое действие Духа — как новое познание в любви — идентично его действию в церкви. По мнению Хомякова, с одной стороны, внутритроические отношения могут быть охарактеризованы как отношения *субъекта* (Отец), полагающего себя как *объект* (Сын), в результате чего возникает *новое познание* (Святой Дух)[14]; с другой стороны, именно схождение Святого Духа на апостольскую общину, пребывающую в единстве

8. Plank, B. (1960) *Katholizität und Sobornost'*, S. 50. Würzburg.
9. *Хомяков А.С.* Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 12.
10. См.: Khondzinskiy, P., archpr. (2014) "Yuri F. Samarin as a Commentator on Alexei S. Khomiakov's Theological Works", in *Religion and Culture in Russian Thought*, pp. 86–93. Kraków.
11. *Хомяков А.С.* Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях... С. 239.
12. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 83.
13. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004. С. 287–288; ср.: С. 364–365.
14. *Хомяков А.С.* О Св. Троице // Он же. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 335.

любви, дает ей *познание* истины[15], так как является актом предвечного исхождения Духа от Отца; тогда как внешним/западным, нарушившим закон любви, остается доступным только временное посылание Духа к твари через/от Сына[16]. Таким образом, внутритроические характеристики Духа обнаруживают себя в день Пятидесятницы и вводят церковь в тайну внутритроической жизни[17].

Это решение было поистине находкой Хомякова, так как давало солидное богословское обоснование тезису о главенстве — над всем в церкви — общины как преемницы «Общины-Троицы» и одновременно позволяло провести резкую черту между Западом и Востоком, делая православное учение о церкви полностью независимым от западной экклесиологии.

При этом следует отметить, что принципиально антизападная концепция Хомякова сложилась под очевидным влиянием не только Канта, но и И.А. Мёлера — крупного немецкого богослова первой трети XIX в., представителя так называемого «романтического богословия», тесно связанного своими идеями с немецкой романтической философией. Именно у Мёлера Хомяков находит представление о церкви как организме любви[18], да и соответствующая этому представлению герменевтика слова καθολικός также заимствована Хомяковым у того же автора[19].

15. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 150.

16. *Хомяков А.С.* Церковь одна. С. 11–12.

17. O'Leary Paul Patric (1982) *The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A.S. Xomjakov*, p. 66. Freiburg.

18. «Это не пустяк, что Хомяков так горячо одобрил Мёлера; он любит у него эту Церковь, где все есть дело целого, одушевленного одним и тем же духом в любви, и где иерархия, не будучи рассматриваема как авторитет (учительный и правительственный), облеченный особой «властью», установленной над верующими как над *субъектами*, обнаруживается, напротив, как орган всего тела, дающий всему телу выражение его веры и его единства в любви» (Congar, M.-J (1935) "La pense de Möhler et l'eccléosiologie orthodoxe", *Irenicon* XII(4 Juillet-Août): 327. См. также Bolshakoff, S. (1946) *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London. Об основных принципах романтического богословия см.: Vermeil, E. (1913) *Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubinge*, p. 11. Paris; ср.: *Титова А.О.* Мёлер и Хомяков // Русское богословие. Исследование и материалы. М., 2014. С. 49.

19. См. Möhler, J.A. (1957) *Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten*, S. 254–255. Darmstadt; Ср.: *Хомяков А.С.* Письмо к редактору «L'Union Chrètienne» о значении слов: «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 326–327

Таким образом, хомяковская концепция вполне удовлетворяла требованиям, предъявляемым к новому любомудрию И.В. Киреевским, в соответствии с принципами конфессионализации она полностью разводила концепты западного и восточного богословия, а кроме того, она позволяла критиковать русскую богословскую школу за ее приверженность католическому учению о «церкви учащей»[20], противопоставляя последней не зараженного чуждыми влияниями богослова-мирянина.

Возникновение термина «новое богословие» и его понимание разными авторами

Как известно, богословские сочинения Хомякова не сразу дошли до русского читателя. Сперва появились отдельные публикации в «Душеполезном чтении», но знаковыми следует считать все-таки не их, а пражское издание, подготовленное Ю.Ф. Самариным, который написал к нему концептуальное предисловие. Именно здесь впервые было во всеуслышание сказано о Хомякове как учителе церкви[21]. Хотя это выражение, на первый взгляд, может показаться риторическим, оно имело, несомненно, вполне «догматический» характер. Ведь согласно Самарину не святоотеческие творения, а *катехизис* является наиболее полным изложением учения церкви о себе самой[22]. Отсюда становится понятным, почему не только Самарин добавил к хомяковскому трактату «Церковь одна» подзаголовок «Опыт катехизического учения о Церкви», но сам Хомяков, приводя цитату из этого своего текста, называет его «одним русским катехизисом»[23].

