

Александр Буздалов

**От «нового религиозного»
к новому богословскому
сознанию**



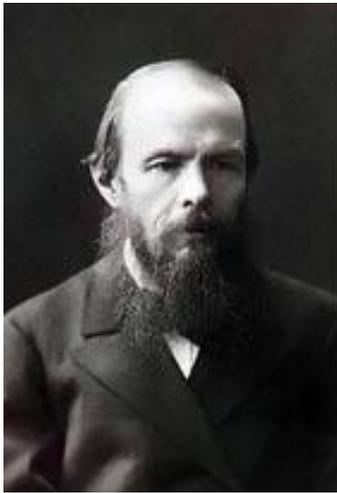
Ф. Шеллинг



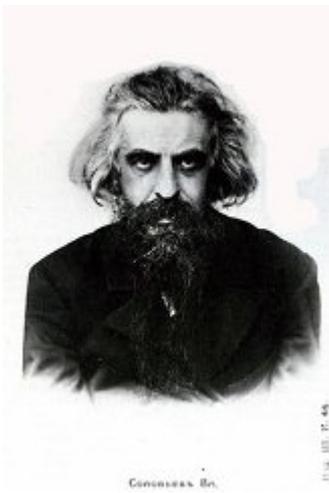
Г. Гегель



А. Хомяков



Ф. Достоевский



Вл. Соловьев



прот. Сергей Булгаков



митр. Антоний (Храповицкий)



митр. Иларион (Алфеев)



Александр Буздалов

**От «нового религиозного»
к новому богословскому сознанию**

Москва

«Антимодернизм.Ру»

2018

Буздалов А.В. От «нового религиозного» к новому богословскому сознанию. М., «Антимодернизм.Ру», 2018. С.332.

В книге, жанр которой можно обозначить как история идей, собраны статьи старшего аналитика научно-исследовательского, образовательного портала «Два града» Александра Вячеславовича Буздалова, посвященные генеалогии модернистского (секуляризированного) русского богословия. Автор методом сравнительно-богословского и историко-философского анализа раскрывает механизм ревизии и искажения ортодоксального учения Церкви в трудах новых богословов. В книге подробно разбираются пути проникновения в новое богословие псевдохристианских мифологем западной религиозной философии Нового времени и, прежде всего, неогностических идей эпохи романтизма. Описание на языке теологии секулярной идеологии позволяет исследователю показать ее мифический характер как мнимого знания. Большинство статей сборника впервые были обнародованы на сайте «Антимодернизм.Ру», некоторые публикуются впервые. Книга рассчитана на читателей, интересующихся историей отечественной религиозно-философской и богословской мысли.

Содержание:

<u>Принципы неогностицизма</u>	<u>6-13</u>
<u>Религиозно-философский романтизм Хомякова</u>	
<u>как предпосылка русского богословского модернизма</u>	<u>14-30</u>
<u>Богословие Хомякова как форма идеализма</u>	<u>31-37</u>
<u>Скрытые предпосылки экклезиологии Хомякова</u>	<u>38-49</u>
<u>Гностицизм почвенничества и его последствия</u>	
<u>для отечественной богословской мысли</u>	<u>50-56</u>
<u>«Высшая ступень человеческого развития»:</u>	
<u>особенности славянофильской апологетики</u>	<u>57-80</u>
<u>Знаменитые афоризмы Достоевского</u>	
<u>«Все за всех виноваты»</u>	<u>81-87</u>
<u>«Красота спасет мир»</u>	<u>87-93</u>
<u>«Если Бога нет, то все позволено»</u>	<u>93-99</u>
<u>Блаватская и Достоевский</u>	<u>100-106</u>
<u>Пелагианство Достоевского и «нравственный монизм»</u>	
<u>митр. Антония (Храповицкого)</u>	<u>107-120</u>
<u>Богословский синтез прот. Георгия Флоровского</u>	<u>121-152</u>
<u>Экстаз богопознания в религии романтизма</u>	<u>153-163</u>
<u>Оправдание греха в гуманистическом богословии</u>	<u>164-174</u>
<u>От «нового религиозного» к новому богословскому сознанию</u>	<u>175-181</u>
<u>Синкретическое богословие 60-х и современная миссиология</u>	<u>182-197</u>
<u>«Эдипов комплекс» нового русского богословия</u>	<u>198-204</u>
<u>«Краткий путеводитель» по новому богословию</u>	<u>205-208</u>
<u>Тектонический сдвиг догматического сознания</u>	<u>209-211</u>
<u>От нового богословского сознания к новому Катехизису</u>	<u>212-220</u>
<u>Оптимизм новой антропологии</u>	<u>221-227</u>
<u>Низложенный учитель Церкви</u>	<u>228-235</u>
<u>Учение о благодати блаженного Августина</u>	
<u>в свете Священного Предания</u>	<u>236-250</u>
<u>«...восстановление единства христиан»</u>	<u>251-255</u>
<u>Схоластика и диалектика</u>	<u>256-270</u>
<u>Харизматология нового богословия</u>	
<u>Синергия как теургия</u>	<u>272-276</u>
<u>«Эпоха Святого Духа»</u>	<u>277-283</u>
<u>«Икономическая» и «догматическая» теории</u>	<u>284-294</u>
<u>Роль славянофильства как проводника шеллингианства</u>	<u>295-307</u>
<u>«...весь род человеческий в новом Адаме»</u>	<u>308-319</u>
<u>«Круглый стол» богословия всеединства</u>	<u>320-323</u>
<u>«Богословские проблемы древности...»</u>	<u>324-327</u>
<u>«Второй Флорентийский собор»</u>	
<u>и его последствия для Русской Церкви</u>	<u>328-331</u>

Принципы неогностицизма

Основным принципом совокупности религиозных представлений и построений, которые характерны для Нового времени и которые на основании этих признаков мы обозначаем новым гностицизмом, является «вечное единство бесконечного и конечного» (Шеллинг Ф.),¹ то есть, если перевести это в богословские термины, смешение тварной и нетварной природ, отрицание качественной и утверждение только количественной разницы между ними. Если святоотеческое богословие – это богословие «различения духов» (1 Ин 4:1-3) и, прежде всего, тварного и нетварного Духа; то новое богословие характеризуется как раз потерей или тем или иным искажением этого различия.

Человеческий дух в квазихристианском гуманизме модерна – это модус божественного Духа, путем космогонической инволюции (грехопадения как распада первоначального единства) попавшего в текущее состояние мира и путем эволюции («восстановления единства природы») возвращающегося обратно. *«Если для бесконечного существенно утверждать самого себя в форме конечного, то тем самым одновременно есть и эта форма, а так как она есть только посредством связи, то и она сама должна являться выражением этой связи, т. е. связанностью бесконечного и конечного».* *«Поскольку оно [вечное] не только единство в целостности, но и целостность в единстве и поэтому также и в единичном, постольку оно само прежде всего совершенная субстанция и лишь постольку и в связанном в качестве связанного развертывается вечное»* (Шеллинг Ф.).² Соответственно, производными этого основного космогонического принципа, или мифа, неогностицизма являются другие наиболее характерные его постоянные величины, в частности, различные формы антропотеизма (человекобожия) и теургии (богодейства), идеи частичности благодати в инославии, частичности истины в ереси и других религиях, и другие выражения принципа различных уровней или различной степени актуализации единой «богочеловеческой природы», раскрытия «высшего знания», проявления «живой жизни» и т.д. *«Заблуждение есть лишь превратная, искаженная истина, и, таким образом, ложная религия является лишь искаженной и извращенной истинной религией, значит, к примеру, язычество есть не абсолютная противоположность христианства, а лишь превратное, искаженное христианство. Это заходит настолько далеко, что многие полагали, что сумели объяснить представления язычества, или мифологических религий, совершенно просто: искажениями или несовершенной передачей истин откровения, стало быть, по существу, христианства. Ибо христианство существовало в мире и до Христа, оно даже так же старо, как мир. Из данного положения следует, что подлинные принципы или факторы истинной и ложной религии, по сути, не различаются»* (Шеллинг Ф.).³

1 Шеллинг Ф. Об отношении реального и идеального в природе / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.35.

2 Там же; с. 36,41.

Русская религиозная философия, словно обыватель, следующий за трендом, прилежно воспроизводит эти новейшие «евроистины». *«Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе. Но если человек [будет] не человек — какова же будет его природа? <...> Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная»* (Достоевский Ф.).⁴ Человеческая и божественная природа, материальное и духовное здесь — это моменты единого теогонического процесса, разные формы одной «бесконечной жизни». Инаковость «натуры Бога» в отношении «природы человека» не выходит за пределы единой субстанции, составляющей общее содержание этих «натур». Человеческая природа — это дифференцированное состояние этой субстанции, а божественная природа — это ее «полный синтез». То же самое в гносеологии: познание человека и мышление Бога, человеческий и божественный разум отличаются лишь в границах индукции и дедукции, не более того.

Следом от такого «креативного подхода» к религиозным вопросам не пожелало отставать и новое богословие, причем, как и западное, так и восточное. *«...а камень, разбивший истукана, сделался великой горой и наполнил всю землю»* (Дан. 2. 35). *Во всей силе этот образ приложим только к христианству, но с некоторыми ограничениями — к прочим интуитивным учениям. <...> это высокое наслаждение, которое подчеркивается из интуитивной философии, сливает ею во единую массу такие многочисленные сонмы народов, как те, из которых составились конфуциане, буддисты, магометане, христиане — и дают религиям тысячелетнюю, а истинной религии — вечную продолжительность. Разница между христианской, истинной религией, и остальными — ложными, та, что последние освящают собой лишь немногие стороны психической жизни <...> давая силу одной стороне жизни...»* (архим. Антоний (Храповицкий)).⁵ *«Отцы Церкви понимали миф, рожденный язычеством, и представленный, главным образом, как скрытое предчувствие Слова, которое полностью открылось в Иисусе Христе (подобное можно встретить в поздних философских работах Шеллинга)»* (Балтазар У.).⁶ Одно дело возможность познания наиболее общих свойств Бога из естественных способностей человеческого мышления и его законов; другое дело откровение провиденциально скрытой и принципиально недоступной падшему человеческому разуму божественной истины, которое, согласно христианской вере, подается человеку по милости Божией. «Удивительно ли, говорит Он, что вы искушаете Меня, Которого еще не знаете, когда не ведаете даже силы

3 Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб, «Наука», 2000. Т.1.С.236

4 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Достоевский Ф. Полное собрание сочинений в 30-и томах. Ленинград, изд. «Наука», 1980. Т. 20. С. 174-175. Далее ссылки на это издание в сокращенном формате: Д., XX (номер тома), 174-175 (номер страницы).

5 архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. Достоевского. Богословский вестник, 1893. Т.4. №10. С.44.

6 Балтазар У. Старшие Арканы Таро. Медитации автора, пожелавшего остаться неизвестным. СПб., изд. «Алетейя», 1997.

Божьей, столько доказательств которой вам представлено, и между тем вы не познали ее ни из Писания, ни из общих начал разума? Ведь и из общих начал разума можно знать, что Богу все возможно» (свт. Иоанн Златоуст).⁷ Откровение божественных тайн в новой системе религиозных представлений, по крайней мере, отчасти доступно и в обратном порядке: сам человек способен природными способностями («интуицией», в частности) и собственными усилиями проникать в сферу божественной истины, открывать ее для себя независимо от воли Божией, «предчувствовать» и предугадывать божественные действия. Из общих начал разума нельзя познать догматы Боговоплощения, Искупления, Воскресения Христова, то есть, Христианство как таковое. Эти истины о сверхъестественном даны человеку в Откровении. Соответственно, положение, что Христианство и его божественные истины существовало и до Иисуса Христа, лишь проявлялось не в полной мере, стирает грань между естественным и сверхъестественным, вновь демонстрируя сам принцип действия идеологического механизма нового гностицизма. «...откровение должно обладать теми же ступенями, как первое проявление в природе, а именно чтобы и здесь высшей вершиной откровения был человек, но человек в своем первообразе и божественности, тот, который был вначале у Бога и в котором созданы все остальные вещи и сам человек. Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы. Те же периоды творения, которые суть в одном, суть и в другом, и каждое из них — подобие и объяснение другого. То же начало, которое было в первом творении основой, есть и здесь — лишь в более высоком образе — росток и семя, из которого развивается высший мир» (Шеллинг Ф.).⁸ Русские религиозные «просветители» здесь, опять же, не более чем волонтеры. «...содержание Откровения, которое по существу должно быть едино и может эволюционировать лишь в отношении ясности и полноты» (Аскольдов С.).⁹

Новое религиозное знание в неогностицизме можно также синтезировать, как и в любой другой области познания. Отсюда теория «догматического развития», возникающая следом за выработкой основных принципов диалектической космогонии всеединства Шеллингом и Гегелем и прямо вытекающая из них. «Совр. наука не мыслима вне понятий эволюции и истории. Понятие исторического процесса, прочно вошедшее в новоевроп. науку благодаря И.Г. Гердеру, Г.В.Ф. Гегелю, Ф. Шлейермахеру, И.Г. Дройзену, В. Дильтею, потребовало богословского истолкования. По словам систематизатора католич. богословской мысли XX в. Б. Лонергана, “старая догматическая теология не понимала истории... она мыслила не в понятиях эволюции и развития, а в понятиях универсальности и неизменности”. Д<огматического>. р<азвития>. т<еория>. впервые систематически формулируется кард. Джоном Генри Ньюменом (1801-1890) в работе “Эссе о

7 Свт. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия от Матфея. Беседа 70 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., изд. С-Петербургской Духовной Академии, 1901. Т.7. Ч.2. С.714-715.

8 Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.124.

9 Аскольдов С. О старом и новом религиозном сознании / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. М., «Русский путь», 2009. Т.1. С.41.

развитии христианского вероучения”. Эта работа является центральной в богословском наследии кард. Дж. Ньюмена, оказавшего огромное влияние на все зап. богословие. Достаточно сказать, что на Ватиканском II Соборе (1962-1965) Ньюмена “цитировали больше, чем какого-либо другого богослова, включая Фому Аквинского” <...> Понимание Откровения как развивающейся христ. “идеи” приводит Ньюмена к теории “продолжающегося Откровения”: “Поскольку мы допускаем, – писал он, – что законы природы были однажды уже преодолены в явлении Откровения, то вопрос о его продолжении – это только вопрос степени”» (свящ. Николай Емельянов).¹⁰

Другая распространенная форма антропотейческого смешения природ в модернистской религии – это наделение человеческого естества теми или иными божественными способностями, различными сверхъестественными действиями, на которые человек оказывается способен и к которым призван в деле осуществления своего богочеловечества, реализации своего высшего духовного потенциала. «...христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать» (Соловьев В.).¹¹ Сюда относятся, в первую очередь, западные учения Нового времени (каббала, масонство, «немецкой классической» гностицизм Шеллинга, Гегеля, Фейербаха; новые латинские догматы «сверхдолжных заслуг», «соискупления», «непорочного зачатия», «непогрешимости»)... Сюда же можно отнести такие богословско-лубочные представления и теургические понятия как «народ-мессия», «народ-богоносец», «царь-искупитель», «царь-катехон» (то есть «удерживающий» приход антихриста), «Сталин-катехон»... Сюда же относятся и более тонкие богословские искажения (уходящие корнями в тот же немецкий идеализм гностического типа) как «богочеловеческая природа Церкви», «преображение и спасение мира» как «задача Церкви», новая теория «синергии» как спасительного богочеловеческого действия.

Так, в романтической историософии Хомякова грехопадение прародителей, словно в гностическом мифе, оказывается одновременно теургическим актом творения «мира необходимости»: «[Смысл еврейского предания о падении человека] Злоупотребление человеческой свободой (т.е. произвол человеческий) создало новый мир грубого вещества и вещественной необходимости. Освобождение человека есть возврат его к чистой разумной свободе. Вот характер иранства...».¹² Здесь, во-первых, Откровение

10 свящ. Николай Емельянов. Догматического развития теория. Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.15. С. 534-542. <http://www.pravenc.ru/text/178714.html>.

11 Соловьев В. Об упадке средневекового миросозерцания / Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Изд. 2-е. СПб, 1914. Т. VI. С. 382.

12 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Смысл еврейского предания о падении человека» / Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т.V. С.265. Далее ссылки на это изд. в сокращенном формате: X.,V,265.

оценивается как «еврейское предание», которое, в свою очередь, показывает природное величие «характера иранства», слагающего такие «предания»; а вторых, грехопадение у Хомякова – это, получается, не столько падение и грех, сколько творческий процесс, или как раз диалектическая «синергия». С одной стороны, да, «произвол» и «злоупотребление», но с другой – этим произволом «мы наш, мы новый мир построим», пусть и грубый, но это тоже, как говорится, на дороге не валяется. Сами испортили картину мира, сами все и исправим: «освободившись» от власти «необходимости», вернем и весь мир в прежнее состояние «чистоты» и «разумности», «свобода», «равенства» и «братства».

Так, в топорной мифологии царбожничества теургия катехона как могущества человеческого духа (способности удерживать сатану от полноты его действия в падшем мире) имеет и обратное выражение: та же сверхчеловеческая способность может проявляться и со знаком минус, когда некие магические действия на земле разрывают цепи, удерживающие абсолютное зло, освобождают его для детерминирования исторических катастроф. *«Всякое религиозно-мистическое человеческое жертвоприношение ставит своей целью высвобождению из ада легионов демонов, которые в сердцах одних сеют сковывающий ужас, а души других побуждают к беззаконию. <...> В первую очередь ритуальные убийства узнаются по плодам, которые они приносят, и только духовное, церковное противоборство им и полное юридическое расследование связывают такие демонические стихи. В случае с убийством Г.Е. Распутина-Нового Синодальные Иерархи полностью промолчали, а действие правоохранителей по расследованию было прекращено, что и создало почву для успеха Февральской революции».*¹³ То есть, стоило бы лишь проявить волю и осудить убийство Распутина – и демоны из преисподней не вырвались бы, удержанные энергическим щитом «расследования»... Получается, что и сам православный царист разделяет религиозные представления совершителей ритуальных жертвоприношений, люто верующих во всеислие своей черной магии («Всякое религиозно-мистическое человеческое жертвоприношение ставит своей целью высвобождению из ада легионов демонов»), утверждая ровным счетом то же самое («В первую очередь ритуальные убийства узнаются по плодам»), а именно, прямую причинно-следственную связь единичного «ритуального убийства» и гигантских катаклизмов революции, которые, опять-таки, можно было бы предотвратить действием-противоядием уже «белой магии» («церковным противоборством и полным юридическим расследованием») – и все джины революции так и остались бы в алхимической колбе.

Поэтому и аргументация искупительного (как очистительного для многих других, жертвенного для всего русского народа) характера мученичества св. царя Николая как якобы ортодоксального представления здесь строится все по тому же принципу антропотейческой теургии: *«Всемогущему Богу Сыну не было никакого смысла совершать подвиги и чудеса в Своей Божественной природе. Но Богочеловек Иисус Христос, уже безгрешный Новый Адам, подобно Ветхому Адаму до грехопадения, совершал Свои подвиги и чудеса в*

13 Болотин Л. О клеветнических обвинениях православных царистов в несуществующей «ереси царбожия». http://ruskline.ru/analitika/2018/08/2018-08-13/0_klevetnicheskikh_obvineniyah_pравославnyh_caristov_v_nesuwestvuyuyewej_eresi_carebozhiya/

Своей Человеческой природе. Тем самым Он указывал человекам на самую возможность восстания из их падшести и возможность творить нечто подобное в своей человеческой жизни, то есть по вере и с Божией помощью чудотворить и подвижничать. К таким подвигам в Богочеловеческой Природе несомненно относится и подвиг жертвенного Божественного Искупления человечества от греховного плена Своей Кровью и Плотью, а не абстрактным духовным актом, поскольку Сын Божий как непостижимый Дух никак телесно, человечески не выражен и совершенно недоступен мучениям и смерти. <...> простые жизненные примеры из прошлого и нашей повседневности <...> наглядно показывают, что хриstopодражательные подвиги искупления и спасения с Божией помощью вполне доступны человеческой природе».¹⁴ Вся эта идеологическая конструкция построена на химере «богочеловеческой природы», «доступности человеческой природе» божественных действий («чудес»), то есть на человекобожии, лишь частной формой которого выступает здесь царебожие. Согласно догматическому учению Церкви, каждой природе свойственно свое действие. Чудеса (сверхъестественное) есть действие только божественной природы. Святые совершали чудеса не «с помощью Божией», но Сам Бог по Своему всемогуществу совершал эти сверхприродные действия по их вере и молитве. Здесь же чудотворения «доступны человеческой природе», потому что она тоже (изначально и в перспективе) «богочеловеческая». Не человек здесь создан по образу и подобию Божию, но, наоборот, Господь «подобно Ветхому Адаму до грехопадения, совершал Свои подвиги и чудеса в Своей Человеческой природе». Поэтому и царь здесь – это гностический идол, полуязыческий супермен духа, который своими богатырскими подвигами способен искупать грехи других, вплоть до грехов целого народа.

«Заслуги святых как бы ни были велики, никогда нельзя считать сверхдолжными, преизбыточествующими, ненужными для них самих, и вменять другим людям – грешникам для оправдания их в очах правды Божией. <...> Апостолы и все пастыри Церкви получили Божественную власть разрешать грешников, освобождать их от грехов и от наказаний за грехи. Но – не иначе, как во имя или в силу заслуг одного только Иисуса Христа, от Которого и приняли эту власть и Который, преподавая ее, сказал им: “... примите Духъ Святъ, имже отпустите грехи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся” [Ин 20:21-23] <...> О заслугах угодников Божиих здесь нет ни малейшего намека. След<овательно>. разрешать грешников, и на основании каких-то сверхдолжных заслуг праведников, пастыри Церкви вовсе не имеют власти» (митр. Макарий (Булгаков)).¹⁵ Характерно, что нечто подобное учению о «царе-искупителе» мы находим в «нравственном монизме» митр. Антония (Храповицкого) (обусловленном той же неогностической философией всеединства), где оно подчеркнуто противопоставлено как раз «схоластике Макария», то есть традиционному учению Церкви, что лишний раз показывает модернистский характер всех этих «инициатив». Ср.: «Усвоение верующим искупления – это то же, что и возрождение, вопреки богословской схоластике, которая разделяет одно от другого. А случаи, т.е. события

¹⁴ Там же.

¹⁵ митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883, Т.2. С. 458-460.

духовного возрождения, внимательный наблюдатель жизни, наверное, видел и не однажды <...> Что, воскликнет читатель: вы усваиваете искупительную силу и людям? разве не единый наш Искупитель? Конечно, единый, но некоторую часть этой силы Он уделяет Своим рабам, и наипаче священникам... сострадательная любовь есть, несомненно, возрождающая сила. Она выражается иногда в увещаниях, иногда в слезах, особенно у женщин <...> “Позвольте, но при чем тут благодать, и возрождение, и искупление? Вы говорите нам о том, что бывает даже в светской жизни” возразят нам читатели. <...> Нет, ответим мы: бывает это иногда и в жизни людей светских, но... лишь первые проблески такого обнаружения Божией благодати». ¹⁶

В мифологии «православного сталинизма» способностью к тем же теургическим, сверхчеловеческим действиям наделяется уже не русский царь, но генеральный секретарь компартии. «Это было в 1941 году. Немцы стояли в сорока километрах от Москвы. <...> И явился ангел Иосифу Виссарионовичу. И сказал: “Постригись. И ты спасешь и Москву, и весь мир”». ¹⁷ Если простой смертный принимает монашество, чтобы спасти свою душу, то гностический Человек делает это ради спасения других. Сугобо личные поступки Сталина, то есть никоим образом не относящиеся к геополитике, имеют исключительное значение для судеб всего мира. Так, что если бы он вместе с постригом догадался бы еще и обрезать себе сделать, такую сверхплановую жертву тому «ангелу» принести, то, глядишь, и на коммунизм во всем мире можно было бы рассчитывать к следующей пятилетке.

Таким образом, в самых различных (вплоть до противоположных) направлениях секуляризированной теологии и религиозной философии мы находим те или иные признаки антропотейзма как основного принципа нового гностицизма. Подобная пестрота и разброс религиозно-мифологических построений характерны и для аутентичного гностицизма первых веков, спекулировавшего и паразитирующего на истинах Христианства в попытке подменить его собой. Но при этом и там основным механизмом и архетипом всех aberrаций такого рода было бесовское прельщение человека божественным происхождением его духа, возможностью «быть как боги» (Быт 3:5), в частности, делать то, что делает только Бог. «Много разногласия у них и о Спасителе. Одни говорят, что Он произошел от всех, почему и называется Благоволенный, потому что вся Плерома благоволила чрез него прославить Отца. Другие говорят, что Он произведен одними теми десятью зонами, которые произошли от Слова и Жизни, и сохраняет прародительские имена. Иные же говорят, что [Он] произведен двенадцатью зонами, происшедшими от Человека и Церкви, и поэтому исповедует Себя Сыном Человеческим, как ведущий род от Человека. Иные же говорят, что Он приведен в бытие Христом и Святым Духом, которые были произведены для укрепления Плеромы, и посему Он называется Христом, сохраняя название Отца, которым произведен. Другие еще между ними говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Недомыслимое, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное

16 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. №№10-12. С.286-289.

17 прот. Николай Булгаков. «Сталин был пострижен в монашество....»
http://ruskline.ru/analitika/2018/11/2018-11-23/stalin_byl_postrizhen_v_monashestvo/

таинство, что превышая всего и всеодержительная Сила называется Человеком, и поэтому – то Спаситель называет Себя Сыном Человеческим» (св. Иринея Лионский).¹⁸

Этой же «прелестью» дышит новый гностицизм. «Как будто нити от всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”. Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а “за меня и другие просят”, – прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. “Кто-то посетил мою душу в тот час”, – говорил он потом с твердою верой в слова свои... Через три дня он вышел из монастыря, что согласовалось и со словом покойного старца его, повелевшего ему “пребывать в миру”» (Достоевский Ф. Братья Карамазовы).¹⁹ Лжестарец благословляет послушника уйти из монастыря все по той же причине: потому что между этим миром и «миром иным» (то есть человеческим и божественным) в новом гностицизме нет принципиальной разницы, и тот, и этот лишь различные состояния одной сущности. «Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю». Мистический опыт, который здесь описан (автобиографического характера: параллельное место с рефлексией падучей Мышкина есть в «Идиоте») – это начало той эпидемии оккультизма, которая разразилась в эпоху декаданса, уже в следующем поколении отечественных демиургов, души которых тоже «посетили» таинственные «некто». «В Новую Россию Моя первая весть. <...> Я – вы, вы – Я, частицы Божественного Я <...> Я осанну призываю о вас – спасение вам! <...> Не уходите от жизни, ведите себя верхним путем. И Мы, и вы – мы все здесь в едине, в духе. Храмина всем. Всем Един. Дом Божий населен мирами, и всюду витает Св. Дух. Обновление мира придет – пророчества исполнятся. Народ восстанет, и построят Храм Новый» (Рерих Е.).²⁰

18 св. Иринея Лионский. Против ересей. 1, XII,4 / Сочинения святого Иринея, епископа Линского. СПб, 1900. С.56.

19 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.3, кн.7, гл.IV / Д., XIV,328.

20 Рерих Е. Агни-Йога (Живая этика). Листы сада Мории. Кн.1. «Зов» / Листы сада Мории. Книга первая. 3-е изд. Рига, изд. «Угунс», 1994. С.3-6.

Религиозно-философский романтизм Хомякова как предпосылка русского богословского модернизма

Как показывает время, в основании многих течений того, что называется «богословским модернизмом» (то есть ревизионизма в отношении традиционного православно-догматического богословия и всего строя церковной жизни, оцениваемого здесь как устаревшего и «схоластического», так или иначе искажающего Священное Предание, подлинную восточную патристику, которую, соответственно, модернизм берется «возродить» в ее аутентичном содержании), в основании этих учений, как правило, находится место (более или менее значительное) для славянофильской мысли и для богословских идей А. Хомякова – особенно,²¹ высоко здесь оцениваемого и цитируемого в качестве непререкаемого авторитета.²² «Мы видим, что русская богословская мысль <...> приняла, так или иначе, учение Хомякова, что все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи. Одни только имена митрополита Петроградского Антония (Вадковского) и архиепископов Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского) – имена, ставшие лозунгами обширных течений русской богословской мысли, были бы достаточны для подтверждения высказанного. <...> Но приняла, с другой стороны, эти идеи и положила их в основу свою и та мысль, о церковности которой свидетельствовать пока нет оснований, например, Н. Н. Неплюева <...> и мало того, даже [мысль] Л. Н. Толстого по-своему может притязать на хомяковское наследие. <...> не только Катков и позднейшие славянофильско-государственники, более чем сомнительной церковности, но и народники-революционеры и революция справа, вроде илиодоровской, какими-то нитями связываются с Хомяковым» (свещ. Павел Флоренский).²³ Поэтому анализ этих идей (славянофильской концепции Хомякова), раскрытие их собственной генеалогии, рассмотрение того исторического контекста и идеологического бэкграунда, который их самих детерминировал, может многое сделать понятным и в перипетиях современного богословского ревизионизма, в прогрессирующем хаосе которого понять, откуда что берется, становится все затруднительней.²⁴ Исходя из поставленной задачи (проследить причинно-следственные связи и наметить общие места церковного модернизма XX-XXI

21 Ср.: «Безусловная преданность Православию, конечно, не такому, каким оно с примесью византийства и католичества являлось у нас в лице и устах некоторых наших иерархов, но Православию Святых отцов нашей Церкви, основанному на вере с полной свободой разума... составляли главные и отличительные основы и свойства образа мыслей Хомякова» (Кошелев А.И. Записки. М.: МГУ, 1991. С. 87).

22 Ср.: «– Можно ли считать таких людей, как Хомяков, предтечами русского религиозного возрождения начала XXв.? – Безусловно, Хомяков – предтеча возрождения <...> он – зачинатель движения <...> он человек более утонченной духовной культуры и традиции Церкви. Так что придет время, его будут читать, <...> как будут читать Бердяева и Булгакова...» (Его будут читать, но не сейчас. Интервью с ректором Свято-Филаретовского института свещ. Георгием Кочетковым. КИФА, май-июнь 2004 года. №5-6 (20-21). <http://gazetakifa.ru/content/view/283/>).

23 свещ. Павел Флоренский. Около Хомякова. Цит. по изд.: Париж, «Символ», декабрь 1986 (№16). С.151-153.

вв. и славянофильства XIX в.), мы будем акцентировать внимание на слабых или спорных местах богословия Хомякова, признавая, конечно, наличие в нем и традиционных для Православной Церкви воззрений.

В этой связи, прежде всего, необходимо указать на «тюбингенский» фактор, по всей видимости, сыгравший существенную роль в формировании воззрений Хомякова. «Тюбингенское протестантское духовное училище (das Evangelische Stift) играет важную роль в становлении немецкого философского идеализма. Здесь с 1788 по 1793 год изучали теологию и философию Георг Вильгельм Гегель и Фридрих Гёльдерлин, а с 1790 по 1795 – Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. Они получили солидное образование по обоим предметам. Трое молодых семинаристов провели бок о бок три года в одной квартире. Совместная студенческая жизнь в Тюбингене кладет начало их дальнейшему духовному развитию. Связующей нитью была разделяемая всеми троими **вражда к традиционному окостенелому протестантскому богословию**, спор с критицизмом Канта, встреча с философом Фихте и с его идеями, любовь к немецкой поэзии того времени, прежде всего Шиллера, и юношеская восторженность началом Французской революции. Общим идеалом трех друзей, позднее воплощенным в жизнь каждым на собственный манер <...> было **убеждение в духовной связи всего существующего на основе свободы и солидарности, стремление к осуществлению этого идеала путем синтеза теоретического и морального разума, набожности народа и философски просветленной христианской религии**. Общий их девиз гласил: “Да придет царство Божие!” <...> После ухода из Тюбингена Гегель писал в Бёрне и во Франкфурте целый ряд теологических работ, которые отражают умонастроение и дискуссии тюбингенского периода. **В центр христианской религии Гегель ставит не догму, ритуал и традицию, а синтез свободы и любви**» (Вёрн Д.).²⁵ Все перечисленные идеи, установки и устремления (выделено жирном. – А.Б.) этой романтически-титанической, экзальтированно-революционной теологии узнаваемы в качестве доминант и констант мысли Хомякова, где семена «вражды к традиционному окостенелому протестантскому богословию» немецких романтических теологов-идеалистов, посеянные на «русской почве» вдохновленным последователем, дают всходы умеренной оппозиции «традиционному окостенелому» православному богословию («схоластике Макария», в частности), не всегда сразу заметной за пафосом «свободы и любви». «Публикация трудов старших славянофилов, с одной стороны, дав очевидный импульс развитию богословской мысли, с другой – способствует некритическому усвоению церковными кругами (в лице представителей “нового богословия” прежде всего) резко отрицательного отношения не только к западной традиции, но и к собственной –

24 Ср.: «Революция позволила вылиться всему нецерковному, что было у Хомякова и его последователей, в формы обновленчества, после опыта которого все поставленные Флоренским вопросы [“Около Хомякова”, 1916] должны быть внимательно изучены, и получить новые ответы» (прот. Валентин Асмус. Критика А. С. Хомякова у П. А. Флоренского / А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. М.: Языки славянских культур, 2007. Т.1. С.124).

25 Вёрн Д. Философские и богословские традиции Тюбингена и экклезиология А. С. Хомякова / А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т.1. С.445.

Синодальной (в том числе духовно-академической), которая отныне de facto признается подлежащей суду и отвержению» (прот. Павел Хондзинский).²⁶

Не менее значимым в этом же плане является теологическое «творчество» другого знаменитого тюбингенца Адама Мёлера (1796-1838), одного из «прародителей» уже новой католической мысли, сближающейся с этим же революционным протестантизмом, как эдемский Адам поглощая сорванные с «древа познания» Евой диалектического идеализма плоды «классических» ересей. «В 1817 году в Тюбингенском университете был основан факультет католического богословия, где очень быстро сформировалась собственная школа с выдающимися учеными-теологами. Эта школа тесно сотрудничала с факультетом протестантского богословия, который, однако, весьма скоро превратился в очаг историко-критического анализа Библии. Проблематичными стали отношения католических теологов <...> с традиционной старомодной католической теологией и с консервативно настроенной церковной администрацией. Общим фундаментом Тюбингенской католической школы являлся **исторический взгляд на вопросы догматики** в духе историзма Гердера и романтизма, идеал строгой научности и **ярко выраженный интерес к духовным течениям и к новым идеям современности**. Школа впитала важные положения немецкого романтизма, **в особенности мышление в категориях органиологии**, заимствованное из натурфилософии Гёте и Шеллинга» (Вёрн Д.).²⁷ «Немецкие исследователи относят Мёлера к **романтическому богословию**», пришедшему на смену богословию эпохи Просвещения. «Романтическое богословие» получило такое название потому, что сказывающиеся в нем **принципы мышления и видения мира, выходящие за собственно богословские рамки**, можно определить как романтические. Прежде всего, это по-новому осмысленные понятия развития, истории, организма — все они рассматриваются в романтизме с точки зрения соотношения внутреннего и внешнего. **Источником, началом всегда является нечто внутреннее, некий дух, имеющий в себе в свернутом виде все интенции будущего развития и саморазвитие, история понимается как постепенное разворачивание, раскрытие этих внутренних потенций**. Организм оказывается объективацией, овнешнением этих потенций, сама его жизненность в том и заключается, что он есть выражение вовне своего внутреннего, а не создание по внешнему плану, как обстоит дело в случае его противоположности — механизма. Неудивительно, что центральным символом эпохи становится растение, развивающееся из семени по своему внутреннему и непреложному плану» (Титова А.).²⁸ Как мы видим, как и новые протестанты (романтики) и новые православные (славянофилы), новые, «органические» католики противопоставляют себя «механистической»

26 прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия, ПСТГУ). М., 2015 (на правах рукописи). С.50. http://www.pstbi.ru/download/Doc/Hondz_avtoreferat.pdf.

27 Вёрн Д. Философские и богословские традиции Тюбингена и экклезиология А. С. Хомякова. С.446.

28 Титова А.О. Мёлер и Хомяков / Русское богословие. Исследования и материалы. Изд-во: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2014. С.49.

(«окостенелой») схоластике традиционного католицизма. В философской терминологии это учение обозначается как имманентизм («развитие протестантизма (уже после кончины Хомякова) обнаружило в его основе, как главного выразителя культуры нового времени, наличие возрожденческого гуманизма, сущность которого – человекоутверждение, человекобожие, то есть, прибегая к философским терминам, имманентизм. <...> существо же Православия есть онтологизм – “приятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой, – смирение и благодарение”» (Никитин В.).²⁹ Переводя это в категории ортодоксального богословия (Священного Предания Церкви, святоотеческого учения), мы можем наблюдать здесь существенные расхождения с ним вплоть до диаметральных воззрений, прежде всего, по вопросам антропологии, пневматологии и сотериологии. Получив такую прививку западного романтического гуманизма, вдохновляясь его идеями (то есть исполняясь самого неогностического духа этого гуманизма), славянофильская мысль Хомякова тем самым получила внутреннюю установку на уводящий далеко в сторону от святоотеческого реализма религиозно-философский утопизм, не свойственный церковному Преданию исторический оптимизм и другие проявления идеалистического высокоумия, скрытые за апологией Православия и пафосом патриотизма.

В частности, в «соотношении внутреннего и внешнего» просматриваются такие классические богословские проблемы как соотношение Божественной благодати и свободы воли (то есть полемика августинизма и пелагианства); соотношение нетварной и тварной природы (полемика паламизма и варлаамизма, или паламизма и томизма), которые в теологическом романтизме решаются в духе или своего рода неопелагианства (концепция спасения путем нравственного «самосовершенствования», самораскрытия врожденной «благодати»), или неоплатонизма и томизма (концепция причастия самой божественной сущности), но никак не в ортодоксальной традиции паламизма.³⁰ «Это естественное и здоровое явление [рост национального самосознания] имело, однако, некоторые эксцессы, в том числе и в области богословия. Так, профессор Московской Духовной Академии М.М.Тареев доказывал, что русское православие должно свергнуть иго византийского аскетизма, иссушившего русский религиозный гений. Ярким представителем “национального богословия” был и коллега Тареева Владимир Алексеевич Троицкий, в монашестве Иларион (в архиерейский сан рукоположенный уже после революции). Он разделяет двусмысленность славянофильства, которое прекрасно понимало универсальный смысл

29 Никитин В.А. Священник Павел Флоренский и А. С. Хомяков. Парадоксы и метаморфозы славянофильства / А. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С. 120 / свящ. Павел Флоренский. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. С.21.

30 Ср.: «хотя некоторые современные авторы <...> и считают, что тезис Хомякова о тождественности внутритроического и внутрицерковного действия Святого Духа созвучен мысли отцов, рассмотрение святоотеческих текстов не подтверждает указанного мнения. На протяжении всей святоотеческой традиции (святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, преподобный Максим Исповедник, святитель Григорий Палама, святитель Марк Эфесский, святитель Филарет) мы находим определенное согласие в различении конституирующей Церковь Божественного действия и внутритроических отношений, что соответствует, очевидно, различению вовне обращенных энергий и обитающего в неприступном свете Троицкостасного Единосущного Бога» (прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С.47-48).

Христианства и в то же время было склонно видеть в православии “богатство веры племенной” (Хомяков), как бы естественно присущее русским и славянам в целом. <...> Знаменитая мысль Тертуллиана о том, что человеческая душа по природе христианка, здесь сужается до одного отдельно взятого племени. Русский человек даже в падении сохраняет такие естественные ресурсы, которых нет у других, и даже заигрывание с дьяволом ему нипочем. <...> Это было бы публицистическим курьезом, если бы своеобразный натурализм не окрашивал всю богословскую систему <...> акцентированной борьбой с юридизмом [отрицание искупительного значения Голгофской Жертвы] <...> своего рода народопоклонством <...> стихийным пелагианством [излишней верой в возможности самосовершенствования]...» (прот. Валентин Асмус).³¹

Еще лучше противоречие православной вере в романтической трактовке «внешнего и внутреннего» видно в соотношении «образа и подобия Божия», где последнее, оказываясь в богословском романтизме «внутренним», априори присущим человеческому естеству, снова предполагает пелагианское и – шире – неоплатоническо-гностическое отрицание последствий грехопадения для тварной природы; или отрицание первородного греха, наследуемого всеми потомками Адама и нуждающегося в Искуплении; в частности, отрицание утраты благодати падшим человеческим родом. Наконец, трактовка евангельского образа «семени» также наглядно демонстрирует степень искажения в новом богословии слова Божьего: сеемое «внешнее» (трансцендентное Божие, сверхъестественное, благодать, подаваемая по милости Богом, даруемая кающемуся грешнику Всемиловитым Судией и Спасителем «сила», или «энергия» Божественной природы, делающая причастника богоподобным) вновь оказывается «внутренним», «развивающимся по своему внутреннему и непреложному плану», «раскрывающим свою сущность вовне, реализующим свою собственную, имманентную потенцию. Именно этот романтический (неогностический) имманентизм тюбенгенской философско-теологической школы и стал одним из основных принципов «авторского» богомыслия А.Хомякова, прельстив его своей «поэзией» и определив сам дух его славянофильства. Иначе говоря, именно этот немецко-романский гностицизм явился здесь тем внутренним «семенем», который актуализировался в доктрине славянофильства, или (вернее), наоборот, который лишь прикрыл свою «немецкую» (романтическую как радикально-реформаторскую, духовно революционную, титаническую) сущность «внешней», идеалистической оболочкой «православия». «Свободное самоутверждение человека — бытие, имманентное человеку, проявляющееся в организации любви, для него дороже всего. Действительно, он — “великий альтруист”, как определяет его профессор Завитневич. Но и великий альтруизм сам по себе ничуть не похож на Церковь, ибо Церковь полагает основу свою в том, что вне человечности, а для альтруизма, как и для всякого гуманизма, самой крепкой точкой опоры представляются внутренние, имманентные силы человека. Высказанное здесь положение о Хомякове <...> бросает неожиданный свет на борьбу Хомякова с онтологическим моментом в религии. Отношение к трансцендентному в религии, на его взгляд, кажется проявлением начала “кушитского”. Но тогда понятно, почему он отрицает

31 прот. Валентин Асмус. Архиепископ Иларион (Троицкий) и Православное богословие. Богословский сборник. Вып. 7. М.: ПСТБИ. 2001. С. 56-81.

авторитет, каковой есть авторитет лишь постольку, поскольку он вне того, кто авторитету подчиняется» (свящ. Павел Флоренский).³²

Между тем система, в которой «источником развития является нечто внутреннее, некий дух, имеющий в себе в свернутом виде все интенции будущего», находится в непримиримом противоречии с первой «заповедью блаженства», с тем императивом «духовной нищеты», без которой приобретение других христианских добродетелей становится в принципе невозможным. Без положенной в основание «нищеты духа», или без смирения перед Богом, без осознания своей неизбывной греховности и природной духовной немощи, нельзя быть ни богоугодно «плачущим» (сокрушающимся о грехах своих), ни подлинно «кротким» (удерживающим свой гнев), ни истинным «миротворцем», ни «жаждать правды» и т.д., то есть невозможно преуспеть в подлинно христианской духовной жизни. «Для правильности молитвы надобно, чтобы она приносилась из сердца, наполненного нищетою духа, из сердца сокрушенного и смиренного. Все другие состояния сердца, до обновления его Духом Святым, признавай — каковы и точно они — несвойственными кающемуся грешнику, умоляющему Бога о прощении грехов своих и об освобождении — как из темницы и оков — из порабощения страстям» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).³³ И тот, кто утверждает обратное, обманывает себя и других. Без преувеличения можно сказать, что романтические богословие, в свое основание которого положена западная философско-теологическая аксиома «духовного богатства», скрытых имманентных «потенций» человеческого духа, лишь ждущих свое часа, готовых в любой момент начать «самораскрываться», с точки зрения ортодоксального аскетизма и сотериологии, является весьма душепагубным учением (а именно, новыми формами многократно осужденных Церковью пелагианства и гностицизма), несущим в себе не всегда сразу заметные «потенции» настоящих духовных бед для своих прельщенных последователей.

В частности, разновидностью этого романтического «духовного богатства» в «Семирамиде» Хомякова является категория априорного «величия» и мессианства славянского племени, природной избранности и харизматической исключительности славян, когда по факту рождения, одной лишь принадлежности к племени, человек обладает уникальными и, что самое главное, осознанными духовными дарованиями, с упоением рефлекслируемыми, выставляемыми на всеобщее обозрение, немолчно прославляемыми, возносящими его над другими. Проходя рефреном через все сочинение Хомякова, такая установка не только не может быть признана евангельской, но, более того, должна быть признана противоположной по содержанию: либо иудейской фарисейской (с его самосознанием «не такого, как прочие человецы»), либо — в крайних проявлениях — вообще носящей характер демонической гордыни, фактически ретранслируя архетипическое «будете как боги», этот, увы, безотказный в отношении человеческого тщеславия механизм оболыщения. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Мф 5:1). Выставляет смирение, как бы основание жизни. Так как Адам пал от гордости, восстанавливает нас через

32 свящ. Павел Флоренский. Около Хомякова. С.161.

33 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. О молитве. Ст.1 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: «Паломник», 2006. Т.1. С.128-129.

смирение. Ибо Адам надеялся быть Богом. Сокрушенные душой – это нищие духом» (блж. Феофилакт Болгарский).³⁴ «Ницета духа» предполагает сознание своего недостойства Христа и Его даров. Здесь же, в историософском романтизме «Семирамиды», напротив, звучит непрерывный «аксиос» человеческому духу вообще и славянскому – особенно, перманентное гуманистическое признание нравственного достоинства человека, право заслуженно обретать Царство Небесное, собственноручно низводить на землю (словно Прометей – олимпийский огонь) благодать Божию, брать один за другим сионы и эвересты разумности, арараты и фаворы духовности.