Как бы то ни было, поначалу и слова об учителе церкви, и сами хомяковские труды в профессиональной богословской среде были встречены настороженно. Но лед недоверия стремительно таял: запущенный «великими реформами» слом сословных перегоро-

20. *Хомяков А.С.* Письмо А. Н. Попову от. 22.10.1848 // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 189; ср.: *Киреевский И.В.* Письмо А.И. Кошелеву от 10.07.1851 // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 258.

21. *Самарин Ю.Ф.* Предисловие [к богословским трудам А.С. Хомякова] // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений Т. 2. С. XXXVI

22. *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. 1877–1911. Т. 5. Прим на с. 23.

23. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 130.

док шел все успешней, а обаяние новых идей и подходов было столь велико, что уже в 1880-е гг. критиковать их стало почти невозможно. Тогда же возникают и первые намеки на формирование представлений о «новом богословии» у авторов, принадлежавших к духовно-академической среде, и характерно, что возникают они именно в связи с анализом хомяковских работ.

Судя по всему, интересующий нас термин первым употребил профессор Санкт-Петербургской академии Н.И. Барсов; точнее, он пользовался выражением «новый метод в богословии»[24] — под таким заглавием в журнале «Христианское чтение» была опубликована одна из двух его статей, посвященных анализу хомяковских работ. В этих статьях подходы Хомякова противопоставлялись схоластическим, свойственным духовно-академической системе богословского образования[25], а новый метод усматривался как в историко-философском подходе к рассмотрению богословских проблем[26], так и в опоре на святоотеческое наследие[27].

Чуть позже термин «новое богословие» встречается в другом церковном журнале «Вера и разум», где заявляется цикл статей о «наших новых философах и богословах» — таких представителях внеакадемического богословия следующего поколения, как В.С. Соловьев или Л.Н. Толстой[28]. Любопытно, что хотя авторы «Веры и разума», как и Барсов, обращали внимание на использование «новыми богословами» философской методологии, перед собой они ставили диаметрально противоположные цели: «доказать, насколько это будет для нас возможно, незаконность вторжения философии в область религиозных христианских истин, неудовлетворительность ее метода в этой области»[29].

О том, что выражение «новые богословы» становится общеупотребительным, свидетельствует, кроме прочего, и тот факт,

24. См. *Барсов Н.И.* Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. Ч. 2. № 2 С. 184.

25. В XIX в. под *схоластикой* в духовно-академической науке подразумевались: (а) ее зависимость от западных образцов; (б) стремление к чрезмерной систематизации материала. В этом смысле характерно замечание того же Ю.В. Самарина о том, что в православии невозможна богословская система (Соч. цит. Прим. на с. 23).

26. См. *Барсов Н.И.* Новый метод в богословии. С. 192.

27. *Барсов Н.И.* О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. 1878. № 1–2. С. 310.

28. См.: *Стоянов Т.* Наши новые философы и богословы // Вера и разум. 1885. Т. 1. С. 46–64, 98–118, 171–191, 432–459, 688–725.

29. *Стоянов Т.* Наши новые философы и богословы. Вера и разум. 1885. Т. 1. С. 49.

что не только представители академической корпорации, но и сам Л.Н. Толстой называл Хомякова и его последователей «новыми богословами»[30].

Более внимательное изучение публикаций в церковной периодике тех лет наверняка могло бы дать дополнительные свидетельства об использовании рассматриваемого термина. Пока же достаточно констатировать тот факт, что примерно в начале XX в. этот термин явно меняет своего референта и указывает скорее на авторов из профессиональной академической среды (что не исключает противоположных оценок их идей).

Так, епископ Виктор (Островидов) в статье «Новые богословы» (1912) писал о новом богословском направлении, которое имеет целью оживить «мертвую» богословскую науку и возглавляется архиепископами Волынским Антонием (Храповицким) и Финляндским Сергием (Страгородским), «ученые труды которых, будто бы, можно считать возрождением подлинного святоотеческого учения»[31]. На самом же деле, по мнению епископа Виктора, новые богословы в основу своего учения полагают законы психической жизни человека, «где все должно происходить естественным порядком»[32].

Архиепископ Иларион (Троицкий) имеет в виду то же движение и тех же авторов (правда, оценивая их противоположным образом), когда в статье «Богословие и свобода Церкви» (1915) пишет:

> У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики... Нужно достигать того, чтобы это новое направление получило самое широкое распространение и полное господство[33].

В этой статье в качестве репрезентанта нового направления называется Сергий Страгородский, и хотя Антоний Храповицкий в тексте не упоминается, судя по многократным ссылкам на него

30. *Толстой. Л.Н.* Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1935–1958. Т. 23. С. 222.

31. *Виктор (Островидов), еп.* Новые богословы // Церковь. 1912. № 16. С. 381.

32. Там же. С. 382–383.

33. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Богословие и свобода Церкви // Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 262.

в других работах автора и в аналогичном контексте, можно предположить, что это имя подразумевается и здесь.

Наконец, уже много лет спустя рассматриваемый термин употребил протоиерей Георгий Флоровский в своем труде «Пути русского богословия», имея в виду, кроме Антония Храповицкого, и В.И. Несмелова. Флоровский попытался сформулировать общий признак, или главный «маркер», нового богословия: стремление в своих построениях исходить не из Бога, а из человека, не из Откровения, а из опыта (на что указывал и Виктор Островидов):

> «Схоластическое» богословие давно уже не удовлетворяло, «исторический» метод не давал именно синтеза, не созидал систем. И выхода стали искать у нас в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого тогда нового богословия[34].

И ниже:

> В богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, — от Бога или от человека, — от Откровения или от опыта. Патристика и схоластика идут первым путем. «Новое богословие» предпочитает путь снизу. Морализм в богословии и есть один из видов этого антропологического уклона, но не единственный[35].

При столь разноречивых оценках резонно возникает вопрос: что в действительности формирует характерные черты учения и что связывает новых богослов из мирян с новыми богословами из академистов?

Первые представители «нового богословия» из духовно-академической среды

Как уже отмечалось, русское образованное общество вошло в поле конфессионализации в начале XIX в., и немного позже началось освоение немецкой романтической философии. Духовная школа, правда, тоже не стояла на месте, и уже богословские интенции архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова) во мно-

34. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия М., 2009. С. 550.

35. Там же. С. 565.

гом определялись необходимостью дать ответ Канту и его чисто человеческой христологии.

Однако, отмечая близость философского бэкграунда академических и внеакадемических богословов, мы обнаруживаем и важные различия: у первых — сосредоточение интереса прежде всего в области антропологии/психологии, у вторых — в области экклесиологии; в первом случае — отсутствие, а во втором — наличие вектора конфессионализации. (Именно этим, вероятно, объясняется тот факт, что Иннокентий Борисов высоко оценил «Догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова) — как работу, в которой русское богословие сбросило с себя путы схоластики, тогда как для славянофилов Макарий стал символом рабства у схоластического Запада.)

Как бы то ни было, вряд ли можно объяснить простым совпадением то, что именно в 1880–1890-е гг., время широкого распространения хомяковских идей, «маркер конфессионализации» становится важным и для формирования нового школьного богословия, позволяя последнему противопоставить себя схоластическому прошлому и уверенно заявить о себе как о пути, ведущем к богословскому возрождению в будущем.

Сказанное подтверждается тем, что Антоний Храповицкий в своей программной статье «Чем отличается православная вера от западных исповеданий» своим предшественником на пути обновления русской богословской традиции назвал именно Хомякова, «огромная заслуга» которого состоит в том, что тот указал на отличие истинной церкви от западных исповеданий «не по тем или иным догматическим частностям, а со стороны общего превосходства внутреннего идеала истинной церкви над церквами инославными»[36]. Свою же задачу Антоний видел только в том, чтобы «восполнить» учение Хомякова и тем самым окончательно дать православному богословию содержание, «составляющее его исключительную принадлежность, одинаково чуждую европейским исповеданиям»[37]. В отношении церкви Хомяков это учение уже сформулировал, осталось развить его в отношении человека,

36. *Антоний (Храповицкий), митр.* Чем отличается православная вера от западных исповеданий» // Он же. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 415. Характерно, что Хомяковскую генеалогию новым богословам академистам усваивал и о. Павел Флоренский. См.: *Флоренский П., свящ.* В. В. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 527.)