Этот гордый, или (в святоотеческих терминах) прелестный, «тюбингенский» дух, обитающий в славянофильстве Хомякова, и определил, с одной стороны, его протестантский по типу нигилизм в отношении ортодоксальной «схоластики» (официального богословия Православной Церкви и Священного Предания за ним), а с другой стороны, ответную (защитную) реакцию последней в лице авторитетных богословов Русской Церкви, инстинктивно не принимавших этого «инославного» духа с его чуждым вероучению романтически греховно-страстным, «плотским», или «душевым» богомыслием. «Среди рукописей, оставшихся после о. [Александра] Горского, особое значение имеют его замечания на богословские сочинения А.Хомякова. Эти возражения появились по требованию свт. Филарета Московского, побудившего о. Горского к тому, чтобы тот опровергал Хомяковские идеи на лекциях. Известно также, что св. Филарет был недоволен излишней мягкостью критики о. Горского. Заметим, что славянофилы, в свою очередь, были непримиримыми противниками Православной догматики, изложенной в трудах и проповедях свт. Филарета».³⁵ «Леонтьев приводил в своей книге слова о. Климента <...>: “Хомяков, – говорил мне Зедергольм, – был <...> человек искренне-православный, но его диалектика, его страсть к словопрениям увлекла его до того, что он вступал в споры и с людьми православными иногда о самых существенных вопросах, противоречил и впадал в некоторые отклонения”» (Фетисенко О.).³⁶

Приведем целиком «оптинское мнение о Хомякове» («один из документов подобного рода сохранился в фонде К. Н. Леонтьева в отделе рукописей Государственного литературного музея [Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 337]. Это записка оптинского иеромонаха Климента (Зедергольма) о Хомякове. На л.1 есть помета Леонтьева, сделанная карандашом: “О Хомякове. Оптинское мнение о. Амвр<осия> и о. Климента”»). «В богословских сочинениях Хомякова много хорошего; но Самарин очень ошибался, признавая его учителем Церкви. Благо бы было Хомякову, если бы он всегда оставался, по словам того же Самарина, скромным мирянином. Когда Хомяков рассуждал просто и скромно, он говорил много справедливого. Особенно он хорошо понял и хорошо выразил главные, коренные ошибки и недостатки Римской Церкви и протестантов. Но в

34 блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Матфея. Гл.5 / Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского. В двух томах. М.: «Сибирская Благовонница», 2010. Т.1. С.36.

35 Послесловие издателей / прот. Александр Горский. Замечания на богословские сочинения А. Хомякова / <https://antimodern.wordpress.com/2009/02/28/khomiakov/>.

36 Фетисенко О. Л. Неизвестный отзыв преподобного Амвросия Оптинского и иеромонаха Климента (Зедергольма) о Хомякове / А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. С.457-462.

чем он упрекает папу и Лютера, в том он и сам иногда повинен. Забывая, что, по его же прекрасному выражению, смирение взаимной любви должно править свободой христианина и соединять его со Св. Церковью и ее духоносными учителями и пастырями, Хомяков иногда ставит себя выше отцов Церкви, противоречит им, находит в них излишнюю духовность и натяжки [Хомяков А. Полн. собр. соч. Т. II. С. 293], обвиняет их, что они платили дань своему веку, отличавшемуся дурным вкусом [там же; с. 371], между тем как, например, в его же рассуждениях о молитве Господней [с. 293] виден очень дурной вкус: остроумие его тут не только неуместно, но очень грубо и невежественно. На странице 291-й Хомяков говорит: "...труд для пользы других <...> есть молитва <...> высшая, чем лепетание славянских слов в уголке пред Суздальскою доскою". Тут, во-первых, смешение понятий. Труд для пользы других, хотя и необходим, но не есть молитва и не заменяет молитвы. Во-вторых, смешанное свое понятие Хомяков изложил в кощунственных, хульных выражениях, не приличных верующему, православному христианину. На странице 284-й Хомяков сознается, что он позволяет себе во многих случаях не соглашаться с так называемым мнением Церкви. Мнения бывают у отдельных лиц; а что святые, духоносные отцы согласно признают, то составляет учение Церкви, от которого верующие не отделяются. Когда Хомяков противоречит св. отцам, и, пускаясь в высокое богословие или философские умствования, хочет сказать что-нибудь свое, он путается, говорит и не смиренно, и не справедливо, впадает в противоречие с самим же собою, и даже просто в несообразности. Его "Опыт катехизического изложения о Церкви" неудачен. На первой же странице этого Опыта читаем: "Бог слышит молитвы <...> того, кто еще не вызван Им из небытия в бытие" [там же; с. 2]. Мысль о предведении Божии Хомяков выразил так мудрено, что в его словах выходит несообразность, не согласная со Словом Божиим. В 144-м Псалме сказано: "...волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит". Значит: сперва человек должен существовать, потом должен стяжать страх Божий, потом должен помолиться: и тогда уже Бог его услышит. Что Господь от века все знает, это верно; а чтобы Господь слышал молитву чью-либо, для этого нужно, чтобы этот человек не только существовал и молился, но и боялся Бога. Господь даже не всех существующих и молящихся молитвы слышит, а только боящихся Его. Богословские истины требуют богословской точности выражений; и касаться Богословия, по словам св. Иоанна Лествичника должны только люди бесстрастные и духоносные. А кто, имея хоть одну страсть, будет касаться Богословия, тот подобен человеку, окутавшемуся во многую одежду и хотящему удобноплыть [Лествица. Слово 27]. На страницах 397–398 Хомяков толкует слова св. Апостола Павла (Филип. 2, 6) не согласно со св. Иоанном Златоустом и с другими учителями Церкви, и даже не сообразно с Божеством Господа нашего Иисуса Христа. Хомякову, так много говорившему о Церкви, не следовало бы забывать, что, по 19-му правилу Шестого Вселенского Собора, Священное Писание надлежит изъяснять согласно с Писанием св. отец. "Аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих Писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы при недостатке умения в сем не уклониться от подобающего" [Книга правил святых апостолов, святых соборов Вселенских и Поместных и святых отец. Троице-Сергиева лавра, 1992. С. 83]».³⁷

37 Там же.

Отмеченная оптинским старцем двусмысленность позиции Хомякова в отношении западных конфессий (внутренняя близость при внешней критике),³⁸ повторяется и в отношении западного идеализма. «Хомяков постоянно восхваляет Гегеля за его стройные схемы, но ему надо было вскрыть внутренний порок всей системы Гегеля, показать, что Гегель "достиг в феноменологии до самоуничтожения философии". Эта мысль Хомякова вытекала из самой глубины его духа, — из его онтологизма, из учения о соборности в познании, из отталкивания от богословского и философского рационализма. Но, стремясь показать внутренний порок идеализма, Хомяков сам становится на почву трансцендентализма» (Зеньковский В.).³⁹ С Православием же, или со Священным Преданием Церкви, ситуация обратная: за всеми апологиями и панегириками – существенные искажения и скрытая конфронтация под предлогом реформаторского «развития». Эта парадоксальность, или обманчивость иррациональных построений Хомякова, пожалуй, и является наиболее характерным их признаком, что отмечают многие. «Главная характеристика Хомякова у Флоренского – двойственность: «<...> удивительная эластичность хомяковских формул, в его блестящей диалектике и в его сочном и убежденном уме обладающих мощной убедительностью, но почти пустых и потому удобопревратимых, когда ими пользуется человек партии». Полемика с крайностями католичества, «выпалывая плевелы католичества, не рискует ли <...> вырвать из почвы и пшеницу православия <...> отрицанием авторитета в Церкви <...>, начала страха, начала власти и обязательности канонического строя». Флоренский видит в имманентизме протестантства и всей новоевропейской культуры диаметрально противоположность православному онтологизму. Хомяков с изобретенными им идеологемами иранства и кушитства оказывается на стороне имманентизма с его «протестантским самоутверждением человеческого Я», в то время как в кушитстве «карикатурно представлены многие черты онтологизма»» (прот. Валентин Асмус).⁴⁰

Другим выражением этой двойственности романтического богословия становится его неожиданный экуменический «выверт» в процессе становления этого, казалось бы, сугубо национального и сугубо конфессионального проекта. «Сейчас [1938г.] он [Мелер] кажется даже еще более актуальным в атмосфере современного экуменического движения среди христианских церквей. Действительно, своеобразие догматической позиции Мелера — в том, что он стоит как бы в центре конфессиональных богословских школ. <...> От протестантизма своего времени (Шлейермахер, Неандер), пронизанного токами романтизма, переживающего благодатную антирационалистическую реакцию, он заимствует понимание социального смысла религии и

38 Ср.: «Основной из тревожных вопросов, который, по мнению Флоренского, возбуждал Хомякова, — подозрение в протестантизме. Сущность протестантизма, как подчеркивал сам Хомяков, сводится к протесту против католицизма при сохранении, однако, основных предпосылок католицизма» (В. А. Никитин. Священник Павел Флоренский и А. С. Хомяков. Парадоксы и метаморфозы славянофильства / А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С.119-120).

39 Зеньковский В.В. История русской философии. Ч.II, гл.III, 9 / Зеньковский В.В. История русской философии. М.: «Академический проект», «Раритет», 2001. С.196.

40 прот. Валентин Асмус. Критика А. С. Хомякова у П. А. Флоренского / Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 290, 288, 295.

грандиозную концепцию истории, как самораскрытия церкви. Католическая традиция спасла его от религиозного индивидуализма и гиперкритических соблазнов. Однако, авторитарная и схоластическая оболочка католицизма, прямо не отрицаемая им, внутренне осталась навсегда ему чуждой. Углубляясь в изучение древней Церкви (до-константиновской), в свете романтического мироощущения, он вынес из нее ту концепцию Церкви, которая чрезвычайно близка, если не тождественна, идеям раннего русского славянофильства. В этом второй экуменический мост его системы: к русскому православию» (Федотов Г).⁴¹ Эта романтическая диалектичность, адогматическая двусмысленность позиции, унаследованная славянофильской мыслью от своих тюбингенских предшественников, не позволяет многим увидеть ее «внутренней чуждости» православной Традиции как таковой, сокрытой не только за отсутствием ее «прямого отрицания», но еще и за ложной ее апологией (то есть за искаженно трактуемым Преданием «древней Церкви»). Этот «оптический обман» восприятия романтической диалектики, вводящий доверчивого наблюдателя в заблуждение, и не дает разглядеть изначально присутствующий внутренний всечеловеческо-экуменический заряд (синкретизм, синтез, нравственный, или спиритуалистический, монизм) за внешней апологией православия и славянства, вынесенной в название школы. Однако главное в славянофильстве, как в «абсолютном идеализме» Гегеля, «философии тождества» Шеллинга и секуляризированной трансконфессиональности Мелера, именно вот это теургическое «понимание социального смысла религии», «грандиозная» пантеистическо-титаническая «концепция истории, как самораскрытия церкви», что, собственно, и делает протоэкуменическую мысль Хомякова инородной Православию на духовном уровне и, наоборот, столь близкой богословским модернистам.

Еще один важный аспект двусмысленности романтической религиозности, или симуляции «древнего Предания», – это учение о благодати, о действиях Святого Духа в Церкви, о первостепенности чего, казалось, так много и так правильно говорится в экклезиологии Мелера и Хомякова (что заставляет, например, прот. Павла Хондзинского даже противопоставлять «августинство» Хомякова «пелагианству» Достоевского).⁴² «Для Мелера, как и для Хомякова, Церковь есть общение в любви. Это не учреждение, а мистическое тело Христово, органическое единство которого непрерывно творится Духом Святым. Первенствующее значение Святого Духа в основании и жизни Церкви является наиболее оригинальным и для нас наиболее современным в учении Мелера. Пневматология дает ему право обосновать, уже против протестантов, значение св. Предания и даже некоторую возможность его развития: это, ведь не только *depositum*, вверенное памяти, но живая и непрерывная

41 Федотов Г.П. Предшественник Хомякова (Мелер). Журнал «Путь», 1938. №58. С.64.

42 Ср.: «если концепцию Хомякова с ее подчеркнутым перевесом благодатного действия над человеческим можно назвать Августино-Паскалевской, то в наследии Достоевского <...> явственно проступают пелагианские черты. Эти черты обнаруживают себя не только в нечувствии к сакраментальной стороне церковной жизни, но и в характерном пересмотре вопроса о “чистой любви”. Изначально поставленный как вопрос о мистической <...> любви к Богу, он превращается в вопрос самоспасения, обусловленного “чистой любовью” к человечеству» (прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С.54).

боговдохновенность» (Федотов Г.).⁴³ Между тем главное для романтизма здесь, конечно, «возможность развития», предполагающая, по условиям имманентизма, «живую и непрерывную боговдохновенность». Благодатное действие Святого Духа у Хомякова доведено до такого «автоматизма», что носит характер шеллингианской эманации или гегельянской теогонии. В частности, в «Семирамиде», произведении, во многом (если не полностью) обусловленным шеллингианско-гегельянской идеей «развития Абсолюта в человеческой истории», Хомяков говорит о возможности «восстанавливать частными усилиями великих умов» (в результате этого поступательного воплощения Духа в мире) «искажение человеческой природы».⁴⁴ Что и позволяет, с точки зрения строгой ортодоксии, оценивать эту космогоническую историософию лишь как причудливую, диалектически-противоположную форму того же самого имманентизма (гуманистического «стихийного пелагианства», или неогностицизма).⁴⁵ То есть, перед нами снова лишь симуляция Предания, что в некотором смысле даже хуже, чем прямой нигилизм, потому что «глубже» и «дальше» вводит в заблуждение самих православных христиан, сеет в сознание церковных людей плевелы страстей и лжеучений (самоуверенности, рефлексии своего избранничества, преуспеяния в «любви», «богопознании» в модусе все того же «самоспасения»). Отсюда и «антиюридическая» оппозиция Церкви как невидимого «мистического тела» (или альтернативно «видимого» – в «народе Божиим»),⁴⁶ оппозиция этой неогностической «церкви» – канонической Церкви как «учреждению», то есть все та же скрытая протестантская фронда иерархии «официальной Церкви», которую (фронду) усыпленной романтической сиреной (апологией «любви и свободы») православный разум уже не воспринимает. Причем степень этого помрачения романтизмом, тонкость уровня разрушения канонического строя Церкви такова, что в соблазн впадает сознание даже иного представителя самой иерархии, против богоустановленной власти которого это мистическое диссидентство, этот протестантский демократизм, эта апология спекулятивно трактуемой «соборности» направлена. «Хомяков утверждает, что охраняет Церковь от погрешностей не иерархия, а народ, и приводит слова Грамоты патриархов 1848 года. Это несправедливо. Он воображает, что после Вселенских соборов бывали какие-то еще рассуждения у неприсутствовавших на соборах о том, правильно ли решен тот или другой догматический вопрос, и

43 Федотов Г.П. Предшественник Хомякова (Мелер). С.65.

44 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Духовное начало восстанавливается реформаторами» / X.,V,329.

45 Ср.: «Правда, Хомяков говорит о Божьей благодати <...> но из общего смысла системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова значение существенное, жизненное, а не декоративное, ибо для хомяковской Церкви достаточен consensus omnium in apote, и этот consensus сам собою дает познание Истины» (свящ. Павел Флоренский. Около Хомякова. С.159).

46 Ср.: «учение старца Зосимы, который не только был подан Достоевским, но и принят обществом как “списанный с натуры” провозвестник подлинного учения Церкви. Это учение сосредоточено на проповеди любви, обусловленной виной каждого перед всеми и перед безгрешной тварью. Отсутствие указаний на последствия первородного греха и на необходимость спасительного Божественного действия сближает учение старца Зосимы с пелагианством. Коллективным носителем любви становится русский народ-страстотерпец, по сути, отождествляемый с Церковью» (прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С.51).

только после рассмотрения и единогласного одобрения принимались эти определения. Это фикция. Таких суждений никто снова не предпринимал, тем менее миряне» (прот. Александр Горский).⁴⁷

Подобные «интерсубъективистские» атавизмы (хотя, в целом, слабее выраженные) присутствуют и у Мелера. «В характеристике иерархии Мелером почти исключается идея авторитета или собственно власти. Власть превращается в кристаллизацию любви. Различие между клиром и мирянами сводится к различию даров — на основном фоне всеобщего священства. Однако, иерархия не строится и по демократическому принципу, снизу вверх, как представительство: ибо ее источник не в избрании, а в сообщении даров Святого Духа» (Федотов Г.).⁴⁸ Так, романтический католицизм Мелера, формально противореча протестантской по типу (или социал-христианской, национал-мистической) «соборности» Хомякова оказывается ее историческим предшественником, расшатывая авторитет законной церковной власти гуманистическими идеями (имманентизмом как новым пелагианством или гностицизмом), которые является общим фоном для формально противоположных разновидностей этой эмансипированной теологии (внутренне «свободной» от авторитета, то есть потерявшей страх Божий), существующей под общим знаменателем оппозиции Священному Преданию как таковому. Счастливая «возможность его [св. Предания] развития» в условиях прогрессирующего «органического неавторитарного единства любви», предполагает ущерб всей этой «органики» в исторической Церкви, оказывающейся в лучшем случае лишь подготовительной стадией в отношении грядущего царства всеединства. Христиане канонической Церкви, бомбардируемые такой риторикой, постепенно привыкают к мысли об объективной необходимости реформ в Церкви, «обветшавшей нечувственными согрешениями», отсутствию в ней христианской любви, «тоталитарности» ее вековых устоев, своей личной маргинальности и отсталости от «живой жизни»...

Таким образом, главный тренд богословия Хомякова, сближающий его с западной романтической теологией той эпохи, заключается в характерном для латинской традиции и реанимированном неогностиками немецкого трансцендентализма духовном идеализме, или квазихристианском утопизме, в тонком соблазне (духовной прелести) поднимаемых тем: «любовь», «единство», актуальная «святость» и подобные высшие дары Святого Духа, то есть, все признаки достигнутого обожения, согласно Священному Преданию. В сочетании с принципом тождества «жизни и мышления», «бытия и познания», единства «природы и духа» как основными пантеистическими установками гегельянства и шеллингианства, это оборачивается таким душепагубным явлением как сублимация греховных страстей. «Яко хвалимъ есть грешный в похотех души своя» (Пс 9:24). Основной сублимацией такого рода в теологическом романтизме становятся гуманистические идеи освобождения из-под «гнета» церковного «учреждения» и «цепей» мертвой «схоластики», за

47 прот. Александр Горский. Замечания на богословские сочинения А. Хомякова. Богословский вестник. М., 1900. Т.3. №11. С.538-539 (2-я пагин.) / Хомяков А. Полное собрание сочинений. 3-е изд. М., 1900. Т.II. С.44-45, 89, 64, 65.

48 Федотов Г.П. Предшественник Хомякова (Мелер). С.65.

чем стоит своеобразная рецепция «идеалов великой французской революции» (где знаменитая гностическая триада Свободы, Равенства и Братства становится «свободой», «любовью» и «соборностью»), которые по дурновкусию молодости занесли в богословие тюбингенские семинаристы-метафизики.⁴⁹ Не очищенная в подлинном покаянии, не смирившаяся пред Богом, не отрешившаяся от «высокоумного» самосознания «ветхого человека» душа грешника, устремляясь к вершинам духовной жизни, согласно непреложным законам этой жизни (открытым Богом духовному опыту угодивших Ему подвижников), не только не достигает этих совершенств, но, хуже того, самообольщаясь, начинает внутренне переживать сами свои греховные страсти как действие благодати. В этом и заключается механизм грехопадения: когда благодать отходит от впавшего в грех человеческого духа, этот ущерб компенсируется «внутренними резервами организма», то есть греховными страстями, экзальтированным душевным переживанием, создающим в душе неотразимую иллюзию восхождения на следующую ступень («становления как Бог»). «Кроме богословской аргументации, для обоснования и прояснения своей мысли Мёлер обращается к философскому рассуждению о связи единства универсума и богопознания [совершенно в духе романтизма с его утверждением единства универсума, субъекта и универсума, достижения этого единства и его познания в любви и проч. Но, в отличие от романтиков, Мёлер удерживается от пантеизма]. Это единство с универсумом и есть истинное бытие в Боге — условие истинного познания Бога» (Титова А.).⁵⁰ И по всему видно, что все-таки до конца Мелер от пантеизма не «удерживается», потому что даже последнее положение (как умеренно-романтическое кредо самого Мелера), с точки зрения строгой Ортодоксии, должно быть признано неоязыческим идеализмом, противоположным Евангелию, где «соединение с Богом», или «познание Бога», предполагает непременно условием как раз «смерть для мира», «сораспятие Христу», неизбежное выпадение из «универсума» («мира сего»)⁵¹.

Эта идеализация (вместо аскетического умерщвления) греха в романтической теологии, это неосознанное соединение с падшим миром, или со страстями, переживаемое как исполнение благодати и соединение с Богом, символично выражены в следующих оговорках Хомякова: «...необходимо преодоление эгоизма, восстановление единства с Богом и с другими людьми. Наличие этого единства — условие восприятия Даров Св. Духа. Единство же между людьми возможно только во Христе, в самой любви Христовой даровано преодоление эгоистической замкнутости индивида: *“Грех (который есть эгоизм твари), принятый свободно любовью, внезапно преобразился: он стал совершенством жертвы и, так сказать, венцом Божественного совершенст*

49 Ср.: «Вглядываясь более внимательно в собственные теории Хомякова, мы, к скорбному удивлению своему, открываем в них тот же дух имманентизма, который составляет существо протестантства, хотя и в неизмеримо усовершенствованном виде, — главным образом внесением идеи соборности, хотя должно отметить, что мысль о соборности сознания не совсем чужда и западной философии, например Канту, не говоря уже о Шеллинге последнего периода и далее Фейербаху, Конту и др.» (свят. Павел Флоренский. Около Хомякова. С.158).

50 Титова А.О. Мёлер и Хомяков. С.49.

51 Ср. Лк 12:51; Ин 12:25; Ин 14:16-17; Ин 15:18-19; Ин 16:20, 33; Ин 17: 9, 14-16; Иак 4:4; 1Ин 2:15-16; Гал 6:14.

ва”. Человек находит в Церкви “себя в своем совершенстве или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — **Божественное вдохновение**, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования”». ⁵² Вот это двусмысленное «преображение греха... в Божественное совершенство» (тем более режущее слух в христологическом контексте) и — особенно — «нахождение в Церкви того, что есть совершенного в самом человеке», наглядно демонстрирует внутреннее ослепление богословствующего романтизма, не способного видеть свои противоречия, духовные опасности своего форсированного взыскания «божественных совершенств», и атрофирующего у других душеспасительный страх Божий.

В цитированном фрагменте еще раз можно наблюдать, как диалектически уживаются в романтическом богословии противоположности гностицизма (с его «духоносной» эксклюзивностью, или эзотеризмом) и пантеизма, имманентизма и космогонии: «человек находит в Церкви... дары Святого Духа [или]... то, что есть в нем самом». То же самое — в продолжении цитаты: «*Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий*». ⁵³ Почему бы не сказать просто: «очищение от греха совершается силой Божией»? Между тем акцент, поставленный на «силу взаимной любви христиан», по сути, переворачивает смысл на 180 градусов, то есть возвращает мысль Хомякова к космогонии и имманентизму гегельянства, к спиритуалистическому пантеизму шеллингианства, к «нравственной метафизике» кантианства как ее истоку. Потому что «сила взаимной любви христиан» — это, конечно же, их собственная сила, или «то, что есть совершенного в них самих», или некая универсальная природная сила, шеллингианская «потенция», присущая всякому духу потому, что он дух. Поэтому весьма уместным представляется замечание прот. Александра Горского: «Говоря о таинстве покаяния, автор высказывает мысль, что “одна только Церковь имеет силу оправдания”. — Прощает грех нам, кающимся, Сам Господь Бог. Оправдываемся же мы, по учению Апостола, благодатию Иисуса Христа. Христос и Церковь не одно и то же. Церковь без Христа ничто, а Христос без Церкви есть Бог-Слово. **Автор часто сливает Божественное и человеческое в понятии о Церкви**». ⁵⁴

Независимо от Горского то же самое, только уже в гносеологии Хомякова, констатирует Флоренский: «...хомяковская теория Церкви оставляет впечатление, что постановления всей Церкви истинны потому, что они — постановления всей Церкви. Важно, как будто, слово “всей”, как если бы постановления Церкви были не открытием Истины [в Боге сущей], а сочинением ее, **как если бы Истина была имманентна человеческому**

52 Титова А.О. Мёлер и Хомяков. С.58 / Хомяков А. Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры; Несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа / Х., II, 225.

53 Титова А.О. Мёлер и Хомяков. С.58.

54 прот. Александр Горский. Замечания на богословские сочинения А. Хомякова. С.535 / Хомяков А. Церковь одна / Х., II, 14.

разуму, хотя бы и соборно взятому, а не трансцендентна ему и из своей трансцендентности открывающейся ему».⁵⁵

«В 144-м Псалме сказано: “...волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит”. Значит: сперва человек должен <...> стяжать страх Божий, потом должен помолиться: и тогда уже Бог его услышит».⁵⁶ Тогда как в теологическом романтизме «слышание Богом» молящегося и его перманентное благодатствование Святым Духом, как уже было сказано, существует в контексте космогонического эволюционизма, поступательного исторического развития человечества. У Хомякова «сама истина церковного вероучения истинна потому, что вся совокупность Церкви ее выразила – Бог как бы обязан открыть истину тем, кто пребывает в единении любви. Хомяков легко забывает, что само по себе человеческое единение, даже и в любви, не может гарантировать истины» (прот. Валентин Асмус).⁵⁷ Это заблуждение и становится возможным потому, что человеческое единство предполагает здесь априорное списание всех грехов с объединившихся, то есть выполняет функцию Таинства, стремясь фактически заменить собою церковное священнодействие, подвинув в сторону богооставленную Иерархию («авторитарное» «учреждение») и Ортодоксию (мертвую «схоластику»). И только тонкость богословской спекуляции (а спекулятивными, псевдохристианскими в таком случае оказываются все категории: и гносеологические, и нравственные, и богословские) не позволяет многим разглядеть этой гуманистически-реформаторской оппозиции церковным устоям.

Эта же спекулятивная процедура повторяется у прямых и опосредованных последователей теологического романтизма, в частности, в «евхаристической», или «пресвитерианской», экклезиологии священников Николая Афанасьева и Георгия Кочеткова, где действует аналогичный протестантский принцип скрытого имманентизма: сам факт собрания верующих и совершения ими литургии и таинств делает Бога «обязанным» все это хозяйство благословить и обеспечить бесперебойное благодатное наполнение.⁵⁸ А то, что такое «братство» может быть антиканоническим сообществом с полным набором нераскаянных смертных грехов, «вопиющих на небеса», то есть расколом или «самочинным сборищем», «советом нечестивых» и «собранием развратителей» (Пс 1:1), которых объединила не любовь Христова, но мимикрирующая под нее «духовная прелесть», – об этой темной стороне вопроса здесь не хотят (или уже не могут) даже думать.

55 свящ. Павел Флоренский. Около Хомякова. С.158-159.

56 Фетисенко О. Л. Неизвестный отзыв преподобного Амвросия Оптинского и иеромонаха Климента (Зедергольма) о Хомякове / А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. С. 462.

57 прот. Валентин Асмус. Критика А. С. Хомякова у П. А. Флоренского. С.124.

58 Ср.: «Многим мое утверждение покажется странным, но для меня нет никакого сомнения в том, что единственным настоящим, т. е. богословским продолжателем дела, начатого Хомяковым, является о. Николай Афанасьев. При всей огромной разнице их духовных темпераментов, всего так сказать “контекста” их науки и мысли, исходная интуиция у них та же самая: это — полная “самобытность” Церкви, полная несводимость ее ни к какому правовому принципу. Но то, что Хомяков вдохновенно и гениально провозглашает, то о. Н. А. “анализирует” — во всеоружии исторического и богословского метода» (прот. Александр Шлеман. О понятии первенства в православной экклезиологии / прот. Александр Шлеман. Собрание статей. 1947-1983. Русский путь, 2009. С.391-413).

Так, искаженная романтическим неогностицизмом (или гуманистическим неопелагианством) ортодоксальная антропология и сотериология, экклезиология и пневматология, неизбежным образом выливаются в идеи социализации и демократизации Церкви, трактуемой уже как «манифестация» в мир Божественного Духа, как поступательное созидание Его исторического Тела, имеющее целью отождествление Мира и Бога.⁵⁹ Под лозунгами «возрождения» и «развития» Церкви закладываются основы разрушительного для нее процесса обмирщения; под предлогом качественного улучшения «богопознания» иррационализируются критерии ортодоксальности; под девизом «свободы, братства и любви» расшатывается авторитет церковной власти. В пустословии идеалистических представлений, в погоне за гуманистическими миражами наносится ущерб реальным душеспасительным механизмам и атрибутам исторической Церкви, исполняющим свою функцию с отведенной ей свыше мерою. Все это и подготавливает почву для богословского модернизма XX-XXI века как следующей, более радикальной стадии ревизии церковной Традиции как тотальной девальвации вероучительных истин и, как следствие, оскудения духовной жизни. «Однажды некоторые ученики божественного аввы Антония, видя в пустынях бесчисленное множество монахов, прилежащих с великою ревностью по Боге и с соревнованием друг другу всем добродетелям и святым подвигам, спросили его: “Отец! долго ли будут продолжаться эти ревность и усердие к уединению, к нищете, к смирению, к любви, к воздержанию и ко всем прочим добродетелям <...>?” Муж Божий так отвечал им <...>: “Наступит некогда время, сыны возлюбленные, в которое монахи оставят пустыни и вместо их устремятся к богатейшим городам; там, вместо вертепов и хижин, которыми усеяна пустыня, они воздвигнут, стараясь превзойти одни других, великолепные здания, препирающиеся пышностью с царскими палатам. Вместо нищеты вкрадется стремление к собранию богатства; смирение сердца превратится в гордость; многие будут напыщены знанием, но чужды добрых дел, предписываемых знанием; любовь иссякнет; вместо воздержания явится угождение чреву <...> не менее мирян, от которых они будут отличаться только, одеждою и клобуком. Находясь посреди мира, они не устыдятся неправильно присваивать себе имя монахов и пустынников. Не престанут они величаться, говоря: аз есмь Павлов, аз же Аполлосов [1 Кор 1:12], — как будто вся сущность благочестия заключается в значении предшественников, как будто позволительно и справедлива хвалиться отцами, как хвалились иудеи предком своим, Авраамом!”» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁶⁰

59 Ср.: «Тело человека есть откровение духа, который в нем обнаруживает свое существование и развивается. <...> Со вступлением божественного Духа в человечество, с утверждением этой новой силы, должно быть дано также новое, <...> соответствующее ей внешнее явление». «Если же уничтожится это образование божественного Духа, если не будет больше Церкви, то и Сам Дух больше не будет в наличии или Он, отойдя, будет в понятии; с ее уничтожением не будет больше никакого христианства, никакого объективного и истинного христианства». «Дух человека живящий, одушевляющий принцип, он достигает, однако, самосознания и доказывает это только через то, что создает себе телесный организм» (Möhler Johann Adam. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus. Tübingen, 1825. S. 168, 171, 169 / Титова А.О. Мёлер и Хомяков. С.62).

60 свт. Игнатий (Брянчанинов). Избранные изречения Отцов, преимущественно Египетских, которых имена дошли до нас, и повести из жития этих Отцов. §200 / Pag. 1095, 1096 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: «Паломник», 2004. Т.VI. С.38-39.

Истоки же этого явления, этой «переоценки ценностей» в новой богословской мысли закладываются именно около и вокруг наработок Хомякова. «В эту же эпоху [в конце XIX века] вне-академическое богословие не только по сути уравнивается в правах с академическим, не только вступает с ним в активный диалог, а иногда полемику, < ... > но и становится в известном смысле его источником. Именно на идеи *Laientheologie* опирается во многом “новое русское богословие”, значительно расходясь с ней только в одном существенном пункте: если первых славянофилов “соборность” Синода вполне устраивала и смущала лишь его зависимость от Императора, то в конце XIX века их поклонники причину всех бед видят уже не в этом, но в отсутствии Патриарха как такового, возвращаясь, таким образом, к Мёлеровским идеям, что особенно заметно у митр. Антония (Храповицкого). Как бы то ни было, показательно, что, если Хомякова назвал “учителем Церкви” славянофил Самарин, то Достоевскому по сути то же имя (или уж во всяком случае значение) усвоил владыка Антоний (Храповицкий) – и в этом также заключается существенная особенность постфиларетовской эпохи, а, пожалуй, и подлинное свидетельство ее кризиса» (прот. Павел Хондзинский).⁶¹

61 прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С.54.

Богословие Хомякова как форма идеализма

Ключ к богословию Хомякова, или основной механизм его религиозно-философских построений, – это псевдоортодоксальный характер используемой терминологии. Формально православный язык, которым пользуется Хомяков в своей апологии Христианства, несет в себе не традиционное святоотеческое и даже вообще не богословское содержание. Так, знаменитая «соборность» Хомякова является скорее категорией трансценденталистической «философии всеединства» или «абсолютного идеализма», чем категорией ортодоксальной экклезиологии. Иными словами, мы имеем здесь дело с секуляризированным богословием, с таким изводом немецкого классического идеализма, который поменял косноязычный словарь Канта, Шеллинга и Гегеля на благозвучный – греко-российский (византийский), сохранив содержание (или сам дух) первого.

*«Древний мир завещал новому великолепный обман Римского просвещения, и новый мир принял его с радостью, с гордым самодовольством и всем жертвующею верою, смещал его с Христианством, внедрил его в свою жизнь и свою душу, и тысячи лет было мало, чтобы обличить его; но он обличен, он признан, или уже весьма близко время его сознания; прежние признаки рассеяны логикою рассудка. Но первое торжество рассудка было исполнено самоупоения. <...> закон, скрытый в факте и сперва обольстительный, развиваясь постепенно в исторической последовательности, выступил окончательно в сознание и получил приговор свой перед человеческим разумом. Это было делом философского мышления. Святой Климент Александрийский, защищая изучение философии говорит: “Иное идет от Бога непосредственно, иное посредственно. К последнему разряду принадлежит философия; но не зная, не должно ли сказать, что она опосредованна шла от воли Божией; ибо как Евреев воспитал Закон, так Эллинов воспитала Философия о Христе”. Да будет позволено и нам повторить эти слова учителя древней Церкви, бывшего светилом первых веков Христианства, и поверить ему, когда он говорит, что это учение принял он от своего великого учителя Пантена, который в таких важных вещах имел обычай высказывать не свое мнение, но то, что получил от ближайших преемников Апостольских».*⁶²

Это зрелый Хомяков (статья 1852 года). Прежде всего, мы видим здесь традиционное для гегельянства и шеллингианства противопоставление «рассудка» и «разума», спроецированное в историософии Хомякова в оппозицию «кушитства» и «иранства» («Семирамида», или «Записки о древней истории») и в оппозицию латинства и православия – в его богословии. Есть ущербное просвещение («кушитское», «римское», «латинское») как рассудочное и есть высшее просвещение («иранское», греческое) как окончательно и совершенно разумное, уходящее своими корнями в «разум Бога», прозревающее в своем «чистом умозрении» сущность вещей («трансценденталии»). Последнее (органическая, или природная связь

62 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / X., I, 200-201.

человеческого духа – с Божественным) и есть маркер гностицизма всех философских конструкций подобного рода. Поэтому более чем показательное то, что тут же «святым» Хомяков называет наполовину еще гностика Климента и обозначает «апостольской» александрийскую школу любодумия той переходной эпохи, увенчавшуюся такой самой «ортодоксальной» с виду формой гностицизма как оригенизм. Идея прямого происхождения «Философии от Бога» как законной формы богопознания (или даже, согласно догмам гегельянства, как «самопознания Абсолюта»), наряду с «официальной религией» (то есть канонической Церковью с ее богоустановленной иерархией и догматикой), – это тот общий гностический знаменатель, на котором сходятся Климент, Гегель и Хомяков (с разной степенью выражения, конечно, или в различном соотношении философии и религии как заявленных высшей и низшей форм богопознания). Таким образом, основной посыл процитированного фрагмента такой: прошедшая через необходимые отрицательные формы своего диалектического развития «абсолютная идея» «апостольского христианства» (гностицизма) «святого Климента» «возвращается к самой себе» (впервые постигает себя в столь полной мере) в славянофильстве Хомякова, выходя из плена «схоластической» (латинской) косности церковно-академического богословия. *«И теперь великое дело совершено философию. Рационализм, скрытый в Латинстве, резко выдавшийся в Протестантстве, окончательно выступил и погиб от своей собственной силы в философии, очищая таким образом место в душе и разуме человека для более полной и святой Веры, переданной нам от самого начала Христианского учения».*⁶³ Это и означает, что космогонические позиции неогностицизма Гегеля, по большому счету, остались у Хомякова незыблемыми: раз эволюция античной философии, «апостольского христианства», католицизма, протестантизма, немецкого идеализма и православия – это эволюция одно и того же «разума человека» и его гносиса.

Причина этого заключается в том, что в основе славянофильства Хомякова (как и в основе почвенничества Достоевского) лежит неогностическая антропология, просветительско-романтическая (или общегуманистическая неопелагианская) вера в способность «нравственного самоулучшения»⁶⁴ человека и неограниченный прогресс в гносеологии. *«Эллин»* [то есть ветхий человек, не искупленный Христовой Кровью и не обновленный Божественной благодатью] *«поклонялся красоте и, впоследствии, знанию. <...> той внутренней правде, которая бьет живым ключом в душе, освящая и возвышая ее».*⁶⁵ Как «Авраам» стал «Авраамом» у Бога (где удвоение гласной выражает духовное обновление, благодатствование), так языческая философия (в лице древних софистов) стала «христианской Философией» у Хомякова, прозревшего эти благодатные силы в самом человеческом разуме. *«Правда, опасная деятельность разума человеческого не раз потрясала весь мир Христианский; но без нее человек — не человек и, управляемая любовью к Божественной истине, она сама исцеляет раны, нанесенные ее временным*

63 Там же.

64 Там же/ X.,I,257

65 Там же / X.,I,203.

злоупотреблением».⁶⁶ Поэтому и самое римское (кушитское) просвещение с его ущербным рационализмом как разумом второго сорта, «все они, орудия Высшего Промысла и отчасти невольные жертвы исторического развития, могут за свои великие подвиги слышать от нас слово правдивого уважения, не помраченного ни осуждением, ни упреком. Дай Бог деятелям на путях истины, более совершенной, — той же силы, которую показали многие деятели одностороннего просвещения и мысли!»⁶⁷ То есть, несмотря на все оппозиции, в конечном счете, «начало цельности и единства»⁶⁸ и «начало раздвоения и борьбы» «имеют одинаково крепкие основания и почти одинаковые требования».⁶⁹ «Радуюсь торжеству высшего начала, правда и беспристрастная история не могут отказать в своем сочувствии побежденному началу и его поборникам, людям, верным преданию, естественной любви к родине и тому, что признавали они своим долгом».⁷⁰ — И все это больше напоминает, конечно, не «апостольское христианство», но, ровно наоборот, — «негодное пустословие и прекословия лжеименного знания» (Тим 6:20-21), выдаваемого за онтологические законы. Если для Гегеля единственно «разумным», разумеется, была его собственная «диалектика», а все остальное до нее — разными степенями «рассудочного»; то у Хомякова, соответственно, уже сам Гегель — во втором разряде («довершитель рассудочной философии»),⁷¹ а у кого теперь переходящее знамя целокупного разума, нетрудно догадаться («теперь, когда философия рассудочная остановилась, уличенная сама собою, когда вера в нее пропала, есть ли действительно возможность философии иной, высшей, философии разумной?»).⁷² Точно такое же отношение к разбираемой Хомяковым статье соратника-подмастерья Киреевского: да, это «великий шаг в сознании»,⁷³ но все-таки еще не такая «всесторонность», «внутренняя цельность» и «полнота понятия», как у самого Хомякова как старшего брата по разуму.

Вот и получается, что «если освободить внутреннее движение мысли Хомякова от религиозного языка, от защиты раннего христианства и православия и многих других временных факторов, то мы будем иметь секулярное толкование

66 Там же / X.,I,215.

67 Там же / X.,I,212.

68 Там же / X.,I,230.

69 Там же / X.,I,226.

70 Там же / X.,I,236.

71 Там же / X.,I,212.

72 Хомяков А. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского / X.,I,272-273.

73 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / X.,I,254.

соборности как субстанции человеческого существования, как иррационального духовно-целостного самопонимания, интегрирующего в себе архетипический ценностный опыт и ориентирующего людей на свободное всечеловеческое единение. <...> Субстанция человеческого существования могла бы получить и другое название» [например, «трансцендентализм», «интернационализм», «глобализм», «экуменизм», «всечеловечность», «ноосфера», «психическая энергия»]. «Но после смерти А. С. Хомякова <...> слово “соборность” становилось магическим символом. <...> А.С. Хомяков размышлял над многими проблемами, которые ранее и в его время были представлены преимущественно в западной философии, социологии, богословии, литературоведении и публицистике. <...> Например, Гегель, продолжая традиции предшествующих мыслителей, создает отчужденный вариант соборной феноменологии. В его философии диалектическая логика трактуется как Бытие в себе, которое воспроизводится иррационально в совокупном мыслительном процессе человечества и стихийно достигает субъект-объектного уровня. А на уровне сознания каждый отдельный человек мыслит не диалектически, а формально-логически. Правомернее говорить о конгениальности скрытого идейного мира Гегеля и Хомякова <...> Бытие в себе родоначальник соборной феноменологии [Гегель] называет волящим (всецелым) разумом, проявляющимся для человека в качестве Божьей благодати, которую Хомяков именуется невидимой соборностью (или Церковью). Отдельный человек сам по себе не может приобщиться к соборности. Ее обретает только совокупность глубинно верующих людей, образующих видимую Церковь, хотя по сути она также является невидимой. То есть соборная вера – это подлинное существование человека, обретенное <...> осознанное понимание Бытия в себе, но в той мере, в какой оно было присуще на уровне иррационального живознания. Хомяковское учение о соборности – это провиденческая парадигма возрождения “первоначального братства”. Поскольку народы не восприняли эту парадигму, то и не сумели хотя бы в какой-то мере нейтрализовать усиливающееся влияние кушитства, в котором выражается “крайнее искажение человеческой природы” [Хомяков А. Соч.: В 2 т. Т.1. С.279]. <...> Хомяков проникновенно говорит о том, что учение И.Канта о практическом (нравственном) разуме предопределило первоосновы всякой будущей философии, способной постигать Бытие в себе. В свою очередь Гегель открыл универсальные законы последнего. Несмотря на то, что эти законы выражены без самого Бытия, Гегелю будут благодарны все будущие умы, “укрепленные” пониманием этих законов. В соборной эволюции человечества можно выделить три основных этапа: синкретическо-мифологический, авторитарно-религиозный и рефлексивно-мирской. Первые два этапа А.С. Хомяков возрождает в соборной феноменологии, а по отношению к третьему выступает его идейным и идеологическим родоначальником. Хомяковский соборный феноменологизм является перспективной соборной мифологией, в которой изначальный синкретизм внерелигиозного и одновременно сакрального Духа не преодолевается, а возводится на уровень рефлексии».⁷⁴

Такой «синкретизм внерелигиозного и одновременно сакрального Духа» можно обозначить как инклюзивный гностицизм, где оппозиция разумного и рассудочного (как «духовного» и «душевного» – у древних гностиков)

74 Холодный В.И. А.С. Хомяков как провидец третьего этапа соборной эволюции человечества / А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т.2. С.13-15.

снимается в синтезе «единого человечества», «всецелого разума», «полноты человеческого духа» или «единства естества», эволюционирующего через эти условно противоположные, дополняющие друг друга стадии своего развития как познания «Бытия в себе», или «Абсолюта» (то есть Бога) в самих себе. Такая антропотейческая космогония становится возможной в результате того, что Божественная благодать (а значит, и Божественная природа) здесь толкуется столь широко и неопределенно, что, по сути, оказывается атрибутом самого человеческого духа (поскольку, согласно догмам гегельянства, «абсолютное» вообще должно заключать в себе «конечное»; то есть нетварное и тварное – в богословских терминах – едины, в конечном счете). «Народ, выступивший из границ своего верования, создает себе верование новое».⁷⁵ «Такова была внутренняя цельность жизни <...>. Хранителями ее были все люди, старавшиеся сообразовать свои действия и мысли с чистым учением веры».⁷⁶ «...Провидению угодно было дать нам или пробудить в нас эту умственную силу».⁷⁷ «Дать [Свою] силу», и «пробудить [внутреннюю] силу» – это богословски принципиальный вопрос, это самая суть полемики августинизма и пелагианства, паламизма и варлаамизма. И ответ на него у Хомякова, как минимум, двусмысленный, «синергический». Поэтому и Христианство здесь, по крайней мере, частично возможно вне Церкви или до Христа; и сама Церковь (трактуемая как высшая форма дремлющего в самой человеческой природе «начала цельности и единства»),⁷⁸ фрагментарно возможна вне канонической Церкви и до ее исторического появления. «...на вече слышался совет дружинника в совете местной общины; на земской думе сливалась мысль боярина с мыслью гостя торгового и человека посадского и обывателя сельского. Суд был общий, и губные старосты выбирались голосами всех жителей округи без исключения; более же всего Церковь, общая всех мать, примирительница всякого раздора, обнимала всех равно своими чадолубивыми объятиями. Этому слиянию в жизни соответствует многое в истории».⁷⁹ «Церковь, то есть строгое и логическое развитие христианского начала обществом, воплотившим его»⁸⁰ – это «общая мать всех» людей доброй воли, живущих, умерших и еще не рожденных, христиан и язычников, движимых стремлением к единству и тем самым уже принадлежащих к этой гностической «церкви», поскольку «начало цельности и единства», чувство и потребность «соборности», которая и есть «церковь» Хомякова, уже пробудилось в них. Иными словами, рано или поздно это пробуждение должно произойти с каждым, поскольку «начало соборности»

75 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Место, принадлежащее христианству в историческом развитии мира» / X.,VI,412-413.

76 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / X.,I,246.

77 Там же / X.,I,258.

78 Там же / X.,I,230.

79 Там же / X.,I,229.

80 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Место, принадлежащее христианству в историческом развитии мира» / X.,VI,412.

как высшего разума, или благодати, по праву принадлежит разумной человеческой природе. *«Потому-то и пришло время, когда стремление, прежде бывшее отвлеченным, потом осуществленное отчасти насилем, отчасти неизвинительною неправдою, сделалось началом живым и горячим, источником чувств глубоких и сердечных».*⁸¹ *«Церковь создала единство Русской земли или дала прочность случайности Олегова дела. Церковь восстановила это единство, нарушенное междоусобиями».*⁸² Как в классическом пелагианстве, Божественная благодать у Хомякова только ускоряет осуществление высших добродетелей (благоволения и единства, в частности), которые естественными усилиями человека были бы осуществлены либо неполно, либо в более долгий срок. Перенесение этого принципа из антропологии и сотериологии в историософию и экклезиологию и предполагает уже гностический или оригенический масштаб этого лжеучения (где используемая идиома «восстановление единства» только усиливает эту аналогию).

Таким образом, богословие Хомякова, как и его славянофильство в историософии, обусловлено идеей *«внутренней возможности бесконечного совершенствования».*⁸³ Как и диалектика гегельянства, мысль Хомякова устремлена к неогностическим химерам единства «абсолютного и конечного», «мышления и жизни», к достижению *«полного сознания»*, якобы доступного человеку, народу и человечеству в перспективе исторического развития (и, конечно же, уже сейчас доступного провозвестникам этой грядущей «полноты духа» в лице самих гностиков «абсолютного идеализма» и славянофильства). *«...сознание полное, присущее всякой мысли, которая облекает себя в дело, — сознание, еще неотделяющееся, хотя и способное отделиться, от дела. Это сознание, еще не уясненное, неопределившееся для самого себя, не может отсутствовать ни при каком деле разумном; без него человек обращается просто в одну из живых сил природы, движимых невольными побуждениями и не подчиненных никакому нравственному закону: он не человек. <...> Оно [сознание полное] не зарождает явления, оно не образует явления, но, без сомнения, венчает явление, признавая согласие явления с мыслью. Как сила неотъемлемая от разума, оно присутствует на всех степенях действия; но как сила уясненная и достигнувшая самостоятельности, оно является на последней ступени. Им замыкается совершенная полнота разумного действия, и без него эта полнота еще не достигнута. <...> Высшее сознание, не довольствуясь отношением частного явления к частной мысли (его зародышу), старается постигнуть его отношение к общему закону явлений, предшествовавших ему или сопровождающих его. Такое сознание дано человеческому несовершенству только в весьма слабой степени. Мысль человека, содержа в себе начало проявления и начало сознания, проходит в своем дальнейшем развитии две степени: первую — степень определенного проявления, вторую — степень определенного сознания. <...> Первая — синтез; вторая — анализ. Полнота духа заключается в согласном и*

81 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / X.,I,229.