37. *Антоний (Храповицкий), митр.* Чем отличается православная вера от западных исповеданий. С. 415.

так как на это не способна «создававшаяся по западным принципам» русская богословская наука, которая «так далека от действительной духовной жизни православных христиан, так несродна ей, что не только не может руководить последней, но даже и приблизиться к ней»[38]. Вслед за Западом она понимает спасение «как внешнее воздаяние за известное количество добрых дел (внешних же)»[39], тогда как на самом деле «цель христианства, цель пришествия Христова на землю есть именно нравственное совершенство личности»[40].

Развивая свое собственное учение, Антоний методологически действует так же, как Хомяков. Если последний, чтобы избежать пересечений с Западом, перемещает экклесиологические акценты из христологии в триадологию, то Антоний с той же целью центр тяжести догмата искупления перемещает с Голгофы в Гефсиманский сад[41], а также ищет возможности переосмыслить последствия первородного греха в категориях, далеких от его «юридического» вменения потомкам Адама[42]. Для решения первой задачи он предлагает учение об искуплении как акте сострадательной любви[43], для решения второй — концепцию «досознательной» общечеловеческой воли, которая есть единая, но раздробленная грехопадением психическая природа человечества[44]. И в том, и в другом случае нетрудно увидеть характерные черты шопенгауэровской философии, что неудивительно: хорошее знакомство Антония с работами Шопенгауэра заметно еще в его магистерской диссертации. Показателен также и тот факт, что, разбирая в своих статьях по пастырскому богословию учение Достоевского о христианской любви, Антоний обозначает его именно через понятие «сострадательной любви»[45], столь значимое для

38. Там же. С. 417.

39. Там же. С. 420.

40. Там же.

41. *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления // Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 58.

42. Там же. С. 71.

43. Там же. С. 58.

44. См.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственная идея догмата Церкви // Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 31–32; ср.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 544.

45. См.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского // Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 264–278.

Шопенгауэра[46], но ни разу не встречающееся у самого Достоевского, хотя параллели с немецким мыслителем у великого русского писателя действительно были[47]. Нетрудно увидеть и мысль Канта в понимании Антонием святости как постепенного нравственного самосовершенствования[48].

Рядом с именем Антония чаще всего упоминается имя его ближайшего ученика Сергия Страгородского. Главный богословский труд последнего — магистерская диссертация «Православное учение о спасении» — на первый взгляд представляет собой работу, в которой личная позиция автора полностью растворяется в мысли святых отцов, однако на самом деле это не так. Уже на первых страницах диссертации провозглашается принципиальное отличие православного богословия от западного, основанное не на иных догматических постулатах, а на ином «жизнепонимании»[49] — именно этот постулат определяет интерпретацию автором цитируемых им святых отцов. Все, что входит в противоречие с позицией автора, как правило, объясняется тем, что святые отцы были вынуждены волей-неволей считаться с низким образовательным уровнем тех, к кому обращались. В этом смысле «Православное учение о спасении» предстает как одна из первых попыток *переосмысления* святых отцов. В конечном же счете и здесь главенствующим[50] остается любимый тезис Антония Храповицкого о постепенном нравственном самосовершенствовании, то есть святость понимается «как завершение нравственного самовоспитания человека»[51].

Антропологическую линию нового богословия вслед за Сергием по-своему развил В.И. Несмелов, который упоминается Флоровским вместе с Антонием и который в свое время заслужил восторженный отзыв последнего. Формально (и, возможно, принципиально) критика Запада у Несмелова отсутствует. Однако

46. Ср.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенауэр А. Собрание сочинений. М., 2011. С. 296–297.

47. См.: *Хондзинский П., прот.* «Чистая любовь» в поучениях старца Зосимы // Достоевский и мировая культура: Альманах № 30. Ч. 1. М., 2013. С. 423–440.

48. *Атоний (Храповицкий), митр.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 722. Ср.: *Кант И.* Критика практического разума // Он же. Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 446; Ср.: 455–456.

49. *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898. С. 9–10. Ср.: Там же. С. 162.

50. См. прим. 48.

51. *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. С. 118.