82 Там же / X.,I,236.

83 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Место, принадлежащее христианству в историческом развитии мира» / X.,VI, 409.

*равномерном соединении обеих. Степени сознания многообразны и неисчислимы, от низшей, — которая часто заключается в простом наслаждении предметом или согласием его с другими, до высшей — полного уразумения самого предмета или его согласия с другими предметами. Для полного и совершенного развития разума все эти степени необходимы; но человеку дано только стремиться по этому пути и не дано совершить его. Он всегда останавливается, или по слабости воли, или по слабости понятия, на полудороге, и большее или меньшее число пройденных им поприщ определяет сравнительную силу или недостаток сознания».*⁸⁴ Аналогичным образом восходят от меньших к большим степеням «единства» и остальные аспекты человеческого бытия. В какой-то момент на путях этой с переменным успехом создаваемой гностической «полноты», в процессе развития «зародышей» цельности жизни, возникает церковь — насколько Божий дар, настолько потенция человеческого духа, результат «*полного и совершенного развития*» «*волящего разума или понимающей воли*».⁸⁵

84 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / X.,I,249-251.

85 Там же / X.,I,249.

Скрытые предпосылки экклезиологии Хомякова

В самых поздних статьях Хомякова: «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского» (1856-57 гг.), «О современных явлениях в области философии (письмо к Ю.Ф. Самарину)» (1858-59 гг.), «Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину» (1860 г.), в которых раскрывается отношение его христианской философии к наследию немецкого классического идеализма, содержатся пассажи, которые, как представляется, имеют существенное отношение к его экклезиологии, а именно, показывают задним числом ее скрытые предпосылки.

«Закон всецелого безусловного духа не подлежит несовершенству вследствие своей всецелости. <...> для него нет и не может быть достижения временного в отношении к самому себе, а существует только полное и совершенное самообладание, поступление же и развитие являются только как принадлежности частного духа или частного явления духа, каков человек. Действительно, человек ни в какое мгновение своего существования не является, как сущий, но только как стремящийся быть. Это-то стремление и составляет внутреннюю жизнь человека: остановка стремления есть внутренняя смерть. Но все эти феномены частного совершенно чужды всецелому. <...> Полнота и совершенство есть самый закон; но человеку возможно только стремление без достижения. Стремясь выступить из своих границ (ибо в нем присущ закон духа, который есть всецелая полнота), он встречает подобные ему, частные же явления и ими же пополняет свою ограниченность; но это пополнение невозможно, покуда они ему внешние. Он должен их усвоить, не перенося их в себя (что опять невозможно, потому что власть он имеет только над собою), а переносясь в них нравственною силою искренней любви. <...> В жертве, в самозабвении находит он преизбыток расширяющейся жизни, и в этом преизбытке сам светлеет, торжествует и радуется. Останавливается ли его стремление, утрачивает ли он приобретенное (наперекор присущему в нем закону), он скудеет, он все более и более сжимается в тесные пределы, наконец он заключается в самого себя, как в гроб, который ему противен и ненавистен и из которого он выйти не может, потому что не хочет. Не то ли нам свыше названо вечною смертью?»⁸⁶

Идиома «вечная смерть», так «названная нам свыше», это симбиоз «огня вечного» (Мф 18:8; 25:41), или «вечных мук» (Мф 25:46), и «второй смерти» (Откр 20:14). – Характерный для Хомякова пример цитирования сакрального текста, свободного, «творческого обращения» со Священным Писанием и Преданием (ср.: «это различие знания внутреннего или живого и, так сказать, внешнего или формального, ясно обозначено в некоторых произведениях православной словесности»;⁸⁷ и все: ни примеров, ни цитат, ни

86 Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X.,I,271-272

87 Там же / X.,I,282.

ссылок; так «внутреннее знание» переполняет человека, что нужно верить на слово). Столь же приблизительным, как терминология, является и богословское содержание. О каком «всецелом безусловном духе, не подлежащем несовершенству вследствие своей всецелости», «частное явление» которого есть «человек», идет речь? Будь это Бог как Дух, будь это «всечеловечество» («единство человеческого духа», «полнота человеческого разума», или «природы» и т.п.), смысл в обоих случаях получается лжехристианский: пантеизм (спиритуалистический монизм, отсутствие онтологической границы между Божественным и тварным духом) – в первом случае и гностицизм – во втором (учение о мистическом единстве человечества как Мировой Душе, или Плероме, или Софии, «всецелой и совершенной», как «частное» и потому несовершенное «явление» которой человеческий дух должен вернуться в эту «всецелость и полноту»). Универсалии, как известно, существуют до вещей (как «логосы» «окрест Бога» – в терминах паламизма), в вещах (актуально, как природа – в ипостасях, или общее – в частном) и после вещей (общие понятия как категории мышления человека). При этом речь у Хомякова идет не только о законах развития частного, или субъективного, человеческого духа (движущегося от внутренней разобщенности к внутреннему единству с самим собой), но, в свой черед, и о собирании в единство друг с другом и этих частных «духов», собираемых в своей внутренней «всецелости». Опять же, при этом подразумевается не «логос» человечества, но какой-то «*суций всецелый дух*», которому присуще «самообладание». И есть основание предполагать, что доктрина «соборности» как «невидимой Церкви» у Хомякова завязана именно на этом полугностицизме-полупантеизме, потому что общая неопределенность его богословия предполагает такой неоплатонический смысл, который вкладывается в идиому «*всецелый, безусловный, всесовершенный, суций дух*». Ведь все эти атрибуты (особенно – в сочетании с неизменяемостью, противопоставлением «*достижению и развитию*»: «*для него нет и не может быть достижения временного в отношении к самому себе, а существует только полное и совершенное самообладание*»), принадлежат только Божеству. Чего не скажешь о «всецелости», ибо Божество «просто и несложно».⁸⁸ Иными словами, делая свой «вывод» (процитированный фрагмент о «всецелом духе») из всей «германской школы», который сама школа сделать уже не могла, хотя он внутренне и содержался в ней как необходимый исход, как диалектическое преодоление достигнутых границ, или пределов роста («они [кантовы последователи] должны были сделать вывод, вытекающий из их собственных положений»),⁸⁹ Хомяков некритически воспринимает это смешение «Абсолютного Духа» и духа в становлении, это наделение тварного

88 «Божество – просто и несложно. То же, что состоит из многого и различного, сложно. И так, если несотворенность, и безначальность, и бестелесность, и бессмертие, и вечность, и благодать, и созидательность и подобное мы назовем сущностными различиями в Боге, то состоящее из столь многого не будет просто, но – сложно, что [говорить] есть крайнее нечестие. Поэтому должно думать, что каждое в отдельности из того, что говорится о Боге, обозначает не то, что Он есть по сущности, но показывает или то, что Он не есть, или некоторое отношение к чему-либо из того, что Ему противопоставляется, или что-либо из сопутствующего Его природе, или же действию» (преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл. IX. Цит. по изд.: «Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания». Изд.-во «Индрик», 2002).

89 Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X., I, 271.

духа в мифической «полноте» атрибутами нетварного, которое содержалось в диалектике гегельянства и шеллингианства.⁹⁰ В таком случае, этот «вывод» и есть существенная (если не основная) предпосылка его собственной религиозной философии вообще и экклезиологии, в частности (ср.: «человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования. Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий».⁹¹

Если Хомяков в своей экклезиологии почти никогда не цитирует Священное Писание и Предание (а если цитирует, то указанным «творческим» манером, или «на память»), то ставшее общим местом утверждение, что его учение о Церкви находится «в русле ортодоксального учения», является голословным. Между тем мы имеем прямое свидетельство осознанной рецепции Хомяковым такого положения гегельянства и шеллингианства, как «*всецелый совершенный дух*», в контексте которого совсем иначе начинает звучать поспешно принимаемое за ортодоксальное положение о том, что «*единство Церкви следует из единства Божьего*».⁹² Не означает ли это, что «*единство Церкви*» как «*всецелого духа*» следует из Божественного естества тем же манером, каким «*природа*» (творение) следует из «*абсолютной идеи*» (Бога) как Его «*инобытие*» у Гегеля, и тогда соответствующий (космогонический) смысл принимает деление у Хомякова Церкви на «*видимую и невидимую*»? «*Выступление из своих границ (ибо в нем [частном явлении духа] присуц закон духа, который есть всецелая полнота)*», «*перенесения себя нравственною силою искренней любви в [другие] частные явления*», «*жертва и самозабвение как преизбыток расширяющейся жизни*» — все это, конечно, риторика экклезиологии Хомякова, которой недостает только гносеологического аспекта, и это сполна компенсируется в дальнейшем

90 Ср.: «совершенный дух есть не только в себе суций дух (так как он есть всеполнота); он есть, во-вторых, для себя самого (für sich selbst) суций дух. <...> Но мы не можем остановиться и на духе в его второй форме как лишь для себя (и поэтому не в себе) сущем. Ибо в каждой из обеих форм имеется относительное отрицание того, что положено в другой. Совершенство достигнуто только лишь когда то, что в обеих разделено, объединено в одном. <...> Обладающий самим собой дух вновь есть то же, что есть начало, а именно в себе суций дух, однако как в то же время для себя суций. Моменты движения, в котором завершается всякая сущность, стало быть, также и моменты завершающего себя духа, суть: 1) быть чисто в себе, 2) уйти от себя — быть вне себя, 3) возвратиться в самого себя, вторично обрести себя как чистую самость, обладать самим собой. Лишь то, что вышло из себя самого, может прийти к себе, и только теперь оно поистине и действительно владеет самим собой. Тот самый дух, который в первой форме есть чистое, не знающее самого себя в себе (An-sich), во второй выходит из себя, однако именно благодаря этому (следовательно, благодаря этой второй форме как опосредующей) приходит в себя и только теперь является завершенным духом. Только благодаря приходу обратно в саму себя какая-либо сущность может быть обладающей самой собой, и только в обладании самой собой она завершена» (Шеллинг Ф. Философия откровения. Кн.2, лекция 12 / Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. Т.1. С.317-323).

91 Хомяков А. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа / Х.,II,112.

92 Хомяков А. Церковь одна / Х.,II,3.

развертывании «вывода», где доказывается, что «разумность Церкви является высшею возможностью разумности человеческой»,⁹³ а вера характеризуется как «непосредственное, живое и безусловное знание».⁹⁴

Это предположение о том, что речь идет ни о чем ином, как о самых основаниях экклезиологии Хомякова, подтверждается общеромантическим (гуманистическим, или гностическим – в богословской терминологии) имманентизмом антропологии Хомякова. Самому «частному духу» («каков человек») здесь «присущ закон духа, который есть всецелая полнота». Церковность, соборность (то, внутреннее единство чего содеживает Божественная благодать, или действие Святого Духа) здесь присуще человеку как внутренний закон его естества. Отсюда и кантовский (пелагианский по типу) «закон нравственный» («ты должен, потому что можешь»),⁹⁵ перенесенный Хомяковым в сотериологию и даже в эсхатологию («наконец он заключается в самого себя, как в гроб, который ему противен и ненавистен и из которого он выйти не может, потому что не хочет. Не то ли нам свыше названо вечною смертью?»). Получается, стоит только человеку захотеть – и он может выйти из ада внутреннего рабства греху, ибо все духовно-нравственные ресурсы для этого содержатся в нем самом. Это и есть пелагианство, возведенное уже в степень своего рода гностицизма. Если «всецелый дух» это человеческая природа (пусть даже не в мифической софийной «полноте», но, допустим, ортодоксально понимаемая как «общее», то есть как богословская категория, актуально существующая только в «ипостасях») и ей свойственно непреходящее «совершенство» и «полнота», то это и есть общий знаменатель пелагианства и гностицизма, а именно, отрицание последствий первородного греха. Если, с одной стороны, «единство Церкви следует из единства Божия», а именно, «Церковь есть единство Божественной благодати»,⁹⁶ а с другой стороны, «единство Церкви» есть единство «всецелого совершенного духа» человечества (а только этим можно объяснить принадлежность к «единству Церкви» у Хомякова «не начавших еще земного пути будущих поколений»),⁹⁷ это означает, что «единство Божественной благодати» органически присуще «всецелому духу» (человеческому разуму, тем более – в падшем состоянии), что, конечно же, несовместимо с ортодоксальной антропологией и сотериологией.

Только потому, что существование «всецелого духа» носит у Хомякова черты неоплатонизма, или гностицизма софиологического типа,⁹⁸ становится возможным его экклезиологическое утверждение о том, что «все соединены в одной Церкви – в одной благодати Божией: ибо еще неявленное творение

93 Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X.,I,284

94 Там же / X.,I,280.

95 Там же / X.,I,271.

96 Хомяков А. Церковь одна / X.,II,3.

97 Там же / X.,II,3.

*Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию».*⁹⁹

«Что на это можно сказать? Без сомнения, Господь знает то, какие люди появятся на свет, а значит, и станут членами Церкви. Но говорить о том, что те люди, которые должны родиться в будущем, являются членами Церкви, неправильно, так как этих душ еще нет. Поэтому даже если принять во внимание умозрительное разделение Церкви на земную и небесную, то необходимо сказать, что такие души не могут являться членами земной Церкви, живущей в историческом времени, ибо их пока еще не существует в реальности. Но также мы не можем сказать, что они являются членами небесной Церкви, пребывающей в вечности, так как они не имеют своего реального самостоятельного бытия, но пребывают как потенциальные существа в Божием уме, как некие логосы, воплощение которых будет осуществлено при наступлении конкретного исторического земного времени. Нужно признать, что нахождение в Церкви всегда означает пребывание в Боге не логоса разумного существа, не его потенциальной идеи, но пребывание в Боге через единение в духе всей его конкретной исторической личности, теснейшее духовное соединение имеющей самостоятельное бытие ранее жившей или ныне живущей человеческой личности и вечного Бога» (Злобин М.).¹⁰⁰ Но в том-то и дело, что «*сущий всецелый дух*» у Хомякова «имеет свое реальное [а не только умозрительное] самостоятельное бытие» («*самообладание*»). Посредством этого «пребывающего в вечности» «*всецелого духа*» (как неплатонической Мировой Души, гностической Софии, кабалического Адама Кадмона и др. вариаций этого мифа) и пребывают в «*единстве Божественной благодати*» (в «*единстве Церкви*», в «*единстве Бога*» и в единстве Церкви и Бога) все частные разумные духи, «*покоряющееся Божественной благодати*» как своей собственной природе («*присущему*» им «*закону духа*», «*который есть всецелая полнота*», или означенные «*единства*»). «...в историческом понятии Гегеля <...> заключается непременно <...> мистицизм, созидающий какой-то субъективный, личный и в то же время собирательный гений человечества. <...> Фейербах ввел в объяснение истории [своего умственного отца – Гегеля] крайне остроумное изменение (собственно *atendement* [фр.: поправка]), которое пленило многих. "Человечество, – таков смысл [поправки] Фейербаха, – т.е. всякий

98 Ср.: «самый гениальный из всех деятелей [германской] школы, человек, которому подобные, по словам И.В. Киреевского, рождаются тысячелетиями, Шеллинг» (Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X.,I,266); «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, несвязанными между собою никакою разумною нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики: такова последняя эпоха Шеллинга, о которой И.В.Киреевский в своей последней статье говорил с такою горячею любовью и с таким скорбным сочувствием» (там же / X.,I,267). «Примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, возсоздатель цельности духа, – Шеллинг дает разумное оправдание природе, признавая ее отражением духа» (Хомяков А. О современных явлениях в области философии / X.,I,292).

99 Хомяков А. Церковь одна / X.,II,3.

100 Злобин М. Некоторые аспекты учения А. Хомякова о Церкви: определение, природа и цели существования Церкви, членство в Церкви.

<http://www.bogoslov.ru/text/5164884.html>

человек, вследствие своей родовой природы, носит как бы смутный образ будущего развития, и все поколения представляются как бы собирательным художником, преемственно трудящимся (несмотря на беспрестанные ошибки) над уяснением и осуществлением идеала, лежащего в каждом и во всех". Нельзя не признавать остроумия в этом объяснении. Без сомнения, в нем есть и великая доля правды».¹⁰¹ Как мы видим, «пленивший многих» в Германии антропотеизм Фейербаха (как логическое продолжение гностицизма Гегеля и Шеллинга), пленил и самого Хомякова.

«...в абсолютном духе потенции выступают не как потенции, а как равные Ему самому. <...> непосредственное божественное бытие не имеет напряжения, есть *actus purissimus*. Основание всего напряжения есть выступившее из своего в себе (*An-sich*), само ставшее сущим в себе (*An-sich*). Бог же по своей природе есть в себе сущее, и поскольку Бог есть в себе сущий дух, то последний, таким образом, в себе сущее может также по одной только воле Бога быть вне себя; именно как такое вне себя сущее оно и имеет тогда свойства всецело и только лишь по Божьей воле сущего. Как такое, как вышедшая из своего в себе сущность, оно теперь, конечно, уже не есть сам Бог, но все же оно также и не есть совершенно не-Бог, ибо так как в нем имеется возможность быть преодоленным и возвращенным назад в свое в себе, то в нем также имеется возможность или потенция вновь быть Богом» (Шеллинг Ф.).¹⁰² И очень похоже на то, что аналогичную природу «потенциального Бога», «равного Ему Самому», имеет и «Церковь» как «всецелый дух» Хомякова.

Другими словами, под «Божественной благодатью» Хомяков понимает то же самое, что Шеллинг под «божественной потенцией»: «Здесь вообще будет необходимо для понимания дальнейшего изложения заметить следующее насчет слова "потенция". Мы уже видели, каким образом совершенному духу в формах его бытия впервые представляются потенции. Здесь они, таким образом, становятся для него возможностями, потенциями другого бытия, отличного от его настоящего. Но в действительном бытии, где они теперь уже не есть формы непосредственного божественного бытия, а действительно есть формы бытия, отличного от божественного, они вновь выступают как потенции, возможности, а именно как потенции или опосредования восстанавливаемого божественного бытия, так что они, следовательно, ставшие внутренними, суть потенции внебожественного бытия, а ставшие внешними — потенции божественного» (Шеллинг Ф.).¹⁰³ Актуализируется же эта «потенция Бога» в шеллингианском гностицизме (или неоплатонизме) во Христе, таким образом, выполняющего здесь функцию гностической Софии или неоплатонического Логоса как посредника между Богом и разумной тварью, носителя «переходной» богочеловеческой природы, то есть как свободной (волевой) эманации Божественной сущности и эволюции человеческой сущности. «Сопоставив три доньше существовавших учения, получаем такую схему: 1) Христос состоит из двух природ, но не существует в двух природах (евтихианство); 2) Христос состоит из двух

101 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / X., I, 299.

102 Шеллинг Ф. Философия откровения. Кн. 2, лекция 13. Цит. изд. Т. 1. С. 329-339.

103 Там же. С. 339-340.

природ и существует в двух природах (большого Несторий не утверждал, хотя он не различает природу и Лицо); 3) Христос состоит из двух природ, но существует лишь в одном Лице (православное представление). Однако в православном представлении это единство Лица достигается лишь путем насильственного упразднения человеческой личности. На самом деле существуют два Лица, и в этом отношении православный взгляд представляет собой лишь более завуалированное, т. е. в основе своей не проявленное, несторианство. Ни одно из этих представлений нельзя назвать удовлетворительным: четвертое и единственно возможное заключается в том, чтобы не признавать именно то, что предполагают эти три, а именно, что Христос состоит из двух природ, и утверждать, что Христос хотя и существует *in duabus naturis*, но не состоит *ex duabus naturis*. Отвергать последнее не возбраняет никакой церковный канон, ибо никто не думал, что Христос не состоит *ex duabus naturis*. Однако именно в этом и заключается наше представление, поскольку мы считаем, что Слово, или непосредственный *subjectum incarnationis* — это не Бог и не человек, а нечто среднее — *natura sui generis*, которую нельзя назвать ни Богом, ни человеком: нельзя назвать Богом потому, что этот субъект находится вне Бога. Согласно нашему изложению, именно этот субъект в акте вочеловечения сам одновременно полагает себя как божественное и человеческое.¹⁰⁴ В свою очередь, и «богочеловеческие» атрибуты «всецелого духа» Хомякова очень подходят к такому гностическому «Христу» как «главе [Логосу, всецелому разуму] Церкви».

Конечно, для неопровержимого доказательства именно такой христологии и экклезиологии у Хомякова не достаёт прямых свидетельств, однозначных формулировок с его стороны. Но зато вся гносеология Хомякова дышит «прелестью», самым романтическим духом этого неоплатонизма, не имеющего никакого отношения к Православию. По Шеллингу, философствовать — значит «освежать и обновлять дух свой и пребывать в постоянной связи с теми всеобщими началами, которые действительно управляют миром и связуют как бы в неразрывных узах все явления природы и мысли человеческой». Эти слова рассеяли мои сомнения. Действительно, <...> необходимо обновлять силы духа погружением его в оживительную и укрепляющую среду бесстрастных и отвлеченных созерцаний. Как бы ни был человек крепок, ему часто нужно сосредотачиваться, дабы не растрачивать своей крепости: нужно, чтобы душевные способности, рассеивающиеся в жизненной борьбе, как воины в продолжительном бою, были часто возвращаемы, как будто трубным звуком, в твердый и правильный строй вокруг центральных сил нашего богообразного разума».¹⁰⁵ Этим же сознанием «богообразности» своего разума движима мысль Хомякова. «...в нем [материалисте XIX века] есть какая-то тучность, что-то похожее на сельскую попадью, для которой легкий пар над сытной кулебякою есть крайний предел духовного представления».¹⁰⁶ Столичный философ до того упоен своими «духовными представлениями», что почитает своих сестер во Христе (а вместе с «тучными

104 Там же. Кн.3, лекция 31. Цит. изд. Т.2. С.207.

105 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / Х., I, 287-288.

106 Хомяков А. Второе письмо о философии к Ю.Ф.Самарину / Х., I, 326.

сельскими попадьями», разумеется, и их спутников – «тучных попов») маргиналами духа, много ниже себя, Спинозы своего времени, «великого мыслителя, ум которого», в отличие от других умов, «способен к напряжению чистого мышления, к созерцанию отвлеченного понятия» в качестве «действующего на грунте Божественного мышления». ¹⁰⁷ «Явления жизни духовной и умственной бесконечны в своем многообразии и также, как в мире физическом, <...> в мире умственном и духовном для разумения истины сам рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира, не только в отношении к логическому устройению, но и в отношении ко всем своим живым силам и способностям. Поэтому степени разумению бесконечны; но зато и задача высшего разума для сообщения другим своих приобретений крайне трудна, потому что (говоря словами Киреевского), “все системы мышления, исходящие из низших степеней, понятны тому, кто стоит на высшей степени и видит их ограниченность...” <...> Поэтому все глубокие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенном в полном нравственном согласии с всеусущим разумом, и ему одному открыты тайны вещей Божеских и человеческих. Это полнейшее развитие внутреннего знания и разумной зречести было названо верою по преимуществу и определено с изумительной строгостью величайшим из богоозаренных мыслителей Церкви, который в то же время признал, что оно не есть еще окончательное развитие всецелого разума». ¹⁰⁸ И, наконец, прямой мостик из этой квазихристианской гносеологии Хомякова в его экклезиологию: «...из всех законов нравственного мира, по которым разум должен строиться, чтобы получить ведение, первым и высшим является любовь; она по преимуществу необходима для разумного развития. <...> общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отличает учение Православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности». ¹⁰⁹ (ср.: «непогрешимость в догмате, т.е. познание истины, имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе, и этим учением устраняется самая возможность рационализма, так как ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного»). ¹¹⁰

Однако заимствование такого системообразующего понятия «великой германской школы» как «всецелый дух» делает саму эту экклезиологию скорее формой «отрешенного» от «внешних авторитетов» «протестантизма», бродящего в трансценденталистической «пустыни рассудочной отвлеченности», чем «учением Православным»: если «Кант был прямым и

¹⁰⁷ Там же / X., I, 331.

¹⁰⁸ Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X., I, 282.

¹⁰⁹ Там же / X., I, 283.

¹¹⁰ Хомяков А. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа / X., II, 105.

необходимым продолжателем Лютера»,¹¹¹ а Хомяков, по собственному определению, столь же «прямой и необходимый» продолжатель первого («Только отчетливое знание прежних школ философских дает право признать их ошибочность или неполноту и пытаться создать новое, более полное и стройное учение. Труд прошлых поколений не отвергается, но поглощается и пересоздается в новый труд поколений современного и в будущий труд поколений, имеющих за ним последовать»).¹¹² Иными словами, как и у Киреевского, отношение к Шеллингу и всей «великой школе» у Хомякова диалектическое: с одной стороны, «вся область нравственных вопросов одинаково не разрешилась ни при Гегелевском рационализме, ни при Шеллинговском гностицизме (так можно характеризовать его последнюю эпоху)»;¹¹³ с другой стороны, «ересиархи и многие святые Отцы Церкви, которых мышление так важно и скрывает так много чисто философских положений в форме и объяснении догматов. Из ересиархов между прочим назову Валентина, о котором с таким высоким сочувствием и с таким благородным беспристрастием отозвались некоторые из ранних Святых Отцов. Это струя непочатая и обещающая большое богатство».¹¹⁴ Наконец-то, появилась конкретика, и, как и следовало ожидать, она в самом неприглядном виде выставила богословие Хомякова: «сочувственно» о Валентине из «ранних отцов» высказывался только Климент Александрийский, который поэтому и сам еще во многом гностик.

С этого «благословения» Хомякова гностицизма Шеллинга и Валентина как законного «приближения» к Православию, как исторического становления «всецелой духовности» (то есть понимания гностицизма не как духовной заразы, но как «инославия», у которого есть свои «богообразные» достоинства и достижения, «частичная» истина и благодать и т.д.), с этой подачи Хомякова гностический аспект космогонического «всеединства» прочно входит в отечественную религиозно-философскую и богословскую мысль (в экклезиологии, в частности). Ср.: «В Василиде гносис дает величайшие свои достижения и — вместе с валентинианством — обнаруживает наибольшее для него приближение к христианству. Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-Сущем и до такого чистого представления о творческом акте. “Божество — Праотец всего, самосущее и благое Бытие, мощь или потенция всяческого. <...> Оно — и абсолютное единство в его нераскрытое и единое начало своего самораскрытия. <...> В свою очередь чета Логоса-Жизни конкретизируется и умалется в порождаемой ею четвертой чете Человека-Церкви (Ανθρωπος — Ἐκκλησία). И все четыре сизигии вместе составляют “Первородную Восьмерицу” (ογδοάδα) как полное раскрытие Божества”. Смысл этого саморазвития Божьего ясен.— Конечно, перед нами несовершенное приближение к христианской догме Троичности, в то время далеко еще не раскрытой, или

111 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / X.,I,301.

112 Хомяков А. По поводу отрывков... Киреевского / X.,I,264.

113 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / X.,I,308.

114 Там же / X.,I,317.

попытка усмотреть абсолютное начало того, что отражается в человеческом самосознании и любви, как раздвоение сознания на субъект и объект» (Карсавин Л.).¹¹⁵

Таким образом, принципиальное значение для экклезиологии Хомякова имеет соотношение видимой и невидимой Церкви, которое понимается им как становление и полнота «всецелого духа», или «разума», отождествляемого со Христом (Логосом). *«Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле. — Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. <...> Церковь же, Тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни. — Поэтому когда говорится: “Церковь видимая и невидимая”, то говорится только в отношении к человеку. § 2. Церковь видимая, или земная, живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений, ибо творит и ведает не вполне, а сколько Богу угодно. Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения: то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству».*¹¹⁶ Обычно из этого делается ошибочный вывод о том, что «Хомяков <...> справедливо не отождествляет Христа, божественную благодать и Церковь» (Злобин М.)¹¹⁷ Но в том-то и суть, что Хомяков говорит о другом, противопоставляя незавершенность земной Церкви как «неполноту проявлений Христа и Святого Духа» и «всецелость духа» как, соответственно, полноту Их «проявлений» в невидимой Церкви. В том-то и дело, что вектор мысли Хомякова (под влиянием тюбенгенского гностицизма) направлен именно на отождествление внутритроического и внешнего (благодатного) действия Божества, именно на аналогичное соединение Божественной и человеческой природ в Христе и в человечестве Церкви. *«Я старался, как вы знаете, определить самую точку, на которой остановилось это философское движение, и показать ту последнюю форму, в которой выразилась задача Германии. Кратчайшее ее выражение будет следующее: воссоздание цельного духа (т.е. разума) из понятий рассудка».*¹¹⁸ В контексте всего сказанного это означает, что немецкий идеализм, по Хомякову, это необходимая историческая фаза становления «единства Церкви» (то есть, по космогонии Климента: такой же «путеводитель ко Христу» для немцев, как Ветхий Завет — для иудеев), *«так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения: то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству».* Поэтому

115 Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. Гл. II. Цит. по изданию: Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие Православия в их творениях). М.: Издательство МГУ, 1994.

116 Хомяков А. Церковь одна / X., II, 3-4.

117 Злобин М. Некоторые аспекты учения А. Хомякова о Церкви: определение, природа и цели существования Церкви, членство в Церкви.

118 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / X., I, 291.

«остальное человечество или чуждо Церкви, или связано с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть».¹¹⁹ На последней спекулятивной «интуиции» Хомякова будет строиться вся дальнейшая экуменическая экклесиология «невидимых» границ Церкви.

«Если Хомяков отождествлял Церковь-организм и Церковь-общину, не продумав внутреннее соотношение этих определений, то Федоров в этом смысле был гораздо более последователен. Противопоставив общество-организм и “тринитарное общество”, он отдал безусловное преимущество второму, прямо представив его как истинную Церковь – Церковь по образу Пресвятой Троицы. У Федорова происходит окончательное сближение, если не отождествление понятий (“Троица есть Церковь”), подразумевающее возможность не только жизни “по образу Пресвятой Троицы”, но и богословских суждений о внутритроических отношениях по аналогии с отношениями “я” и “другого”, и таким образом, **общий тезис времени – антропология есть теология (христология) – обогащается новым прочтением: экклесиология есть Триадология**, что наглядно подтверждается усвоением в федоровской мысли Святому Духу “дочерних функций”. Однако поскольку единство Церкви вторично по отношению к входящим в него человеческим ипостасям, постольку перенесенная на Троицу эта мысль еще более, чем у Хомякова, чревата выводом о **единосущии** как следствии внутритроических отношений, и эту мысль мы действительно находим в XX веке (Х. Яннарас). Между тем, эта мысль, как и мысль о тождественности внешнего и внутритроического действия Святого Духа, не находит себе поддержки в учениях святых отцов. У последних реальность символического единства умопостигаемого и чувственного миров отвечает непостижимости и недоступности внутритроической жизни, тогда как в конце XIX века мы видим скорее обратное явление: умаление (если не отрицание) действительности божественного присутствия в реальных формах исторической жизни Церкви компенсируется идеями о непосредственном вхождении во внутритроическую жизнь и ее описанием по аналогии с отношениями тварных личностей. Иными словами, сформировавшаяся в русском богословии мирян XIX века концепция “Церкви-Троицы” не только прямо не “прорастает” из Предания, но не оправдывается, собственно, и обратной отсылкой к нему» (прот. Павел Хондзинский).¹²⁰

Поэтому если скрытая мотивация «хомяковской подмены consensus patrum на consensus ecclesiae» (прот. Павел Хондзинский)¹²¹ заключается в «абсолютно-идеалистическом» и общеромантическом антропитеизме, в априорном присвоении человеческой природе божественных атрибутов, в смешении тварного и нетварного естества в спиритуалистическом монизме единого эволюционирующего Духа (то есть в продолжении гегельянской и шеллингианской космогонии) и подобных идеях, очевидным образом не православных, хуже того – гностических по типу, в таком случае есть все

119 Хомяков А. Церковь одна / Х., II, 4.

120 прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С. 52-53.

121 Там же; с. 53.

основания рассматривать одним из прямых следствий хомяковской экклезиологии – софиологию следующего поколения отечественного богословского «подполья». «Возрожденная и осмысленная А. Хомяковым на новом интеллектуальном уровне православная форма соборности вариативно проявилась в русской религиозной философии, а его мирская рефлексия целостного Духа – в “русском социализме”. Инициированное родоначальником славянофильства феноменологическое понимание соборности, возвышающееся над религиозным и мирским ее восприятием, стихийно было востребовано всеми направлениями русской философии и составило основное их смысловое и ценностное содержание» (Холодный В.).¹²²

122 Холодный В.И. А.С. Хомяков как провидец третьего этапа соборной эволюции человечества / А. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т.2. С.16.

Гностицизм почвенничества и его последствия для отечественной богословской мысли

В основе славянофильства и почвенничества (как неославянофильства) лежит немецкая классическая «философия всеединства», заимствованная по преимуществу у Шеллинга и отформатированная методом простой перестановки национал-мессианских акцентов (то есть постановки на место германского в оригинале – славянского племени как авангарда космогонии «мировой души»). По причине этой рецепции самого гностического духа шеллингианства столпами русской религиозно-философской мысли, на следующем этапе ее становления мы получили «новое религиозное сознание», или уже классический гностицизм Соловьева и Булгакова, Карсавина и Флоренского, Бердяева и Мережковского и др. Практически одновременно миазмы этого «лжеименного» христианства стали проникать и в отечественную богословскую мысль – и на свет появились «нравственный монизм» митр. Антония (Храповицкого) и «неопатристический синтез» протг. Георгия Флоровского и Иоанна Мейендорфа, начал возрождаться «апокатастасис», явились химеры экуменизма и «православного социализма»... На данный момент ситуация эта настолько запущена, что влияние всей этой линии чувствуется уже на уровне доктринальных документов РПЦ МП. Так было с экуменическими документами Критского собора (с их «всечеловеческой» концепцией Боговоплощения, «единством человеческого рода в Новом Адаме»), одобренными на Архиерейском соборе в феврале 2016-ого года.¹²³ Так было с «Основами социальной концепции РПЦ», принятыми в 2000 г., с их ссылкой на Хомякова, словно на святого отца, и идеей «преображения мира» как задачей Церкви, на что в качестве главного козыря постоянно (и справедливо) ссылаются «православные социалисты» – и оппонентам нечем крыть. *«Думается, что сам тезис Соловьева о социальном христианстве следует оценить безусловно положительно. В этом споре с общепринятым мнением [Священным Преданием. – А.Б.] философ оказался в принципе прав. И в конце концов мнение гениального мыслителя было услышано нашей Церковью и использовано в ее официальных вероучительных документах. Имеются в виду “Основы социальной концепции РПЦ”, принятые в 2000 г. Архиерейским собором. Там можно найти следующие мысли: “Ее (Церкви – Н.С.) целью является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира” /17:4/; “мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к преобразению и очищению на началах*

123 Ср.: «...в рамках шеллинговой теогонии невозможно провести сколько-нибудь определенную границу между рождением Сына и творением мира, то есть опять-таки невозможно отделить внутрибожественную жизнь от жизни тварного мира, <...> Этому сближению акта рождения Сына и возникновения мира способствует своеобразное слияние христианских догматов о творении мира Божественным Словом, Логосом, и о Боговоплощении: воплотившись, Бог-Сын тем самым соединил в себе, “опосредовал” божественный и тварный мир» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание. Понимание. Умение. 2005. №3. С.224-225).

богозаповеданной любовью” /17:5/;
“Исполняя миссию спасения рода человеческого, Церковь делает это не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно-нравственного и материального состояния окружающего мира” /17:5/; “Именно богочеловеческая природа Церкви делает возможным благодатное преобразование и очищение мира, совершающееся в истории в творческом соработничестве, “синергии” членов и Главы церковного тела” /17:4/. Хотя ссылок на Соловьева нет, но нетрудно видеть, что все это является почти дословным повторением самых заветных его мыслей» (Сомин Н.).¹²⁴ Соответственно, это является повторением и самых заветных идей Достоевского, ибо школа одна и та же (лишь исторически проявленная в разной степени).

Вот небольшой пример того, как работает механизм заражения церковных людей «заветными мыслями» почвеннического гностицизма. «В 1849 г. на допросе Достоевский показывал, что социалистические “системы”, также и система Фурье, его не удовлетворяют, но при этом он заявил, что считает идеи социализма, при условии мирного осуществления их, “святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества”). Такое убеждение Достоевский, по-видимому, сохранил до конца дней своих. Это ясно видно из его статьи по поводу кончины Жорж-Занд, в 1876 г. Достоевский с глубоким чувством, проникновенно говорит о социализме Жорж-Занд, стремящемся обеспечить духовную свободу личности и обоснованном на нравственных началах, “а не на муравьиной необходимости” (1876, июнь). Но в эту пору своей жизни Достоевский требовал, чтобы общественный строй определенно опирался на заветы Христа. <...> Достоевский, по-видимому, был сторонником своего рода “христианского социализма”, но об экономической и правовой структуре его он не говорит ничего определенного. Есть у него только одно мистически-экономическое положение, сообщенное им от имени какого-то своего собеседника “парадоксалиста” и, очевидно, одобряемое им. “Родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут”. “В земле, в почве есть нечто сакраментальное. Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделайте людей, то наделите их землю — и достигнете цели. По крайней мере у нас земля и община”. <...> Такое решение социального вопроса Достоевский называет русским («Дн. Пис.», 1877 февр.): оно основано на христианском идеале жизни, а дух русского народа, выработавшего русское православие, Достоевский считает христианским по преимуществу» (Лосский Н.).¹²⁵ – Все здесь полностью соответствует действительности и научной достоверности, кроме одного – оценки подобных взглядов как «христианских». Что значит «дух русского народа выработал русское православие»? Вот это и есть гностические «прелести» романтического богословия. Гностицизм – это не христианство. И хилязм это не христианство. Они только кажутся таковыми, но противоположны ему по духу.¹²⁶ Так по умолчанию принимаются идеи, совершенно неприемлемые по своему

124 Сомин Н. Владимир Соловьев о совершенствовании общества. http://chrisoc.narod.ru/k_schastju_chelovechestvo_ne_est.htm.

125 Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. С.400-403.

внутреннему строю («выработка» Православия «народным духом» означает имманентность благодати Нового Завета падшему естеству; отсюда и антиюридизм, то есть профанация догмата Искупления, потому что воспринято имплицитно содержащееся в гуманистической антропологии почвенничества отрицание первородного греха).¹²⁷

Влияние Шеллинга на Достоевского, конечно, опосредованно – во-первых, через немецких романтиков (Гете и Шиллера, транслирующих классические ереси немецкого идеализма в художественной форме, а Достоевский до последнего ссылается на масона Гете, как на светоч «всечеловечности»), а во-вторых, через напрямую вдохновляемого Шеллингом А. Григорьева. Григорьев же – это один из идеологов почвенничества, работавший в журнале братьев Достоевских в качестве ведущего критика (старший брат Федора Михайловича – Михаил Достоевский, имевший влияние на младшего, – переводчик Шиллера и Гете по убеждению, то есть популяризатор). Как результат – общий набор основных идей почвенничества и шеллингианства и общие для них мировоззренческие установки «всеединства».¹²⁸ В частности, идентичным (типичным для философии романтизма) оказывается значение термина «организм» у Достоевского и Шеллинга, то есть предполагающим имманентность человеческому духу всех «вырабатываемых» им грядущих «идеалов» и божественных «совершенств», даже если утраченных им в результате отпадения Мира от Бога, но остающихся его природными

126 Ср. о внутренней связи хилиазма и гностицизма в философии всеединства: «В одном из писем кизини в 1873 г. Соловьев делится заветными мыслями: “Я ... так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет... признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда ... уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, ... ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество... и во всей своей славе явится царство Божие — царство внутренних духовных отношений, царство чистой любви и радости — новое небо и новая земля...” Как видим, учение о становящемся Абсолюте у Соловьева, так же как и у Шеллинга, глубоко связано с хилиастическими ожиданиями, роднящими между собой религиозные — в том числе и гностические предпосылки этого учения с общей для XIX в. — квазирелигиозной — верой в Прогресс» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание. С.229 / Соловьев В. С. Письма. СПб., 1911. Т. III. С. 84–85).

127 Ср.: «СЛОВАМИ СТАРЦА. <...> Главное. —<...> Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу Его, всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ. — Всю землю спасти можешь» (Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д., XV, 244).

128 Ср.: «Нет прямых доказательств того, что Достоевский читал Шеллинга, как нет и доказательств обратного. Но философия Шеллинга была весьма влиятельна в России, и Достоевский, несомненно, хотя бы краем уха слышал про его идеи, даже если он не штудировал собственно тексты философа. Обоих мыслителей интересуют одни и те же проблемы <...> трактат Шеллинга “Философские исследования о сущности человеческой свободы” <...> формулирует три пункта, обнаруживающие сходство с мировоззрением Достоевского. 1. Конечная цель человеческого стремления — самообожение. <...> 2. Шеллинг постулирует два рода воли — своеволие (Eigenwille), волю слепую, страстную и неразумную, и собственно волю, просвещенную разумом. <...> 3. Человек детерминирован своим собственным выбором, сделанным по свободной воле. Выбор человека есть единое и окончательное деяние, определяющее его будущее. Выбор этот совершается вне времени, в вечности. <...> “Личность” у Шеллинга — это и дух, и причина отделения человека от Бога. Следовательно, и у Шеллинга, и у Достоевского “личность” надо или же как-то преодолеть, или примирить со всеобщим единством сил» (Бузина Т.В. Философия свободы Шеллинга и ее влияние на Ф. Достоевского: жажда самообожения как источник зла в мире. Вестник Бурятского Университета. 2011. №10. С.110-111).

«потенциями»,¹²⁹ раскрывающимися в процессе естественного эволюционного «развития» по принципу «самосовершенствования»,¹³⁰ в лучшем случае – по принципу пелагианского самоспасения, в худшем случае – по принципу гностической теогонии. То же самое значение и происхождение имеет другой почвенническо-славянофильский штамп – «живая жизнь». «С давних пор существует предубеждение» [а именно, догмат творения мира нетварным Творцом, трансцендентным твари. – А.Б.] «предубеждение, будто организацию и жизнь нельзя объяснить из начал природы <...> понятие организма обозначает последовательность, которая, будучи замкнута в известных границах, возвращается к самой себе. <...> некая невидимая власть заставляет все явления мира совершать вечный круговорот. Последнее основание этого следует искать в отрицательной силе, которая, непрерывно ограничивая воздействие положительного начала, возвращает всеобщее движение к его источнику. Это отрицательное начало есть вторая сила природы. Обе эти борющиеся силы, представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к идее организующего начала, формирующего мир в систему. Быть может, его имели в виду древние мыслители, говоря о мировой душе» (Шеллинг Ф.)¹³¹ Как было сказано, до Достоевского этот общеромантический культ «живой жизни», или органицизма (то есть диалектики всеединства, всеядной гностической космогонии в противопоставлении ортодоксальному учению Церкви как «мертвой схоластики») доходит в опосредовании немецкого художественного романтизма, масона Гете, в частности: «Теория, мой друг, суха, / Но зеленеет жизни древо».¹³² В отличие от старших славянофилов (Хомякова и Киреевского), черпавших эту «органику» непосредственно из первоисточника (Шеллинга и Гегеля).

По этому же принципу развернутого до пантеизма гностицизма строится антропология и религиозная философия шеллингианства, то есть по принципу отпадения от «абсолюта» подобносущного ему «мира» (по причине внутренней диалектики «абсолюта») и потому неизбежности возвращения в

129 Ср.: «В этом <...> сошлись разом и изначальные интуиции человека православной культуры с характерным для неё мистическим кодом и, несомненно, известная ему шеллингова идея внутренней скоординированности сознания истинного художника с абсолютным тождеством. “Согласно общему моему взгляду на искусство, – пишет Шеллинг, – оно само есть эманация (Ausflub) абсолютного”. Пребывая в Боге через свою идею, гений имеет в нем, в Боге, непосредственную причину своего продуцирования” (Кривушина В.Ф. «Органическая критика» Аполлона Григорьева и полифония Ф. Достоевского Журнальный клуб Интелрос «Credo New». 2009. №2. http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/2-2009/3942-organicheskaja-kritika-apollona.html / Шеллинг Ф. Философия искусства. СПб., 1996. С. 70, 162).

130 «Да тем-то и сильна великая нравственная мысль тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется она не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной. Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале...» (Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXV,164).

131 Шеллинг Ф. О мировой душе гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света. Цит. по изд.: Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1987. С.93.

132 Гете И. Фауст. Ч. I, сцена IV. Перевод Б. Пастернака. Цит. по изд.: М., «Худ. лит.», 1969.

него («абсолют») этой его составляющей («мира»). «Человечество продвигается в бесконечность, оно имеет цель. А поэтому, конечно, нужно ожидать и того момента, когда стремление к знанию достигнет своей давно искомой цели, когда человеческий дух, испытывающий беспокойство в течении тысячелетий, обретет покой, когда человек наконец-то овладеет настоящим организмом своих познаний и своего знания» [которыми уже овладел Шеллинг как Человек Духовный. – А.Б.], «когда дух всестороннего опосредования прольется на все до сих пор отдельные, взаимоисключающие части человеческого знания, как некий бальзам, излечивающий все раны, которые человеческий дух нанес себе сам в ожесточенной схватке за свет и истину» (Шеллинг Ф.)¹³³

По схожей схеме «восстановления единства Бога и Мира» строится и «философия откровения» почвенничества: «Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе».¹³⁴ «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация - среднее, переходное. Христианство - третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал...»¹³⁵ «[СЛОВАМИ СТАРЦА] Что есть жизнь? Определить себя наиболее, емь, существую. Господу уподобится, рекущему: аз емь сый, но уже во всей полноте всего мироздания. И потом всё отдать. <...> Как и бог отдает всем в свободе. К Слову; и возвращают(ся) к нему, и опять исходят, и это есть жизнь».¹³⁶

В последней цитате просматривается еще один общий знаменатель религиозно-философской мысли Достоевского и Шеллинга, а именно, тот нравственно-метафизический волюнтаризм, который был выше условно обозначен как «пелагианство». Проявляется это если не прямым отрицанием первородного греха, то, во всяком случае, отрицанием внутренней непреодолимости его последствий для человеческого естества и, как следствие, учением о неограниченной способности к духовному самосовершенствованию индивида, рода (общества, племени) и вида (человечества), способности достигать «идеала» и «абсолюта» (Царства Небесного и Бога) как своей природной «потенции». Учитывая, что классическое пелагианство было более умеренным в исповедании такого рода антропологии,¹³⁷ тогда как в философии всеединства (шеллингианстве и почвенничестве) это усугублено еще и искаженным учением о природе Самого Бога (в ее отношении к природе твари), крайнюю степень этого волюнтаризма в данном случае и приходится классифицировать как уже скорее форму гностицизма. «Именно воля составляет подлинную основу всего сущего. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг пишет: «По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода».