сравнив некоторые его высказывания с высказываниями Сергия, мы поразимся их сходству: Сергий усматривает различие инославия и православия в разнице двух непримиримых мировоззрений — правового и нравственного, когда представители первого ищут счастья, а второго — истины, но и Несмелов точно так же формулирует противоположность юридического и нравственного понимания христианства. Правда, юридическое понимание свойственно и святым отцам, которые тем самым приспосабливались к нравам язычников[52] (ср. выше у Сергия!), но если взять его в чистом виде, то оно

> прямо и решительно уничтожает и правду религии, и возможность нравственности, потому что в силу этого отношения *религия превращается у человека в простую сделку с Богом и как обыкновенная житейская сделка необходимо подчиняется принципу счастия жизни*. Так это и было, и есть на самом деле в области всех естественных религий без всякого исключения[53].

Отсюда, в частности, следует, что римский «юридизм» стоит не выше уровня естественных религий.

Таким образом, «Наука о человеке» Несмелова имплицитно содержит не менее жесткую критику западной традиции, чем «Православное учение о спасении» Сергия и даже, в известном смысле, его дополняет. Действительно, если Сергий лишь описал продвижение человека по пути к спасению, но ни слова не сказал о том, почему это спасение ему нужно и откуда возникла сама его возможность, то Несмелов, исходя из данных опытной психологии, выстраивает не только антропологическую, но и христологическую концепцию, в центре которой — представление о личности, независимой от ее душевно-телесной природы. Эту личность, с точки зрения Несмелова, грехопадение не затрагивает, и поэтому, когда Христос — через Боговоплощение — исцеляет в себе человеческую природу, «приобщение… к живому телу Христову и действительное откровение в человеке божественной силы Христа»[54] позволяет последователям Христа подражать ему в нравственном подвиге и таким образом продвигаться по пути

52. *Несмелов В.* Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 324. Ср.: *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. С. 92.

53. *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 277.

54. Там же. Т. 2. С. 387.

нравственного совершенствования. Тем самым Несмелов отвечает на вызов Канта, поставившего под вопрос традиционную христологию, исходя из того, что Христос, не знающий человеческой борьбы с грехом, не может быть для нас нравственным идеалом. Но при этом Несмелов опирается не только на опытную психологию, но и на антропологию самого Канта, разделившего личность и душевно-телесную природу человека, которые являются носителями автономной и гетерономной морали[55].

Кратко рассмотрев важнейшие работы первых представителей нового богословия из духовно-академической среды, мы видим, что они — вслед за своими предшественниками из мирян — употребляют освоенный к тому времени школой язык западных гуманитарных наук (немецкой философии, психологии) прежде всего для того, чтобы резко разграничить православное богословие и западную христианскую традицию. Причем потребность в таком разграничении возникает у них, судя по всему, под воздействием широко распространенных тогда хомяковских идей. Кроме того, следует обратить внимание на необычайную влиятельность нового движения. Так, например, Виктор Островидов решился опубликовать свою критику нового богословия лишь в старообрядческой газете, да и то анонимно.

Преломление идей «нового богословия» у академических богословов конца XIX — нач. XX в.

Можно указать и на других авторов со схожими интенциями. Так, их своеобразно соединил в своем творчестве протоиерей Е. Аквилонов, отдавший дань как экклесиологическому, так и антропологическому направлению. В своей докторской диссертации «О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия» он отталкивается от феноменологии души, следуя в этом своим предшественникам — Антонию Храповицкому и епископу Михаилу (Грибановскому). В то же время он сам довольно долго разрабатывал экклесиологическую проблематику, представляя в духовно-академической среде концепцию Хомякова — Мёлера. Аквилонов не скрывал, что у именно у Хомякова он позаимствовал «основной взгляд... на существо западных вероисповеданий вооб-

55. *Кант. И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 96–98.

ще»[56]. В итоге он пришел к определению церкви как богочеловеческого *организма*, выдвигая следующий любопытный аргумент:

> Так как в опыте не существует еще никакой другой жизни, наиболее совершеннейшей, по сравнению с органической жизнью, то, следовательно, и Церковь, сокровищница истинной жизни, есть не иное что, как *организм*[57].