133 Шеллинг Ф. Философия Откровения. Т.1. СПб., «Наука», 2000. С. 40.

134 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

135 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,191-193.

136 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д.,XV,247.

Шопенгауэр) оказывается продолжателем той традиции волюнтаривной метафизики, которая достаточно громко заявила о себе еще в средние века — у Дунса Скота, а затем у номиналистов <...> Здесь не место рассматривать понимание воли номиналистами; но если мы учтем, что оккамизм оказал сильное влияние на Лютера, то будет понятнее, каким образом через протестантизм волюнтаривная теология сыграла важную роль в становлении новоевропейской мысли и оказала воздействие на формирование метафизики свободы» (Гайденко П.).¹³⁸ В свою очередь, всего лишь одной из форм этой «ноевропейской мысли» и является религиозная философия почвенничества, детерминированная принципами этого постпротестанского гностического волюнтаризма, отождествляющего свободу Божественного и человеческого духа: *«Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека».*¹³⁹ *«...в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли <...> В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. <...> Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, <...> что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой».*¹⁴⁰ *«Итак, что же такое старец? Старец — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде*

137 Ср.: «Пелагиане, явившиеся в начале V века в западной Церкви, учили: “так как Адам чрез свое грехопадение нимало не повредил своей природе, и след<овательно> потомки его рождаются без всякой естественной порчи и прародительского греха, то они и могут одними своими естественными силами достигать нравственного совершенства и не нуждаются для сего в сверхъестественной Божией помощи и силе”» (митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. §184 / Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. СПб, 1883. Изд. 4-е. Т.2. С.251). «Пелагий указывал, что грех не может быть неодолимым, в противном случае человек не должен нести за него никакой ответственности. Если же человек в состоянии победить грех, значит, он обладает достаточной для этого силой воли» (Иванов М.С. Благодать. Пелагианство / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.5. С.302-313. www.pravenc.ru/text/149313.html).

138 Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. С.206 / Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1989. С. 98.

139 Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях / Д.,V,79.

140 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

*после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли».*¹⁴¹ Как мы видим, православный монастырь, вообще христианское подвижничество, понимается как Шаолинь, где борющийся со своим «низшим Я» йог нравственности, медитируя на «образ Христа», последовательно восходит по ступеням духовного развития, пока не достигнет Нирваны, или – в данном случае – «всечеловеческой» Плеромы, где его ожидают уже прошедшие по этому пути просветления Бодхисатвы «всецелого духа». По этому же пути реализации своих высших природных «потенций» проходят социум, государство, церковь, народ и человечество, неотвратимо приближаясь к восстановлению утраченного божественного «всеединства».

141 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.1, кн.1, V / Д., XIV, 26.

«Высшая ступень человеческого развития»: особенности славянофильской апологетики

Одной из квазихристианских идей славянофильства, проходящей мимо сознания большинства исследователей, является эволюционистская трактовка исторического генезиса Христианства, скрытая за общеромантической борьбой с атеизмом и буржуазным эгоцентризмом, с либерализмом западников, в частности. Вместе с традиционной апологетикой Христианства романтизм может неумолимо опровергать скептицизм и деизм просветителей, различные «мифологические» и позитивистско-дарвинистские теории происхождения Христианства (вроде выведения учения Иоанна Богослова о Боге-Слове из учения о Логосе Филона Александрийского и т.п.). Но собственное учение романтизма, которое при этом транслируется, это антропотейческая космогония, идея поступательного развития общечеловеческого духа, его последовательного возрастания в различных культурах и религиях, единый эволюционный процесс мировой истории, органичным завершением которого оказывается Христианство, что, по сути, является умеренной формой того же самого либерализма, скрытым за идеализмом отрицанием Православия, религиозным вольнодумством, черпающим основные свои идеи из того же германо-романского источника (гуманизма модерна), что и западники. *«Общечеловеческим гением считается такой человек, который силою своего духа успевает вырваться из пут национальности и вывести себя и своих современников <...> в сферу общечеловеческого. Цивилизационный процесс развития народов заключается именно в постепенном отрешении от случайности и ограниченности национального, для вступления в область сущности и всеобщности – общечеловеческого. <...> Такое учение развилось у нас в тридцатых и в сороковых годах <...> Главными его представителями и поборниками были Белинский и Грановский»* (Данилевский Н.).¹⁴² И эту же «всечеловечность» будет иступленно проповедовать Достоевский в «Пушкинской речи» как итог всех своих религиозно-философских исканий и построений, где буржуазному «обезбоживанию» человека противопоставляется его романтическое обожествление. И эту же «постепенность отрешения от случайного» (в движении к идеальному) исповедовали старшие славянофилы.

Ортодоксальная парадигма всемирной истории и места Христианства в ней представлена в концепции «двух градусов» блж. Августина («О граде Божиим») с ее принципом непримиримого антагонизма Христианства и язычества, Церкви и мира, в резко очерченной границе между ними, в модусе евангельского «свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1:5), где контраст «света» Благой Вести и «тьмы» язычества максимален. В русской традиции этот же самый

¹⁴² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., «Институт Русской цивилизации», 2008. С.139.

концептуальный историсофский антагонизм демонстрирует «Слово о Законе и Благодати» свт. Илариона Киевского: «Благословен Господь Бог Израилев, Бог христианский, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, что не попустил до конца твари Своей идольским мраком одержимой быть и в бесовском служении погибнуть. Но оправдал прежде племя Авраамово скрижалями и Законом, после же через Сына Своего все народы спас, Евангелием и Крещением вводя их в обновление пакибытия, в Жизнь Вечную».¹⁴³ Евангелие и Крещение – единственные врата в вечную жизнь. Ни о какой «постепенности» перехода от «бесовского (идольского) служения» язычества к служению истинному Богу и спасению в христианской Церкви здесь и речи быть не может; одно начинается там, где заканчивается другое; «враждующим с Богом иноверным» противопоставлены православные христиане как «сыны Его», «чуждым» Богу – «наследники Царства Небесного». На размывании этой принципиальной для Священного Писания и Предания границы между миром и Церковью и построена квазихристианская апологетика славянофилов. Если в первом случае «прежде Закон [Ветхий Завет], потом Благодать; прежде тень, потом Истина», то во втором – «тенью Истины» и альтернативным «Законом» выступают «передовые» формы как раз языческой «тьмы», тем самым, превращающейся в предрассветные сумерки и первые лучи восходящего Солнца. Воспринятая у ранних апологетов христианства (Климента Александрийского, в первую очередь) и неогностиков немецкого идеализма (Шеллинга и Гегеля), эта космогоническая концепция истории становится нормой и славянофильской историософии, и отличительной чертой их собственной апологетики.

Киреевский

Рассмотрим эту «медвежья услугу» романтизма Христианству на примере программной статьи И. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856 г.), где антропогонические штампы немецкого классического идеализма («возможность необходимого» и диалектическая эволюция «начал») читаются уже в самом названии работы (ср. у Гегеля в «Философии религии»: *«природная душа является не такой, какой она должна быть; она должна быть свободным духом, но духом она становится лишь посредством снятия природной воли, вожделения. Это снятие и подчинение себя нравственному началу и приучение себя к тому, чтобы нравственное, духовное стало второй природой индивидуума, есть вообще дело воспитания и образования. Такое преобразование человека должно быть осознано с этой точки зрения, ибо это точка зрения осознающей себя свободы, так что такое превращение признается как необходимое»*).¹⁴⁴

Эта демиургическая концепция «преобразования природы человека» усилиями его воли, поступательного «самообразования», «самовоспитания» и

¹⁴³ Богословские труды, №28. М.: Изд. Московской Патриархии. 1987. С. 315–338.

¹⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. М., «Мысль», 1977. Т.2. С.168.

самоспасения человека, и является основным содержанием работы Киреевского. «...философское развитие в Европе достигло той степени зрелости, когда появление новой системы уже не может так сильно и так видимо волновать умы, как прежде оно волновало их, поражая противоположностью новых выводов с прежними понятиями. То направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен реформации, и которого первыми представителями в философии были Бэкон и Декарт, постоянно возрастая и распространяясь в продолжение трех с половиною столетий, то раздробляясь на множество отдельных систем, то совокупляясь в их крупные итоги, и переходя таким образом все ступени своего возможного восхождения, достигло, наконец, последнего всевещающего вывода, далее которого ум Европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления» (III, 223).¹⁴⁵ Такой момент в гегельянской диалектике становления называется «самоотрицанием», или «снятием». Следующим необходимым «новым началом» для дальнейшего развития мысли в Европе и должно было, по Киреевскому, стать восточное Христианство («русское православие») как высшая форма «нравственно-духовной природы». Однако речь не идет о том, что это «начало» принципиально «другое», что-то сверхъестественное (хотя оно и обозначается «новой (другой) природой»). Вернее – принципы диалектического «превращения», «постоянного возрастания», «достижения степеней зрелости» одного «начала образованности» и возможности его внутреннего обновления и становления другим, предполагают единую сущность этих формальных противоположностей, или их онтологическое «диалектическое единство», возможность и необходимость «перехода» одной «природы» в другую, «трансцендентного» – в «имманентное», и обратно. «Целесообразная деятельность есть отличительная черта не только духа, но и жизни вообще – это деятельность идеи, ибо это такое порождение, которое уже не есть переход в другое, даже если оно определено как другое, или, как в случае необходимости, в себе то же самое, но по образу и друг для друга – нечто другое. В цели содержание, как первое, независимо от формы перехода, от изменения, так что оно сохраняется в этом изменении. Росток определенного цветка, прорастающий под влиянием разнообразных условий, есть порождение только его собственного развития и лишь простая форма перехода от субъективности в объективность; в результате открывается образ, преформированный в зародыше» (Гегель Г.).¹⁴⁶ Эта духовная органика и означает неоплатоническое стирание границ между естественным и сверхъестественным, между человеческим духом и Божественным, между философией и Откровением, между язычеством и Христианством («почитание многих божественных сущностей, которые, поскольку их много, являются ограниченными, приводит к тому, что совершается переход ко всеобщности божественной силы» (Гегель Г.)).¹⁴⁷ Аналогично, как органический процесс, как ряд диалектических

145 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / Киреевский И. Полн. собр. соч. М., 1911. Т.1. С.223. Далее ссылки на это издание в сокращенном формате: К., I, 223.

146 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. М., «Мысль», 1977. Т.2. С. 175.

147 Там же; с.168.

«самоотрицаний» и «переходов», линейно и непрерывно, без «пропастей», которые общечеловеческому разуму нельзя было перепрыгнуть, Киреевским мыслится корреляция последней «степени зрелости» античной философии и этого же «нового начала», или Самой Истины, явленной в Боговоплощении. *«...с конечным развитием Греческой образованности окончилось, можно сказать, владычество языческих верований над просвещением человечества; не потому, чтобы не оставалось еще верующих язычников, но потому, что передовая мысль образованности была уже вне языческой веры»*.¹⁴⁸ «Передовая» языческая философия духовно переросла язычество и «сняла» его; вышла за его пределы и одной ногой встала на границе Христианства.

«...когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум самосознанием всемирного бытия? Очевидно, что здесь конечная цель, которую только может предположить себе отвлеченный разум, отделенный от других познавательных сил, — цель, к которой он шел в продолжение веков, до которой он достиг в наше время, и выше которой ему искать уже нечего» (Киреевский И.).¹⁴⁹ Грех западного философского рационализма (как и негативные аспекты языческой философии), с точки зрения романтики всеединства, состоял в его «отделении от других» начал, потому что они априори составляют единое целое. Поэтому их воссоединение не только дает возможность «идти дальше» впадшему в грех «началу», но означает что оно в самом своем грехе «шло вперед», «восходило» к высшей (максимально возможной для этого этапа своего развития) степени. Следовательно, грех — это уже не преступление, но «болезнь роста», «переходный этап». Именно эта диалектика неоплатонического органицизма лежит в основе антиюридизма богословской школы, основоположниками которой явились старшие славянофилы. *«С этой отрицательной стороны, Греческая философия является в жизни человечества, как полезная воспитательница ума, освободившая его от ложных учений язычества и своим разумным руководством приведшая его в то безразличное состояние, в котором он сделался способным к принятию высшей истины. Философия приготовила поле для Христианского посева»*.¹⁵⁰ Способность восприятия божественных истин Христианства обретается не Божественной благодатью, но внутренними ресурсами духовной жизни человечества. Соответственно, как стирается граница между естественным и сверхъестественным, так в этом космогонии мирового духа она стирается и в отношении противоестественного.

«Человеческий разум, получив одинаковые права с Божественным Откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою».¹⁵¹ Это как раз то, за что романтизм считается заштатным апостолом Христианства, его пафосная борьба с «бездуховностью», его критика либерального эгоизма и т.д. Но парадокс в том, что позиция романтизма при этом принципиально не отличается от этого общегуманистического

148 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 235.

149 Там же / К., I, 223-224.

150 Там же / К., I, 235.

151 Там же / К., I, 225.

человекобожия, потому что, как мы видим, «человеческий (всецелый) разум» здесь тоже «получает одинаковые права с Божественным», «заменяет христианство собою». *«Ибо всякая философия, в полноте своего развития, имеет двойной результат, или, правильнее, две стороны последнего результата: одна — общий итог сознания, другая — господствующее требование, из этого итога возникающее»*, а именно, «внутренний дух», «живая сила», которые «принадлежат жизни и просвещению всего человечества».¹⁵² Получается, философия – это естественная форма Откровения (сверхъестественного): она выполняет те же демиургические функции (просвещение человечества) и имеет те же божественные характеристики (наполняет жизнь смыслом, оживотворяет дух, дает внутреннюю силу), отличаясь от Христианства только степенью всех этих благ и сил.

Как и в системе Гегеля, изначальное мифическое «природное» единство человеческого духа с самим собой и с целым обретается у Киреевского в мифическом историческом прошлом человечества, то есть после библейского грехопадения, которое тем самым непрямо (в мягкой форме идеализма) отрицается: сначала человек живет в единстве с «действительностью» (возрожденный языческий миф о том, что «вначале был насажен золотой век»), затем наступает пора «дальнейшего развития» путем обособления как гностического «грехопадения», отчуждения от «целого». Это «грехопадение» со временем дает прирост «самосознания» высшего «начала», которое, по сути, совпадает с первоначальным состоянием единства «всех» вновь собранных в своей «цельности самосознаний». Получается, полнота внутренних сил человеческого духа, цельность разума, единство рода (русского народа) и вида (человечества) – это и есть «сверхъестественное», или «божественное» этой системы. *«Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к Божественной истине»*,¹⁵³ потому что далеко ходить не приходится: «божественное» (истина), как потенция роста, как зерно сверхъестественного, коренится в недрах самого «естественного» (человеческого разума). *«Действительность в глазах Аристотеля»*, этого Гегеля античности, *«была полным воплощением высшей разумности»*.¹⁵⁴ И для самого Киреевского действительность тоже «была воплощением высшей разумности», только не полным, но на три четверти (с перспективой скорого окончательного восполнения ущерба). Вот и вся разница. Аристотелизм и гегельянство – это неполное Христианство. Поэтому *«первое условие для возвышения разума [до согласия с верою] заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы»*, *«чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»*.¹⁵⁵ Мифическая «цельность человеческого разума (духа)» выполняет у Киреевского функцию

152 Там же.

153 Там же К., I, 228.

154 Там же / К., I, 237.

155 Там же / К., I, 249.

Божественной благодати в ортодоксии, что делает его философию логическим продолжением немецкого классического гностицизма.

При этом, повторим, в заблуждение вводит одновременная полемика славянофильского романтизма с западным (философским и схоластическим) рационализмом и формальная апологетика Православия. «*Вера не слепое понятие*», не такое «*состояние разума*», в котором «*нет ничего особенного, чего бы и без Божественного Откровения нельзя было найти в сознании естественного разума*». Но суть в том, что этот же обличаемый в западном рационализме гностический антропотейзм тут же исповедуется славянофильством практически в том же самом виде: «*Для нее [православной веры как высшей разумности] развитие разума естественного служит только ступенями, и, превышая обыкновенное состояние ума, она тем самым вразумляет его, что он отклонился от своей первоестественной цельности и этим вразумлением побуждает к возвращению на степень высшей деятельности*».¹⁵⁶ Это и означает, что в христианской вере, по Киреевскому, нет ничего сверхъестественного, или того, чего нельзя было бы найти в естественном разуме: одно переходит в другое путем восхождения или нисхождения по «ступеням (нравственного) развития». Ср. у Гегеля: «*Это совершенная религия, религия, которая есть бытие духа для себя самого, религия, сама для себя ставшая объективной, христианская религия. В ней неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание*».¹⁵⁷

В следующем отрывке, построенном по принципу «диалектического единства противоположностей», хорошо видна установка славянофильской мысли на синтез Христианства и языческой философии: «*Нравственное ничтожество было общим клеймом всех и каждого. <...> Таково было влияние философии древней <...> На земле человеку уже не оставалось спасения. Только Сам Бог мог спасти его. <...> Однако же Христианство, изменив дух древнего мира и воскресив в человеке погибшее достоинство его природы, не безусловно отвергло древнюю философию. Ибо вред и ложь философии заключались не в развитии ума, ею сообщаемом, но в ее последних выводах, которые зависели от того, что она почитала себя высшею и единственною истиной, и уничтожались сами собою, как скоро ум признавал другую истину выше ее. Тогда философия становилась на подчиненную степень, являлась истиною относительной и служила средством к утверждению высшего начала в сфере другой образованности*».¹⁵⁸ «Ложь» и «нравственное ничтожество» греха становятся «относительной истиной» и «средством к утверждению высшего начала», тем самым, сам «дух древнего мира» становится естественной предтечей Христианства. А раз так, то его декларированная «подчиненная степень» в общем синтезе романтической религии – это часть этой лжи. То, что эта «служанка богословия» и не думает отказываться от своих титанических притязаний на «высшую истину», тут же и демонстрирует нам славянофильство своею подмену истин Христианства (требующего от ветхого

156 Там же / К., I, 250-251.

157 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Цит. изд. Т.2. С. 202.

158 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 238-239.

человека именно полного отвержения лжи и греха, а не их лукавого «творческого» изменения) лестными человеку мифами эволюционизма. «... чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы Божественного Откровения, тем сильнее потребность верующего мышления — согласить понятие разума с учением веры».¹⁵⁹ На деле же, как мы видим, происходит «согласие» не просто понятий разума с догматами веры, но симбиоз истин вероучения с философскими лжеучениями и с ересью гегельянской теогонии, в частности.

Наконец, это осознанное смешение христианского вероучения с классическими лжеучения у Киреевского получает прямое выражение: «Христианство не уничтожало языческой философии, но, принимая ее, преобразовывало согласно своему высшему любомудрию. Величайшие светила Церкви: Иустин, Климент, Ориген, во сколько он был православен, Афанасий, Василий, Григорий и большая часть из великих Святых Отцов, на которых, так сказать, утверждалось Христианское учение среди языческой образованности, были не только глубоко знакомы с древнею философией, но еще пользовались ею для разумного построения того первого Христианского любомудрия, которое все современное развитие наук и разума связало в одно всеобъемлющее созерцание веры».¹⁶⁰ Здесь начинается та реабилитация и «воцерковление» оригенизма, под знаком которого пройдет все «неопатристическое возрождение (синтез)» следующего века.

Идея мистического единства человечества и императив восстановления этого единства порождают ложное мнение Киреевского о том, что раскол с Церковью западного мира становится ущербом и для самой Церкви, «ибо судьба всего человечества находится в живой и сочувственной взаимности, не всегда заметной, но тем не менее действительной. Отпадение Рима лишило Запад чистоты Христианского учения и в то же время остановило развитие общественной образованности на Востоке. Что должно было совершаться совокупными усилиями Востока и Запада, то уже сделалось не под силу одному Востоку, который таким образом был обречен только на сохранение Божественной истины в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов».¹⁶¹ Здесь отчетливо звучат уже экуменические нотки, замешанные все на том же оригеническом «синтезе» православных, гностических и неоплатонических идей, или на все на той же пневматологической космогонии: «ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную деятельность».¹⁶² В свою очередь, «нравственные течения» отдельных народов, цивилизаций и «иноучений христианских» (здесь же вводимый неологизм, прототип «инославия») составляют мировой мейнстрим «стройного возрастания», единого «течения нравственного порядка вещей» как постепенно воплощающегося в истории «божественного начала».

159 Там же / К., I, 248.

160 Там же / К., I, 239.

161 Там же / К., I, 241.

162 Там же / К., I, 242.

Хомяков

Ту же самую «феноменологию духа» (становление «всецелого разума») находим мы в фундаментальном историософском труде Хомякова «Семирамида (Исследование истины исторических идей)», или (другое название) «Записки о всемирной истории» (1837-1852). Диалектическая борьба начал «иранства» («арийства») и «кушитства», определяющая содержание исторического процесса у Хомякова (по аналогии с оппозицией «каинитов» и «сефитов» как выразителей «природной» и «божественной» воли у Шлегеля; или «иранского принципа света» и «египетской тайны» у Гегеля; или антиномии «разума» и «рассудка» у Шеллинга), приводит к тому, что само Христианство, появляясь в истории, оказывается модусом «иранства» как положительного «начала», предельно «развитым» «арийством» («светлый Магизм Зендавесты, в котором слышен какой-то отзвук Библии и какое-то предчувствие Нового Завета»).¹⁶³ Поиск признаков «дохристианского существования» Христианства, его способности «сливаться с язычеством» (X.,V,314-315) в высших проявлениях последнего – вот основная идея этого сочинения и его пафоса. Особенность концепции Хомякова, пожалуй, лишь в том, что он поначалу, кажется, больше склонялся к гностическому принципу антиномии (дуализма) основных «начал», чем их неоплатонического синтеза, в отличие от Киреевского. Сама идея проявления идеального, воплощения трансцендентного, оценивается как принцип кушитства, то есть негативно. *«Жизнь нравственная допускалась или не допускалась в эманациях, смотря по первоначальному направлению народной мысли. Но слово творение, будучи совершенно чуждо видимому ходу вещественного мира, заключает в себе законы, совершенно отличные от законов вещества, а слово эманация принадлежит кругу понятий чисто вещественных и невольно влечет за собою целый ряд законов основанных на коренной идее необходимости»* (X.,V,259) Положительное проявление сверхъестественного здесь ограничивается областью имманентного; эманация идеального в реальное является эксклюзивным процессом, «совершенно чуждым» для непосвященных, представителей другой «стихии», но сам принцип один и тот же. Связь человека с «божественным началом» у Хомякова и Киреевского (у этих Шеллинга и Гегеля славянофильства) осуществляется через волю человека, способного эта связь устанавливать собственными усилиями, реализацией внутренних потенций, лишь в одном случае это трактуется оптимистически (или экзотерически), а в другом – более «пессимистически» (или эзотерически, как прерогатива избранных: *«когда Веды были законом для лучших душ, кто скажет, перед какими чудовищами поклонялся народ?»* (X.,V,154); *«иранство... всегда восстанавливалось частными усилиями великих умов»* (X.,V,329). Но суть одна и та же: *«Религия есть крайний предел всего мышления человеческого: явно или тайно, разумно или инстинктивно, она в себе всегда заключает полный и окончательный вывод из его духовной*

163 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X.,V,153. Далее в этой главе ссылки на «Записки» в тексте в скобках.

жизни. От этого при всех случайностях мифа и легенды, выдумки и предания она всегда отражает все сцепление его умственного развития и облекает в таинственные образы строгие законы его бессознательной диалектики. Те самые явления, которые встретились нам при изучении кушитского вещественного служения, должны повториться, и действительно повторяются во всех философиях, исторически или логически возникших из материализма или из воззрения на неизменную последовательность видимой природы или познающего ума» (X.,V,225). Соответственно, и Христианство оказывается «крайним пределом мышления человеческого» (вернее – человеческой воли) только его другого – «иранского» – начала. Внутренняя сродность Духа Христианства с «народным духом» этой человеческой «стихии» обуславливает легкость принятия Христианства одними народами и трудность – другими, а также особенности, которое Христианство принимает у разных народов («эта истина доказана легким введением христианства в Россию и кровавою борьбою Поморья славянского против германских проповедников –меченосцев» (X.,V,192)).

Проекция этой антропотейческой космогонии в богословие – ключ к экклезиологии Хомякова: *«Церковь и ее члены знают внутренним знанием веры единство и неизменность своего Духа, который есть Дух Божий. Внешние же и непризванные видят и знают изменение внешнего обряда внешним знанием, не постигающим внутреннего, как и самая неизменность Божия кажется им изменяемою в изменениях Его творений»*.¹⁶⁴ Несмотря на кажущуюся ортодоксальность, эта дефиниция Хомякова восходит отнюдь не к св. отцам, но к все тому же Гегелю (формально отрицаемому здесь путем «дальнейшего развития»), и означает, что Бог в Церкви *«совершенно открыт»*. *«Быть богом – это значит отличать себя от самого себя, быть своим собственным предметом, но в этом отличении быть идентичным с самим собой, то есть быть духом. Это понятие теперь реализовано, сознание знает это содержание и знает себя включенным в это содержание: оно само является моментом в понятии, которое есть процесс бога. Конечное сознание знает бога лишь постольку, поскольку бог знает в нем себя; таким образом, бог есть дух, и именно дух своей общины, то есть тех, кто его почитает. Это – совершенная религия, понятие, ставшее для себя объективным. Здесь открылось, что такое бог; он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо он возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании. Итак, здесь мы имеем религию явления бога, поскольку бог знает себя в конечном духе. Бог совершенно открыт»* (Гегель Г.).¹⁶⁵ Эта «совершенная открытость» Бога в Церкви, с одной стороны, а с другой – неизбежное смешение двух основных стихий человечества в процессе истории, позволяют Хомякову преодолеть свой изначальный дуализм и прийти к тому же оптимистическому всеединству: *«Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины; но теперь мы видим, что формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен. Христианство озаряет только народы индо–германские и весьма слабо*

164 Хомяков А. Церковь одна / X.,II,4.

165 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Цит. изд. Т.2. С.201-202.

проникло в отрасль семитическую»(X.,V,19), потому что «первоначальная вера почти целого мира была чистым поклонением Духу, мало-помалу искажившимся от разврата кушитской вещественности и перешедшим во все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного. Введение христианства было эпохой крутого перелома и возврата к забытому учению» (X.,V,344). Христианство «вводится», как «хорошо забытое старое» природного человечества, где «крутизна перелома» нивелируется в обратной перспективе постепенного «искажения».

То же (что и к гегельянству) диалектическое отношение у Хомякова к гностицизму и неоплатонизму: с одной стороны, «система эманаций» как «средняя» между основной иранской и кушитской религиозной идеей оценивается отрицательно («что-то неопределенное и бесхарактерное, принимающее всякий смысл по желанию толкователя, не имеющее никакого присущего и ясного значения, кроме значения логической последовательности, т.е. необходимого и постепенного развития»), с другой – принцип «постепенности развития» с ее «неопределенностью» и «произвольностью смысла» тут же демонстрируется самим Хомяковым: «до появления в мире нового великого учения, перед которым исчезли или исчезают все древние верования, эманации были последнюю степень умственного развития. <...> Буддаизм, брахманство, шиваизм <...> гностики в своих зонах, неоплатоники в своем философическом умозрении о самобытных идеях, все сливались в общей системе истечения» (X.,V,253). «В ней [эманации] было торжество начала кушитского, в форме несколько просвещенной. Допущение нравственного начала при эманационной системе было бессмыслицею, ибо зло истекало из общего источника бытия, так же как и добро, следовательно, одинаково с добром, первобытно присутствовало в этом источнике» (X.,V,253). Такой же «бессмыслицей», «несколько просвещенной», оказывается и собственная система Хомякова, в которой лжерелигии являются этапом становления «совершенной религии» (Гегель); где лжеучения суть предпосылки «появления в мире нового великого учения» (Хомяков).

Забегая вперед, можно сказать, что некоторые отличия романтической антропологии у других авторов этого направления также не являются существенными, будучи детерминированными общим принципом, сформулированным Гегелем: «религии созданы людьми; следовательно, в них должен присутствовать разум и при всей кажущейся случайности [суевериях, заблуждениях, обманах, искажениях] должна присутствовать высшая необходимость. Мы должны воздать им эту справедливость, ибо человеческое, разумное в них принадлежит и нам, пусть даже в нашем более высоком сознании оно присутствует только как момент. Воспринять историю религий таким образом означает: примириться и с теми особенностями этих религий, которые вызывают в нас ужас, отвращение и неприязнь, и оправдать их. <...> Религии в их последовательной смене детерминированы понятием, определены не внешним образом, а природой духа, который проник в мир, для того чтобы прийти к сознанию самого себя» (Гегель Г.).¹⁶⁶ Подобную концепцию истории религий и места Христианства в ней исповедует и Хомяков («религию можно понять единственно по взгляду на всю жизнь народа и на

166 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Цит. изд. Т.1. С. 225-226.

полное его историческое развитие» (X,V,154)). С точки зрения строгой Ортодоксии, все это означает «примирение» с грехом, скрытое «оправдание» его под овечьей шкурой идеализма, «правое крыло» нигилизма в отношении христианской Традиции с ее императивом отречения от мира. «Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор 6:15-16).

Достоевский

Эстафету дальнейшего духовно-нравственного «развития человечества» от славянофилов принимают почвенники. *«Величайшее из величайших назначений, уже созданных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству, — не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству. Подумайте и вы согласитесь, что Славянофилы признавали то же самое, <...> что всечеловечность есть главнейшая личная черта и назначение русского»*.¹⁶⁷ У Достоевского общеромантическая идея антропотейческой космогонии в апологии Христианства выражена еще прямолинейней, чем у Хомякова и Киреевского: *«в Евангелии сказано Христом окончательное слово развития человеческого»*.¹⁶⁸ Несмотря на, казалось бы, проповедь Христианства, это положение, будучи принятым, не оставляет в Христианстве камня на камне. Если благая весть Христа и Сам Он — это результат предыдущего «человеческого развития» или даже просто высшая степень уже явленных в человеческой истории добродетелей, нравственных достижений, высоких философских и религиозных учений, то православная вера оказывается разрушенной по всем направлениям. Главное же — при такой вводной оказывается невозможным подлинное покаяние, потому что грешник в таком случае спасается не Кровью Христовой, не получает спасение даром по милости Божией, вводится в Царствие Божие Церкви не отречением от прежней жизни по «похотям мира сего» (то есть по воле «князя мира сего»), но въезжает туда на белом коне своих творческих побед и нравственных заслуг. Каждый великий человек вносит свой вклад в «святое дело» «развития человечества»: кто-то значительный, равноапостольный (*«Гомер (баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гёте. Ведь в Илиаде Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в той же силе, как Христос новому»*),¹⁶⁹ кто-то преподобный (*«явились люди, прямо возгласившие, что дело остановилось напрасно и неправильно, что ничего не достигнуто политической сменой победителей, что дело надобно продолжать, что обновление человечества должно быть радикальное, социальное. <...> Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на*

167 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл. 1, I / Д., XXIII, 30-31.

168 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877гг. / Д., XXIV, 253.

169 Достоевский Ф. — Достоевскому М.М. 1.01.1840 / Д., XXVIII(1), 69.

нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою»,¹⁷⁰ кто-то незаметный. Но целое («всечеловечество») непрерывно прогрессирует, поступательно движется к Богу, «само не зная о том». Если же случаются «остановки в пустыни», то свыше посылается очередной «великий развигатель человечества»¹⁷¹ – и караван продолжает свой путь. В прошлом был достигнут такой уровень развития, что возможным стало явление Идеала, эталонного Человека, произнесшего «окончательное слово развития человеческого»... В будущем этот эволюционный процесс органически завершится тем, что «будут все Христы»...¹⁷² Что это означает? – Это означает, что дьявол не обманул человека, когда сказал, «станете как боги, знающие добро и зло», потому что именно тогда и началось «развитие человечества», постепенное накопление знаний о мире и о себе, опытное познание нравственных законов и добывание духовных максим в творческом процессе проб и ошибок. Вкушение запретного плода «сделало человека ответственным» и утвердило его свободу. Дьявол не обманул. А вот Бог, выходит, обманул, когда сказал «смертию умрете» в тот самый миг, когда вкушите от запретного древа, потому что не только не умерли, но встали на путь органичного духовного взросления, свободного развития в себе добродетелей... Так Христианство превращается в неоплатонический извод гностицизма с его отрицанием последствий грехопадения для человеческого духа. «Другая сторона [грехопадения] <...> выражена в словах Бога: "Смотри! Адам стал, как один из нас". Следовательно, это не лживое заверение змия, Бог подтверждает истину его слов» (Гегель Г.).¹⁷³

Наиболее развернуто концепция Христианства как «последнего слова развития человеческого» изложена Достоевским в статье «Социализм и христианство». «Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно. Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в бога. (Тем кончались всякие цивилизации). <...> Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос. <...> ОН — идеал человечества <...> В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> Человек возвращается в

170 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь / Д., XXIII, 37.

171 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д., XX, 174.

172 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 106; 182; 192.

173 Гегель Г. В.Ф. Философия религии в двух томах. М., «Мысль», 1976. Т.1. С.422.

массу, в непосредственную жизнь, след<овательно>, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен. В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное [социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала]. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал».¹⁷⁴

Здесь всё тоже, в основном, по Гегелю («Единое, которое становится предметом самосознания на этой ступени, представляет собой конкретно всеобъемлющее единство, это всеобщая природа вообще, или некая целостность богов, — содержание чувственно-духовного мира объединено здесь вещественным образом. Поскольку самосознание не развилось до бесконечной субъективности, которая в качестве духа была бы конкретной внутри себя, то созерцание субстанциального единства на этой ступени является чем-то уже наличным и черпается из более древних религий. Ибо более древние, первоначальные религии — это определенные природные религии, где основу составляет своеобразный спинозизм, непосредственное единство духовного и природного. Далее, древняя религия, хотя она и является локально определенной и ограниченной в своем изображении и способе постижения, пока она еще не развита в самой себе, предстает сравнительно неопределенной и всеобщей»)¹⁷⁵ Теогония Гегеля как эманация «духовного» и сублимация «природного», в свою очередь, восходит к классикам неоплатонической и гностической мысли. Так, в «Лекциях по истории философии» Гегель излагает доктрину гностика Василида как одного из своих предтеч. «Одним из самых выдающихся гностиков является Василид. У него также первым является неизреченный бог — энсоф каббалы; он, как у Филона, есть сущее, сущий, безыменный, т.е. непосредственное. Вторым является дух первородный, называемый также мудрость, приводящее в действие, а в более частном определении — справедливость. Затем следуют определенные далее начала, которые Василид называет архонтами, главами царств духов. Основным в этом движении является опять-таки возвращение, процесс исправления души, экономия очищения; душа должна снова возвратиться из материи к мудрости, к миру. Первосущность носит в себе сокрыто, замкнуто все совершенства, но носит их лишь в возможности; только дух, первородный, есть первое откровение сокровенного. И все сотворенные существа также могут сделаться причастными истинной справедливости и порождаемому ею душевному миру лишь посредством связи с богом».¹⁷⁶

174 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д., XX, 191-194.

175 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Цит. изд. Т.2. С.167-168.

176 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб.: Наука, 1999. С.103.

В Пушкинской речи Достоевского гуманистическая идеология всемирного прогресса (восстановления утраченного единства, реализация идеального потенциала природного человека, саморазвивающегося «организма» человечества) получает свое завершение в категориях «всемирной отзывчивости», «совершенного перевоплощения своего духа в дух чужих народов», «всечеловечности», «всеобщего общечеловеческого воссоединения со всеми племенами великого арийского рода», «всечеловечной и всесоединяющей русской души», «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»,¹⁷⁷ лишь по недоразумению воспринимаемых за апологию Православия. В эволюции «всечеловека» Пушкина у Достоевского отражается аналогичный процесс развития «русского народа», «великого арийского племени» и «всечеловечества», где «периоды не имеют таких твердых границ», поэтому «некоторые» святые добродетели «даже третьего периода могли, например, явиться в самом начале деятельности», потому что земное божество Всечеловек «был всегда цельным, целокупным, так сказать, организмом, носившим в себе все свои зачатки разом, внутри себя, не воспринимая их извне. Внешность только будила в нем то, что было уже заключено во глубине души его. Но организм этот развивался, и периоды этого развития действительно можно обозначить и отметить, в каждом из них, его особый характер и постепенность вырождения одного периода из другого».¹⁷⁸

Данилевский

Итак, возрожденный немецким религиозно-философским романтизмом языческий миф о распавшемся сакральном единстве, о мире как «эманации» Единого и «диалектическом процессе» развития как «восстановления единства» (разума и рассудка, индивида и рода, рода и вида, Бога и мира) определяет общее славянофильское воззрение на место Христианства в человеческой истории.

В свой черед эта космогоническая историософская парадигма своеобразно преломляется в книге «Россия и Европа» Н. Данилевского. Заряд идей Фурье и Ламенне, беллетристики Санд и Гюго, совместно полученный Данилевским и Достоевским в кружке Петрашевского, был настолько сильным и определяющим, что даже у разделенных известными репрессивными мерами и в течение двадцати лет не имевших связи друг с другом у них сложились довольно схожие авторские концепции («Она [статья Данилевского] до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь, на иных страницах, сходству выводов» (Достоевский Ф.)).¹⁷⁹

«Итак, при нашей уступке, что Россия если не прирожденная, то усыновленная Европа, мы приходим к тому заключению, что она – не только гигантски лишний, громадный исторический плеоназм, но даже положительное, весьма трудно преодолимое препятствие к развитию и

177 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл.2 (очерк «Пушкин») / Д.,XXVI,146-148.

178 Там же / Д.,XXVI,145.

179 Достоевский Ф. - Страхову Н.Н. 18 (30) марта 1869. / Д.,XXIX(1),30.

распространению настоящей общечеловеческой, т. е. европейской, или германо-романской, цивилизации. Этого взгляда, собственно, и держится Европа относительно России». «Разве не пройдены [верует Европа] все переходные фазисы развития общечеловеческой жизни и поток всемирно-исторического прогресса, столько раз скрывавшийся в подземные пропасти и низвергавшийся водопадами, не вступил, наконец, в правильное русло, которым остается ему течь до скончания веков, напоая все народы и поколения, увлажняя и оплодотворяя все страны земли?»¹⁸⁰ Возражение Данилевского западникам идет по той же линии «европейского взгляда» (то есть религиозной веры в себя) всех предыдущих «наших ответов Чемберлену»: мол, нет, развитие России – вот залог дальнейшего развития «настоящей общечеловеческости»; уже не вы, но мы (славянофилы как авангард Святой Руси) «несем человечеству» «высший фазис», новую вершину «всемирно-исторического прогресса», «высшую ступень человеческого развития» (Аксаков И.);¹⁸¹ вам время тлеть, а нам – цвести... Своеобразием космогонического органицизма Данилевского является лишь плюрализм начал, или стихий. Если у Хомякова их было только два (иранство и кушитство), то у Данилевского (который ближе в этом плане к Киреевскому) каждый из десяти (и более) основных культурно-исторических типов является самостоятельным началом как полноценным воплощением того или иного аспекта общечеловеческого целого. «...или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа».¹⁸² Однако (в отличие уже от Киреевского) прогресс признается только внутри одного начала: каждый тип стихийно рождается, возрастает, являет на пике развития полноту того качества всечеловечества, которого он является выразителем, затем ветшает и умирает, не переходя в другой. «...проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются по возрасту, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, – и можно отличать формы исторического движения».¹⁸³ На первый взгляд, это придает теории Данилевского некоторую трезвость в сравнении с гуманистическими утопиями предшественников («период цивилизации есть время растраты, растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может наконец не оскудеть и не истощиться»)¹⁸⁴ Однако в основе всего этого лежит все та же «феноменология духа», общий для романтиков и позитивистов

180 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Цит. изд. С.81;86

181 Аксаков И.С. Доктрина и органическая жизнь. День, 1861. №5. С.2.

182 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С.112.

183 Там же; с.106.

184 Там же; с.133.

органистический эволюционизм (ср. у Гегеля: «Росток определенного цветка, прорастающий под влиянием разнообразных условий, есть порождение только его собственного развития и лишь простая форма перехода от субъективности в объективность; в результате открывається образ, преформированный в зародыше»;¹⁸⁵ и у Данилевского: «ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу»¹⁸⁶). Общая идея антропотеического развития, соответственно, от этого не меняется: «Задача человечества состоит не в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества. <...> Полное осуществление идеи растения заключается лишь во всем разнообразии проявлений, к которому она способна, во всех типах и на всех ступенях развития растительного царства <...> и идея человека может быть постигаема только через соединение всех моментов его развития, а не реально осуществляема в один определенный момент».¹⁸⁷ Поскольку христианские цивилизации в этом плюрализме культурно-исторических типов оказываются полностью однородными с прочими как «осуществления одной идеи», или «природы», это делает учение Данилевского очередной формой титанической антропогонии. «Таких богато одаренных мыслителей [кто выражает вполне сверх общечеловеческого и всю свою национальную особенность] правильнее было бы называть не общечеловеческими, а всечеловеческими гениями, хотя, собственно говоря, был только один Всецеловек – и Тот был Бог. <...> Итак <...> чтобы содействовать развитию города, который представляет в нашем уподоблении всечеловечество, ничего не остается делать, как отстраивать свою улицу, по собственному плану. <...> Всечеловеческая цивилизация <...> это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем».¹⁸⁸ Если нет принципиальной разницы между Всецеловеком-Богом и всецеловеком-гением, то тем более ее нет между христианами и язычниками. «Почему, когда прежде между греками нарождались Периклы и Эпаминонды, Эсхилы и Софоклы, Фидии, Платоны и Аристотели и даже еще в более позднее время – Велисарии, Трибонианы, Анфимии, Иоанны Златоусты, они замещаются потом сплошь людьми незначительными? Стирается [стареет, начинает упадать, спускаться по пути своего течения], значит, в обоих случаях сам принцип, производящий и сочетающий эти элементы как человеческого или вообще животного, так и общественного тела».¹⁸⁹

185 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т.2. С.175.

186 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С.114.

187 Там же; с.142.

188 Там же; с.150.

189 Там же; с.205.

Языческие драматурги и политики, художники и философы (и «вообще животные» организмы) – явления одного ряда с христианами и святителями и по-своему даже больше их, поскольку жили в период максимального «плодоношения» этого культурно-исторического типа.

Как и Достоевский, Данилевский пользуется теми же славянофильскими штампами и движим теми же германо-романскими «притязаниями на высшую степень культурного развития».¹⁹⁰ В «переходе от язычества к христианству», в «процессе внутреннего перерождения, происходящем в народном сознании <...> и душе отдельного человека, переходящего из одного нравственного состояния в другое, высшее, получив к прежнему полное отвращение», «главную пружину, главную двигательную силу [составляет] внутреннее нравственное сознание, медленно подготовляющееся в его духовном организме, но всецело охватывающее его, когда настает время для его внешнего практического обнаружения и осуществления».¹⁹¹ Такая апология Православия является лишь средством национального самоутверждения как сублимацией духовного превосходства отдельно взятого представителя высшей «арийской расы», то есть проявлением типичного гностического самосознания. «...последнее великое дела эллинского народа – утверждения православной христианской догматики».¹⁹² Соответственно, «развить православие» (Достоевский Ф.)¹⁹³ – вот задача, достойная природного величия русского народа.

Соловьев

В учении о «богочеловечестве» В.Соловьева историософская космогония «всечеловечества» получает свое логическое завершение. Если у Киреевского и Хомякова – отдельные, а у Достоевского и Данилевского – каждая религия, философия, учение, культура, цивилизация получали свою меру оправдания как органические произрастания на общечеловеческой «почве» и признание как естественные предпосылки появления Христианства, то у Соловьева они получают уже гностическое «освящение», окончательную сакрализацию как периоды земной жизни «всечеловека» Софии, победоносно возвращающейся в божественную Плерому, в Царствие Небесное как к себе домой.

Антропотейческая «религия» Соловьева «есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире».¹⁹⁴ Помимо прочего, в качестве

190 Там же; с.210.

191 Там же; с. 231-235.

192 Там же; с.92.

193 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,106.

194 Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. СПб., «Худож. лит.»,1994. С.42.

иллюстрации того, насколько подобные воззрения были распространены в ту эпоху, здесь еще раз можно вспомнить систему Ш.Фурье (увлечение которым пережили Достоевский и Данилевский), у которого все страсти как «живые силы» человека, «правильные» используемые, тоже получали свое законное место в идеальном целом религиозно переживаемого грядущего (ср. у Фурье: *«все наши страсти становятся хорошими, если они развиваются в новом общественном строе, для которого бог их предназначил»*);¹⁹⁵ и у Соловьева: *«Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою»*).¹⁹⁶ При этом в «неправильном» отношении к «безусловному началу» в этой системе координат пребывает и каноническая Церковь (*«современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем»*).¹⁹⁷ Поэтому «правда социализма» и атеизма заключается в самом их отрицании исторического Христианства, что расчищает место для «истинной церкви» будущего, которая соединит Бога и весь мир без остатка. *«Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны стоять на своем, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом. Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации»*).¹⁹⁸ Механизм спасения – все тот же закон диалектического самоотрицания, внутренне всех и вся воскресающий и побуждающий к «воссоединению с безусловным началом». Поэтому основной вклад России в создаваемый богочеловеческий синтез здесь не Русская Церковь, но дух общинности, коллективизма, монархизма и т.п. как природная воля к всеединству. *«...по закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторические дела, и если западная цивилизация имела своей задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе»*).¹⁹⁹

195 Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Фурье Ш. Избранные сочинения. М., «Государственное социально-экономическое издательство», 1939. Т. II. С.296.

196 Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. С.42.

197 Там же; с.34.

198 Там же; с.43.

Определяющий для доктрины всеединства принцип диалектической космогонии, в свою очередь, обусловлен априорным гностицизмом ее антропологии: «Такая [совершенно сознательная и свободная] связь была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, – что она сама в известном смысле божественна, или – точнее – причастна Божеству». «... божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление».²⁰⁰

Из общей логики романтической антропологии вытекала идея «догматического развития», непрекращающегося и даже нарастающего «внутреннего откровения», что делало Священное Предание и сами догматы Церкви относительными истинами. Если у предшественников все религии и философии мира были предпосылками Христианства, то Соловьев делает следующий шаг: развивает уже само историческое Христианство. Получалось, что и св. апостолы, и святители, и преподобные отцы обладали лишь «отдельными сведениями о божественных предметах», «так как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нечто находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным». «...лишь философия религии, как связанная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем, – ибо вне такого синтеза отдельные религиозные данные являются лишь как разрозненные части неизвестного целого».²⁰¹ В качестве таких «отдельных данных неизвестного целого» в «полном синтезе» религии Соловьева обретают свою «правду» античный политеизм («первая ступень религиозного откровения»)²⁰² и буддизм («отрицательное откровение»)²⁰³ «Наконец, на третьей ступени [которая сама представляет несколько ясно различаемых фактов] божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что оно есть само в себе и для себя».²⁰⁴ «Следуя за ходом развития религиозного сознания до

199 Там же; с.44.

200 Там же; с.55.

201 Там же; с.64.

202 Там же; с.69.

203 Там же; с.70.

204 Там же.

христианства» и «указывая главные фазисы этого развития», отдельным «фактом третьей ступени» [то есть, собственно «откровения божественного начала»] Соловьев определяет «александрийскую теософию». «Все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его».²⁰⁵ То же самое касается христианского периода истории: католичества и протестантизм, материализм и идеализм, Французская революция и социализм оказываются «разрозненными частями целого». Пребывание гностика в «высшей степени религиозного развития, высшей форме божественного откровения»,²⁰⁶ или одесную «божественного начала», сообщает ему великодушные в отношении отставших в духовном развитии. «Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, то есть действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий. Ясно, что вследствие объективного и положительного характера религиозного развития ни одна из ступеней его, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью или заблуждением. <...> Из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней. <...> в религиозном развитии низшие ступени в своем положительном содержании не упраздняются высшими, а только теряют свое значение целого, становясь частью более полного откровения».²⁰⁷

Априорное единство Бога и мира («мировой души», «Софии», «всечеловечества») делает Боговоплощение в этом квазихристианизированном пантеизме естественным явлением, соответствующим природе мира и человека. «...реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт», поскольку «свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма».²⁰⁸ Даже у Достоевского (в сравнении с Соловьевым) эта основная для религиозного романтизма идея «имманентности трансцендентного», или «реализации идеального», высказывалась еще не столь радикально («Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана»)²⁰⁹ У Соловьева же все наработки предшественников складываются уже в законченную еретическую систему: «воплощение Божества, не есть что-

205 Там же; с.136.

206 Там же; с.67.

207 Там же; с.66.

208 Там же; с.169-170.

209 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

нибудь чудесное в собственном смысле, то есть не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, то есть проявляющееся вовне, действующее на периферии бытия начало, и его личное воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, – это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения, появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».²¹⁰

Последующая рецепция

«Освященная» классиками отечественной религиозной мысли – Хомяковым и Киреевским, Достоевским и Соловьевым – гностическо-неоплатоническая идея антропогонии становится постоянной величиной апологетики отечественной философской и даже богословской мысли. Достаточно широко известно и признано, что из учения Соловьева выходит все «новое религиозное сознание» духовно-революционной эпохи декаданса. Гораздо реже осознается то, что не миновали магических чар этого неогностицизма и неоплатонизма многие мыслители консервативного направления.

Например, И.Ильин: «В противоположность всякому интернационализму, – как сентиментальному, так и свирепому; – в противовес всякой денационализации, бытовой и политической – мы утверждаем русский национализм, инстинктивный и духовный, исповедуем его и возводим его к Богу. <...> Каждый народ имеет национальный инстинкт, данный ему от природы (а это значит – и от Бога), и дары Духа, изливаемые в него от Творца всяческих. И у каждого народа инстинкт и дух живут по-своему и создают драгоценное своеобразие. <...> Раскрывая его, осуществляя его, мы исполняем наше историческое предназначение, отречься от которого мы не имеем ни права, ни желания. Ибо всякое национальное своеобразие по-своему являет Дух Божий...»²¹¹ Несмотря на то, что формально, казалось бы, говорится о святынях Христианства и «в противоположность всяким» западным (либеральным и социалистическим) «интернационализмам», Христианство как таковое фактически упраздняется, если Пятидесятница – это естественный процесс, присущий «каждому народу».

²¹⁰ Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. С.187-188.

²¹¹ Ильин И. О русском национализме / Ильин И. Наши задачи. Париж, 1956. Т.1. С.270.

Явственно звучат принципы восходящего всеединства (пребывающего Царствия Божия на земле, прогрессирующего харизматизма и стихийной теофании) уже, собственно, в богословии, в частности, у митр. Никодима (Ротова), свящ. Александра Меня и др. представителей этой легко узнаваемой школы. *«С самого начала подготовка человечества к будущему воссозданию всего творения Божия (Откр 21:5) животворящей энергией богочеловечества происходит двумя различными путями: непосредственно в Церкви, или в “граде Божием”, и за ее видимыми границами — в “земном граде”. Конечно, ближайшим и ценнейшим плодом пересоздающей мир Божественной деятельности является Церковь, но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни. Христос — Спаситель всех людей (1Тим 4:10), будучи Главой Церкви, действует и явно, и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1Тим 2:4). Но отсюда следует, что и Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра. <...> Христиане и другие люди доброй воли могут, таким образом, являться как бы естественными союзниками в этой священной борьбе, будучи разумными орудиями или даже служителями и соработниками Божиими в Его преобразующей человечество деятельности»* (митр. Никодим (Ротов)).²¹²

Рудименты этого богословского романтизма до сих пор можно услышать в проповедях патриарха Кирилла: *«...Божественные слова, которые дарует нам Господь, преобразуют нашу жизнь, помогают удержать то доброе, чем мы владеем, и взойти на новые ступени духовного развития, которые еще вчера были нам не под силу».*²¹³ *«...И человеческий успех, и развитие, и все то, что несет нам современная цивилизация, в свете этой веры может быть преображено, может действительно послужить полноте человеческой жизни».*²¹⁴ *«Священная история вплетена в историю человеческого рода. Один и тот же человек может быть героем и одной, и другой истории. <...> священная история не только переплеталась с историей общей, но и проникала в эту человеческую историю, и тогда достигался самый большой успех. <...> Когда одно проникает в другое, когда Божественное оплодотворяет человеческое, — только тогда удается достичь тех целей и покорить те вершины, которые невозможно покорить, если обычная человеческая история отрывается от истории священной».*²¹⁵

212 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.22.

213 Проповедь Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Божественной литургии в Корецком монастыре. <http://www.patriarchia.ru/db/text/711414.html>.

214 Проповедь Патриарха Кирилла за Божественной литургией в день памяти святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских. <http://www.patriarchia.ru/db/text/967398.html>.

215 Проповедь Патриарха Кирилла в неделю 29-ю по Пятидесятнице, пред Рождеством Христовым, в Храме Христа Спасителя. <http://www.patriarchia.ru/db/text/1919545.html>.

О том, куда могут завести полуоккультные идеи религиозного романтизма, можно судить по следующему современному тексту: «Философия всеединства есть не просто система знаний. Она есть также и руководство к действию. Почему это возможно? Потому что она обладает **двойственной природой: человеческой и богоданной**. Она создана людьми, их живой мыслью, разумом, гением, их чувственной интуицией и поэтическим вдохновением <...> Однако её содержание – от Бога. Оно бралось в моменты высочайшего мыслительно-творческого экстаза у самого Престола Божия, потому это содержание истинно. По той же причине оно может руководить поступками человека. Служить образцом реальной земной жизни, а также быть эталоном богопознания. Русская философия всеединства сегодня нужна нам как воздух. В ней – надежда преодоления общечеловеческого кризиса богооставленности. С её идеями Свет и Смысл возвращаются в мир. Нельзя упустить этот шанс. А значит, дело русских философов нужно продолжать. Где же, как ни в России начинать возрождение идей всеединства?»²¹⁶ Здесь же формулируются основные принципы этой «высшей религии», по которой планируется строить всю человеческую жизнь. «В мировоззренческом плане уже не могут ставиться узконациональные задачи, поэтому русская философия всеединства нужна нам как базис общемирового гнозиса. Однако историческое дело каждой нации – главное достояние мирового сообщества. Задача не устранять различия между этими делами, а расширять и усиливать мощь всякой национальной самобытности до степени её окончательного совершенства. Здесь результаты всех таких “расширений” сольются в торжество всецелой Истины, открытой и прозрачной для всех. Поэтому, если в индо-тибетской культуре, как мне кажется, путь возвращения к Богу лежит через Синтез Йоги, в ирано-мусульманской культуре – через Веру Бахаи, то в России – через философию всеединства. Пройдя все пути до конца, мы обретём долгожданную Встречу в Боге-Омеге (как писал об этом Пьер Тейяр де Шарден). Схема духовного пути человечества, предложенная мной на основании трудов русских философов всеединства: I. София актуализирует заложенный в человеке потенциал творческих сил. II. Эти силы, которые суть деятельные сущности (идеи)» [или бесы – с точки зрения Священного Предания. – А.Б.] «стремятся обрести своё тождество, стать истинными. III. Механизм воздействия этих сущностей на человека раскрывается в интуитивном познании, которое представляет собой преодоление Я своей гносеологической замкнутости и встречу с живыми идеями» [сиречь бесами. – А.Б.]. «IV. Мышление, осуществляющее в себе эту процедуру, есть органическое мышление» [или «прелесть бесовская» – в терминах Священного Предания. – А.Б.]. «Его результатом должен явиться Организм Идей» [или «геенна огненная» – на языке Священного Писания. – А.Б.], «т.е. новое состояние материи, в котором преодолевается взаимонепроницаемость тел в пространстве, поскольку каждое тело обретает тождество со своей абсолютной идеей. V. Становится возможным воплощение таких универсальных и всеобъемлющих идей как София, Бог, Всеединое Царство. VI. Человек и Бог, Человек и София, будучи отныне сущностями-идеями

216 Подзолкова Н. Русская философия всеединства: традиции школы. Екатеринбург, 2000. С.4-5.

*единого порядка, получают возможность личного общения и совместного творчества. VII. Цель настоящего эона достигнута».*²¹⁷

²¹⁷ Там же; с.88-89.

Знаменитые афоризмы Достоевского

Будучи продуктом почвеннической идеологии (одного из отечественных изводов романтизма как, в свою очередь, поздней формы общеевропейского гуманизма), знаменитые афоризмы Достоевского (как то: «красота спасет мир»; «если Бога нет, то все позволено»; «все за всех виноваты» и т.п.) являются квазихристианскими по своему содержанию. Дело не в том, что их глубокомыслие переоценено, потому что общий иррационализм и адогматизм романтической мысли (перманентно экзальтированной; находящейся на эмоциональном взводе и культивирующей его как не укладывающуюся в рациональные схемы «живую жизнь»; бродящей в туманах своего солипсизма, своих неопределенных «предчувствий» и ярких послевкусий) намеренно приносит логику в жертву интуитивному «созерцанию», – дело даже не в этом, но в том, что довлеющая в этих идиомах гуманистическая идеология по своей исторической заданности находится к Христианству как таковому (то есть ортодоксальному, церковному христианству, догматически и канонически сложившемуся в эпоху Византии, приходящуюся на «темные века», согласно хронологии культуры модерна), находится к нему в состоянии умеренной оппозиции, или претензии на реформу. Если либеральные формы этого позднего гуманизма (эпохи Просвещения, в частности) откровенно революционны в отношении тысячелетней Традиции, работая на ее тотальный слом, то эта же самая, по сути, революционность и вольнодумство в романтизме менее или иначе выражены, предпочитая либеральному нигилизму и разрушению Традиции тешащий тщеславие романтика пафос ее «равноапостольной» модернизации. Именно эта романтическая симуляция Традиции («овечья шкура» апологии традиционных ценностей, под которой скрывается «волчью» натура гуманиста как титанического реформатора христианства) одновременная с ее разрушением (что в сумме и означает реформу) и вводит в заблуждение доверчивого читателя. Сейчас мы рассмотрим наиболее известные выражения Достоевского, ставшие «крылатыми фразами», в указанном ракурсе, то есть покажем не только и не столько их псевдоосмысленность (или иррационализм), сколько их псевдохристианство.

«Все за всех виноваты»

Формула *«каждый за всех виноват»*, как и большинство идеологем Достоевского, существует в контексте другой и уже откровенно лжехристианской формулы *«все – Христы»*. Последнее выражение малоизвестно, но без него адекватно понять Достоевского трудно, потому что тут выражены самые принципы его антропологии и христологии, или несущие наибольшую аксиологическую нагрузку идеи, базовые принципы его мировоззрения. Поэтому вне этого контекста разговор о Достоевском будет оставаться на полудилетантском уровне большей или меньшей поверхностности, недостаточного знакомства с предметом.

*«Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват. Греха единичного нет».*²¹⁸ *«... главное – жертвовать и жертвовать, тогда все взаимно и будут*

218 Бесы. Гл. «Тихона» / Д., XI, 26.

счастливы, ибо предположить, что все Христы».²¹⁹ «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать. <...> Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. <...> Представьте себе, что все Христы».²²⁰ «Если бы люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же? <...> Нравственность Христа в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше. Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, — опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно и помыслить? Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)...»²²¹

О том, что в итоге духовного развития (вернее – восстановления утраченного состояния всеединства и тождества) все души станут равными Христу, учили представители крайнего оригенизма – изохристы. Предпосылкой этой ереси является идея предсуществования всех душ в «Едином Существо» (гностической Плероме или Софии, оригенической Энаде, кабалистическом Адама Кадмоне) и души Христа как одной из этого богочеловеческого множества. Так вот суть в том, что антропология и христология Достоевского тоже не имеют между собой принципиального различия (которое, разумеется, есть в Ортодоксии). «Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достигим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана».²²² Как мы видим, формула «все Христы» не оговорка у Достоевского и не заблуждение его героев, но определенная авторская концепция и убеждение, осознанное воззрение (насколько об этом можно говорить в романтическом «потоке сознания»), которое повторяется многократно, в различных текстах и ракурсах.

Согласно догматическому учению Церкви, говорить о «виновности за всех» можно только (1) в отношении ветхого Адама, совершившего первородный грех, который вменяется всем его потомкам, отныне рабствующим греху, наследующим падшую природу прародителя; и (2) в отношении берущего на Себя (в качестве заместительной Жертвы) этот «грех мира» нового Адама (Рим 5:12-19). Так вот суть в том, что персонажи, изрекающие это заблуждение у Достоевского, произносят его не как грешные потомки ветхого Адама и даже не как кающиеся христиане, но именно в контексте нравственной сверхзадачи «становления Христом», в таком смысле понимая апостольский завет «подражания Христу». Иными словами, по Достоевскому, «Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком [же как у Христа] небесном блеске, и что [сделать

219 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 106.

220 Там же; с.177.

221 Там же; с.193.

222 Там же; с.112.

себя виновником и ответчиком за всех каждому носителю этой природы] естественно и возможно».

Например, Дмитрий, добровольно идущий на каторгу как на крест, потому что сам невиновен, за чужое преступление как за свое, чтобы страданием себя, «агнца», искупить грех реального преступника и походя спасти и воскресить других погибших: *«Можно найти и там, в рудниках, под землю, рядом с собой, в таком же каторжном и убийце человеческое сердце <...> Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце, можно ухаживать за ним годы и выбить наконец из вертепа на свет уже душу высокую, страдальческое сознание, возродить ангела, воскресить героя! <...> их ведь много, их сотни, и все мы за них виноваты! <...> Потому что все за всех виноваты. <...> За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти. Я не убил отца, но мне надо пойти. Принимаю!»*²²³ Получается, у самого сердце априори «ангельское», поэтому может уже, как Христос, других воскрешать, как Лазарей... В Православии как таковом это называется «прельщение» («начал он весь как бы в каком-то восторге»; «тогда приснилось мне <...> это пророчество»).²²⁴ Тот же «восторг» и «пророческие сны» у Зосимы (и у Тихона до этого): *«Каждый за всех виноват. <...> — Пострадай, пролей кровь, все обнимутся... все сольются (Из частного организма в общий организм)»*.²²⁵ Опять какая-то гностическо-оригеническая по типу идея всеединства. *«Главное. — За всех виноват, загноили землю. Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его [Христа], всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ»*.²²⁶

«Без Христа и не будет ничего».²²⁷ Вырванная из контекста, фраза кажется ортодоксальной. Но, посмотрим, без какого Христа «ничего не будет» и что это за чаемое «всё», долженствующее быть? — Контекстом у Достоевского, как всегда, является оппозиция революционного социализма и собственного (почвеннического) романтизированного «христианства». *«Проклят гнев их, ибо жесток. — Без братьев не будет братства. — Мечта Христова вернее»*.²²⁸ Новое слово в христологии: у Христа были мечты («по человеческому естеству», конечно, не по Божескому же). *«...на это Христос отвечал: “не одним хлебом бывает жив человек”, — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. <...> так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и*

223 Братья Карамазовы. Кн.11, гл.IV / Д.,XV,30-31.

224 Там же; с.30.

225 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,243.

226 Там же; с.250.

227 Там же.

228 Там же.

богаты». ²²⁹ Но духовная реальность заключается в том, что у дьявола много идей для уловления человека на его греховных страстях, и тех, кого не улавливает банальными «хлебами», он улавливает как раз идеей «духовного происхождения человека», одного и того же «идеала красоты в душе» Христа и человека. «Закон Божий, входя в наш ум, привлекает его к себе и возбуждает нашу совесть. Но также и наша совесть называется законом ума нашего. И нападение лукавого, то есть закон греха, входя в члены нашей плоти, через нее приступает к нам. Ибо, однажды добровольно преступив закон Божий и приняв приступ лукавого, мы предоставили тому вход, сами себя продав греху. <...> Но как закон [ума нашего – совесть], ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной (Рим. 8:3): ибо Он воспринял плоть, а грех – никоим образом; осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу (Рим. 8:3, 4). Ибо Дух подкрепляет нас в немощах наших (Рим. 8:26) и доставляет силу закону ума нашего против того закона [греха], который в членах наших». ²³⁰ Так вот, по Достоевскому-богослову (или типичному для религиозного романтизма мыслителю), совести как естественного закона достаточно для исполнения Божьего закона человеком, как его исполнил Христос, потому что Он был «образ человеческий», значит «это естественно и возможно» для каждого. Это пелагианско-гностическая по типу антропология и сотериология: человек духовно не бессилен перед грехом; он оправдывается в совершенных грехах не Кровью Христовой и спасается не благодатью Божией («подкреплением Духа», «доставлением силы» совести как «закону ума»), но собственным идеальным исполнением закона вслед за Христом. «В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо». ²³¹ Скажут: но ведь под идеалом Достоевский и понимал Христа? – Разумеется. Только это и есть пелагианство и гностицизм: человек спасает себя сам, имея мысленно перед собой Христа как нравственный ориентир. Это и проповедуется Достоевским в терминах «самосовершенствования», «самовоскрешения», «труда всеобщего (если бы все были Христы)» и, в частности, «за всех пред всеми виновности». Зосима: «Образ Христа храни, ибо монастыри хранят». ²³² «Старцы» Достоевского хранят в себе не Плоть и Кровь Святого Причастия, не дарованную им благодать Пресвятой Троицы, но – лишь «образ Христа», веря в то, что Он «идеал человека», то есть потенция их самих. И они станут такими же «Христами», если свое «духовное происхождение» по естеству до конца пронесут и сполна реализуют, чтобы тоже принести свою воплощенную идеальность в искупительную жертву за грехи других, заблудших. «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в

229 Достоевский Ф. – Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д., XXIX (2), 85.

230 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл. XXII (95). Цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., «Индрик», 2002.

231 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д., XX, 192.

232 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 250.

самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват. А скидывая свою же лень и свое бессилие на людей, кончишь тем, что гордости сатанинской приобщишься...»²³³ Снова палка о двух концах: насколько антропология сакрализована человекобожием (гностицизмом «духовного происхождения»), насколько христология редуцирована в антропоморфизм: получается, если человек, делая себя «ответчиком за весь грех людской», делает то же, что сделал Христос, и «оно так и есть», то есть, он действительно виновен в этом грехе, значит, «так оно и есть» и для Христа – Он то же реально виновен во взятом Им на Себя всеобщем грехе, и Его спасение других – это еще и «одно тут (единственно возможное) спасение Себе» (например, «нравственное оправдание» Его как Бога, учитывая, как остро ставится вопрос теодицеи в романе устами Ивана). Плюс еще один классический аргумент Пелагия о «лени» как якобы малодушной отговорке христиан взять на себя непосильные (равнохристовые) подвиги... Соответственно, и результат («приобщение») прямо противоположный ожидаемому (потому что так нельзя приобщится Христу в Христианстве как таковом).

Следующий аспект рассматриваемого афоризма Достоевского, или еще одна его вариация: «всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех».²³⁴ На этот раз летящая на крыльях ветра фраза вложена в уста умершего в молодости старшего брата Зосимы, заявленного в романе как великий подвижник. «Ну и чем это ты пред всеми больше всех виноват? Там убийцы, разбойники, а ты чего такого успел нагрешить, что себя больше всех обвиняешь?» – «...знай, что воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения».²³⁵ Преподобные считали себя грешнее всех, обретали такое самосознание от близости Божией: в Свете Его совершенной святости им становились видны греховные страсти их ветхого естества во всей их онтологической скверне. «Делание монаха, превосходящее все другие, самые возвышенные делания его, заключается в том, чтоб он исповедовал грехи свои пред Богом и своими старцами, чтоб укорял себя, чтоб был готов, до самого исхода из земной жизни, встретить благодушно всякое искушение. От постоянного исповедания грехов пред Богом и отцами открывается зрение греховности своей; напротив того, грехи неисповеданные как бы не признаются грехами и удобно повторяются; постоянным самоосуждением и самоукорением усиливается сознание и ощущение греховности; вполне ощутивший греховность свою и сознавшийся в ней естественно признает себя достойным всякого попустительного наказания от Бога. <...> Святые соединены с Богом простотою своею. Простоту найдешь в человеке, исполненном страха Божия. Имеющий простоту совершен и подобен Богу; благоухает он благоуханием сладчайшим и благодатным; исполнен он радости и славы; покоится в нем Святой Дух, как в Своей обители».²³⁶ Здесь же человек, не имея понятия, что такое смертный грех и какие они бывают (и,

233 Братья Карамазовы. Кн.6, гл. III / Д., XIV, 290.

234 Там же; кн.6, гл. II / Д., XIV, 260.

235 Там же.

236 свт. Игнатий (Брянчанинов). Отечник / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2004. Т.6. С.15-16.

следовательно, в чем нужно каяться), не говоря уже о страхе Божиим, сразу «исполнился радости и славы»; объяснить ничего не может, только чувствует себя «ужасно хорошо» «до мучения» (примерно, как Тереза Авильская в своем «экстазе», или Франциск Ассизский со своими стигматами). Как всегда, важен контекст: «И стал он вдруг, глядя на них и любуясь, просить и у них прощения: “Птички божии, птички радостные, простите и вы меня, потому что и пред вами я согрешил”. Этого уж никто тогда у нас не мог понять, а он от радости плачет: “Да, говорит, была такая божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один всё обесчестил, а красы и славы не заметил вовсе”. “Уж много ты на себя грехов берешь”, — плачет, бывало, матушка. “Матушка, радость моя, я ведь от веселья, а не от горя это плачу; мне ведь самому хочется пред ними виноватым быть, растолковать только тебе не могу, ибо не знаю, как их и любить. Пусть я грешен пред всеми, зато и меня все простят, вот и рай. Разве я теперь не в раю?”».²³⁷ Снова классический атрибут пелагианства и гностицизма – отрицание онтологических последствий грехопадения для человеческой природы и природы вообще: «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай».²³⁸

Грехопадение в гностицизме (во всех его формах) – это распад единства, а не нарушение заповеди Божией. Отсюда и чисто гностическое понимание греха (вины) у Достоевского как греха против всех (вместо «Тебе единому согреших и лукавое пред Тобою сотворих» (Пс 50:6)). Соответственно, и жизненные силы духа в состоянии гностического «грехопадения» понимаются как ущербные лишь в отношении утраченного всеединства (ср.: «...вместе дружная семья, / В слове МЫ сто тысяч Я»), а не в отношении Бога и Его замысла о человеке. То есть, индивидуальный ущерб мыслится здесь как более чем относительный (вместо «духовной смерти» «ветхого Адама» в Ортодоксии), поэтому «сто тысяч Я» в простой сумме своих врожденных добродетелей и просветленных акциденций снова дадут сакральную Полноту. Поэтому ВСЕ («всечеловечество») – это и есть БОГ почвеннической религии, по крайней мере, один из Его модусов. «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех» (Д., XX, 191). «В народе спасение. <...> Чувство солидарности. <...> Всяк за всех виноват».²³⁹ Человечество – Бог, народ – Спаситель (самого себя).

Таким образом, ошибочным является видение в знаменитой фразе Достоевского о тотальной виновности каждого за все и вся – выражение традиционного христианского покаяния, апологию Таинства Исповеди и других церковных категорий и инструментов по «исправлению жития своего». В том-то и дело, что понятие и «ощущение» греховности у Достоевского крайне ослаблено. Виновность понимается только как виновность перед природным достоинством человеческого естества, а не как беззаконие перед Богом. Поэтому и исповедуются у Достоевского люди только друг другу (а не Христу-Богу в образе принимающего исповедь священника) и судятся только судом

237 Братья Карамазовы. Кн.6, гл. II / Д., XIV, 260.

238 Там же.

239 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 250.

собственной совести. Поэтому «вина» в данном случае – это не более чем гуманистический (неогностический) суррогат «греха». Совесть как «всецелый разум» в трансцендентальном идеализме, как голос идеального «всецелочеловечества» в человеке, – это и есть главный объект этой сакрализованной, квазихристианской виновности. Виновность «более всех» здесь означает более чем у других развитую совесть как высшую разумность. Так, за декларируемой «виной пред всеми» (пороком, грехом, духовным ущербом) скрывается нечто прямо противоположное – собственное духовное преимущество перед всеми, причем осознанное. *«В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?»*²⁴⁰ То есть, виновность за всех означает невиновность за себя самого. Подобному аспекту пелагианства был посвящен отдельный анафематизм Карфагенского собора 419 г.: «...аще кто речет, яко святые, в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковой да будет анафема» (правило 129).²⁴¹

Таким образом, псевдоосмысленность богословского рефрена Достоевского «*всяк за всех виноват*» была бы еще не самым плохим раскладом. Однако, как мы видим, эта духовная экзальтация претендует на раскрытие «неизреченных тайн Божиих и человеческих», меньше, чем пророком и Всечеловеком быть не согласна и уже всерьез примиряет на себя божественные атрибуты: «всемогущество», «всеведение», «идеал», «совершенство», «спасение мира».

«Красота спасет мир»

Псевдохристианство данного утверждения лежит на поверхности: «мир сей» вместе с духами «миродержцами» и «князем мира сего» будет не спасен, но осужден, спасена же будет только Церковь, новая тварь во Христе. Об этом – весь Новый Завет, все Священное Предание. «Отречение от мира предшествует последованию за Христом. Второе не имеет места в душе, если не совершится в ней предварительно первое. <...> Многие читают Евангелие, услаждаются, восхищаются высотой и святостью учения его, немногие решаются направить поведение свое по правилам, которые законополагает Евангелие. Господь всем приступающим к Нему и желающим усвоиться Ему объявляет: Аще кто грядет ко Мне, и не отречется от мира и от себя, не может Мой быти ученик. Жестоко есть слово сие, говорили об учении Спасителя даже такие человеки, которые по наружности были последователями Его и считались учениками Его: кто может Его послушати? Так судит о слове Божиим плотское мудрование из бедственного настроения своего».²⁴² Образчик такого «плотского мудрования» мы и наблюдаем в философии, вложенной Достоевским в уста князя Мышкина как одного из первых своих «Христов». *«Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет “красота”? – Господа, <...> князь утверждает, что мир*

240 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д., XX, 192.

241 Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М., «Паломникъ», «Сибирская благовонница», 2000. С.705-706.

*спасет красота! А я утверждаю, что у него оттого такие извивы мысли, что он теперь влюблен. <...> Не краснейте, князь, мне вас жалко станет. Какая красота спасет мир? <...> Вы ревностный христианин? Коля говорит, вы сами себя называете христианином».*²⁴³ Итак, какая же красота спасет мир?

На первый взгляд, конечно, христианская, «ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин 12:47). Но, как было сказано, «прийти спасти мир» и «мир будет спасен» – это совершенно разные положения, ибо «отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин 12:48). Тогда вопрос заключается в том, отвергает или принимает Спасителя герой Достоевского, считающий себя христианином? Что такое вообще Мышкин (как концепт Достоевского, потому что князь Лев Николаевич Мышкин – это не человек, но художественная мифологема, идеологическая конструкция) в контексте Христианства и Евангелия? – Это нераскаявшийся грешник, строящий планы сожительства с другой нераскаявшейся блудницей Настасьей Филипповной (прототип – Аполлинария Сулова) по похоти, но уверяющий всех и самого себя, что в миссионерских целях («я ее не любовью люблю, а жалостью»)²⁴⁴ В этом смысле Мышкин мало чем отличается от Тоцкого, который тоже в свое время Настасью «пожалел» и даже благодетельствовал (приютил сироту). Но при этом Тоцкий у Достоевского – это воплощение разврата и лицемерия, а Мышкин поначалу прямо именуется в рукописных материалах романа «КНЯЗЬ ХРИСТОС».²⁴⁵ В контексте этой сублимации (романтизации) греховной страсти (похоти, либидо) и смертного греха (блуда) в «добродетель» («жалость», «сострадание») и нужно рассматривать знаменитый афоризм Мышкина «красота спасет мир», сущность которого заключается в аналогичной романтизации (идеализации) Достоевским греха вообще, греха как такового, или греха мира. То есть, формула «красота спасет мир» – это выражение привязанности ко греху плотского (мирского) человека, который хочет жить вечно и, любя грех, вечно грешить. Поэтому «мир» (грех) за свою «красоту» (а «красота» – это оценочное суждение, означающее симпатию и пристрастие выносящего это суждение к данному объекту) будет «спасен» таким, каков он есть, ибо он хорош (иначе такой Всечеловек, как князь Мышкин, его не любил бы).

*«Так вы такую-то красоту цените? – Да... такую... <...> В этом лице... страдания много...»*²⁴⁶ Да, Настасья пострадала. Но разве само по себе страдание, без покаяния и смирения перед Богом, без изменения жизни по заповедям Божьим – это христианская категория? Страдания «великой грешницы» Настасьи как избранницы «Князя-Христа» имеет в романе

242 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О последовании Господу нашему Иисусу Христу / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.1. С. 78-79.

243 Идиот. Ч.3, гл.V / Д.,VIII.317.

244 Там же; ч.2, гл.III / Д.,VIII,173.

245 Идиот. Подготовительные материалы / Д.,IX,246;249;253.

246 Идиот. Ч.1, гл.VII / Д.,VIII,69.

значение гностического самоискупления, как бы высшей формы «нравственного самосовершенствования» как основного принципа сотериологии Достоевского. Ср.: «Православие неизменно учит, что всем грешникам страдания необходимы для смиренного усвоения ими Плода искупления – Духа Святого, посылаемого безгрешным Искупителем, чего по гордости не понимают католики, своими греховными страданиями ищущие участия в безгрешных, а посему искупительных Страстях Христовых и тем самым впадающих в крестоборческую ересь “самоспасения”». ²⁴⁷

*«Красоту трудно судить; <...> Красота — загадка».*²⁴⁸ Как согрешивший Адам, спрятался от Бога за кустом, так романтическая мысль, любящая грех, спешит скрыться в тумане иррационализма и агностицизма, укутать свой онтологический срам и тлен покровами невыразимости и тайны (или, как любили выражаться почвенники и славянофилы, «живой жизни»), наивно полагая, что тогда никто не разгадает ее загадки. *«Ему как бы хотелось разгадать что-то скрывавшееся в этом лице и поразившее его давеча. Давешнее впечатление почти не оставляло его, и теперь он спешил как бы что-то вновь проверить. Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо сильнее еще поразило его теперь. Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты. Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота! Князь смотрел с минуту, потом вдруг спохватился, огляделся кругом, поспешно приблизил портрет к губам и поцеловал его».*²⁴⁹ Каждый согрешающий грехом к смерти, убежден, что его случай – особый, что он «не такой, как прочие человецы» (Лк 18:11), что сила его чувств (страсти ко греху) есть неопровержимое доказательство их онтологической правды. *«Я ведь тебе уж и прежде растолковал, что я ее “не любовью люблю, а жалостью”. Я думаю, что я это точно определяю».*²⁵⁰ То есть, люблю, как Христос евангельскую блудницу. И это дает Мышкину духовную привилегию, законное право на блуд с ней. *«Сердце его чисто; разве он соперник Рогожину?»*²⁵¹ Великий человек имеет право на маленькие слабости, его *«трудно судить»*, потому что он сам еще бóльшая «загадка», то есть высшая (нравственная) «красота», которая *«спасет мир»*. *«Такая красота — сила, с такою красотой можно мир перевернуть!»*²⁵² Это и делает Достоевский, свой «парадоксальной» нравственной эстетикой переворачивая оппозицию Христианства и мира вверх ногами, так что греховное становится святым и

247 История развития формы креста. Издание православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 1997. С.25.

248 Идиот. Ч.1, гл.VII /Д.,VIII,66.

249 Там же; с.68.

250 Там же; ч.2, гл.III / Д.,VIII,173.

251 Там же; ч.2, гл.V / Д.,VIII,191.

252 Там же; ч.1, гл.VII /Д.,VIII,69.

погибшее мира сего – спасающим его, как всегда в этой гуманистической религии, мнимо спасающей саму себя, тешащей себя такой иллюзией. Поэтому если «красота спасет», то «некрасивость убьет»,²⁵³ ибо «мера всех вещей» – сам человек. *«Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! – восторженно воскликнул Тихон. – Как же сказали вы, что в бога не веруете? <...> духа святого чтите, сами не зная того».*²⁵⁴ Поэтому *«всегда кончалось тем, что наипозорнейший крест становился великою славой и великою силой, если искренно было смирение подвига».*²⁵⁵ То есть, во все том же гностическом смысле тождества страданий Великого Грешника (блудницы) и Христа (Безгрешного Искупителя – в Христианстве).

Поэтому хотя формально отношения Мышкина и Настасьи Филипповны в романе самые платонические, или рыцарские – с его стороны (дон-кихотовские), их нельзя назвать целомудренными (то есть христианской добродетелью как таковой). Да, они просто живут вместе какое-то время до свадьбы, что, конечно, может и исключать плотские отношения (как и в бурном романе с Сусловой самого Достоевского, который тоже предлагал ей выйти за него после смерти первой жены). Но, как было сказано, рассматривается не фабула, но идеология романа. И здесь суть в том, что даже женитьба на блуднице (как и на разведенной) – это, канонически, прелюбодеяние. У Достоевского же Мышкин браком с собою должен «восстановить» Настасью, сделать ее «чистой» от греха (увенчав, тем самым, ее искупительные страдания) . В Христианстве же, наоборот: он сам стал бы блудником. Следовательно, это и является здесь скрытой мотивировкой, потому что *«всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует»* (Лк 16:18). *«Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело [с нею]? ибо сказано: два будут одна плоть»* (1Кор 6:16). То есть брак блудницы с Князем-Христом имеет, по замыслу Достоевского (в гностической религии самоспасения), «алхимическую» силу как бы церковного Таинства, будучи обычным прелюбодеянием в Христианстве. Отсюда и двойственность красоты («идеала Содомы» и «идеала Мадонны»), то есть их неразрывное диалектическое единство, когда сам грех внутренне переживается гностиком («высшим человеком») как святость. То же самое содержание имеет концепт Сони Мармеладовой, где сама ее проституция преподносится как высшая христианская добродетель.

Поскольку эта типичная для романтизма эстетизация Христианства есть не более чем солипсизм (крайняя форма субъективного идеализма, или «плотское мудрование» – в терминах Христианства), или попросту потому, что от экзальтации до депрессии страстного человека один шаг, полюса и в этой эстетике, и в этой нравственности, и в этой религии расставлены столь широко, и одно (красота, святость, божество) переходит в противоположное (безобразия, грех, дьявол) столь стремительно (или «вдруг» – любимое слово Достоевского). *«Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая <...> Тут берега сходятся, тут все*

253 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д, XI, 27.

254 Там же; с. 27-28.

255 Там же; с. 27.

противоречия вместе живут. <...> иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. <...> Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его <...> Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей <...> Тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей».²⁵⁶

Иными словами, во всей этой «святой диалектике» греховных страстей присутствует и элемент сомнения (голос совести), но очень слабый, по крайней мере, в сравнении с всепобеждающим ощущением «страшной красоты»: «он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и “высшего бытия”, не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: “Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец. — Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?” Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно “красота и молитва”, что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться уже мог, да и сомнений не мог допустить».²⁵⁷ То есть, с падучей Мышкина (Достоевского) — та же история: что у других — болезнь (грех, безобразия), то у него — печать избранничества свыше (добродетель, красота). Тут тоже перекидывается мостик к романтическому «Христу» как высшему идеалу красоты: «Об этом он здраво мог судить по окончании болезненного состояния. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилением самосознания, — если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, то есть в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: “Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!”», — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни».²⁵⁸ Это «усиление самосознания» до онтологического максимума, до «восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни», по типу духовной практики, очень напоминает «превращение в Христа» Франциска Ассизского, или гностического «Христа» Блаватской как «Божественный принцип в каждой человеческой груди». «А по Христу получите <...> нечто гораздо высшее <...> Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное,

256 Братья Карамазовы. Кн.3, гл. III / Д., XIV, 100.

257 Идиот. Ч.2, гл. V / Д., VIII, 188.

258 Там же.

неизбежное и даже необъяснимое. Необъяснимое именно». «ОН [Христос] — идеал человечества. <...> В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо. И странное дело. Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след<овательно>, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен. В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?».²⁵⁹ «Что делать» (извечный русский вопрос)? Конечно, мир спасать: что же еще и кому же еще, как не тебе, достигшему «идеала красоты».

Почему же тогда Мышкин кончил так бесславно у Достоевского и никого не спас? — Потому что пока еще, в веке сем, это достижение «идеала красоты» дается только лучшим представителям человечества и только на мгновения или отчасти, но в будущем веке этот «небесный блеск» станет «естественным и возможным» для всех. «Человек <...> идет от многообразия к Синтезу <...> А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек — какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях [происхождение Бога] и каждым частным лицом».²⁶⁰ В этом и состоит «глубочайшая и роковая тайна человека и человечества», в том, что «величайшая красота человека, величайшая чистота его, целомудрие, простодушие, незлобивость, мужество и, наконец, величайший ум — всё это нередко (увы, так часто даже) обращается ни во что, проходит без пользы для человечества и даже обращается в посмеяние человечеством единственно потому, что всем этим благороднейшим и богатейшим дарам, которыми даже часто бывает награжден человек, недоставало одного только последнего дара — именно: гения, чтоб управлять всем богатством этих даров и всем могуществом их, — направить и направить всё это могущество на правдивый, а не фантастический и сумасшедший путь деятельности, во благо человечества!»²⁶¹

Таким образом, «идеальная красота» Бога и «величайшая красота» Человека, «натура» Бога и «природа» Человека — это в мире Достоевского различные модусы одной и той же красоты единого «бытия». Потому «красота» и «спасет мир», что мир (человечество) — это и есть «Бог в многообразии».

Нельзя также не упомянуть о многочисленных парафразах этого афоризма Достоевского и насаждении самого духа этой «сотериологической эстетики» в «Агни-йоге» («Живой этике») Е.Рерих, в числе прочих теософий осужденной

259 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192-193.

260 Записная тетрадь 1863-64 гг. / Д.,XX,174.

261 Дневник писателя. 1877, сентябрь, гл.2, I / Д.,XXVI,25.

на Архиерейском соборе 1994 г. Ср.: «Чудо луча красоты в украшении жизни поднимет человечество» (1.045); «молимся звуками и образами красоты» (1.181); «нрав русского народа просветит красота духа» (1.193); «произнесший “красота” спасен будет» (1.199); «тверди: “красота”, даже со слезами, пока дойдешь до назначенного» (1.252); «сумейте явить простор Красоты» (1.260); «через красоту подойдете» (1.333); «счастливы пути красоты, нужда мира должна быть утолена» (1.350); «любовью зажжете свет красоты и действием явите миру спасение духа» (1.354); «сознание красоты спасет мир» (3.027).²⁶²

«Если Бога нет, то все позволено»

Авторитет Достоевского как христианского мыслителя столь высок, что надо сделать над собой усилие, чтобы взглянуть на его афоризм *«если Бога нет, то все позволено»*, не через призму этого мифа, но как в первый раз, беспристрастно, и увидеть его зияющую неортодоксальность. Почему невозможно представить такую фразу в устах святых отцов? – Потому что им и в голову не могло прийти (даже в качестве риторического допущения) такое кощунство, что Бога нет. «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс 13:1).

Первоисточник этого перефразирования Ф.М. – это известное выражение Вольтера «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать», где оно также было направлено против вульгарного атеизма. Но, как всегда, мысль Достоевского не далеко уходит от идеологии либерализма, в данном случае – от вольтерианского деизма, хотя и является осознанным противопоставлением ему, то есть пытается его преодолеть, но безуспешно, потому что романтический имманентизм это лишь обратная сторона просвещенческого деизма. Апология Христианства Достоевского, вылившаяся в чеканную форму очередного его афоризма, это плоть от плоти и дух от духа европейской традиции Нового времени, а именно, ее романтический извод, тщетно пытающийся преодолеть духовный тупик Просвещения, при этом, как и оно, полностью уповая на человеческие силы (на «народ», или «почву», на «лучшего (высшего) человека»). Поэтому и здесь (в идиоме *«если Бога нет, то все позволено»*) в самом начале фразы, в первом ее тезисе, транспарантом вывешено маловерие Достоевского, его собственное сомнение в существовании Бога.

По аналогичной схеме построен знаменитый «символ веры» Достоевского из письма Фонвизиной (*«верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»*),²⁶³ где допущение, что Истина, которая и есть Сам Христос (Ин 14:6), «действительно» может быть «вне Христа» – это то же самое, что риторическое допущение несуществования Бога в рассматриваемом «вольтерианском» афоризме, то есть выражение подспудного сомнения («я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и

262 Рерих Е. Агни-Йога (Живая этика). Цит. по изд.: Рига, «Утунс», 1994.

263 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д., XXVIII(1), 176.

даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»²⁶⁴).

При таком духовном генезисе, или внутренней мотивации, афоризма – и его соответствующее содержание: рационалистически плотское, романтически плоское... Вседозволенность является непременным условием свободы воли, как раз и дарованной Богом всем своим разумным творениям. То есть, в Христианстве как таковом дело обстоит ровно наоборот: Бог есмь, Он есть Всеблагий и Всесовершенный Творец, и потому Его созданиям все позволено, хотя и не все богоугодно. «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор 6:12).

Обращение к аутентичному контексту, в котором существует фраза, снова готовит такие семантические сюрпризы, о которых даже не подозреваешь, воспринимая фразу в отдельности, или через призму все того же мифа о Достоевском. «...если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. <...> в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. <...> для каждого частного лица, <...> не верующего ни в бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении».²⁶⁵ Здесь мы видим уже сведение веры в Бога к вере в бессмертие человека, что есть модус исходной догмы почвеннического антропотезиса «Бог есть идея собирательного человечества (массы, всех)».²⁶⁶ Поэтому и существование Бога в афоризме «если Бога нет...» не является безусловной истиной, самодовлеющей, исходной аксиомой, альфой и омегой всех остальных рассуждений и религиозно-философских построений; то есть, потому, что оно изначально зыбко у Достоевского, строящего на таком онтологическом песке, как положение «натура Бога – это синтез всего бытия».²⁶⁷

То обстоятельство, что фраза вложена в уста Ивана (скептика по амплуа) не должно вводить в заблуждение: у Достоевского достаточно собственных, автологических выражений этой же самой мысли. «Атеисты, отрицающие бога и будущую жизнь, ужасно склонны представлять всё это в человеческом виде, тем и грешат. Натура бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура

264 Там же.

265 Братья Карамазовы. Кн.2, гл. VI / Д.,XIV,64-65.

266 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-65 гг. / Д.,XX,191.

267 Записная тетрадь 1863-64 гг. / Д.,XX,174.

бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе. Но если человек не человек — какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение бога) и каждым лицом. Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем. “Возлюби всё, как себя”. Это на земле невозможно, ибо противуречит закону развития личности и достижения окончательной цели, которым связан человек. След<овательно>, это закон <...> нашего идеала. <...> Итак, всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки. Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? <...> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле.) Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить».²⁶⁸ И здесь мы видим, что Ф.М. сам еще вполне атеист (или деист), религиозно верящий в человечество, исповедующий теогонию как титаническое духовно-нравственное развитие «природы человека» в «натуру Бога». «В социализме — лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли. Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных > общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно. <...> В чем закон этого идеала [Христа, Он — идеал человечества]? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. <...> Социалисты дальше брюха не идут. <...> Они с гордостью в этом признаются: сапоги лучше Шекспира, о бессмертии души стыдно говорить и т. д. А по Христу получите: Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, след<овательно>, и тут не может быть иронии и насмешки, — есть будущая жизнь».²⁶⁹ Как и в предыдущем фрагменте, здесь хорошо видно, что дополнительный тезис «бессмертия», скрыто присутствующий в идиоме «если Бога нет, то все позволено», означает не страх за посмертное воздание Судии за преступления заповедей как воли Божией («Только как же, спрашиваю, после того человек-то? Без бога-то и без будущей жизни? Ведь это, стало быть, теперь всё позволено, всё можно делать?»),²⁷⁰ как можно было бы подумать, потому что этот догматический «юридизм», по определению, не рассматривается всерьез в гуманистической

268 Там же.

269 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-65 гг. / Д.,XX,191-194.

270 Братья Карамазовы. Кн.11, гл. IV / Д.,XV,29.

религии самоспасения: речь всегда идет только о нравственной стороне вопроса, о том, что это значит в плане человеческой свободы, человеческой совести, метафизических оснований человеческой добродетели и т.д., одним словом, речь идет исключительно о внутренних законах существования и развития человеческой природы, она же «синтез всего бытия», потому что Бог еще неизвестно есть ли, а человек («русский народ», «высший человек», «всецеловечество») – вот он, дан во всей своей красе, в непосредственном созерцании и опыте.

Таким образом, постоянная привязка тезиса «Бог есть» (или «Христос – это натура Бога») к тезису «своего (человеческого) бессмертия» означает не ортодоксальное обретение христианином (кающимся грешником) вечной жизни во Христе, или с Богом, но в определенном смысле даже противоположную причинно-следственную конструкцию. Ср: *«не верит и в бога потому, что не верит в свою почву и национальность»*;²⁷¹ то есть вера в «национальность» первична, это онтологическое условие веры в Бога. Или: *«в Евангелии сказано Христом окончательное слово развития человеческого»*.²⁷² Поэтому и *«вхождение (натуры) Христа во все человечество»* означает, что человек (ни для своего развития, ни для своего бессмертия) совсем и не нуждается в Живом Боге (Христе Иисусе Сыне Божиим), потому что Бог человеку, считай, имманентен. Поэтому тезис «Бог есть» (отрицательно выраженный в идиоме *«Если Бога нет, то все позволено»*) может быть полностью и, что самое главное, без ущерба заменен у Достоевского тезисом «бессмертие души есть» или «добродетель (человека) есть»: *«Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено»*.²⁷³ Ср.: *«за Некрасовым остается бессмертие, вполне им заслужённое, и я уже сказал почему – за преклонение его перед народной правдой»*.²⁷⁴ То есть, для бессмертия Бог, на самом деле, не обязателен, достаточно поклониться «народной правде». И, наконец, квинтэссенция этого почвеннического деизма и имманентизма «в одном флаконе» (единства противоположностей либерализма и романтизма), напутственные слова гностического «архиерея» Тихона Ставрогину: *«Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! – восторженно воскликнул Тихон. – Как же сказали вы, что в бога не веруете?»*²⁷⁵ *«Да для чего вам непременно бог, ведь вам же говорит совесть страданием вашим. Потом уверуете и в бога»*.²⁷⁶ С такими «архиереями», как говорится, и антихриста не нужно.