Характерно, что этот тезис Аквилонова, восходящий к мёлеровскому романтическому богословию (о знакомстве не только с текстами Хомякова, но и с соответствующей немецкоязычной литературой свидетельствует приведенная в диссертации библиография), никак не соотносится у него с *евхаристическим* аспектом апостольского представления о церкви как Теле Христовом («Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» — 1Кор 10:17). Очевидно, именно это и смутило рецензентов диссертации, которая так и не была утверждена Св. Синодом. Таким образом обнаружилась проблема некритичного перенесения понятий романтической философии в православное богословие. После неудачи с защитой диссертации Аквилонов существенно ее переработал, и в итоге евхаристический аспект получил в ней необходимое освещение[58]. Как бы то ни было, но в своем изначальном тексте он, с одной стороны, продемонстрировал стремление освободиться от влияния западной традиции, а с другой, попытался выразить православное учение о церкви на «западном языке».

Упомянутый выше Иларион Троицкий не только дал восторженную характеристику новому богословию — его самого можно причислить к младшему поколению его протагонистов. Сосредоточив свой научно-богословский интерес в области экклесиологии, он, по собственному признанию, стремился прежде всего дать идеям этого нового богословия патрологическое обоснование[59] и претерпел при этом довольно заметную эволюцию в своих взглядах. Если в ранних работах Иларион еще признавал значимость экклесиологических текстов блаженного Августина, рассматривая

56. *Аквилонов Е.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894. С. 57.

57. Там же. С. 239.

58. См.: *Аквилонов Е.* Новозаветное учение о Церкви: опыт догматического исследования СПб., 1896. С. 60–99.

59. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Триединство Божества и единство человечества // Он же. Творения. Т. 2. С. 76.

его наследие в том же ряду, что и наследие великих каппадокийцев (Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского), то со временем, под очевидным влиянием Антония Храповицкого, он пришел к радикальному противопоставлению восточной и западной богословских традиций[60]. Поставленный перед необходимостью объяснить, как возможен прием католиков в Православную церковь без перекрещивания, он ввел такой рискованный тезис: сам факт примирения с церковью настолько значителен, что «и совершенный вне Церкви внешний обряд крещения может обратиться в благодатное Таинство»[61]. Характерно, что этот тезис он обосновывал ссылками на богословское мнение Хомякова, лишь высказавшего, по его мнению, то, что «было постоянной мыслью Церкви»[62]. Если вектор конфессионализации у него очевиден, то философские истоки концепций Хомякова и Антония его уже не интересуют. Мнения своих учителей он принимает как непреложные истины, требующие не критической проверки на согласие с Преданием, но лишь иллюстрирования его (Предания) текстами.

Конечно, не все авторы того времени могут быть включены в рассматриваемое нами богословское направление. Совсем иным (по сравнению с путем Илариона Троицкого) был путь священника Павла Флоренского, который в предреволюционные годы довольно критически высказывался о трудах Хомякова; однако ранее, в своей диссертации «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (сокращенная версия его книги «Столп и утверждение истины»), вслед за старшими современниками он противопоставлял свойственный православию «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»[63] церковно-юридическому понятию церковности у католиков и церковно-научному — у протестантов[64]. Собственно, его расхождение с рассматриваемым нами богословским течением начинается тогда, когда он более последовательно, чем ведущие представители нового богословия, выступает с критикой западной философии, возвращаясь к платонизму XIX века.

60. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Единство Церкви и всемирная конференция христиан // Там же. Т. 3. С. 512.

61. Там же. С. 526.

62. Там же. Т. 3. С. 538.

63. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М. 2012. С. 9.

64. Там же. С. 12.

Выводы

Не имея возможности в рамках данной статьи дать исчерпывающий обзор сочинений, более или менее вписывающихся в парадигму рассматриваемого богословского направления[65], подведем предварительные итоги и начнем с того, что *отделим* новое богословие мирян от нового богословия школы.

Первое богословие — *новое* не в рамках уже существующей традиции, а в смысле *начала* новой традиции — традиции внеакадемического богословия. Важнейшим представителем русского внеакадемического богословия XIX был А.С. Хомяков, реализовавший выдвинутую Киреевским идею нового любомудрия: он не только использовал новые философские идеи и понятия для изложения церковного учения, но и задал сам вектор конфессионализации.

Второе богословие было новым в смысле *трансформации* уже существующей академической традиции, — трансформации, которая произошла в результате смешения элементов двух традиций — школьной и внеакадемической, что было, конечно, в известном смысле *разрывом* с предшествующей школьной. Лидерами этого направления стали Антоний Храповицкий и Сергий Страгородский.