Хотя, скажем еще раз, на первый взгляд, напрашивается вывод, что сам Достоевский, показывая в своем афоризме «если Бога нет, то все позволено» историческую и онтологическую бесперспективность социалистическо-

271 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 132.

272 Записная тетрадь 1876-77 гг. / Д., XXIV, 253.

273 Братья Карамазовы. Кн. 2, гл. VII / Д., XIV, 76.

274 Дневник писателя. 1877, декабрь, гл. 2, II / Д., XXVI, 118.

275 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д., XI, 27.

276 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 266.

атеистического проекта, должен стоять на противоположных позициях. Но истинный парадокс (о котором сам Ф.М. даже не подозревает) заключается в том, что его собственная (почвенническая) позиция объективно оказывается лишь вариацией критикуемого им гуманистического человекобожия (антропотейзма), строясь по тому же принципу последовательной идеалистической подмены собственно христианских (церковно-догматических) категорий их гуманистическими (неогностическими) суррогатами. *«В этом [в английской церкви атеистов. – А.Б.] много трогательного и много энтузиазма. Тут действительное обоготворение человечества и страстная потребность проявить любовь свою; но какая, однако же, жажда моления, преклонения, какая жажда Бога и веры у этих атеистов».*²⁷⁷ Или все то же самое, что в «символе веры» другого «дитя века» – самого Достоевского в уже цитировавшемся письме Фонвизиной. То же в антиутопии Версилова в «Подростке»: *«люди остались одни, как желали: великая прежняя идея [Бога. – А.Б.] оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший их, отходил как величавое, зовущее солнце, но это был уже как бы последний день человечества. <...> Осиротевшие люди тотчас стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют всё друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнюю любовью».*²⁷⁸ Но разве не это же самое (включая возлюбленные «былинки», религиозное поклонение «русской земле», «народу», его «правде» и т.д. по списку) проповедают нам и первые резонеры Достоевского – Мышкин и Зосима, и сам он на страницах «Дневника писателя»? *«Сие и буди, буди».*²⁷⁹ Поэтому и социализм (со всем его атеизмом, человекобожием и нигилистической вседозволенностью) в этой космогонии *«есть последнее, крайнее до идеала развитие личности».*²⁸⁰

Уже одно то, что фраза Ивана (*«по-карамазовски (всё позволено)»*),²⁸¹ являющаяся у Достоевского перефразированием известного высказывания Вольтера (*«И не похожи ли такие слова на иные отзывы тех “глубоких политических и государственных мыслителей” всех стран и народов, изрекающих иногда премудрые изречения вроде следующих: “Бога нет, разумеется, и вера вздор, но религия нужна для черного народа, потому что без нее его не сдержать”»*),²⁸² несмотря ни на что, прочно, утвердилась в сознании исследователей как фирменный афоризм-парадокс самого

277 Дневник писателя. 1876, март, гл.2, I / Д.,XXII,97.

278 Подросток. Ч.3, гл.7, III / Д.,XIII,379.

279 Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,58,61.

280 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864–65 гг. / Д.,XX,193.

281 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,229.

282 Дневник писателя. 1876, март, гл.2, I / Д.,XXII,96.

Достоевского, показывает, что к этому есть какие-то основания; даже несмотря на то, что в романе афоризм рождается как вывод из поэмы-антиутопии Ивана «Геологический переворот» (а Иван в романе является автором трех сочинений: общеизвестного «Великого Инквизитора» и двух менее известных: хилиастической по содержанию статьи-«возражения духовному лицу» и названного «Переворота»), выражающей, прежде всего, переворот как духовный кризис самого Ивана (как Версилова и Ставрогина до этого). Так вот, хотя формально, или судя по жанру, казалось бы, сам Достоевский должен придерживаться противоположной точки зрения (раз его отрицательный герой приходит к тому выводу как выражению своего неверия, вернее – потери своей былой веры (хилиазма), «православие» которой засвидетельствовано романскими «старцами»), афоризм все равно прочно воспринимается как авторский, несущий положительный (христианско-апологический) посыл самого Достоевского. В чем здесь дело? *«Раз человечество отречется поголовно от бога (а я верю, что этот период – параллель геологическим периодам – совершится), то само собою, без антропофагии, падет всё прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит всё новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни всё, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом до божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную...»* И комментарий «внутреннего голоса»: *«Вопрос теперь в том, <...> возможно ли, чтобы такой период наступил когда-нибудь или нет? Если наступит, то всё решено, и человечество устроится окончательно. Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему “всё позволено”. Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, но так как бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человеко-богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для бога не существует закона! Где станет бог – там уже место божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... “всё дозволено”, и шабаш! Всё это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил...»²⁸³*

Объяснение этого парадокса, как было сказано, и заключается в том, что сам Достоевский еще окончательно не уверен, есть Бог или нет («я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки.

283 Братья Карамазовы. Кн.11, гл. IX / Д.,XV,83-84.

*Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных».*²⁸⁴ Антиутопии и «бунты» Ставрогина, Версилова и Ивана Карамазова – это и есть эти «противные (во мне) доводы». Поэтому все атрибуты человекобожеских антиутопий (или «церкви атеистов») его отрицательных героев в несколько видоизмененном виде присутствуют и в его (самого Достоевского) антропотейческой утопии – хилиазме грядущего «русского социализма» как того же самого утверждения человека на земле без Бога, когда «все Христы», потому что нет с ними и в них Самого Христа-Бога и благодати Пресвятой Троицы. *«Непременная потребность новой нравственности <...> Вот это и будет может быть второе пришествие Христово».*²⁸⁵ Здесь-то и замыкается круг тщетной борьбы Достоевского с вольтеррианским деизмом (или – шире – с грехом, с неверием), потому что «новая нравственность» почвенничества, преподносящаяся как «христианская» (когда «не все себе позволяешь» из метафизических соображений «автономии воли», сознания своего «окончательного развития»), вместо евангельского Второго Пришествия Христа-Вседержителя «судити живых и мертвых» – это и есть не что иное, как очередное «выдумывание Бога» человеческим безумием на тот случай, если «Бога нет»; если Сущего «вдруг» не окажется в наличии; если Пришествия Христова человечество не дождется, потому что, как говорится, не особо и хотелось.

Таким образом, содержащийся в афоризме *«если Бога нет, то все позволено»* кажущийся христианско-апологический посыл («Бог есть и потому человеку не все позволено») расшифровывается как выражение все той же гуманистической религиозной веры в Человека, в его высшее (потенциально божественное, такое же как у Христа) нравственное достоинство, в его способность к жертвенному ограничению своей свободы ради других, веры в его бессмертие по естеству (а не по благодати).

284 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д., XXVIII(1), 176.

285 записная тетрадь 1875-76 гг. / Д., XXIV, 165.

Блаватская и Достоевский

Что может быть общего между теософом (этим собирателем астрального мусора по религиозным помойкам мира) и писателем, воспринимающимся как проповедник традиционных ценностей, к тому же автором ряда статей с критикой медиумического спиритизма как вредного общественного явления («про меня упомянули как-то печатно, что я тоже склонен к спиритизму. Дай Бог любому противнику спиритизма быть таким ненавистником его, как я» (Достоевский Ф.)?²⁸⁶ — Предметное знакомство с темой показывает, что есть веские основания для такого сопоставления; что это не публицистическая прихоть, но параллель, которую просто необходимо провести для адекватного понимания истории русской религиозно-философской и богословской мысли и, соответственно, правильной ориентации в ее настоящем.

Мать Елены Петровны Блаватской писательницу Елену Ган (урожд. Фадееву) литературная критика того времени окрестила «русской Жорж Санд» за эпигонский в отношении оригинала дух революционного идеализма с его известным набором клише, благородного по мотивам «разрушения патриархального сознания» и т.д. В свою очередь, сама Жорж Санд (наряду с Гете, Гюго и др. западными писателями эпохи романтизма) является одной из «матерей» не только эстетики Достоевского, но и на формирование его социал-христианских воззрений оказала свою долю влияния, о чем сам он проникновенно написал в эпитафии ей: *«вознеся такие имена и преклоняясь перед ними, русские служили и служат прямому своему назначению. <...> Величайшее из величайших назначений, уже сознанных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству, — не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству. <...> Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц <...> более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. Сохранение этой веры до конца обыкновенно составляет удел всех высоких душ, всех истинных человеколюбцев. Жорж Занд умерла деисткой, твердо веря в Бога и бессмертную жизнь свою, но об ней мало сказать этого: она сверх того была, может быть, и всех более христианкой из всех своих сверстников — французских писателей, хотя формально (как католичка) и не исповедовала Христа. <...> Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том».*²⁸⁷ Вот это альтернативное, заочное, или «тайное» и более «истинное», чем церковное, «христианство» и, в частности, идея великими подвигами «высоких душ» эволюционирующего к всеединству человечества (эта чуждая ортодоксии категория «всечеловечества» как «всеотзывчивости», способности «вместить все духи мира»)²⁸⁸ уже достаточно явственно резонируют с основными принципами теософии,

²⁸⁶ Достоевский Ф. Варианты черного автографа «Дневника писателя» за 1877 г. / Д., XXV, 265.

²⁸⁷ Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I-II / Д., XXIII, 30-37.

которая аналогичным образом трактует Евангельское учение, еще резче противопоставляя его якобы «искажившей Христа» догматической вере исторической Церкви.

Эта неожиданная корреляция идеологических построений почвенничества и открытого оккультизма имеет еще одно косвенное, но символическое выражение: Блаватская в некотором роде заменила Достоевского в «Русском вестнике» Каткова, где тот опубликовал почти все свои «большие» романы и в котором в 1883 г. Катков издал литературное произведение Блаватской «Из пещер и дебрей Индостана» и другие ее очерки.

Наконец, обнаруживается в этой паре русских религиозных мыслителей точка уже непосредственного соприкосновения: в 1881 г. Блаватская опубликовала в основанном ею двумя годами ранее журнале «Теософ» («The Theosophist», международный орган теософии) сделанный ее английский перевод главы «Братьев Карамазовых» «Великий Инквизитор» («The Grand Inquisitor»). Сочувствие оккультиста вызвал антиклерикализм данного сочинения Достоевского: *«Конечно, это выдумка, но выдумка возвышенная, о Христе, который возвращается в Испанию в дни процветания там Инквизиции, и Великий Инквизитор бросает Христа в тюрьму и приговаривает его к смертной казни, чтобы он не разрушил труд иезуитов»* (Блаватская Е).²⁸⁹ То есть, перед нами та же оппозиция Достоевского: насколько деизм и социал-утопизм Жорж Санд был «более христианством», чем историческое католичество, настолько иезуиты (как канонические католики) «менее христиане», чем исполненная «всечеловеческого служения» Жорж Санд. Причем этот антиклерикализм у Достоевского и Блаватской носит универсальный характер: это критика католицизма отнюдь не с позиций ортодоксии (как многие ошибочно полагают в случае Достоевского), но именно с позиций гностической религии «всечеловечества», поэтому аналогичным объектом критики здесь оказывается и историческая Православная Церковь и ее вероучение. В частности, в «Карамазовых» тот же самый романый автор «Легенды о Великом Инквизиторе» Иван в другом своем типично почвенническом сочинении (публицистической статье, которую Достоевский вполне мог бы разместить и в своем «Дневнике писателя») «возражает духовному лицу» уже Восточной Церкви, причем по смежному историософскому вопросу, *«совершенно отвергая в вопросе о церковно-общественном суде разделение церкви от государства»*²⁹⁰ и проповедуя теургическое «развитие государства в церковь», за что удосуживается от лжеоптинских романых «старцев» (как «махатм» почвеннического гностицизма) высшего одобрения как исповедник «истинного христианства», то есть в посрамление «духовному лицу» канонической Церкви, верующему догматически трезвомысленно и потому чуждому всего этого экзальтированного хилиастического бреда «лжеименного разума» (*«Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и*

288 Достоевский Ф. Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д., XXVI, 213- 217.

289 Блаватская Е. Тайная доктрина. Т.3, Гл. ХLI.

290 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.1, гл.V / Д., XIV, 56.

определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества. — Совершенно справедливо! — твердо и нервно проговорил отец Паусий, молчаливый и ученый иеромонах. <...> Господь наш Иисус Христос именно приходил установить церковь на земле. <...> Церковь же есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование... <...> Христова же церковь, вступив в государство, без сомнения не могла уступить ничего из своих основ от того камня, на котором стояла она, и могла лишь преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим господом, между прочим: обратить весь мир, а стало быть, и всё древнее языческое государство в церковь. Таким образом (то есть в целях будущего), не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как “всякий общественный союз” или как “союз людей для религиозных целей” (как выражается о церкви автор, которому возражаю), а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели».²⁹¹ То есть, все это критика папизма не более, чем и византизма. Потому что «духовное лицо», которому «возражает» Достоевский устами Ивана и своих «нервных» лжестарцев, «выражается» почти буквально по Катехизису свт. Филарета Московского («Церковь есть Богом установленное общество людей, соединённых православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (Пространный Катехизис, §250)).

Но основной знаменатель доктрин Достоевского и Блаватской еще не в этом. Сравнительно-богословский анализ их текстов показывает чрезвычайную близость их христологии и антропологии: по основным положениям и по все тому же общему гностическому духу.

Сущность теософской (каббалистическо-масонской по своему историческому происхождению) христологии как «эзотерического христианства» заключается в ее потенциальном тождестве с антропологией: Христос — это духовно-нравственный идеал, к которому призвано эволюционировать каждое человеческое существо в отдельности и человечество как целое. Христос («христосознание», «Я Христа», «христо-человек») — это скрытая потенция («внутренний свет»), которую можно и нужно в себе развить усиленной работой над собой. «"...Скажи нам, когда это будет? И каков будет знак Твоего присутствия и кончины века?" — спросили ученики Учителя на горе Елеонской. Ответ, данный "Мужем скорбей", — Хрестосом, на суде над ним, а также Хрестосом, или Христом, на пути его торжества, — пророческий и имеет огромное значение. <...> Две вещи становятся сегодня очевидными для всех <...>: (а) "пришествие Христа" означает присутствие ХРИСТОСА в возрожденном мире, а вовсе не действительное телесное пришествие "Христа" Иисуса; (б) этого Христа не следует искать ни в пустыне, ни "в потаенных комнатах", ни в святилищах какого-либо храма или церкви, построенной человеком; ибо Христос — истинный эзотерический

291 Там же / Д.,XIV,57-58.

СПАСИТЕЛЬ — это не человек, но БОЖЕСТВЕННЫЙ ПРИНЦИП в каждом человеческом существе. Тот, кто стремится к пробуждению духа, распятого в нем его собственными мирскими страстями и лежащего в глубине "гробницы" его греховной плоти, кто обладает силой откатить камень материи от дверей своего собственного внутреннего святилища, тот имеет в себе воскресшего Христа. "Сын Человеческий" не есть сын земной рабыни — плоти, но поистине сын свободной женщины — духа, дитя собственных деяний человека и плод его духовных усилий. <...> Гнозис, который был впоследствии вытеснен христианской догматикой, был универсальным. Это было эхо первоначальной религии мудрости, которая была когда-то наследием всего человечества; поэтому можно на самом деле сказать, что, в своем чисто метафизическом аспекте, дух Христа (божественный логос) присутствовал в человечестве с самого его появления» (Блаватская Е.).²⁹²

Та же самая, по сути, неогностическая антропология-христология содержится и в большинстве религиозно-философских этюдов Достоевского, с той лишь разницей, что здесь она или в меньшей степени, или менее рельефно выражена (что естественно для романтизма, которому вообще с трудом даются четкие теоретические формулировки), но, тем не менее, узнаваема в самых сокровенных своих идеях. «Всякое земное государство» (человеческое общество, социум, народ) способно у Достоевского исторически «пресуществляться» в Церковь именно по той причине, что каждый человек может духовно-нравственно эволюционировать и превращаться во Христа, то есть человеческая природа вообще (переводя все это в богословские термины) — «в натуру Бога», потому что вторая потенциально присутствует в первой «с самого его появления» («Да ведь по-настоящему то же самое и теперь, — заговорил вдруг старец, и все разом к нему обратились <...> — Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести»).²⁹³ То есть, мир от сползания в апокалиптическую бездну удерживает и человека перерождает в «другое» не благодать Божия, но имманентный человеческой совести «закон Христов», нравственная «работа» великих натур... Все анафемы Карфагенского собора 419 г. против «Целестиева мудрования» здесь невольно вспоминаются.

«Итак, всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. <...> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле».)²⁹⁴ «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. <...> Когда человек живет

292 Блаватская Е. Эзотерический смысл Евангелия / Блаватская Е.П. Происхождение Начал, М., Сфера, 2006 / Первая публикация: Lucifer (журнал). London: Theosophical Publishing Society. Vol. I, № 3, 4, 6, November, December, February, 1887-88.

293 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.1, гл.V / Д.,XIV,59-60.

294 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865 / Д.,XX,174.

массах (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно. Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в Бога. <...> Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос. <...> ОН — идеал человечества. <...> В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий? <...> Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал...»²⁹⁵ «...в Евангелии же предречено: что законы самосохранения и опыты науки ничего не отыщут и не успокоят людей. Что люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимостью, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой все бы распростерлись и успокоились: вот, дескать, что есть истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту). <...> Непременная потребность новой нравственности (ибо единым хлебом не будет жив человек). <...> приняв закон любви, придете к Христу же. Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово. Но пока что перенесет человечество?»²⁹⁶ «...Христос отвечал: “Не одним хлебом бывает жив человек”, — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека [заводит речь о духовной природе человека вообще <...> Не вдаваясь ни в какие теории, Христос прямо объявляет о том, что в человеке, кроме мира животного, есть и духовный. <...> Бог вдунул в него дыхание жизни]. <...> Если не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты».²⁹⁷ «... Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достигим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля

295 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865. Социализм и христианство / Д., XX, 191-194.

296 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д., XXIV, 159, 164-165.

297 Достоевский Ф. — Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д., XXIX (2), 85.

оправдана».²⁹⁸ «Если бы люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же? <...> Нравственность Христа в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше. Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, — опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно и помыслить? Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)...»²⁹⁹ «Князь уже принял все последствия и главную идею принял православие как главное основание новой цивилизации с востока. Архиерей же добивает Князя обязанностью самовоскресения, самообработки — т.е. практического долга православия при таких понятиях, какие имеешь о православии».³⁰⁰ «Главное. <...> Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его [Христа], всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ».³⁰¹ «Да тем-то и сильна великая нравственная мысль тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется она не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной. <...> А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале...»³⁰²

И у Блаватской, и у Достоевского имманентность «духа Христа», «идеала», «божественности» человеку означает, прежде всего, бессмертие человеческой природы. «...достигнуть "воскресения из мертвых" в этой жизни... "Те, кто знает, что они не могут более умереть, ибо они равны ангелам и суть сыны Божи и сыны воскресения". Другими словами, они были великими адептами любой религии; и слова эти относятся ко всем тем, кто, не будучи посвященными, стараются и стремятся при помощи своих личных усилий прожить эту жизнь и достигнуть естественного наступления духовного просветления в соединении своей личности ("Сына") со своим индивидуальным божественным духом ("Отцом"), Богом внутри самих себя. Это "воскресение" не может быть никогда монополизировано одними лишь христианами, поскольку это духовное право от рождения данное каждому человеку, наделенному душой и духом, к какой бы религии он ни принадлежал. Такой человек — это христо-человек. <...> Каждый, кто ощущает в себе Христа и признает его единственным "путем" для себя, становится апостолом Христа, даже если бы он и не был никогда крещен, никогда не встречался с "христианами", не говоря уже о том, что сам не называет себя таковым» (Блаватская Е.).³⁰³ В частности, таким «христо-человеком», по Достоевскому, и была Жорж Санд и другие «великие развиватели человечества». «Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия,

298 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

299 Там же / Д., XI, 113.

300 Там же / Д., XI, 195.

301 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 250.

302 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл. 3, III / Д., XXV, 164.

303 Блаватская Е. Эзотерический смысл Евангелия. Цит. изд.

саморасматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [будет] не человек — какова же будет его природа? <...> память великих развивателей человека живет между людьми <...> и для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей, Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал.<...> воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе. <...> Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме отца моего обителя многи суть). Всё себя тогда почувствует и познает навечно. <...> Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная».³⁰⁴ «Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, <...> — есть будущая жизнь».³⁰⁵

Столь последовательное совпадение идей авторов, мало или совсем не знакомых с учениями друг друга (в отношении Достоевского это, по определению, полное неведение, так как Блаватская писала свою «Тайную Доктрину» уже после его смерти; но и Блаватская «тайную» хринологию Федора Михайловича, содержащуюся по преимуществу в частных записях писателя, знать не могла в достаточном объеме) объясняется, в первую очередь, общими идеологическими источниками, из которых они черпали свои «аксиомы» (а именно, западный неогностицизм в его различных формах и опосредованиях: французский социал-утопизм и немецкий идеализм — в случае Достоевского; каббалистика и масонство — в случае Блаватской).

Однако имелся еще эксклюзивный источник вдохновения, о существовании которого Елена Петровна поведала в своих мемуарах. Речь идет о некоем «Вознесенном Владыке (Махатме) Мории», которого никто не видел, кроме самой ясновидящей предтечи «высшей человеческой расы» и которого позже «яснослышала» другая Елена Премудрая отечественного оккультизма — Елена Рерих, которой этот же «Учитель Человечества», по ее свидетельству, надиктовал «Живую Этику», или «Агни Йогу». И в том и в другом нам, ортодоксальным христианам, сомневаться не приходится: в свете Священного Предания подобные доктрины не могут быть классифицированы никак иначе, кроме как крайняя степень «бесовской прелести». В таком случае этому же «владыке», конечно, не составило бы труда напрямую внушить этот древний, как род человеческий, антропотеизм и другим своим избранным медиумам, Достоевскому, в частности. «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3:4-5).

304 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д.,XX,174-175.

305 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865. Социализм и христианство / Д.,XX,194.

Пелагианство Достоевского и «нравственный монизм» митр. Антония (Храповицкого)

В романтическом прекраснотстве и донкихотстве князя Мышкина присутствует существенное сходство с пелагианством, одной из архетипических ересей, с которой Церкви пришлось столкнуться в своей истории.³⁰⁶ Дело здесь не в каких-то внешних совпадениях, которые могут быть и случайными («князь уверяет безобразных и злых людей, что они прекрасны и добры, убеждает несчастных, что они счастливы, смотрит на мир, лежащий во зле, и видит один лишь “образ чистой красоты”»).³⁰⁷ Как показывает анализ «творческой лаборатории» писателя (его публицистических статей, записных тетрадей и подготовительных материалов к романам), за всем этим у Достоевского стоит определенное религиозно-философское учение (названное впоследствии почвенничеством), совпадающее с пелагианством по целому ряду антропологических и сотериологических положений, что и позволяет ставить вопрос таким образом.³⁰⁸

В программной статье, анонсировавшей издание «Времени», Достоевский формулирует идеологию нового направления русской философско-социологической мысли как провозвестие *«огромного переворота, которому предстоит совершиться мирно»*; *«этот переворот есть слитие образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни»*.³⁰⁹ – Установка делалась на синтез («слитие») и на реформу («переворот») одновременно. Вернее – реформаторство и заключалась в синкретизме, потому что подлинная Ортодоксия, или Традиция, это августианский дуализм Церкви и «града земного», непреодолимый антагонизм Христианства и «мудрости мира сего» (1Кор 1:19), а не их синтез. Утопичность социал-христианских

306 Ср.: «Пелагианство <...> отрицает наличие в людях первородного греха, т. к. грех Адама и Евы, считал Пелагий, не повредил их природы и не оказал никакого влияния на человеческий род. Все люди рождаются духовно здоровыми; не будучи парализованной грехом, их природа в равной мере “способна как на добро, так и на зло... И разумеется, нам стало трудно творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу” (Pelag. Ad Demetr. 8)» (Иванов М.С. Благодать. Пелагианство / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.5. С.302-313. www.pravenc.ru/text/149313.html).

307 Мочульский К. Достоевский, жизнь и творчество. УМСА-ПРЕСС, 1947. С. 305–306.

308 «...в наследии Достоевского <...> явственно проступают пелагианские черты. Эти черты обнаруживают себя не только в нечувствии к сакраментальной стороне церковной жизни, но и в характерном пересмотре вопроса о “чистой любви”. Изначально поставленный как вопрос о мистической <...> любви к Богу, он превращается в вопрос самоспасения, обусловленного “чистой любовью” к человечеству» (прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия, ПСТГУ). М., 2015. С.54).

309 Достоевский Ф. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год / Д., XVIII, 35.

увлечений молодости Достоевского здесь сказалась в полной мере. То есть, она (квазихристианская утопия) никуда не делась, но, более того, перешла на новый уровень спекулятивности, сохранив свою сущность – гуманистическую веру в «народное начало», в «нашу почву», в «народный дух», в его стихийную «силу непочатую», или в то, что на богословском языке называется «ветхое естество». Это и предполагает пелагианскую антропологию (отрицание онтологических последствий первородного греха и необходимости Божественной благодати для духовного возрождения). Поэтому этот «переворот» не мог ни затронуть и догматической стороны вопроса. При этом особенно разрушительной богословскую революцию со стороны этого романтического иррационализма и адогматизма делала ее декларируемая «мирность», красивые рыцарские облачения «всеобщего примирения» и пиетизма (проповеди высокой личной нравственности). «Наша новая Русь поняла, что один только есть цемент, одна связь, одна почва, на которой всё сойдется и примирится, – это всеобщее духовное примирение, начало которому лежит в образовании» [разработать концепцию которого, а если надо было такой «жертвы», то и персонально возглавить, брались сами почвенники]. «Эта новая Русь уже засвидетельствовала <...> начинающуюся в молодом поколении новую нравственность, ревниво и строго следящую за собою; она засвидетельствовала себя благородным самоосуждением, строгою совестью – что есть признак величайшей силы и неуклонного стремления к своему идеалу».³¹⁰ – Вот эту «величайшую силу нравственности» и «красоты, которая спасет мир», и символизировал образ двадцатипятилетнего князя, вернувшегося на «русскую почву» из Швейцарии первую ласточкой «слития и примирения» всего со всем.

Поэтому основная ошибка толкования концепта «Князь Мышкин» заключается в оценке его как подлинно христианского, как апологии и проповеди Православия, потому что «было более двадцати соборов, единодушно осудивших»³¹¹ пелагианство. Содержание учения, которое Достоевский вкладывает в уста своего «христородного» героя, никак не связано с церковной традицией, будучи полностью детерминировано идеологемами западноевропейского романтизма. То есть, перед нами типичная гуманистическая антропология конца XVIII – первой половины XIX веков. Другая ошибка (менее грубая, но лишь в сравнении с первой) состоит в том, что гуманизм Мышкина, адекватно оцениваясь как квазихристианский, объявляется осознанным у Достоевского: якобы писатель хорошо знал догматику и в богословском лепете своего героя сатирически изобразил этот гуманизм как духовную болезнь образованного общества своего времени. Такое толкование является совершенно голословным; оно никогда не подтверждается убедительными цитатами, потому что их просто не существует, по той простой причине, что сам Достоевский и был ярко выраженным представителем этого общества с ее неотъемлемым религиозным вольнодумством. Поэтому Лев Николаевич Мышкин – это один из эксклюзивных резонеров Достоевского, то есть идеализированных героев, которым автор поручает изложение своих почвеннических воззрений, самых

310 Достоевский Ф. Ряд статей о русской литературе. I. Введение / Д., XVIII, 50.

311 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Ч.2. §184 / Православно-догматическое богословие, Макария, митрополита Московского и Коломенского. Изд. 4-е. СПб, 1883. Т.II. С.252.

заветных своих идей. Монологи Мышкина – это, несомненно, меседж Достоевского-идеолога, его духовное послание читателю как художника-пророка, согласно самосознанию романтизма, черпающего вдохновение прямо из «Абсолюта», или из «Единого» (вхожего туда, как к себе домой). По этой причине «откровение» Мышкина еще, как минимум, дважды прозвучит в романах писателя из уст «святителя» Тихона и «старца» Зосимы как образчиков «чистого, идеального христианства» в понимании Достоевского,³¹² и до последнего будет проповедоваться им в публицистике. *«Вера в то, что хочешь и можешь сказать последнее слово миру, что обновишь наконец его избытком живой силы своей, вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажды служения человечеству, – такая вера есть залог самой высшей жизни наций, и только ею они и принесут всю ту пользу человечеству, которую предназначено им принести, всю ту часть жизненной силы своей и органической идеи своей, которую предназначено им самой природой, при создании их, уделить в наследство грядущему человечеству. Только сильная такой верой нация и имеет право на высшую жизнь. Древний легендарный рыцарь верил, что пред ним падут все препятствия, все призраки и чудовища и что он победит всё и всех и всего достигнет, если только верно сохранит свой обет “справедливости, целомудрия и нищеты”. Вы скажете, что всё это легенды и песни, которым может верить один Дон-Кихот, и что совсем не таковы законы действительной жизни нации. Ну, так я вас, господа, нарочно поймаю и уличу, что и вы такие же Дон-Кихоты, что у вас самих есть такая же идея, которой вы верите и через которую хотите обновить человечество! В самом деле, чему вы верите? Вы верите (да и я с вами) в общечеловечность, то есть в то, что падут когда-нибудь перед светом разума и сознания, естественные преграды и предрассудки, разделяющие до сих пор свободное общение наций эгоизмом национальных требований, и что тогда только народы заживут одним духом и ладом, как братья, разумно и любовно стремясь к общей гармонии. Что ж, господа, что может быть выше и святее этой веры вашей?»³¹³ Хотеть и мочь (достигнуть нравственного идеала, спастись самому и спасти других) – это и есть сущность пелагианства. И это общее нравственно-метафизическое кредо эпохи, где Достоевский – лишь один из множества «рыцарей общечеловечности».*

«Создавая образ Мышкина, писатель стремился изобразить реального современного человека, который, однако, по красоте и совершенству приближался бы к тому высшему идеалу человеческой личности, каким он с ранних лет считал личность Христа. 10 апреля н.ст. 1868г. Достоевский отметил для себя в П<одготовительных>М<атериалах>2: “Евангелие Иоанна Богослова”. Сразу же после этого писатель зафиксировал сложившуюся мысль:

312 Ср.: «В следующей книге произойдет смерть старца Зосимы и его предсмертные беседы с друзьями. Это не проповедь, а как бы рассказ, повесть о собственной жизни. Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый, идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее, и что христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол. Молю Бога, чтоб удалось, вещь будет патетическая, только бы достало вдохновения» (Достоевский Ф. – Любимову Н.А. 11.06.1879 / Д.,XXX(1),68).

313 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д.,XXV,19.

“Князь Христос”». ³¹⁴ – Это можно сравнить с приемом живописи эпохи кватроченто, когда художник, желая польстить заказчику, вписывал его портрет в евангельский сюжет, в ряды святых апостолов и ангелов, словно одного из них. При всей очаровательности для глаза, это весьма опасная практика с точки зрения святоотеческой аскетики. Между тем Достоевский делал то же самое, только в отношении не конкретного человека, но «общечеловечности», то есть человеческой природы. Причем аналогия эта работает и в плане прямой материальной заинтересованности художника в удовлетворении «потребительского спроса», потому что Достоевский жил в основном заработком писателя и публициста. Иными словами, его заказчиком, которому нужно было искренно польстить, и было человеческое общество, от «лайков» которых напрямую зависел его бюджет. «Трижды на полях ПМ2 9 и 10–13 апреля н.ст. появилась запись: “Князь Христос” (стр. 246, 249, 253). Эта очень важная для Достоевского формула имеет свою предысторию. Еще 16 апреля 1864 г. под свежим впечатлением от смерти первой жены, раскрывая свое понимание заповеди возлюбите человека, “как самого себя”, Достоевский писал: “...высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно”. В этих словах писатель сформулировал свой высший нравственный идеал, наиболее полное воплощение которого было доступно, с его точки зрения, одному Христу. В жизни же реальных земных людей оно наталкивалось на “закон личности”, связующий человека, на свойственный ему эгоизм, стремление к “обособлению”. Поэтому осуществление этого идеала для людей писатель считал возможным в отдаленном будущем или же вообще на другой “планете” (Л<итературное>Н<аследие>, т. 83, стр. 174). Однако его скептический взгляд вступал в противоречие со страстной мечтой об осуществлении идеала гармонии, братства и справедливости “на земле”. Этот трагический разлад нашел отражение в образе “Князя Христа”, над которым работал Достоевский. Поставив его в центре враждебных, взаимоисключающих чувств и эгоистических страстей, писатель попытался воссоздать в Мышкине “обретение подлинного целостного я” через “осознание сопричастности я ко всему...”». ³¹⁵ – Здесь можно обратить внимание на то, что толкование Священного Писания у Достоевского никак не согласовано со Священным Преданием. Иначе говоря, перед нами «богословская» самодеятельность: человек прочел Евангелие, он умилился нравственной красотой Христа, это его вдохновило – и вот он вышел на проповедь, толкуя слово Божие «от ветра головы своя», что гарантирует искажение. Сама по себе затея уже свидетельствует о состоянии «прелести» («страстной мечте»): человек счел себя призванным к такой деятельности, узрел в этом свою миссию как художника-«избранника небес». Поэтому и толкование получается соответствующим: идеализирующим человеческую природу и ущемляющим божественность Христа; неопелагианские гиперболы антропологии (пафос гуманизма) оборачиваются ущербом христологии (антропоморфическим умалением Божества).

314 Соломина Н.Н. Примечания / Д., IX, 394.

315 Битюгова И.А. Примечания / Д., IX, 365.

Как и в других романах, идеи почвенничества в «Идиоте» излагает не один лишь главный герой, «облаченный в солнце», но и персонажи второго плана, или тип «Великого Грешника» (Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов). В «Идиоте» часть этих «великих мыслей», достается Ипполиту, в «рукопись» которого Достоевский помещает выкладки другого идеолога почвенничества Н.Страхова о «человеческой природе»: *«Кто посягает на единичную „милостыню“, тот посягает на природу человека и презирает его личное достоинство. Но организация „общественной милостыни“ и вопрос о личной свободе — два вопроса различные и взаимно себя не исключают. Единичное добро останется всегда, потому что оно есть потребность личности, живая потребность прямого влияния одной личности на другую»*.³¹⁶ – В приведенной цитате транслируется то, что в философской терминологии называется романтическим имманентизмом и что в богословии как раз и обозначается пелагианством. Речь идет об убеждении в органической способности человеческой природы к качественному нравственному развитию. То, что в ортодоксальном вероучении соделывает Божественная благодать, сообщая падшему человеческому естеству превышающие его христианские добродетели как свойства богоподобия, или святости как таковой, все это в романтическом гуманизме содержится в самом человеческом естестве или доступно его воли (*«не прямо же начинать с совершенства! Чтобы достичь совершенства, надо прежде многого не понимать! А слишком скоро пойдем, так, пожалуй, и не хорошо пойдем. Это я вам говорю, вам, которые уже так много умели понять»*).³¹⁷ Поэтому одна (нравственно развитая) личность может положительно влиять на другую (отставшую в развитии); и таким образом постепенно созиждется на земле «царствие» хилиазма («всечеловеческое братство»). «Проблема личной и общественной благотворительности широко обсуждалась в 1860-1870-е годы. В дискуссии принимал участие и журнал братьев Достоевских <...>. Непосредственное отношение к высказыванию Ипполита имеют идеи двух «Писем в редакцию „Времени“» Н.Н. Страхова: “Тяжелое время” и “Нечто об авторитетах” (Вр, 1862, №№ 10 и 12; за подписью Н.Косица). Страхов (совпадая с мыслью героя Достоевского) рассматривает благотворительность как *“прямое следствие самой природы человека”*; подлинной благотворительностью он считает ту, которая совершается свободно и с личным участием, *“потому что только в таком случае она (...) будет вполне удовлетворять идее нравственности”*. Он пишет, что всякая благотворительность тем лучше, чем она ближе к частной благотворительности <...>. Страхов <...> излагает мысль Аксакова (очень созвучную идее монолога Ипполита) о том, что *“ручная” благотворительность порождает “процесс нравственных ощущений, переживаемый как дающим, так и принимающим даяния, благотворных для обоих, очищающих душу”*. Страхов подробно рассматривает взгляды “многих политэкономов” (А. Смита, Дж. Ст. Милля и др.), отрицавших, по его мнению, пользу и личной, и общественной благотворительности. Их точке зрения он противопоставляет “неэкономическое” евангельское учение, которое “никогда не разъединяло, а всегда связывало людей”. Этой же идеей, развиваемой Ипполитом, Достоевский первоначально наделял лишь Мышкина». ³¹⁸ – Такое парадоксальное надделение сугубо отрицательного героя (атеиста, нигилиста,

316 Достоевский Ф. Идиот. Ч.3, гл.VI / Д.,VIII,335.

317 Там же. Ч.4, гл.VII / Д.,VIII,458.

либерала или социалиста) некоторыми «патентованными» (сугубо положительными) идеями почвенничества (при характерном пока еще неверии в них антигероя) обусловлено той же концепцией «слития начал», начавшегося, согласно историсофской утопии Достоевского, процесса переливания «народного духа» в «оторвавшуюся от почвы» «сильно развитую личность». Помимо этого, снова можно видеть, как заявленная почвенничеством апология «евангельского учения» (как в художественной, так и в публицистической форме) профанирует его до общеромантической антропологии.

Весь этот нравственный волюнтаризм как гуманистическая религия самоспасения, все эти неопелагианские идеи «нравственного процесса (взаимного) очищения» и «переливания духа» имеют само непосредственное отношение к становлению учения «нравственного монизма» митр. Антония (Храповицкого): *«Повторим формулу Достоевского о влиянии одной воли на другую: смиряясь, любя и познавая людей, человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преобразует внутреннюю природу последнего, так что при одном только согласии его воли, тяжкий путь его возрождения почти совершен за него лишь бы он сам не отвечал на это злым упорством и ненавистью»*.³¹⁹ С необходимым уточнением: «переливая святое содержание своей души через общение с русским народом усвоенное», потому что именно так обстоит дело в оригинале, где именно «народное начало», сама «почва» является источником спасительной благодатной силы. То есть, владыка Антоний не видит крайнего пелагианства Достоевского и отчасти его христианизует, делает этот гностический пафос самоспасения не столь радикальным, как в романтизме писателя, но, тем не менее, усваивая некоторые его квазихристианские элементы.

Косвенным доказательством того, что Мышкин исполняет в «Идиоте» функцию Тихона в «Бесах» и Зосимы в «Карамазовых» (то есть функцию нравственного авторитета, учителя жизни и сердцевода, «младостарца» в сюртуке), является схожая высокая оценка ими «рукописей» («исповедей», «статей») Ипполита, Ставрогина и Ивана, соответственно (то есть, общая не только идеология, но и элементы композиции этих романов). Мышкин: *«мне жаль, что вы отказываетесь от этой тетрадки, Ипполит, она искренна, и, знаете что, даже самые смешные стороны ее <...> искуплены страданием, потому что признаваться в них было тоже страдание и... может быть, большое мужество. Мысль, вас подвигшая, имела непременно благородное основание, что бы там ни казалось»*.³²⁰ Тихон: *«Мысль эта — великая мысль, и полнее не может выразиться христианская мысль. Дальше подобного удивительного подвига, который вы замыслили, идти покаяние не может, если бы только...<...> это действительно было покаяние <...> Даже в форме самого великого покаяния сего заключается уже нечто смешное. О, не*

318 Соломина Н.Н. Примечания / Д., IX, 450.

319 архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение жизни и людей по сочинениям Ф. Достоевского / Богословский вестник. 1893. Т. 4. № 10. С. 75-76.

320 Достоевский Ф. Идиот. Ч. 4, гл. V / Д., VIII, 432.

верьте тому, что не победите! — воскликнул он вдруг почти в восторге, — даже сия форма победит (указал он на листки), если только искренно примете заушение и заплевание. Всегда кончалось тем, что наипозорнейший крест становился великою славой и великою силой, если искренно было смирение подвига. Даже, может, при жизни вашей уже будете утешены!..<...> Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! — восторженно воскликнул Тихон. <...> если и не достигнете примирения с собою и прощения себе, то и тогда Он простит за намерение и страдание ваше великое...»³²¹ «...есть ли такой закон природы, чтоб любить человечество? Это закон божий. Закона природы такого нет, правда ли? Он (Убийца) утверждает, что нет закона и что любовь лишь существует из веры в бессмертие. Стар(ец): “Блаженны вы, коли так веруете, или уж очень несчастны”. Уб(ийца): “Почему несчастен?” Ст(арец): “В случае, если вы в бессмертие сами не веруете”. Уб(ийца): “Да, вы угадали”. — В вас этот вопрос не решен, и в том ваше горе. <...> Миусов: “Я в высшей степени несогласен. Любовь к человечеству лежит в самом человеке, как закон природы”. Все молчат. “Стараться-то не для чего”, — бормочет кто-нибудь».³²² — Здесь может сложиться очередное ошибочное представление, что гуманистическое пелагианство исповедует либерал Миусов, а Достоевский устами старцев и неверующего Ивана, напротив, ему оппонирует (как либералу Градовскому — в «Дневнике писателя»). — Оппонировать-то оппонирует, только не с позиции Православия, как такового, но, как всегда, с позиции почвеннического романтизма. Антропология же прогрессивного либерализма и романтического псевдотрадиционализма принципиально не отличаются друг от друга с точки зрения ортодоксии как объективной богословской науки; разница между ними примерно такая же, как между гегельянством и шеллингианством, то есть ни какой существенной. Миусов (либерал) трактует «любовь» и прочие «великие подвиги» как божественный закон человеческой природы, а Зосима (романтик) исповедует эту же «любовь» и «подвиги» как божественный закон человеческой воли, как нечто, полностью подвластное «старанию» человека (захотел — и полюбил «ближнего своего» и «врага своего», захотел — уверовал в Христа, захотел — избавился от страстей), что представляет собой модусы одного гуманизма. Собственно говоря, перед нами снова не что иное, как программа почвенничества: «*примирение последователей реформы Петра с народным началом*», «*западников*» и «*славянофилов*», «*примирение цивилизации с народным началом*».³²³ А что такое «цивилизация» и кто такие «западники», как не классические либералы; и кто такие народники и славянофилы, как не типичные романтики? То же самое касается борьбы Достоевского с революционным социализмом (что особенно ставится ему в «пророческую» заслугу наивными ортодоксами): она тоже не выходит за пределы одной и той же гуманистической идеологии, потому что полемика ведется с позиций христианского социализма протестантского типа, не менее разрушительного для Православной Церкви, чем воинственный атеизм (или даже более разрушительного, по причине проникновения в «овечьей шкуре» в

321 Достоевский Ф. Бесы. Гл. «У Тихона» / Д., XI, 26-28.

322 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 207, 210.

323 Достоевский Ф. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год / Д., XVIII, 37.

саму Церковь, потому что внешние гонения только укрепляют Церковь, тогда как нераспознанное реформаторство и ересь становятся заложенной бомбой замедленного действия).

* * *

Если в восторженных декламациях Мышкина и Тихона неопелагианство было, может быть, не всегда явно выражено, то у старца Зосимы оно приобретает уже законченную и радикальную форму. *«Всё рай. Не многим дано [видеть это. – А.Б.], но так легко видеть».* *«Самообладание, самопобеждение, труд. Мы, монастыри, – образ того. Напротив, в мире теперь: развивай свои потребности, пользуйся всем».* *«Люби смиренной любовью – и мир покоришь».* – Победа над грехом любостяжания и грехом вообще, смирение, любовь – все высшие христианские добродетели доступны усилию человеческой воли, *«труду самообладания»*, – все это атрибуты аутентичного пелагианства. *«Если ты атеист и если ты усумнился [в атеизме. – А.Б.] – то люби деятельной любовью, воротись к богу и узришь его».*³²⁴ – То же самое еще отчетливей: от атеизма (то есть от неверия и греха, из состояния «ветхого естества») к христианству (возврат к Богу, к «новому естеству») переход совершается *«деятельной любовью»*, или все тем же волюнтаристическим *«трудом самообладания»*, *«победой над собой»* прежним. *«...увидит человек как нельзя яснее, что всё, решительно всё на свете в земной жизни от одного только него и зависело! Все, что случилось и об чем даже и не ведал, могло быть по примеру Христову одною лишь любовью его полно».*³²⁵ *«Жизнь есть великая радость (Лазарь). Пострадай, делай свое дело».*³²⁶ – Имеется в виду, конечно, Лазарь из притчи о богаче, что следует из контекста (противопоставления стяжательства мира и квазихристианского нравственного волюнтаризма). Получается, Лазарь в экзегезе Достоевского – это не с Божией помощью переносящий скорби кающийся грешник, но все тот же «рыцарь» или Диоген, философски смотрящий на мир и способный быть счастливым в нищете. Это не евангельский «нищий духом», но равным счетом наоборот – сильная личность с «гигантски» развитой волей, независимый не от кого и не от чего характер, безвестный Шопенгауэр, властелин своей судьбы и своих страстей. Поэтому *«и хотя бы в последние дни осталось вас двое – восхвалите, принесите жертву, и хотя бы один – деревце, червячок, всем могилам, и всему прекрасному, и всему злобному молитву, пади, целуй землю, плачь и ненасытимо люби».*³²⁷ – Здесь в учении Зосимы слышны прямые реминисценции из кульминационного эпилептического монолога Мышкина (*«О, что такое мое горе и моя беда, если я в силах быть счастливым? Знаете, я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его! <...> а сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными?»*

324 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 243.

325 Достоевский Ф. Подготовительные материалы к «Бесам» / Д., XI, 190.

326 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 243.

327 Там же; с. 244.