В данном случае нас интересовало именно это новое школьное (и одновременно анти-школьное) богословие, возникающее в конце XIX — начале XX в. К этому времени духовно-академическое богословие прошло свой путь освоения немецкой философии, начало которого можно различить уже у Иннокентия Херсонского. Этот путь вывел школу скорее на христологически-антропологический, чем на тринитарно-экклесиологический горизонт. Но в определенный момент антропология академистов встречается с внеакадемической экклесиологией богословов-мирян, воспринимая от последних не только идею и пафос *соборно-*

65. Несомненный интерес представляло бы исследование с указанной точки зрения сочинений И.В. Попова, А.Д. Беляева, Ал.И. Введенского, протоиерея П. Светлова и некоторых других. Кроме того, следует подчеркнуть, что за границами исследования остается огромный корпус работ и идей самых разных авторов, обращавшихся к теме софиологии. То правда, что архиепископ Серафим (Соболев), выступив с критикой трудов о. Сергия Булгакова, назвал свою работу «Новое учение о Софии» (София, 1935). Однако софиология есть новое учение все же не в том смысле, что учение новых богословов, о которых идет речь в статье: последние не пытались вводить новых догматических понятий, но ставили своей целью прежде всего очистить традицию от западных идей.

сти, но и характерную установку на формирование особой православной богословской позиции, альтернативной западной.

В итоге мы приходим к следующему выводу: своеобразие нового школьного богословия (как и богословия мирян) определяется, с одной стороны, логикой конфессионализации, то есть противостояния Западу, а с другой, логикой западной философии эпохи модерна. Эти представления теперь транслируются в богословскую науку, уже накопившую солидные патрологические знания, и требуют проведения стандартных операций научно-богословского исследования: соотнесения с текстами Св. Писания и святых отцов. При этом идея возвращения к святым отцам (порожденная в том числе и антизападничеством) в большинстве случаев не приводит к критическому осмыслению отстаиваемых тезисов, так как вопрос о соотнесении философского инструментария святых отцов с аналогичным инструментарием эпохи модерна даже не ставится. Иными словами, предлагаемое Киреевским новое любомудрие *по образцу отцов* оказывается попыткой найти у древних отцов те концепты, которые возникают в рамках новых философских парадигм — в процессе конфессионализации. И эта попытка приводит к осознанной или неосознанной необходимости корректировать — *переосмысливать* — святых отцов тогда, когда они не соответствуют новым идеям.

Таким образом, уточняя высказывание Георгия Флоровского о нравственной и антропологической направленности нового богословия, следует его дополнить, указав не только на восходящий к Хомякову экклесиологический аспект, но и на своего рода *антизападный категорический императив*, который определял это новое школьное богословие не в меньшей степени, чем обозначенная Флоровским апелляция к человеческому опыту. Несомненно, Флоровский верно опознал заземленность нового богословия, однако он не заметил в нем феномена конфессионализации. Возможно, именно этот феномен стал причиной того разрыва в традиции, которого не избежал и сам Флоровский, предложив идею «неопатристического синтеза».

Библиография / References

Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.

Барсов Н.И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. 1878. № 1/2. С. 303–320.

Виктор (Островидов), еп. Новые богословы // Церковь 1912. № 16. С. 381–383.

Дмитриев М.В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицький краезнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.

Иларион (Троицкий), архиеп. Творения: в 3 т. М., 2004.

Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1965.

Кант. И. Трактаты и письма. М., 1980.

Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: в 2 т. СПб., 1904.

Койре А. Философская и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.

Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева: в 2 т. М., 1889–1892.

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

Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. 1877–1911. Т. 5.

Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898.

Стоянов Т. Наши новые философы и богословы // Вера и разум. 1885. Т. 1. С. 46–64, 98–118, 171–191, 432–459, 688–725.

Титова А.О. Мёлер и Хомяков // Русское богословие. Исследование и материалы. М., 2014. С. 48-79.

Толстой. Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М., 1935–1958. Т. 23.

Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М. 2004.

Флоренский П., свящ. В. В. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М. 2012.

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

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

Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. М., 1994.

Хондзинский П., прот. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ II:2. 2015. С. 9–17.

Хондзинский П., прот. «Чистая любовь» в поучениях старца Зосимы // Достоевский и мировая культура: Альманах № 30. М., 2013. С. 423–440.

Шопенгауэр А. Собрание сочинений. М., 2011.

Anthony Khrapovitsky, metropolitan (2007) *Izbrannye Trudy. Pis'ma. Materialy* [Selected works. Letters. Materials]. Moscow.

Barsov, N. I. (1878) "O znachenii Khomyakova v istorii otechestvennogo bogoslovia" [Khomyakov's role in the history of Russian theology], *Chrisianskoe chtenie* 1/2, pp. 303–320.

Bolshakoff, S. (1946) *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler,* London.

Congar, M.-J. (1935) "La pense de Möhler et l'eccléosiologie orthodoxe", *Irenicon* XII (4, Juillet-Août): 321–329.

Dmitriev, M.V. (2012) "'Pravoslavnaya konfessionalizatsiya' v Vostochnoj Evrope vo vtoroj polovine XVI veka?" ["Orthodox confessionalization" in Eastern Europe in the second half of the 16th century?], *Dorogobits'kii kraeznavchii zbirnik*, V. XVI, pp. 133–152. Drogobich, Kolo.

Feofan Zatvornik, St. (2004) *Tolkovanie poslaniia apostola Pavla k Efesianam* [Interpretation of the Epistle of Paul to the Ephesians]. Moscow.

Florensky, P., priest (1916) "V.V. Zavitnevitch. Alexey Stepanovich Khomyakov" [Alexey Stepanovich Khomyakov], *Bogoslovskii vestnik* 2(7/8): 516–581.

Florensky, P., priest (2012) *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The pillar and ground of the truth: an essay in Orthodox theodicy in twelve letters]. Moscow.

Florovsky, G., priest (2009) *Puti russkogo bogoslovia* [The ways of Russian theology]. Moscow.

Ilarion Troitsky, prelate (2004) *Tvoreniia* [Works]. Moscow, Vols. 1–3.

Kant, I. (1965) *Sochinenniia* [Works]. Moscow, Vols. 1–6.

Kant, I. (1980) *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow.

Kireevsky, I.V. (1904) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.

Khomyakov, A.S. (1900) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Moscow, Vols. 1–8.

Khomyakov, A.S. (1994) *Sochinenniia* [Works]. Moscow, Vols. 1–2.

Khondzinskij, P., prot. (2015) "'Pole' konfessionalizatsii: opyt prilozheniya teorii k russkoj dukhovnoj traditsii" ["The field" of confessionalization: the experience of applying theory to the Russian spiritual tradition], *Vestnik PSTGU* II (2): 9–17.

Khondzinskij, P., prot. (2013) "'Chistaya liubov" v poucheniiakh startsa Zosimy" ["Pure love" in the teachings of elder Zosima], *Dostoevskii i mirovaia kul'tura, Al'manakh* 30: 423–440.

Kojre, A. (2003) *Filosofskaia i natsional'naia problema v Rossii nachala XIX veka* [The philosophical and national problem in Russia at the beginning of the XIX century]. Moscow.

Kolyupanov, N. (1889–1892) *Biografiia Aleksandra Ivanovicha Kosheleva* [Biography of Alexander Koshelev]. Moscow, Vols. 1–2.

Nesmelov, V. (2000) *Nauka o cheloveke* [The science of man]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.

O'Leary Paul Patric (1982) *The Triune Churrch: A Studi in the Ecclesiology of A.S. Xomjakov*. Freiburg.

Plank, B. (1960) *Katholizität und Sobornost'*. Würzburg.

Samarin, Yu. F. (1880) *Sochineniia* [Works]. Moscow, Vol. 5.

Schopenhauer, A. (2011) S*obranie sochinenii* [Collected works]. Moscow.

Sergii Stragorodsky, archim. (1898) *Pravoslavnoe uchenie o spasenii: opyt raskrytiia nravstvenno-subjectivnoi storony spaseniia na osnovanii Sv. Pisaniia i tvorenii* sviatootecheskikh [Orthodox doctrine of salvation: the experience of disclosing the moral and subjective side of salvation on the basis of Holy Scripture and the works of patristic]. Kazan.

Stoyanov, T. (1885) "Nashi novye philosophy i bogoslovy" [Our new philosophers and theologians], *Vera i razum* 1: 46–64, 98–118, 171–191, 432–459, 688–725.

Titova A.O. (2014) "Myoler i Homyakov" [Moehler and Khomyakov], *Russkoe bogoslovie. Issledovanie i materialy*, pp. 48-79. Moscow.

Tolstoi, L.N. (1957) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Moscow, Vol. 23.

Victor Ostrovidov, prelate (1912) "Novye bogoslovy" [New theologians], *Tserkov'* 16: 381–383.