*Посмотрите на ребенка, посмотрите на божью зарю, посмотрите на травку, как она растет...»).*³²⁸ «Главное. — За всех виноват, загноили землю. Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его [Христа. — А.Б.], всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ. — Всю землю спасти можешь. Всегда избивали пророков. Муки прими. (Смирение — величайшая сила)». — В очередной раз можно наблюдать, насколько привычные христианские категории (любви, смирения, подвижничества, жертвенности, самого имени Христова, наконец) лишены собственно христианского (святоотеческого, церковного) содержания у Достоевского: если изуверская проповедь возможности для каждого спасения уже не только самого себя, но и других, и даже «всей земли», заканчивается сентенцией о «смирении как величайшей силе», то очевидно, что такое «смирение» не имеет никакого отношения к одноименной христианской добродетели, но является лишь сублимированным смертным грехом, а именно, непомерным тщеславием («после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слити, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтож~~енн~~ые друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо. Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»).³²⁹ Собственно говоря, ничего другого, кроме этого шопенгауэровского волюнтаризма, романтического неопелагианства (органично переходящего в хилиазм в социологии и историософии) в учении Зосимы нет: «Все счастливы, все прекрасны, все сейчас же бы могли сделать рай. — Прости злодею — земля прощает и терпит. Если же очень удручает тебя — страдания для себя ищи. — Не бойся ни богатых, ни сильных, но будь премудр... будь благолепен! — Деток люби и, хотя бы ты один на всей земле исполнил правду, не унывай.— За всех и вся виноват, без этого не можешь спастись. Не можешь спастись, не можешь и спасти. Спасая других, сам спасаешься». «Люби людей во гресех их, люби и грехи их». «Дела милосердия воспитывают душу. Будь атеист, но делами милосердия придешь к познанию бога». «Изменится

328 Достоевский Ф. Идиот. Ч.4, гл. VII / Д.,VIII,459.

329 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,172. Ср.: «Всякий раз, когда мне бывает нужно говорить о воспитании нравов и об обращении к святой жизни, я обыкновенно вначале показываю силы и свойства человеческой природы, излагаю, на что она способна, а после этого уже склоняю слушателя к различным видам добродетелей: ведь ничто не поможет призвать делать то, что человек для себя полагает невыполнимым. Мы никогда не находим в себе сил вступить на стезю добродетелей, если нам не сопутствует надежда. Всякая попытка добиться чего-нибудь гибнет, если нет уверенности в том, что ты этого достигнешь» (Пелагий. Послание к Деметрияде II. Цит. по изд.: Эразм Роттердамский. Философские сочинения. Приложения. М., 1987. С.595).

*плоть ваша. (Свет Фаворский.) Жизнь есть рай, ключи у нас». «Кругом человека тайна божия, тайна великая порядка и гармонии».*³³⁰

Следующая фраза, казалось бы, дает возможность ортодоксального истолкования учения Зосимы: *«Если мечта [все сказанное. – А.Б.], то легче к осуществлению она во Христе чем без Христа, ибо без него невозможно».*³³¹ – Но в том-то и дело, что это и есть пелагианство, причем радикальное, более выраженное, чем у самого Пелагия, учившего о том, что благодать Божия лишь помогает осуществить то, что с бóльшими трудами было бы осуществлено естественными способностями человека (врожденной благодатью).³³² В почвенническом же идеализме «во Христе» означает воодушевление одним лишь евангельским «примером Христа» на аналогичные Его Жертве подвиги «самообладания» и «самосовершенствования». *«Что мне в том, что ты велик и с талантами? Я сам чту тебя и в сем уважаю себя, в том, что силу в себе обрел тебя чтить, не завидуя». «Что в мире? Посади свинью за стол, она и ноги на стол. А будущий великий человек сам умалится. А малый, глядя на его смирение, умилится».*³³³ – Вот это обилие ключевых для данной доктрины понятий на «само-» и позволяет классифицировать этот сотериологический деизм как новое радикальное пелагианство, или неогностицизм.

Наконец, сами упоминания имен святых отцов в материалах к последнему роману, сам характер этих упоминаний свидетельствует о том, что ни о каком серьезном знакомстве Достоевского с их трудами говорить не приходится: что-то слышал краем уха, может быть, в чьем-то пересказе, а если читал, то поверхностно; поэтому ни одной цитаты из самих отцов нет.³³⁴ *«Стар(ец): “Главное, не лгать. Имущества не собирать, любить (Дамаскина, Сирина)”»*³³⁵ (то есть, не самого Дамаскина и Сирина любить, иначе, зачем скобки, а, дескать, хорошо бы здесь старец ввернул что-нибудь из «Дамаскина и Сирина», но то ли руки не дошли, то ли не нашлось у них подходящих цитат

330 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 244-246.

331 Там же / Д., XV, 247.

332 Ср.: «Пелагианство было окончательно осуждено 3 правилами Карф. Собора 419 г. <...> “Аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако, могли и без нея исполнити божественныя заповеди, таковой да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не рек Господь: без Мене неудобно можете творити, но рек: без Мене не можете творити ничесоже” (прав. 113 (127))» (Иванов М.С. Благодать. Пелагианство. Цит. изд.).

333 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 247.

334 Ср.: «Внимательное изучение хомяковских текстов показывает, что не следует преувеличивать уровень знания их автором (как и другими славянофилами) святоотеческой традиции. Это знание ограничивалось в основном объемом фрагментарных публикаций в журнале Санкт-Петербургской Академии “Христианское чтение”, а позднее – начавшими выходить в середине сороковых годов изданиями Оптиной пустыни и серией Московской Духовной Академии “Творения Святых Отцов в русском переводе”» (прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика. С.46).

335 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 203.

про «главное» Достоевского). «Прилог по Дамаскину. Мечты о богатстве. Дьявол». ³³⁶ – Опять «слышал звон, да не понял, где он»: «прилог» – это начало греха в святоотеческом учении о страстях, внушение беса; ³³⁷ «дьявол» – это глава бесовских сил; получается, постоянная здесь профанация искушений Христа в пустыни и романтизация искушений простого смертного в его повседневных страстях. «Инквизитор: “Зачем нам там? Мы человечнее тебя. Мы любим землю — Шиллер поет о радости, Иоанн Дамаскин”». ³³⁸ – Тут уже «святые отцы» романтизма (а Гюго, Гете и Санд до конца остались таковыми для Достоевского) и Православной Церкви перемешались. Но если мы вспомним программу почвенничества (подтвержденную и усиленную в предсмертной Пушкинской речи Достоевского в терминах всеединства), именно в этом синкретизме и заключается основная цель этой религиозной философии. По этой причине содержание самых христианских по виду понятий и самых святых имен несет в себе чуждый церковной традиции дух романтического неогностицизма.

Отдельное издание поучений Зосимы, планировавшееся Достоевским (что лишний раз доказывает, что это «абсолютное нравственное самосовершенствование» ³³⁹ принималось им за «совершенное христианство»), было запрещено духовной цензурой как потенциально еретическое сочинение с предписанием сделать то же цензуре светской. ³⁴⁰ Это фактически означает, что весь роман был запрещен Церковью (раз запрещено издание его части, тем более – главного посыла читателю, по авторскому замыслу).

* * *

Но, как уже было сказано, нашлись в Церкви и ценители «розового христианства» Достоевского, причем не только среди мирян, но и из числа клира и даже в богословской среде. Так, непосредственно под влиянием концептов Мышкина и Зосимы складывается теория «нравственного монизма» и соответствующее толкование догмата Искупления арх. Антония

336 Там же / Д., XV, 204.

337 «Прилогомъ называется просто наносимое отъ врага внушеніе: сделай то или другое, какъ онъ сказалъ Христу Господу и Богу нашему: рцы, яко да каменіе сіе хлебы будутъ (Матф. 4, 3). Это, какъ сказано, не отъ насъ зависитъ» (Преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина, Слово о страстях и добродетелях. – Второе издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С.16).

338 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 230.

339 «Да тем-то и сильна великая нравственная мысль тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется она не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной. Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале...» (Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл.3, III / Д., XXV, 164).

340 «Духовная Цензура наша прямо запретила особое издание учения От(ца) Зосимы; и нашей было предписано сделать то же. — (“Ибо, сказано было — это может подать повод к новой ереси”)» (Леонтьев К.Н – Фуделю И.И. 30.01.1891 / Леонтьев К.Н. Полн. собр. сочинений и писем в 20-и томах. СПб, изд. «Владимир Даль», 2012. Приложение, кн.1. С.288).

(Храповицкого). «...тот великий писатель земли русской, который во все свои произведения вводит картины духовного возрождения грешников, как главную идею всех своих повестей, он предъявлял нам образ таких любящих и сострадающих всем людям <...> например, Мышкина, или отца Подростка; в полноте же благодатных свойств он дал образ великосхимонаха старца»,³⁴¹ романтическую карикатуру и воззрения которого, по свидетельству Н.Леонтьева, сами оптинские схимонахи не признали за свой образ и свое учение.³⁴²

В отступление от христианской истины школьному богословию того времени «нравственным монизмом» вменялось традиционное для догматического учения Церкви разделение юридического толкования Искупления как отпущения и прощения грехов и, как следствие, становящегося возможным возрождения поврежденного первородным грехом естества вновь дарованной человеку Божественной благодатью («насколько далеко такое отступление от высшего начала Евангелия, которое мы бы [со Преос. Сергием (Страгородским). – А.Б.] назвали нравственным монизмом, вкоренилось в наше школьное сознание, видно из того, что нашему Преос. Сергию (Страгородскому) покойный профессор Муратов дружески, но горячо возражал на диспуте, будто понятие спасения гораздо сложнее, чем понятие о личной (субъективной) святости и богообщении, ибо сюда надо присоединить понятие оправдания, т.е. состояние оправданности – от положенного Адаму карательного приговора, без чего – значит – и личная святость не могла достигнуть царства небесного»).³⁴³ И здесь становится понятным, почему вся проблематика богословского спора «нравственного монизма» (черпающего вдохновение в нравственном волюнтаризме почвенничества и славянофильства) со «школьной схоластикой» находится в контексте антипелагианских определений Карфагенского собора 419г. и полемики блж. Августина («отца схоластики») с пелагианством, то есть в орбите взаимосвязанных антропологического догмата первородного греха и сотериологического догмата Искупления.

В школьном богословии речь идет вовсе не о том, что юридическое оправдание вульгарно заменяет собой внутреннее возрождение благодатью (как пытается это представить «нравственный монизм»), но о том, что есть состояние греховности и есть состояние оправданности; возрождение недоступно в ветхом естестве, что и предполагает личное оправдание от родовой греховности как актуализацию («воипостазирование») даров Искупления в Таинстве Крещения (рождения от нового Адама), что делает само начало возрождения возможным, о чем прямо говорит «провонявший схоластикой Макарий» (Хомяков).³⁴⁴ То

341 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. №№10-12. С.290.

342 «А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в "Братьях Карамазовых", то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг у друга: "Уже не вы ли, отец такой-то, так думаете?"» (Леонтьев К.Н. – Фуделю И.И. 29.01.1891. Цит. изд. С.288).

343 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. №№8-9. С.164-165.

344 Хомяков А. – Жуковскому В.А. 22.09.1848 / Полн. собр. соч. А. Хомяков. СПб. 1909. Т.VIII. С.188–189.

есть, ровно о том, о чем и Карфагенский собор, и св. ап. Павел («как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим 5:18-19)) и свт. Иоанн Златоуст («все мы после смерти Адама сделались грешными <...> Что значит здесь слово “грешными”? <...> оно означает людей, подлежащих наказанию и осужденных на смерть <...> наказание одного распространилось на всех <...> если все были наказаны за преступление Адама, то [тем более] все могут и оправдаться Христом [потому что] Христос заплатил гораздо больше того, сколько мы были должны»).³⁴⁵ Митр. же Антоний (Храповицкий), поведясь на «нравственное самосовершенствование» романтической религии самоспасения, на это возражает просто классическим аргументом Пелагия: *«Усвоение верующим искупления – это то же, что и возрождение, вопреки богословской схоластике, которая разделяет одно от другого. А случаи, т.е. события духовного возрождения, внимательный наблюдатель жизни, наверное, видел и не однажды <...> Что, воскликнет читатель: вы усваиваете искупительную силу и людям? разве не единый наш Искупитель? Конечно, единый, но некоторую часть этой силы Он уделяет Своим рабам, и наипаче священникам... сострадательная любовь есть, несомненно, возрождающая сила. Она выражается иногда в увещаниях, иногда в слезах, особенно у женщин <...> “Позвольте, но при чем тут благодать, и возрождение, и искупление? Вы говорите нам о том, что бывает даже в светской жизни” возражат нам читатели»* [а с ними – свв. Павел и Златоуст, Августин и Карфаген]. *«Нет, ответим мы: бывает это иногда и в жизни людей светских, но... лишь первые проблески такого обнаружения Божией благодати».*³⁴⁶ Несмотря на то, что речь идет о благодати как «уделении возрождающей силы» (тогда как в крайнем пелагианстве Достоевского эта способность – сугубо естественная для человека), сама логика «нравственного монизма» (мысль которого находится в инерции почвеннического идеализма) оказывается пелагианской по типу: начать возрождение можно и в естественном состоянии без единого (как Крещение) Искупления от первородного греха как духовной смерти (потери благодати); «проблески» спасительной благодати есть в светской жизни и вообще у людей. *«В некоторой степени она [возрождающее начало или сила] уделена природе даже невозрожденного человека».*³⁴⁷ Потому что само искупление здесь *«есть не что иное, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение».*³⁴⁸

Если не наследуем первородного греха как осуждения к смерти, значит не настолько повреждены «нравственно», чтобы искупать-возрождать не только самих себя, но и других. Отсюда, из умаления греховности (искажения догмата

345 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 10. Цит. по изд.: Творения отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. В 12-и томах (24-х книгах). Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2009. Т.9. Кн.2.

346 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. №№10-12. С.286-289.

347 Там же. №№ 10-12. С.292.

348 Там же. №№8-9. С.167.

первородного греха), и умаление значения Креста в Искуплении, признание за ним скорее «умилительного» для человека значения примера «сострадательной любви», чем реального значения заместительной Жертвы за человечество, осужденное на смерть «клятвой закона» (Гал 3:13): «мы, конечно, далеки от того, чтобы настойчиво утверждать, что телесные страдания Господа и, в частности, Его страдания и смерть, имели исключительно лишь то значение, чтобы дать для верующих доступ к разумению Его душевной скорби: вероятно, что во связи души с телом здесь имеется и более глубокий таинственный смысл; но во всяком случае с точки зрения нравственного монизма Господне распятие и смерть не являются лишними значения для нашего спасения, ибо, умиля людей, они открывают им лишь некоторую часть искупительной жертвы [Его душевных страданий как несравненно сильнейших, нежели телесные муки Его]». ³⁴⁹ И это снова напоминает аргументацию классического пелагианства («пелагианское понимание благодати и ее необходимости для спасения также было своеобразным. Благодать признавалась не только как сверхъестественная сила Божия, но и как творческие и провиденциальные дары Бога. К последним причислялись <...> учение Иисуса Христа и Его жизнь как пример для подражания»). ³⁵⁰

На искажение учения о благодати в толковании догмата Искупления митр. Антония прямо указывал арх. Феофан Полтавский: «Неправильным здесь прежде всего является учение о благодати Божией. Автор определяет ее как "силу любви Христовой". Но Христос Спаситель, как Богочеловек, в единой Своей Ипостаси объединяет две природы: божескую и человеческую, которые существуют в Нем, правда, нераздельно и неразлучно, но в то же время неслитно и неизменно. Спрашивается, какой из двух природ Спасителя относится у автора "сила любви Христовой", называемая у него "благодатью Божией"? Судя по тому, что у него любовь называется "сострадательной", "страждущей" и становится в связь с Гефсиманским страданием Христа Спасителя, в котором он поставляет сущность Искупления, она должна относиться к человеческой природе Спасителя, так как страдать Спаситель может только как человек. Но в таком случае получается явная догматическая несообразность, так как благодать Божия, по учению слова Божия и Святых отцов Церкви, в действительности составляет принадлежность Божеского, а не человеческого естества». ³⁵¹ Как мы видим, этот замечательный схоластический силлогизм тоже обнаруживает пелагианское по типу искажение ортодоксального учения в «нравственном монизме».

³⁴⁹ Там же. №№10-12. С.313-314.

³⁵⁰ Иванов М.С. Благодать. Пелагианство / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.5. С.302-313.

³⁵¹ арх. Феофан Полтавский. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления / О догмате Искупления. О новых ересях, 1998. №5. М., «Православное действие». С.43.

Богословский синтез прот. Георгия Флоровского

1. «Афины – Иерусалим»

При чтении трудов прот. Георгия Флоровского, безусловно, отмеченных эрудицией и глубиной мышления, трудно избавиться от впечатления, что в основании их или на пересечении основных устремлений автора, лежит какой-то странный парадокс, заключающийся едва ли не в противоположности (и самоотрицании) этих стремлений. С одной стороны, богословский метод митр. Макария (Булгакова) критикуется как слишком рационалистический («схоластический»), с другой – плохо и то, что Макарий был равнодушен к философии, которая во многом и сделала западную схоластику рационалистической... С одной стороны, «русская софиология представлялась ему [Флоровскому] разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов. По-видимому, Флоровский и начал заниматься святыми отцами именно потому, что “софиологи” пытались представить свою мысль традиционной, а свое пользование философией – освященным примером отцов».³⁵² С другой стороны, для его собственного богословского опыта «основной смысл занятий патристикой заключался в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. Этот ключ, с его точки зрения, был неверно определен софиологами, но может быть найден в примере греческих отцов, т. е. в христианском эллинизме, отказавшемся от чуждых христианству начал, осудившем своего же родоначальника Оригена и сумевшем преобразиться изнутри, стать воистину христианским».³⁵³ Безусловно, каузальный центр проблемы точно сфокусирован и заключается в корреляции светской и церковной учености, онтологии как науки о бытии (или о «сущих») так называемых «свободных» мыслителей и догматически «закрепощенных» (несвободных) богословов. Но противоречие, на наш взгляд, заключается даже не в этой известной оппозиции. Дело в том, что тезис «незаконное использование философии для выражения христианских догматов» носит вполне универсальный характер, охватывая целую эпоху и поколения философов, практически без исключений практиковавших это самое «незаконное использование». Недаром свт. Филарет Московский, хорошо знавший эту эпоху изнутри, применение научно-критических методов в богословии считал опасным признаком неверия. Более того, никакого качественного изменения философия со времен «христианского эллинизма» не претерпела, и по лекалам того же эллинизма прямо или косвенно конструировалась (то есть все те же эпикурейцы, циники, пифагорейцы, стоики, платоники и перипатетики и проч., скрещиваясь во всевозможных сочетаниях, стали сенсуалистами, солипсистами, трансценденталистами,

³⁵² прот. Иоанн Мейендорф. Предисловие в кн.: прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Paris, YMKA-PRESS, 1983.

³⁵³ Там же.

волюнтаристами, объективными идеалистами, позитивистами, экзистенциалистами, постструктуралистами и проч.). Так о каком же «верном ключе» к «законному использованию» некой конструктивной составляющей всего этого философического наследия мира идет речь? Спрашивается, был ли он, этот «верный ключ» вообще когда-либо найден? То есть, существует ли он вообще в природе? «Первую попытку объяснить Писание в греческих понятиях сделал Ориген, пользовавшийся своей системой аллегорического толкования <...> Труды Оригена, несомненно представляющие огромный интерес и ценность, не решили, однако, всех проблем до конца, и сам Ориген на протяжении всей своей жизни был олицетворением конфликта между греческим разумом и христианской верой, так никогда вполне никем и не разрешенного».³⁵⁴ Так, может, потому и неразрешенного до сих пор, что неразрешимого вообще? Разве не был платонизм осужден Церковью вместе с оригенизмом, как нечто, неотделимое от него, тождественное по духу и потому в принципе не христианизируемое?³⁵⁵ Иначе говоря, не являются ли этот искомый «синтез» какой-то мифической категорией, вроде «философского камня», который искало средневековое религиозно-спекулятивное мышление? И, наконец, самый главный вопрос, на который нам предстоит ответить: верно ли определено существо опыта «греческих отцов» IV века? *«Отечественная письменность есть не только неприкосновенная сокровищница предания... Отечественные творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости... (путем) к новому христианскому синтезу, о котором томится и взыскует современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли».*³⁵⁶ Но разве у церковной мысли не одно «начало» Духа Истины, «священного и благодатного»? Что значит это множественное число?

«Речь идет о соотношении между богословием и античной философией, о знакомой уже проблеме Афины – Иерусалим, которая с давних времен, на протяжении всей византийской истории волновала, да и сейчас снова волнует умы. В византийский период античное наследие хотя и изучалось, но считалось опасным, а монашество в большинстве своем было в разной степени враждебно классической культуре, считая ее пережитком язычества. С другой стороны,

354 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. II, гл. 1. «Каппадокийский синтез» / Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Изд. 4-е. Киев, «Храм преподобного Агапита Печерского», 2002. С. 136.

355 Ср.: «Платон ни в какой степени не соединим <...> с христианством <...> всем охотникам отождествлять христианство и платонизм я привел бы кое-что, забытое, правда, всеми, но, по крайней мере, ясное и определенное. <...> Мало того, что против платонизма высказывались виднейшие представители Церкви, восхвалявшие Ту, которая "растерзала" "афинейские плетения". Критика платонизма вошла в самое богослужение. В качестве одного из тропарей 9-й песни канона на утрени в четверг третьей недели Великого поста читаем: "Петр витийствует, и – Платон умолче. Учит Павел, Пифагор постыдися. Та же апостольский богословий собор эллинское мертвое вещание погребает и совоставляет мир ко служению Христову". Но и мало этого. Скептики этим не удовлетворяются. Мне остается только сказать, что Платон и платонизм были неоднократно предметом суждения на Соборах и что, по крайней мере, на трех Соборах, одном Вселенском и двух Поместных, Платон и платонизм были преданы анафеме» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Ч. VI, гл. 11-12. Цит. по изд.: М., «Мысль». 1993).

356 прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1931. С. 5.

отцы-каппадокийцы (в частности, Василий Великий) утверждали, что классическое образование полезно для молодых людей. В средневековой Византии христианская мысль противопоставляла себя античной философии, но интерес к последней все же сохранился, и обе традиции продолжали сосуществовать, примером чего служат такие личности, как патриарх Фотий и Иоанн Итал. <...> Официальное отношение византийской Церкви к античной философии можно охарактеризовать как неопределенно-подозрительное. В XI веке Иоанн Итал был осужден синодом и судим как еретик за свои оригенистские идеи. В результате в так называемый “Синодик в неделю Православия” (литургический чин, совершаемый в первое воскресенье Великого Поста) была включена анафема против Итала. Содержание этой анафемы сводилось к тому, что читать греческих философов не возбраняется, но верить им (особенно Платону) считается предосудительным». ³⁵⁷ Получается, «официальное» (то есть каноническое) отношение к античной философии, по прот. Иоанну Мейендорфу, было не совсем правильным, противоречащим отцам-каппадокийцам (поэтому, видимо, и «синодик» обозначен как «так называемый»). Вот это мы и попытаемся выяснить, то есть, каковым же на самом деле было отношение отцов названной школы к наследию эллинизма, и чем оно отличается от «официально-церковного».

Противоречие этих «двух традиций» пытается примирить и другой исследователь. «Тезис 1. <...> Платонизм не совместим с христианством, и не имеет с ним ничего общего. Любая апелляция к Платону и платоникам (в том числе к неоплатоникам) должна быть в корне пресечена. К этому логически примыкает позиция неприятия эллинской философии вообще и любой нехристианской философии за пределами греко-римского мира. <...> осуждается не просто Ориген, но и платонизм. <...> Эта позиция имеет свои обоснования и свою логику, а также историческую базу. Она представляет собой, однако, лишь один полюс взгляда на проблему. <...> Второй полюс может быть сформулирован следующим образом. Христианское учение и, в первую очередь, христианское богословие представляет собой не что иное, как развернутую платоновскую топику, наложенную на мессианскую эсхатологическую канву иудаизма. Христианство распространялось в среде эллинизма, в значительной мере построенного на платонической философии и ее различных изводах (в первую очередь, аристотелизме); а иудейская диаспора была проникнута именно этой платонической культурой, которая и стала базой для нового религиозного учения в его догматико-интеллектуальной форме. <...> Собственно Платон и его Академия, средний платонизм, рассеянный платонизм и неоплатонизм совокупно представляют не философское учение – одно наряду с другими, а некую интеллектуальную среду, которую можно определить как “алгоритм эллинизма”, его “парадигму”. В этой среде ферментировалось христианское учение, на нее оно накладывалось и из нее черпало фундаментальные основания для своей формулировки. <...> И в этом состоит диалектика христианства как такового: в нем снимаются противоположности – иудейская семитская монотеистическая религиозность, и иафетическая эллинская философия. <...> А это значит, что наряду с преобразенной иудейской религиозностью, мы имеем дело с преобразенной эллинской философией, то есть с христианским

357 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. III, гл. 9. Цит. изд. С. 317.

преображением платонизма».³⁵⁸ Однако эта «диалектика христианства» натывается на осуждение самой диалектики «официальной» (канонической) традицией: «Ясно (...) что православная Церковь анафематствовала тут три подлинные основания платонизма: 1) учение об идеях, 2) творение мира из предвечной материи, 3) предсуществование и переселение душ (с некоторым выпадом также и против диалектики)».³⁵⁹

Одно дело – неизбежные антиномии христологии (где нужно, насколько это возможно, объяснить необъяснимое, то, что «паче ума»: воплощение Бога, соединение Творца и твари) или паламизма (учения о единстве и различии Божественной «сущности» и «энергии», или природы и действия), то есть богословия сверхъестественного, которое и не должно укладываться в рамки человеческой логики. Другое дело – эти же антиномии в области, по определению, умопостигаемой «пропорции христианства и платонизма».

2. Синтез как икономия (опыт великих каппадокийцев)

Итак, в решении проблемы «Афины и Иерусалим», или во взаимоотношении Церкви и светской (языческой) культуры, православной веры и построений «лжеименного» разума, можно выделить два основных подхода, две традиции, в равной степени ортодоксальные. Это, подчеркнем, не «согласное учение» отцов, с одной стороны, и отдельные «частные мнения» некоторых отцов, которых Церковь не разделяет, – с другой. Нет, это именно два различных подхода, в равной мере освященных Преданием. Различие подходов здесь обусловлено лишь различием преследуемых ими целей. Первую традицию, а именно, каноническую акривию в отношении «эллинской мудрости», ввиду ее однозначности, мы оставим напоследок, потому что проблему составляет исключительно вторая традиция, или подход, условно, каппадокийский, или новоникейский.

Первое, на что следует обратить внимание, это то, что здесь к этой же «эллинской мудрости», к внешнему (мирскому) онтологическому, религиозно-философскому, культурно-аксиологическому материалу подходят с миссионерской целью. «Во второй половине IV века происходила постепенная и на первых порах очень поверхностная христианизация империи и всего греко-римского общества. <...> В христианство переходили люди из всех слоев населения, включая интеллигенцию и аристократию. Несмотря на этническое разнообразие, все они принадлежали к эллинистической культуре, и ключом к пониманию их ментальности была греческая философия. Для того чтобы обратить мир в христианство, необходимо было истолковать христианство в греческих понятиях и категориях».³⁶⁰ Как мы видим, искомый «ключ» был таковым только к «кипарисовому ларцу» конкретной «ментальности», а вовсе не к «ковчегу» самого Предания, к самому существу Благой вести Христианства. Поэтому (исходя из данной «необходимости») здесь снисходительно закрываются глаза на все отличное и противоречащее

358 Дугин А. Христианство и платонизм: выяснение пропорций / Дугин А.Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). Изд., «Академический проект», 2013.

359 Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI,12. Цит. изд.

360 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. II, гл.1. Цит. изд. С.135.

вероучению и, наоборот, акцентируются малейшие сходства и отдаленные подобия. Этот принцип восходит к св. ап. Павлу: «Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские» (1 Кор 3:2-3); «Афиняне же все и живущие [у них] иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое. И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян 17:21-23). Иначе говоря, берется «ветхая» внешняя абстрактно-религиозная форма язычества («как бы особо набожны») и наполняется новым, христианским, содержанием. Или, выражаясь метафорически, берется «золотое руно» как типичная «овечья одежда» и ее прежнее «волчье» (языческое) наполнение заменяется новым, собственно, «овечьим» (христианским). «Красильщики назначенные к окраске приготавливают сперва особыми способами, и потом наводят цвет, пурпуровый или другой какой; подобным образом и мы, чтобы добрая слава наша навсегда оставалась неизгладимою, посвятив себя предварительному изучению сих внешних писателей, потом уже начнем слушать священные и таинственные уроки, и как бы привыкнув смотреть на солнце в воде, обратим, наконец, взоры к самому свету. Поэтому, ежели между учениями есть какое взаимное сродство, то познание их будет нам кстати. Если же нет сего сродства, то изучать разность учений, сличая их между собою, немало служит к подтверждению лучшего учения».³⁶¹ Такой подход изначально является приспособительным, вынужденным упрощением и послаблением, временным снисхождением к немощи заблудшего ради удобства его воцерковления. Икономией в миссионерских целях создается своего рода буферная зона, адаптированная к светскому («плотскому») человеку, насквозь еще детерминированному «ветхими» представлениями и ценностями «мира сего». «...миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения».³⁶²

Если бы это было не так, если бы без инструментария «внешних» наук (философии, гносеологии, онтологии, эстетики, этики, педагогики) богословию и вообще христианской вере не было никакой возможности обойтись, то почему тогда свт. Григорий Назианзский в другом месте называет «образование» в языческих училищах и в светских науках «лжеименным»?³⁶³ Если в основе «каппадокийского синтеза» лежит не принцип сугубо миссионерской икономии, то, во-первых, как еще можно его примирить с противоположными по смыслу акривическими определениями последующих соборов и, во-вторых, как возможны аналогичные высказывания самих

361 свт. Василий Великий. Беседа 22. «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». Цит. по кн.: Святитель Василий Великий. Творения в 2 т. М., «Сибирская благовонница», 2008.

362 Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html>.

363 свт. Григорий Богослов. Слово 5, второе обличительное на царя Юлиана. Цит. по кн.: Святитель Григорий Богослов. Том первый. Полное собрание творений святых Отцов церкви в Русском переводе. М., «Сибирская благовонница», 2010.

каппадокийцев? «Поддай сюда свои царские и софистические речи, свои неотразимые силлогизмы и энтимемы; посмотрим, как и у нас говорят неученые рыбаки. <...> Оставь свои волшебные и чародейские книги, и пусть перечитываются одни пророческие и апостольские».³⁶⁴ «Видишь ли учения язычников, эту суетную философию, как они тонки и обильны на изобретение учений, в умозрительных науках, в нравственных предписаниях, в естествословии и в других учениях, называемых тайными, как все это рассеялось и сделалось бесполезным, водворяется же ныне одна истина Евангелия? Много замыслений в сердце человеческом, но совет Господень превозмог. И чтобы совет Божий постоянно и твердо пребывал в душах наших, необходимо прежде разориться в нас помыслам человеческим. Кто хочет писать на воске, сначала углаживает воск, а потом налагает изображения, какие ему угодны. Так и сердцу, на котором бы отпечатались ясно словеса Божии, надобно сделаться чистым от противных помыслов».³⁶⁵ «Поелику же и обучение наукам называется наказанием, по написанному о Моисее: и наказан быть Моисей всей премудрости египетстей (Деян. 7:22), то немаловажно для спасения не какими ни есть заниматься науками, но знать полезнейшее наказание. Ибо иные упражняясь в геометрии, которую изобрели египтяне, или в астрологии, которая была в уважении у халдеев, или вообще вдаваясь в выпренные умствования об образах и тенях, презрели изучение Божия слова. А многих занимали пиитика, риторика и изобретение софизмов, для которых содержанием служит ложь; потому что пиитика не может обойтись без басни, риторика — без искусства в слововыражении и софистика — без ложных умозаключений. Итак, поелику многие при тщательном изучении всего этого вознерадели о познании Бога, состаревшись в исследовании предметов пустых, то необходимо познание наказания, чтобы избирать обучение полезное, избегать же обучения неразумного и вредного».³⁶⁶

Так вот, разве не очевидно, что с «верным ключом» к «каппадокийскому синтезу» у протг. Георгия Флоровского и Иоанна Мейендорфа произошла существенная подмена понятия? Одно дело — «ключ к ментальности» определенной социально-культурной группы оглашенных, а именно, эллинистической интеллигенции. Другое дело — спекулятивная универсализация этого миссионерского принципа как единственно правильного, объявление его даже не просто подходящим ко всем другим группам, но и вообще превращение его уже в «отмычку» к самому Христианству, к самим вратам Царствия Небесного? «Удача каппадокийцев, или, как их называли, “новоникейцев” [примиривших абстрактность греческой мысли с иудейской идеей личного божества и тем спасших Церковь], свидетельствует о том, что истина не всегда торжествует в результате догматической непримиримости (как в случае святого Афанасия) и что очень часто для смягчения различий и достижения взаимного понимания необходим разумный диалог».³⁶⁷ Однако «староникейский» случай святителя Афанасия Александрийского (не говоря уже об отрицательных примерах оригенизма и гностицизма) свидетельствует и о том, что истина Церкви далеко не всегда

364 Там же.

365 свт. Василий Великий. Беседы на псалмы. 32,11. Цит. изд.

366 свт. Василий Великий. Беседа 12. Цит. изд.

367 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. II, гл.1. Цит. изд. С.137.

торжествует и на путях диалогического компромисса. «Апостол Павел однажды попытался прибегнуть к философскому подходу, стараясь угодить вкусу афинян (Деян 17:19-34), но, как известно, его проповедь в Афинах оказалась безуспешной».³⁶⁸ Соответственно, аспект адаптации и ассимиляции такого подхода (как видим, изначально присутствующей в нем, у самого его родоначальника св. апостола Павла) явно неадекватно воспринимается в богословской концепции синтеза.

Принципиальная ошибка, на наш взгляд, здесь заключается в самой идее «симметрии» (равных «пропорций») ветхозаветной и эллинистической традиции, как равных предпосылок, законных «предтеч», или пропедевтик к Христианству. Это, несомненно, является богословской натяжкой, «вольной-или-невольной» спекуляцией. В какой-то момент сам церковный миссионер, исповедующий «новоникейский» метод «уловления человек», теряет сознания того, что это только икономия («млеко»), а не норма (акривия, «твердая пища»), по необходимости допущенное умаление полноты вероучения (соборных осуждений платонизма и диалектики). И здесь возникает опасность того, что называется религиозным синкретизмом. Нужно учитывать, что для самого миссионера общение с миром несет потенциальную опасность его собственного уловления в лукавые диалектические «сети миродержца». Если при исповедовании каппадокийского синтеза опускается принцип икономии, то сразу возникают «благоприятные условия» для религиозного релятивизма. Если это не снисходительная адаптация, то, значит, имеет место синергия, сотворчество церковного (ветхозаветного, в частности) и мирского (языческого как антицерковного) знания и менталитетов, как равноправных партнеров, тружеников на одном поприще познания истины и добившихся успехов каждый в своем сегменте общего дела. Значит, язычнику (вообще грешнику) уже особо не в чем и кается, он тоже преуспел в свою меру, собственными естественными силами (или даже действием той же, что и в Церкви, Божественной благодати) многого достиг в духовном плане. Это и говорит о том, что платонизм (гностицизм) уже проникли в сознание самого миссионера, свидетельствует о потере им сознания «какого бы ни было противостояния Бога и мира в платонизме, он всегда мыслит Бога абсолютно имманентным миру и бытию. Божественный мир и вещественное божество, космос с разными сферами пространства, начиная от тяжелого земного и кончая тончайшим небесным, это – одно и единственное космическое бытие, одно и единственно возможное божество-космос-тело. Поэтому молитвенное восхождение в язычестве, при всем его трепете и при всей неисповедимости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах *одного и того же бытия*, одного и того же универсально-божественного, космического тела. Это – не так неважно, как может показаться с первого взгляда. Это приводит к тому, что в язычестве не может быть принципиальной разницы между *таинством* и *обрядом*. Таинство есть всегда <...> преобразование. Но этого как раз нет в язычестве, где вся мировая субстанция, а, след., принципиально и все отдельные субстанции, входящие в ее состав, уже мыслятся как вечные и спасенные, и тут нечего преобразовать, можно только совершенствоваться на основе уже данной навсегда субстанции. Платонизм, далее, мыслит *принципиально* всех людей

368 Там же; ч. II, гл. 4. Цит. изд. С. 177.

как *богочеловеков*, подобно тому как всякий обряд для него уже тем самым есть таинство». ³⁶⁹

В итоге этого миссионерского компромисса философия, искусства и прочие «достижения культуры», воспринимаемые их представителями как естественные пути, «органически» ведущие в Церковь (это непременно: именно «органически», по Шеллингу и вообще тому, что называется «христианским платонизмом», или «философским идеализмом», одним из догматов которого является религиозный индифферентизм и синкретизм, учение о том, что не только все конфессии и все религии ведут в Царствие Небесное, но и вообще «мировая культура», по О.Мандельштаму, «культура стала церковью», или все по тому же Шеллингу, конечно: «Kirche als lebendiges Kunstwerk», «Церковь как живое произведение искусства» в числе других произведений «мирового духа»), по причине этого самого высокоумия, оказываются препятствиями к вхождению; не естественными приближениями, необходимыми вехами становления веры, но чрезвычайно трудно преодолимыми преградами ее подлинного обретения. Потому что именно это и называется явиться в «брачный чертог» не в «брачных одеждах» покаяния, но... с сознанием собственных заслуг.

О том, что именно таков смысл каппадийского синтеза, прямо говорит свт. Григорий Палама: «Василий Великий, приведя слова фараона к Израилю, что-де “праздны вы, праздны; вот и говорите: Пойдем, принесем жертву Господу” (Исх. 5, 17), продолжает: “Это — благая праздность и полезная для празднующего, дурная же праздность — праздность афинян, которые не знали лучшего досуга, как слушать какие-нибудь новости (Деян. 17, 21); такой праздности, угодной лукавым демонам, и теперь иные подражают в занятиях всей своей жизни”. Чтобы никто не говорил, будто Василий Великий имел здесь в виду только риторическое суесловие, прибавим то, что он же говорит в другом месте, разбирая Соломонов завет “познать премудрость и научение и понять слова разума”. “Уже некоторые, — говорит он, — занимаясь изобретенной египтянами геометрией, или ценимой у халдеев астрологией, или вообще вращаясь среди фигур, символов и всяких выпренных предметов, пренебрегли изучением божественных писаний; и поскольку многие, вникая в эту пустоту, состарились в таких трудах, необходимо распознавание учений, чтобы избрать полезное и отбросить бессмысленное и вредное”. Видишь? Пустой, вредной, бессмысленной называет он внешнюю ученость, математические науки и добываемое ими знание, — то самое, которое, ты [Варлаам] говоришь, некоторые люди объявляют теперь конечной целью созерцания и корнем спасения! В письме к Евстафию Севастийскому Василий горюет о годах, которые сам провел в занятиях этими науками: “Долгие годы растратив на суету и почти всю юность сгубив в тщетных трудах, которые я предпринял, стараясь усвоить учения обесмысленной Богом мудрости, однажды, словно встав от глубокого сна, я увидел негодность мудрости “отмененных властей века сего” (1 Кор. 1, 22; 2, 6), пролил немало слез над своей несчастной жизнью и взмолился о даровании мне какого-нибудь руководства”. Слышал, как называются наука и знание, возвеличить которые сейчас напрасно стараются те люди? Имена им — суета, тщетные труды, обесмысленная мудрость, отмененная мудрость, мудрость века сего и его властей, мудрость губительная для богоугодной жизни. Недаром любитель

369 Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI,14. Цит. изд.

истинной премудрости так раскаивался, что потерял время в занятиях мирскими науками, не найдя в них никакого руководства к подлинному знанию».³⁷⁰

«В эту [другую] жизнь вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных; но пока, по возрасту, не можем изучить глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах...»³⁷¹ Это, конечно же, миссионерская икономия («упражнение на время», «пока, по возрасту», схождение в мир «теней»). Нет никакой возможности полностью отвлечь подрастающее поколение от мира, защитить от его соблазнительных веяний, как бы это не было желательно. То есть невозможно, чтобы все воспитывались за монастырской стеною или уходили в пустыню, или, как Приснодева Мария, росли с детства в храме, не имея никакого общения с миром, хотя это, несомненно, идеал христианского воспитания: просвещение только Священным Писанием и Преданием, воспитание только молитвою, Таинствами и аскезой. «Почему говорится, что и тот славный Моисей, которого имя за мудрость у всех людей было весьма велико, сперва упражнял ум египетскими науками, а потом приступил к созерцанию Сущего. А подобно ему, и в позднейшие времена о премудром Данииле повествуется, что он в Вавилоне изучил халдейскую мудрость и тогда уже коснулся Божественных уроков».³⁷² А святые пророки Илия и Иоанн Предтеча (равного которому, по слову Божьему, «не рождали жены») не «упражняли ума» ни в чем подобном, и разве они меньше Моисея и Даниила? Если бы это «упражнение науками» имело значение необходимой предпосылки к «созерцанию Сущего», то не говорил бы этот же святитель Василий о св. апостоле Иоанне: «Иоанн не знал мирской мудрости, но силою Духа провещавал глаголы, в которые не может проникать никакая мудрость»,³⁷³ и не относил бы вообще светские науки и искусства к «средним состояниям и действиям ума нашего», которые «не имеет в себе ничего достойного ни осуждения, ни похвалы», «сами по себе не клонятся ни к добродетели, ни к пороку».³⁷⁴ «Но хотя этому совершеннее обучимся из наших писаний, однако же и из внешних уроков очертаем на сей раз как бы некоторый оттенок добродетели».³⁷⁵ Если есть учение «совершенное», то зачем советовать сперва несовершенное как «смешанное» с «ядом» (и именно в этом смысле «среднее»), где нужно постоянно (причем самостоятельно) производить строгое разделение («испытание») и где так легко ошибиться (тем более – неопытному «юноше»? – Только по необходимости, потому, что приходится выбирать меньшее из зол, дифференцировать то, что предлагает мир по принципу нахождения формальных подобий и их условной христианизации насколько это возможно. Причем икономической здесь является и само допущение принципа

370 свт. Григорий Палама. Триады. 1-я часть Триады I. Ответ первый, §8. Цит. по изд.: св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., «Канон», 1995.

371 свт. Василий Великий. Беседа 22. Цит. изд.

372 свт. Василий Великий. Беседа 22.

373 свт. Василий Великий. Беседа 15.

374 свт. Василий Великий. Догматические письма. 225 (233). К Амфилохию. Цит. изд.

375 свт. Василий Великий. Беседа 22.

эволюционизма, постепенного приближения к Церкви как духовного взросления, потому что этот эволюционизм (индифферентизм, синкретизм и релятивизм), как уже было сказано, исповедует языческая (эллинистическая) культура мира сего, и даже под нее приходится порой подстраиваться миссионеру («стараясь угодить вкусу афинян»). Только поэтому мы «должны держаться той мысли, что нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, — подвиг, для которого все должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и с стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе». ³⁷⁶

Всякие сомнения на этот счет еще раз развеивает свт. Григорий Палама: «Вот и теперь, есть люди, с невероятным бесстыдством объявляющие, что заниматься всю жизнь эллинской наукой вовсе не помеха для совершенства жизни...» «Наш мудрец [философ Варлаам] решил, что эта мысль о пользе обучения и науки попала ему как богатая находка против Василия Великого и против меня. В самом деле, я призываю в свидетели Василия Великого, говорящего о суетности геометрии и геометрических занятий, изобретенных египтянами, а также схем, чертежей и наблюдений небесных тел, ценившихся халдеями, — и вот философ противопоставляет ему брата [свт. Григория Нисского] как якобы держащегося других убеждений и противоречащего как святому Василию, так и мне. Можно было бы возразить ему: Любезнейший! Кто прошел через всю добродетель, тот извлек пользу и из суетного, как Григорий Богослов говорит, что в Афинах получил пользу от зрелища суеверного почитания демонов, потому что “посмеялся над демонами там, где демоны в чести” [Беседа 45,26]. Стало быть, если кто назовет суеверное почитание демонов вредным, ты скажешь, что он противоречит великому святому? Никак ты этого не сделаешь, разве что захочешь стать поклонником демонов. Так же вот точно и называть геометрию и прочие науки суетными и вредными еще не значит отрицать, что от них может быть польза для достигшего всей добродетели. Даже зло способствует добру при доброте воли, как плоть змеи становится целебной пищей, но только после ее умерщвления и приготовления приемами многоискусной врачебной науки...» «Просто и кратко правду о философии внешних наук надо бы выразить так: философское содержание, имеющееся в сочинениях или рассуждениях отдельных философов, можно назвать частной философией; то, что соблюдается всеми философами — общей; философию, отпавшую от должной цели всякой мудрости, богопознания, — обезумевшей. Философия, с которой этого не случилось, не превращена в безумие; да и с чего бы ей обезуметь, если она достигает своей природной цели, то есть обращается к дарителю природы Богу? Такова мудрость наших праведных и избранных мужей, поистине мужественно отбросившая вредное, отобравшая полезное, поддерживавшая Божью Церковь и пришедшая в прекрасное согласие с духовной премудростью. По-моему, правда здесь». «По той же причине я назвал бы вместе добром и злом навыки и одаренность в многоязычных наречиях, силу красноречия, знание истории, открытие тайн природы, многосложные методы логических построений, многотрудные рассуждения счетной науки, многообразные измерения невещественных фигур — не только из-за того что все это колеблется в зависимости от мнений и легко изменяется, сообразуясь с

376 Там же.

целями людей, но и потому что хоть занятия эти хороши для упражнения остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно». ³⁷⁷

Как только христианин теряет сознание того, то это по необходимости сделанное снисхождение, а не норма, принцип икономии (в корреляции Христианства и язычества, церковного и светского религиозно-философского и аксиологического знания) заменяется принципом синергии, синкретизма, или синтеза. Этим объясняется то, почему у свв. Василия Великого и Григория Богослова эти «долженствующие» заимствования из языческой философии не оборачиваются ересью, как у Оригена и многочисленных гностиков. Соответственно, даже незначительное ослабление сознания икономического характера этой меры (обращения к нецерковному философскому идеализму), даже небольшая степень допущения принципа «симметрического» синкретизма (синергического синтеза) в такой ситуации оборачивается двусмысленностями новых богословов, вслед за протт. Георгием Флоровским и Иоанном Мейендорфом, ввиду немалого их авторитета, этот синтетизм («симметрию») исповедующих, в той или иной мере ему сочувствующих, притом что, по меткому наблюдению самого о. Георгия, «в этом же «органическом» самочувствии таится и роковая двусмысленность, которая оказывается постоянным источником внутренних колебаний и противоречивости всего романтического религиозного мироощущения». ³⁷⁸

«Смотри! Верный Моисей, сей Божий человек, образец добродетельной жизни, обучившийся первоначально всей египетской мудрости, хотя воспитан был в недрах богатства, однако же добровольно предался бегству, стал бедным и египетскую роскошь променял на рабскую трапезу пастырей в пустыне» (то есть стал «нищим духом», так и ты, новоначальный), «сведения свои в эллинской словесности, как судия, который произносит приговор по закону, покори (что и прилично) в служение свободе истинных догматов и премудрому умозрению Писаний. Ибо самая справедливость требует, чтобы духовная мудрость, как горняя и происшедшая от Бога, господствовала над ученостью дольней, как над служительницей, которая должна не надмеваться напрасно, но приобучаться к скромному служению. Ибо дольняя мудрость да будет рабой мудрости Божественной!» ³⁷⁹

Вот, собственно говоря, он и найден, «верный ключ» к патристическому христианско-эллинистическому синтезу: скромное (как рабы) служение светской учености божественной мудрости, интересам и пользе Церкви. Спрашивается, способна ли первая на такое добровольное умаление? – Вопрос, что называется, риторический (если даже само богословие тут «симметрию» исповедует). Если и были случаи в истории, то единичные (собственно, святой Моисей, святой апостол Павел, сами великие каппадокийские и им подобные святители), то есть те исключения, которые лишь подтверждают правило. Не оттого ли соотношение «дольней и горней ученостей» и в толковании «каппадокийского синтеза» о. Георгия Флоровского уже имеет некоторую тенденцию именно к «равноапостольному» «надмеванию» первой, к некоему синергическому равноправию (что, собственно, и отличает «демократов»

377 свт. Григорий Палама. Триады. I,1,9; II, 1,15; II, 1,23; I,1,6.

378 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл.VI, 4.

379 свт. Григорий Богослову. К Селевку. Цит. изд.

гностиков, неоплатоников и оригенистов от отцов-каппадокийцев в этом вопросе)? Не случайно и святой отец тут же делает оговорку: «Но, впрочем, особенно тебе надлежит знать и то, что не всякая книга, имеющая достоуважаемое имя Писания, несомненно такова. Ибо есть, точно есть, и лжеименные книги; и из них иные составляют нечто среднее и, как сказал бы иной, смежны со словом истины, а другие подложны и крайне сомнительны, как монеты поддельного чекана и состава, которые хотя имеют на себе царскую надпись, но по причине подмеси худшего вещества не соответствуют надписанной цене».³⁸⁰

Примером такой «лжеименной» мудрости, когда философские заимствования полностью искажают богословие, согласно св. Иринею Лионскому, служит синтетическое учение гностиков-валентиниан, которые «собирают то, что сказано людьми, неведущими Бога, которые называются философами; составив как бы покрывало из многих и весьма плохих лоскутов, они посредством тонкостей речи сделали для себя затейливый наряд, они выставили как будто новое учение, так как оно выработано при помощи нового искусства; но это учение, на самом деле, старо и бесполезно, так как оно составлено из старых учений, отзывающихся невежеством и безбожием» (перечисляются: Фалес, Анаксимандр, Анаксагор, Эпикур, Демокрит, Эмпедокл, Платон, «стоики», «циники», «школа Аристотеля», «пифагорийцы»...) ³⁸¹

3. Синтез как синергия (опыт прот. Георгия Флоровского)

В данном случае внешним (нецерковным) элементом богословского синтеза выступают уже не «Афины», не античный (неоплатонический, по преимуществу), но так называемый «немецкий классический идеализм» (то есть то «романтического религиозного мироощущение», которое сам же о. Георгий и называет «источником колебаний и противоречивости»). Но суть остается та же: прот. Георгием Флоровским (как и многими другими) исповедуется принцип синергического синтеза («симметрии»), отсылающий как к образцу именно к опыту «великих каппадокийцев». «От древних отцов Флоровский воспринимал нормы и критерии суждения, а обращаясь к истории русского Православия, он прилагал эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой он сам принадлежал».³⁸² Между тем, учитывая все выше сказанное, в этом «приложении к реальности» «норм и критериев суждений древних отцов» приходится констатировать целую серию искажений неосознанно-спекулятивного характера.

«Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское культурное творчество, и надолго. Это было философское воспитание духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и беспокойством...» На

380 Там же.

381 свцм. Иринею Лионский. Против ересей. Кн.2, гл. XIV,2 / Сочинения святого Иринея, епископа Линоского. СПб, 1900. С.145.

382 прот. Иоанн Мейендорф. Предисловие. Цит. изд.

наш взгляд, здесь содержится очевидное противоречие с подходом каппадокийских святителей, искажения не только миссионерско-икономического смысла тех обращений к философской методологии или терминологии, но даже и принципа полезности. «Посему со всяким охранением надобно оберегать душу, чтобы, находя удовольствие в словах, незаметно не принять чего-нибудь худого, как иные с медом глотают ядовитые вещества».³⁸³ Как же может «теософизм» и «пиетизм» Шеллинга, Баадера и им подобных западных мыслителей, экзальтированный мистицизм которых сам о. Георгий определяет в качестве источников этой «прививки» и «оплодотворения», всерьез рассматриваться как необходимые ингредиенты «воспитания духа» христианина? Конечно, прививка «ядом» (а неогностицизм шеллингианства и романтизма, несомненно, является таковыми, с точки зрения строгой ортодоксальности) в медицине обладает в незначительных дозах целебным эффектом, но уместна ли такая аналогия? Разве можно не произвести на свет мутантов, «оплодотворившись» от таких «монстров» лжеучения? Это уже больше похоже на духовное блудодеяние: «Тогда сыны Израилевы стали делать злое пред очами Господа и стали служить Ваалам; оставили Господа Бога отцов своих, Который вывел их из земли Египетской, и обратились к другим богам, богам народов, окружавших их, и стали поклоняться им, и раздражили Господа; оставили Господа и стали служить Ваалу и Астартам»; «и жили сыны Израилевы среди Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, Евеев, и Иевусеев, и брали дочерей их себе в жёны, и своих дочерей отдавали за сыновей их, и служили богам их» (Суд 2:11-13; 3:5-6). Не то же ли самое случилось и с «новым Израилем» в данном случае? Ведь уже не просто «внешнее» (нецерковное) мудрование, но, что удивительно, осознаваемое как еретическое, не отвергается категорически как неприемлемое, несовместимое с божественной Истиной. Почему бы объяснение склонности к богословскому синтезу о. Георгия не искать в схожих обстоятельствах его эмиграции (а вовсе не у великих каппадокийцев)? *«Постепенно вырабатывавшееся у него мировоззрение было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным».*³⁸⁴ Но возможно ли, чтобы при столь близких контактах и такой умеренной критичности к окружавшей его всю жизнь спекулятивно-философской среде (этих «великих» «Хананеев и Аморреев» софиологии) мыслитель мог полностью избежать ее влияния и неосознанных заимствований? *«Достоевский видел, как вновь Христос встречается с Аполлоном, истина о Богочеловеке с мечтой о человекобоге...»*³⁸⁵ А разве Христос когда-нибудь встречался с Аполлоном? Уж не у великих ли каппадокийцев? «Мечта о богочеловеке» – это ведь не более чем изящный эвфемизм гностической ереси; и когда это Истина Церкви с ересями «встречалась» в синтезе? Неужели тоже у великих каппадокийцев? *«...Бог с диаволом борется [в этом ключ Достоевского к его синтезу]...»* Так встречается или борется? Это, согласитесь, довольно вольные толкования церковной истории. «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы» (1Кор 15:33). «Отбрось своих

383 свт. Василий Великий. Беседа 22.

384 прот. Иоанн Мейендорф. Предисловие.

385 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл.VI, 10.

Триптолемов и Келеев <...> устыдись, наконец, книг своего богослова — Орфея; воспользуйся даром времени, покрывающего твое бесстыдство. Если же это — одни басни и вымыслы, то обнаружу твои ночные таинства. Теперь не говорит уже дуб, не прорицает треножник, и Пифия не наполняется, не знаю чем, но не более, как баснями и бредом. Источник Кастальский опять умолк и молчит; его вода возбуждает не дар пророчества, но смех. Аполлон опять стал безгласным истуканом...»³⁸⁶

Одним словом, несмотря на то, что «неопатрический синтез» Флоровского традиционно противопоставляется софиологическому синтезу как неогностическому,³⁸⁷ представляется более чем возможным взглянуть на них с точки зрения общего между ними. «...о. Георгий Флоровский подчеркивал, что проблема соловьевского богословия заключается в том, что он “пытается строить церковный опыт... из нецерковного [имеется в виду мистико-гностического] опыта”, хотя позицию Соловьева в вопросе о догматическом развитии в целом оценивал положительно, и не трудно понять почему — “неопатристический синтез” прямо вырастает из этих представлений».³⁸⁸

* * *

Один из аргументов сторонников «неопатристического синтеза» и вообще всей этой новой (якобы «возрожденной» каппадокийской) школы, критически настроенной в отношении академического («школьного») богословия синодального периода как подпавшего «западному (латинскому) пленению», заключается в том, что школьное богословие тогда находилось в противоречии с богослужбным (в частности, «юридическая теория» Искупления якобы не соответствует сотериологии Типикона). Так вот в случае богословского синтеза этот упрек новой школы можно переадресовать ей самой. О «вошедшей в самое богослужение критике платонизма [эллинского мертвого вещания] [тропарь 9-й песни канона на утрени в четверг третьей недели Великого поста]»³⁸⁹ уже говорилось. Также можно обратить внимание на следующий момент. Если в богословии Православного молитвослова мы только и слышим «николиже сотворив благое пред Тобою», «Что Ти принесу или что Ти воздам», «ничтоже благо сотворив пред Тобою», «помраченный мой ум» и т.п., причем это говорят преподобные и богоносные Отцы, то каким образом естественно благотворительными и добродетельными могут являться язычники и «полезными» — измышления «естественного разума»? Получаются какие-то двойные стандарты на человеческую природу: если в отношении христиан она «обнажена всякого дела блага», то в отношении язычников, откуда ни возьмись, обнаруживаются «естественные добродетели» (не иначе как снова «в угоду их вкусу», вкусу к самодовольству, в данном случае). Получается, либо

386 свт. Григорий Богослов. Слово 5. Цит. изд.

387 См. сборник статей «Софиология и неопатристический синтез. Богословские итоги философского развития» (Составители: Антонов К. М., Ваганова Н. А. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013)

388 прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия, ПСТГУ). М., 2015 (на правах рукописи). http://www.pstbi.ru/download/Doc/Hondz_avtoreferat.pdf.

389 Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI, 12.

святыи, сложившие эти молитвословия, чересчур уничижали себя, слишком уж «скромничая», либо сильно преувеличена «полезность» и условная «просветленность» области естественного. И второе, думается, гораздо вероятнее.

Вообще это просто поразительно. Во-первых, сам о. Георгий в «Пути русского богословия» посвящает множество не редкость пронизательных страниц критическому разбору этого романтического (как предтечи софиологического) религиозного синкретизма в русской мысли XIX века. Во-вторых, рядом с ним «блудодействовали» в этом «дальше пошедшем» синтетизме патентованные софиологи, которым сам он, как Шеллинг – Гегелю, по выражению Хомякова, «почти безмолвно протестовал»... И вдруг сам Флоровский исповедует этот же принцип «синтеза», потому что, дескать, не в тех пропорциях в обоих случаях были взяты составляющие для «алхимического» превращения, опять (очередное поколение неогностиков и филооригенистов) не смогли якобы подобрать «верного ключа»... Так и хочется спросить: если что-то не христианизируется, упорно не поддается «творческой обработке» (что сам же Флоровский отчасти и признает), то, может быть, как капитан Лебядкин изволил выразиться, «в лохань всю комедию», все эти мудрования, как лжеименные и крайне вредные (притом, что именно этому и учит великий каппадокиец Григорий Богослов и деяния Святых Вселенских и Поместных соборов)? Откуда эта навязчивая идея о том, что в пищу обязательного надо добавлять «яду»; что без такой «приправы» обойтись нет никакой возможности?

Как результат – та «двойственность» и «двусмысленность», которую Флоровский констатирует в романтизме славянофильства (разумеется, справедливо), имплицитно или рудиментарно сохраняется и в его собственном богословском синтезе веры и разума, Предания и культуры, богословия и философии. Суть этой двусмысленности, как уже было сказано, заключается в следующем. С одной стороны, говорится о том, что необходимым «разрыв» и «религиозное отречение», «выход из замкнутого романтического круга»...³⁹⁰ С другой – непреложной остается все та же задача «синтеза»... «Не разрыв только, но именно парадокс»,³⁹¹ а именно, парадокс разрыва без разрывания, двусмысленность отречения без отрицания... То, с чем необходимо непримиримо «порвать», и то, что необходимо «синтезировать» с учением Церкви, суть одно и то же («культура», «естественный разум», «общество», или романтизм, оригенизм, платонизм, гностицизм, потому что, как показала история, одно никогда до конца не рафинируется от другого). *«Пусть древняя Россия и мало развивалась, она обладала не данным на Западе условием развития правильного, – ”в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам”.* Киреевский имеет в виду непрерывность святоотеческой традиции...» Спрашивается, не является ли эта навязчивая идея «правильного развития» (и непременно «непрерывности» в нем) самой сутью заблуждения славянофилов и вообще романтиков (этих мнимых консерваторов культуры) и не ее ли неосознанно наследует Флоровский в

390 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл.VI, 5.

391 Там же; гл.VI, 9.

форме своего «богословского синтеза»?³⁹² Не есть ли эта просто очередная сублимация просветительской идеи Прогресса с ее все теми же гностическими корнями? Не в том ли заключается печальная историческая правда, что, во-первых, учение Церкви, на самом деле, никогда не становилась «основанием наукам» (несмотря на все старания, включая эпоху великих кашпадокийцев), и светские науки (люди науки) никогда не забывали своего языческого происхождения и всегда всячески сопротивлялись своей христианизации, подведению под себя нового основания, никогда не оставляли своей внутренней оппозиции Христианству, как евангельские книжники, эти «жестоковейные люди с необрезанным сердцем», которые «всегда противились Духу Святому» (Деян 7:51)? Поэтому (во-вторых), не оттого ли никогда, повторяем, в истории так и не было осуществлено в более-менее широкой форме этого синтеза, ни разу еще не был использован «верный ключ» синергии, правильное соотношение между его составляющими (христианской верой и «естественным разумом» с его падшей волей и непреодолимой горделивостью), что одно (вероучение) всегда готово стать таковым (основанием) для второго (культуры мира сего), но последнее, как уже было сказано, «органически» не способно на роль второго плана (потому что, как все гностики, почитают себя «духовной элитой»). В таком случае, не становится ли сама идея синтеза «богословия и философии» спекуляцией по преимуществу, утопией гностического характера, демонической уловкой, не способствующей, но, наоборот, препятствующей воцерковлению? Не есть ли эта несбыточная мечта «христианской культуры» и «христианской философии» неоплатонической (неязыческой) попыткой совместить несовместимое (Бога и падший мир с покровительствующими ему и его «ноосфере» «духами злобы»), или очередной «новый вариант “замкнутого идеального общества”», как сам же Флоровский демистифицирует эту ошибочную установку славянофильства? То есть, не есть ли это своего рода новый хилиазм, строительство гностического «Царствия Божия» (идеальной культуры, преображенной науки, «одухотворенной плоти») на земле? Почему все эпохи расцвета культуры и философского идеализма сопровождалась или столь же буйным цветением ересей (Византия, Ренессанс, барокко), или прямого безбожия и богоборчества (Просвещение, романтизм, модернизм)? И сам «классический (золотой) век» русской культуры – XIX-е столетие – не оттого ли является прямой предтечей русской катастрофы века XX-о, что уже целиком и полностью содержал ее в себе, как бомбу с заведенным механизмом, именно в своем романтическом (как новом гностическом) «синтезе»?³⁹³ «Общественность и церковность, — при всем сходстве, эти два порядка не соизмеримы между собой... В славянофильском мировоззрении эта несоизмеримость не была распознана и воспринята вполне...» Не здесь ли, в этой принципиальной «несоизмеримости» Христовой Церкви и

392 Ср.: «Справедливо сказал покойный Киреевский, что в наше время философия <...> “остановилась в своем развитии по всей Европе” (и славянофилы, разумеется, призваны продолжить это развитие, органично вплетя его высшие достижения в истины православия)». «Эпоха наша питается трудом недавно минувшей эпохи Германских мыслителей» (однако) «строй западной образованности <...> должен был прийти к своей остановке» (чтобы славянофилы могли «пойти дальше»; поэтому) «я старался, как вы знаете, определить точку, на которой остановилось это философское движение, и показал ту последнюю точку» (после смерти Киреевского, лучше всех в мире осветившего предыдущую «точку» восхождения на Монблан всечеловеческой премудрости), «в которой высказалась задача Германии» (Хомяков А. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину / X.,I,290-291).

общественности (культуры) мира сего, и заключается истина? И не настала ли, наконец, пора осознать и признать эту суровую (как Суд Божией) правду Христианства: никогда эта несоизмеримость не будет преодолена, потому что она и не может, и не должна быть преодолена (и поэтому «не мир, но меч [разделения]» принесен Христом, и только потом, только для «разделенного», – «мир Мой» – только для отсеченного «от мира сего» этим «мечом Христовым»). Сам же Флоровский и говорит, что обретение истинной веры требует полного «разрыва» и «отречения»... Но власть каких-то «родовых идей» древнейшего гнозиса, архетипического соблазна плодов с «древа познания», оказывается сильнее – и вот уже черед поистине славного Георгия Флоровского, редкого умницы, совершать новый заход на неоплатонический синтез «несоизмеримого» (Духа Святого и греха мира сего)... «Синтез “церковности” и “романтизма” славянофилам не удался, да и не мог удался. Остается какая-то душевная черезполосица в славянофильском мировоззрении, постоянные перебои... Об этом двойственном происхождении славянофильства всегда нужно помнить...» Блестящее наблюдение, необыкновенно верно подмечено... Но столь же, на наш взгляд, несомненно, что признаки этой же самой «черезполосицы» как следствия «двойного происхождения» остаются и в богословском синтезе самого Флоровского.

* * *

Еще пример мифичности «святоотеческого синтеза». «...святитель Афанасий Великий защищал понятие “единосущия”, омоусия. Этот термин был единственным небиблейским в Никейском Символе веры. Кроме того, у этого слова была запятнанная репутация – в 265 году на соборе в Антиохии оно было осуждено как выражающее идею модализма, то есть такого понимания Троицы, при котором Лица рассматриваются всего лишь как «модусы» или «аспекты» единого Бога, а не как реальные личности. Особенную оппозицию понятие единосущия встречало в Антиохии, где богословы были более склонны интересоваться конкретной исторической личностью Христа, отличной от Отца. Однако Афанасий в пылу сражения с одной ересью проглядел уязвимость своей терминологии к обвинениям в другой ереси, модализме. Идея единосущия сделалась пробным камнем разногласий между антиохийскими и александрийскими богословами, и примирить их было первостепенной задачей каппадокийских отцов».³⁹⁴ На весь Символ (то есть совокупность догматов) – один (!) небиблейский термин, и тот – «запятнанный» или чреватый злоупотреблением, двусмысленный (потому что неоплатонического происхождения)... Не всегда ли так с богословским «синтезом»?³⁹⁵

393 Ср.: «Греко-римская классика оставалась основной светского образования в России вплоть до революции 1917 года, и это облегчало (хотя бы до некоторой степени) людям постижение основ христианства» (Дугин А. Христианство и платонизм: выяснение пропорций. Цит. изд.). Это как посмотреть. Если допускается, что «до некоторой степени облегчало постижение основ христианства», то, по самим двусмысленным законам диалектики, следует допустить, что «до некоторой степени облегчало» и «революцию 1917 года».

394 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. II, гл. 1. Цит. изд. С. 137.

395 Ср.: «Проблема заключается в том, является ли естественное созерцание [Бога в природе] необходимой предпосылкой непосредственного созерцания Бога [аскетическая жизнь приводит к видению Бога и обожению]» (там же; ч. III, гл. 5. Цит. изд. С. 295).

Вообще, чем опасна концепция синтетизма для христианства? – Как уже было сказано, лежащей в ее основании неоязыческой (либеральной; а Либер – одно из имен Диониса) идеей непрерывности развития. Переход от греха к добродетели не рассматривается как качественное, или принципиальное изменение, но в самой «ветхости» человека (греховности) изыскиваются «некоторые элементы» «нового» (христианского), которые «органически» возрастают до церковной полноты *этого же самого* качества. Это первый признак скрытого спиритуалистического монизма, или самой сущности гностицизма и платонизма.³⁹⁶ Это очень характерно для славянофилов и почвенников.³⁹⁷

Таинства Крещения и Покаяния – это именно прерывание предыдущего состояния, переход в противоположность, «обрезание грехов», «отсечение» прежнего, качественное (а не просто количественное) изменение, пересечение границы, пресуществление мертвого в живое и т.д.³⁹⁸ Поэтому, как уже было сказано, идея синтеза является, помимо прочего, скрытым отрицанием покаяния, а в более выраженных формах – и крещения; а это и есть рудименты типично гностического отрицания необходимости самой Церкви. Именно отсюда происходит экуменическая составляющая позднего Флоровского (как и Мейендорфа), потому что в экуменизме этот релятивистический синтетизм получает уже видимую невооруженным глазом форму.³⁹⁹

Если переход от греха к добродетели является непрерывным, то и переход от добродетели ко греху, от жизни в Боге к духовной смерти – тоже. Поэтому лежащая в основании концепции синтетизма идея непрерывности развития очень напоминает умеренный (или, опять же, скрытый) модус гностического отрицания первородного греха, где грехопадение прародителей рассматривается именно как начало этого непрерывного развития

396 Ср.: «...платонизм есть абсолютный *монизм* чувственного и сверхчувственного» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI,14). Поэтому то же самое и в «христианском платонизме»: «до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности. Но и ныне она полезна как средство привлечения к истинному благочестию. Она представляет собой предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств. <...> Итак, философия является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, который приводит ученика к совершенству» (Климент Александрийский. Строматы, Кн.1. V, 1(28) / Климент Александрийский. Строматы. СПб, изд. Олега Абышко, 2003.Т.1. С.91-92).

397 Ср.: «...лицо Вишну, как ни было искажено страстью индейцев к символизму, сохранило свою красоту в Лакшми, его подруге; прибавим, что даже в нем самом [Вишну] какая-то врожденная красота побеждает все позднейшие искажения и представляет нам идеал образа человеческого в Раме и Кришне» (Хомяков А. Записки о всемирной истории. Гл. «Развитие религий по мере удаления от центров» / X,V,298). Соответственно, христианство в такой системе – это результат «развития» языческих религий, которые содержат в себе нетленные семена прарелигии, потому что сама природа человеческая несет в себе божественное начало, необходимым образом побеждающее все позднейшие искажения .

398 Ср.: «...народ, варварский и христоненавистнический, сделался в такой степени кротким и богоискательным, что, отстав от дьявольского и языческого служения и отбросив заблуждения эллинского суеверия, неожиданно чудесным образом обратился к христианской вере» (свт. Фотий Константинопольский. Окружное послание к патриархам престолом Востока 866-го года. Альфа и Омега, 1999. №21).

человеческого духа. Отсюда же и гностическое отрицание необходимости Искупления, опять-таки сказывающееся в концепции синтетизма в умеренной форме борьбы с «юридической теорией Искупления», то есть с догматическим учением Церкви. Как только в духовных академиях и семинариях России начали преподавать западную философию – тут же воспламененная страстью любомудрия русская мысль начала приносить плоды концептуального синтетизма (а не ставит на конвейер производство новых каппадокийцев). Как, в историософии славянофилов, Христианство начало включаться в общую картину развития «человеческого духа». У О.М. Новицкого этот синтетизм программно вынесен в само название труда: «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (то есть «постепенное развитие» с плавным переходом в христианство, как головастики – в лягушку). «Киреевский настойчиво разъясняет. “Но любомудрие святых отцов представляет только зародыш этой будущей философии, — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии ...”» (и кому же, как не славянофилу, святых отцов до ума довести, как Гегелю – Мировой разум). У Достоевского это идея «высшего развития лица», когда высокоразвитое, максимально свободное лицо либерала («Великого Грешника») делает еще одно сверхусилие и – ступает на христианскую ступень величия духа (*«самовольное совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшей свободы собственной воли»*).⁴⁰⁰ Соответственно, оценка Флоровским этого «синтеза» Достоевского и Киреевского как удачного («законно использования философии», нахождения «верного ключа» христианизации мышления), как истинного свидетельства о Церкви, наглядно демонстрирует то, что неогностицизм в овечьей шкуре этого лукавого синкретизма прошел мимо сознания о. Георгия, оказался неопознанным им. То есть, верно определяя умеренный гностицизм в синтезе славянофилов, романтиков и почвенников вообще и, в то же время, противопоставляя Григорьеву – Достоевского, Самарину – Хомякова, Одоевского – Киреевскому (тогда как для этих противопоставлений недостаточно реальных оснований), о. Георгий тем сам и свидетельствует уже о своем собственном внутреннем согласии на некоторую долю этого синкретизма. Одно дело «льна курящегося не угасить», то есть по христианскому великодушию вменить «поиски Бога» язычника (либерала или романтика) в «пролегомены» его обращения к Спасителю, «курение» (тление) его сублимированных страстей и «искренних заблуждений» расценить «как бы» подобие добродетелей истинного подвижника, как бы авансом будущего

399 Ср.: «С падением Константинополя в 1204 году византийскому интеллектуальному снобизму пришел конец, и взоры волей-неволей обратились на Запад, который до тех пор греки считали варварским и незаслуживающим никакого внимания. Восточное самодовольство сделалось неуместным, и многие начали видеть в латинском Западе единственную надежду на спасение. При этом представители византийской интеллигенции постепенно убедились в том, что на Западе культура и просвещение уже начали в некоторых областях превосходить их собственные. <...> В этот период часть византийской интеллигенции увлеклась западной культурой и некоторые даже переехали на Запад и приняли католичество («латинофроны», или «латинумудрствующие»)» (прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч. III; гл. 9. Цит. изд. С. 317). Не правда ли чем-то напоминает ситуацию самих протт. Иоанна Мейендорфа и Георгия Флоровского после «падения третьего Рима» в 1917 году?

400 Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях. Гл. VI / Д., V, 79.

воцерковления его заблудшего разума.⁴⁰¹ Другое дело – на полном серьезе трактовать этот «курящийся лен» как «неугасимую купину», «блеск мечты», по выражению самого о. Георгия, вменять «в пламень благодати».⁴⁰²

«О переходе на “высшую ступень” Киреевский всегда говорил. В романтический свой период он не сомневался, что эта ступень принадлежит к тому же непрерывному ряду Западного развития. Теперь он в этом усомнился. “Начало Европейской образованности, развивавшееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения”. Кризис европейского просвещения разрешится только тогда, когда “новое начало” будет принято и освоено, — “то не замеченное до сих пор начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира Православно-Словенского”. Сама западная философия приходит к сознанию, что необходимы “новые начала” для дальнейшего развития (Киреевский имеет в виду Шеллинга; может быть, и Баадера), но дальше требования или предчувствия не уходит...»⁴⁰³ То же самое: нет именно заявленного «религиозного отречения», а значит и подлинного «выхода из романтического круга». В том-то и дело, что от «начал европейской образованности» (то есть от язычества и его ложной религиозности, от его «лжеименного знания») здесь так и не смогли отречься. Единственная забота – их «дальнейшее развитие», синтезирование их с «началами» Христианства. Греховность и ложь язычества неудовлетворительны только для «нашего», сильно шагнувшего вперед (в «нашем» лице) времени; тогда как для своего времени они, порок и идолопоклонство, вполне удовлетворительны. «Новое начало» «христианской философии» (Священное Предание) оплодотворяет само «ветхое» «начало», или само язычество в его тотальной греховности. Благодать Божия освящает сам грех. Истина совокупляется с самой ложью. Соответственно, и плод этого совокупления – «христианская философия» – уже не есть Предание, причем именно по духу. Оплодотворяя «европейское начало просвещения», «новое начало» и само оплодотворяется им (раз Священное Предание нуждается «в развитии», как утверждает Киреевский). Поэтому и к этому мнимому исходу из романтизма мы вынуждены применить те же исключительные по точности формулы самого о. Георгия: «В этих патетических предчувствиях все достаточно неясно. Вся схема построена без учета реальности Церкви»⁴⁰⁴ (по определению, не имеющей в себе никакого изъяна, в том числе – гносеологического); «к отцам нужно было вернуться полнее и с большим смирением».⁴⁰⁵ И в синтезе «верующего разума» Киреевского мы можем

401 Ср. эпитафию свт. Григория Богослова императору Констанцию: «Если он, по-видимому, и поколебал правое учение; то в этом виновны невежество и зловерие его вельмож, которые, уловив душу простую, неутвердившуюся в благочестии и не предвидевшую бездны, влекли ее, куда хотели, и, под видом попечительности, возбуждали ревность к злу. Но мы, помышляя о том, что более касается всех, то есть об отце его, который положил основание царской власти в христианстве и Вере, и о наследии учения, перешедшем от отца к нему, почтили должным образом земную храмину того, кто жил достойно царя, окончил жизнь смертью праведника и оставил нам могущество» (Слово 5. Цит. изд.).

402 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл.VI, 12.

403 Там же. Ч.2, гл.VI, 5.

404 Там же.

405 Там же; гл.VII, 11.

констатировать лишь продолжение романтического ущерба Веры как таковой, признак все того же либерального, «западного рационализма», «на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего», все и вся меряющего собою (святых отцов, в частности). «Та “цельность” духа, о которой он учил, не есть та врожденная непосредственность, о которой говорили романтики...»⁴⁰⁶ Но это только потому, что имеет место эта же пелагианская «врожденная непосредственность», гностически «развитая» трансцендентализмом и гегельянством до прелести «абсолютного идеализма».

* * *

Механизм неосознанно-превратного толкования святоотеческого синтеза у прот. Георгия Флоровского можно проследить на примере следующего фрагмента.

«...в противоположении к ним [первоначальным предпосылкам Самарина] точка зрения Хомякова становится еще более понятной...» И, как уже было сказано, необоснованность и произвольность именно этого и ему подобных противоположений и делает «еще более понятной» точку зрения самого Флоровского. «Самарин различал и разделял [в Церкви] жизнь и сознание, и от этого первоначального натяжения начинал свой диалектический ряд. Попов против этого напоминал слова Хомякова о Церкви, что в ней “учение живет и жизнь учит”. Так встречаются два разных понимания исторического движения. У Самарина диалектика, предполагающая в исходной точке раздельность (это вполне в гегелианском стиле), — у Хомякова органическая точка зрения, предполагающая изначальную цельность...»⁴⁰⁷ Далее следовало бы также указать в скобках: «это вполне в шеллингианском стиле», потому что оппозиция Самарина и Хомякова – это полный аналог оппозиции Гегеля и Шеллинга, где «органическая изначальная цельность» второго есть цельность того же самого, что разделено у первого.⁴⁰⁸ Трактую же эту «цельность» (единство) как святоотеческую категорию, Флоровский отчасти и усваивает ее псевдохристианскую методологию, или дух. Между тем разница между гегельянством и шеллингианством, в свою очередь, является аналогом различных модусов гностицизма, колеблющегося в широком диапазоне от априорного онтологического дуализма до пантеистического монизма (то есть учения о Едином, эволюционирующем в дуальностях и возвращающегося в «высшее единство»)⁴⁰⁹ Суть всякого гностицизма (как и всякой диалектики как софистики) отнюдь не дуализм или монизм (это только предпосылки), но

406 Там же; гл. VI, 5.

407 Там же. Ч. 2, гл. VI, 9.

408 Ср.: «Я, было, и призадумался к вам писать, как вдруг случайно попал в Шеллинге на следующие слова: “Счастливы государства, где люди зрелые и богатые положительными знаниями постоянно возвращаются к философии, чтобы освежать и обновлять дух свой и пребывать в постоянной связи с теми всеобщими началами, которые действительно управляют миром и связуют как бы в неразрывных узах все явления природы и мысли человеческой. Только от частого обращения души к этим началам образуются мужи в полном смысле слова, — способные всегда становиться перед проломом и не пугаться никакого явления...” Эти слова рассеяли мои сомнения» (Хомяков А. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину. / X., I, 287-288).

релятивизм, псевдоосмысленность, смешение всего и вся.⁴¹⁰ И именно здесь, в скрытом релятивизме, и сходятся все эти пары мнимых противоположностей одного «духа лестчег», единого «вдохновителя» всех этих лжеименных мудрецов.⁴¹¹ Поэтому рационализм Самарина (гегельянства) и интуитивизм Хомякова (шеллингианства) имеют общее следствие – скрытую релятивизацию догматики, внутреннее (и потому трудно уловимое) расшатывание церковного строя и ортодоксального авторитета.

Еще одна весьма характерная пара этой неогностической диалектики – это синтетическое «единство противоположностей» нигилизма и утопизма. И, опять же, самое поразительное здесь то, что, в целом, о. Георгий великолепно отслеживал и формулировал эти эпохальные тенденции (и только в характеристике отдельных персоналий его мысль вдруг теряет последовательность, словно впадая в какой-то «духовный обморок»): «Русский “нигилизм” был в те годы, прежде всего, самым яростным приступом антиисторического утопизма...» «Именно отсюда и этот характерный русский максимализм, — это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от “релятивизма” рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение... И этот “нигилистический морализм” легко сочетался с пиетическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь

409 Ср.: «Посмотрим теперь и на непостоянство мнений сих (ересеучителей), как они, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собою и в сущности дела и в именах» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XI,1. Цит. изд. С.52). «Как уже неоднократно замечено ранее, через большую часть гностических и манихейских источников проходит мысль о единстве, о том, что светлое начало представляет собой неразрывное целое, как бы оно ни разобщалось и ни дробилось под давлением обстоятельств. Отсюда, вероятно, происходит и отмеченная здесь особенность: одни и те же названия и функции могут приписываться то эманации, то божеству, породившему ее...» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С198). «Чистая идеальность, как и чистый материализм, как раз не характерна для Платона, а характерна в нем та индивидуальная и специфическая связь того и другого, которую я пытался вскрыть во всем своем исследовании» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI,11. Цит. изд.).

410 Ср.: «Так как они [гностики] разногласят между собою в учении и предании, и почитаемые за новейших между ними стараются каждый день измыслить что-нибудь новое и произвести такое, о чем никогда никто не помышлял, то трудно пересказать мнения их всех» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXI,5. Цит. изд. С.84). «...Птоломей, принадлежащий к ереси тех же так называемых гностиков и последователей Валентина <...> и вот что пишет: “...Демииург и творец всего этого мира и того, что в нем, имеющий иную, не такую, как те [Бог и диавол], сущность, который, занимая среднее между ними место, по праву мог бы получить и имя середины. И если совершенный Бог должен быть благ по естеству своему, как и действительно есть <...> а имеющий естество противника зол и лукав, имеет своим отличительным свойством неправду, то занимающий среднее между ними место и ни добрый, ни злой, ни несправедный <...> Демииургова сущность представляет двоякую некую силу, и сам он есть образ Всесовершенного...”» (Птоломей к Флоре / свт. Епифаний Кипрский. Панарион. 13(33). Против птоломеев. §7. Цит. по кн.: Святитель Епифаний епископ Кипрский. Творения / Восточные отцы и учителя Церкви IV века. В трех томах. М., МФТИ, 1999. Т. III).

411 Ср.: «...сами отцы этой басни [гностики] разнятся между собою, как бы вдохновляемые различными духами лестчими» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. IX,5. Цит. изд. С.49), где все «различия» не выходят за пределы одной «басни», или одной «лести».

себя, преувеличенный интерес к “переживаниям”, — весь этот безысходный психологизм... Острый привкус психологизма чувствуется очень явно и в самом русском культурном творчестве, до самого конца века. “Метафизика” казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили “этику” или мораль, — подменяли вопрос о том, что есть, вопросом о том, чему быть должно. В этом уже был некий утопический привкус... В ту же сторону слишком часто сдвигались и богословские интересы. Слишком часто пробовали и сами “догматы” растворить в “морали”, переложить их с греческого “метафизического” языка на русский этический. И в таком стремлении встречались “интеллигенты” и “аскеты”»,⁴¹² нигилисты и утописты, рационалисты и интуитивисты, либералы и романтики, западники и славянофилы, Самарин и Хомяков, Григорьев и Достоевский... Наиболее вероятным объяснением такой непоследовательности и противоречивости Флоровского является желание провести как раз идею непрерывности развития русской религиозно-философской мысли, постепенного преодоления «незаконных» (то есть неогностических) форм воцерковления разума, синтеза метафизики и богословия, революционно-эволюционного перехода их в формы «законные». Утописты и нигилисты всех мастей «ждали религиозно-социального обновления мира».⁴¹³ Славянофилы и почвенники, трансценденталисты и романтики чаяли обновления Церкви путем синтеза социализма и христианства, народного и церковного «начал». Соответственно, «неопатристический синтез» самого прот. Георгия Флоровского (ввиду указанной двусмысленности оценок этих нигилистических утопий) оказывается неожиданным звеном в этой цепи, а именно, ожиданием философского обновления церковного богословия как более «умеренной», но все же формой этого же утопизма.

«То была подлинная драма растущей и выпрямляющейся души, то были муки рождения больших дум»; «это был взрыв, долго копившийся», — приводит Флоровский свидетельства спекулятивных «иллюзионистов» и мистификаторов той эпохи и — соглашается с ними, откровенно сочувствуя этим «исканиям именно религии» («только “созданием новой религии” можно было закрепить этот припадочный энтузиазм и обратить его в “постоянное и неискоренимое чувство”»). Утопизм здесь заключается в том, что если мы еще раз вспомним святоотеческую метафору «служанки» и госпожи, выражающую ортодоксальное соотношение «дольней и горней учености», то концепция «обновления» первой — второй, то есть философскими «исканиями» — православного богословия, является явной гиперболой. А во-вторых, утопизм проявляется в том, что единичные счастливые случаи возвращения в Церковь этих «припадочных» (прельщенных) теософов и спиритуалистов «и в полноте церковности нахождения разрешения своих тревожных исканий»⁴¹⁴ (обращения вовсе не благодаря, но вопреки этим бесовским прельщениям, а благодаря исключительно милости Божией) воспринимаются и подаются как закономерность, как законный (или вполне нормальный) вход в Церковь, каковым является только покаяние и исповедование (отречение от) грехов своих и самих этих «исканий» (то есть ересей) — в первую очередь.

412 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл. VI, 9.

413 Там же; гл.VI, 10.

414 Там же.

Наконец, в двусмысленных оценках уже радикально-гностического «синтеза» В.Соловьева истинная генеалогия основного богословского принципа прот. Георгия Флоровского предстает пред нами неприкровоенно.

По Соловьеву, «Церковь должна распознать в мире это тайное веяние взыскуемой правды, “возвести его на высшую ступень разумного сознания”, закрепить его в высшем и преображающем синтезе...»⁴¹⁵ На самом деле, Церковь давно уже все в мире (то есть всей совокупности греховных человеческих существ) распознала, а именно, имманентное противление его, мира, падшей воли – Богу и, в частности, мирского лжеименного разума. Соответственно, трактовка этой непреодолимой (и уже осужденной) внутренней лжи мира с покровительствующими ему в этом «духами злобы» как «тайного веяния взыскания правды» у Соловьева – это уже самый вульгарный гностицизм. Здесь налицо все основные признаки гностицизма: во-первых, отрицание грехопадения вообще и «естественного разума», особенно, и поэтому, или во-вторых, учение о содержащемся в нем, человеческом естестве (в лице философствующей духовной элиты), божественной составляющей, «частицы» субстанции Света (Мирового Ума, Единого, Полноты и т.д.), которая потому с полным правом и притязает на «высшую ступень» «преображающего синтеза» с Божественным разумом, или с Божественным естеством.⁴¹⁶ Иначе говоря, это обыкновенная бесовская гордыня и ничего больше, все та же архетипическая претензия быть «как Бог» (Быт 3:5). И здесь приходится констатировать, что в восприятии «духовного обморока» этого гностицизма (как Флоровский определяет один из самых «темных» периодов Соловьева, хотя тут более уместна метафора «Лазаря четырехдневного», или духовного трупа) с самим Флоровским случается нечто подобное, потому что он, несомненно, именно от Соловьева (а вовсе не от кашпадокийцев) эту модель богословского «синтеза» и подхватывает, как некий вирус мышления. «Высший синтез» Церкви и «правды мира» (которая есть ложь) – это, конечно же, гностическая формула, откровенно (осознанно) исповедуемая Соловьевым. Это и есть то тотальное «смещение», или релятивизм, о котором мы уже говорили, как о сущности гностицизма, как древнего, так и нового.

«Соловьев твердо верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное оправдание и опору. “Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространиться на все человечество и на все дела человеческие...”» Только богословским «обмороком» можно объяснить, что это практически открытое отрицание истинности и полноты качеств исторической Церкви («храмового христианства») не только не

415 Там же; гл.VI, 11. Далее до конца параграфа цитаты без ссылки из этой же главы.

416 Ср.: «...по их мнению [валентиниан] людей три чина: духовные, душевные, плотские. Чином духовным называют самих себя, а также называют себя гностиками и утверждают, что <...> их чин во всяком случае спасется, как духовный» (свт. Епифаний Кипрский. Панарион. 11(31). Против валентиниан-гностиков. §7. Цит. изд.).

сопровождается никаким опровержением у Флоровского, но с явным уважением (а значит, внутренним приятием) и даже не без некоторого пафоса пересказывается (что и говорит о том, что прелесть гностицизма, конкретно, шеллингианская «экклезиология», уже отчасти передавалась самому рецензенту). «*Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего*». То была крепкая и неизменная вера Соловьева, стержень всей его системы...» Соответственно, эта гностическая константа (пантеистическое учение об имманентности Бога миру, почему последний и может в Него «превращаться» естественным путем теогонического «развития»),⁴¹⁷ в указанных обстоятельствах, становится «стержнем всей системы» и Флоровского, его собственного «синтеза» (хотя, конечно, и не в такой радикальной форме, как у Соловьева).

«Начинал Соловьев с типичной романтической» (неогностической) «критики существующего. Весь мир он видел в кризисе, в критической фазе, т. е. в распаде и в разладе, во власти “отвлеченных начал”. Все в мире разомкнуто и разобщено. И сама религия» (каноническая Церковь) «в современном мире скорее в упадке, — “в действительности является не тем, чем она должна быть”. Потому все и погрузилось в разлад, что религия перестала быть “началом” жизни». Опять же, не путать это гностическое отрицание видимого мира (плоти) как творения Божьего с ортодоксальным учением о грехопадении. Принципиальная разница тут в том, что гностическое грехопадение — это не грех, но самое начало «развития», в частности, начало «самопознания Абсолюта». Соответственно, и виноват во всем тут не человек, но Творец⁴¹⁸ или Его несовершенные «ангелы, худо управляющие миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти»,⁴¹⁹ или «худо управляющие» Церковью архиереи и т.д. Отсюда многочисленных «теодицеи» этой системы, в частности, необходимость «оправдания» Церкви и, конкретно, оправдание догматики — философией, вообще божественного — человеческим, что иначе как демонической карикатурой, полной инверсией Христианства не назовешь. «*Современная религия*» (читай: Русская Церковь синодального периода) «*есть вещь очень жалкая, — собственно говоря, религии, как*

417 Ср.: «Валентин <...> в Александрии получил ученое эллинское образование. Отсюда, в подражание Гесиодовой теогонии и тридцати богов, именуемых самим Гесиодом, и он, переняв своим умом языческое мифотворство и заняв образ мыслей у тех, которые вместе с ним и прежде него отпали от истины, — и сам наравне с Гесиодом одни имена переделав в другие, пожелал измыслить свой мир» (там же; §2).

418 Ср.: «Противниками христианского учения о единстве Божиим <...> явились язычники или многобожники, <...> потом со второго века христианские еретики, известные под общим именем гностиков, из которых одни, под влиянием восточной философии и теософии, хотя признавали единого верховного Бога, но вместе допускали и многих богов низших или эонов, истекших из Него и создавших существующий мир, — а другие, увлекаясь тою же философией, силившейся, между прочим, решить вопрос о происхождении зла в мире, признавали два, враждебные между собой, совечные начала, начало доброе и начало злое, как главных виновников всего доброго и злого в мире»; «Святые Отцы и учителя Церкви раскрывали все эти мысли о совершенстве творения и начале зла в мире особенно в двух случаях: во-первых, когда опровергали лжеучение гностиков, маркионитов, манихеев и других еретиков, будто мир не совершенен и исполнен зла, и будто виновник этого зла есть сам Бог, или особое, злое начало, противоположное доброму...» (митр. Макарий Булгаков. Православно-догматическое богословие. Т.1. §§12, 60. Цит по изд.: СПб, 1883. Изд.4-е).

419 свщм. Иринеи Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXIII,3. Цит. изд. С.87.

господствующего начала, как центра тяготения» (церкви как Церкви) «нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность...» И вот, теперь предстоит и надлежит восстановить эти распавшиеся планы жизни, восстановить их во взаимной связи и в органической целостности... Философия и должна подготовить или обосновать этот великий синтез, это “всеединство”, это великое и новое восстановление...» Эпитет «великий» в отношении этого синтеза звучит уже как согласный хор Флоровского и Соловьева, то есть как общее их мнение на этот счет (понятнее становится и «умеренный» экуменизм Флоровского как этот же «великий синтез» уже «на практике», опять же, лишь степенью отличающийся от «вселенского» проекта «папоцезаристского» синтеза Соловьева).⁴²⁰

«Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в новое время было “именно его мнимое противоречие с разумом”, — оно не достаточно “входило в разум”, — являлось в мире “в ложной форме”, и донныне является». «Ложная форма христианства» — это, опять же, Церковь: ее догматика, каноника, литургика, вообще весь ее строй некуда годятся, и поэтому, как всегда в гностицизме, именно Церковь (и Сам Господь Бог) виновна в человеческих пороках, недостаточно радея о теургии, мало идя навстречу «разуму»...⁴²¹ Вот это и называется «порождение ехиднино», ложь в кубе, «хула на Святого Духа», демоническое отрицание Церкви Божией под «овечьей одеждой» «восстановления христианства». «Потому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому “оправданию веры отцов” через философию». Если сравнить с «каппадокийскою» мерой «синтеза» (когда «ученость дольняя», напомним, является «служительницей учености горней»), то, более чем очевидно, до какой степени эта мера искажена в гностическом синтезе Соловьева, где «служительница» уже даже не на равной ноге с «госпожой», но выше будет статусом, потому что оправдывающей больше оправдываемого. Отсутствие подобных комментариев у Флоровского к пассажам Соловьева и говорит о явном увлечении его утопическими идеями этого неогностицизма.

«Религиозный синтез еще не дан» (то есть даже у великих каппадокийцев), «но только задан» (как вектор развития), «[религиозный синтез] ”есть не данное сознания, а задача для ума, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные”. В этом искомом и заданном синтезе “элемент мистический”» (то есть церковный) «есть только одно из слагаемых. В одностороннем развитии теологический принцип

420 Ср.: «Среди манихейских мифов есть <...> учение о реинкарнации Апостолов — основателей мировых религий, периодически возрождающих “истинную церковь”. Оно строится по следующей схеме. В мире постоянно существует одна истинная церковь, основанная единственным истинным вероучителем — Апостолом. Когда он возносится, истинная церковь через некоторое время приходит в упадок, и свыше ниспосылается новый Апостол — он рождается в смертном теле, возрождает истинную религию, учреждает церковь и тоже возносится. Это повторяется на протяжении всей земной истории» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). С.62-63).

421 Ср.: «...Птоломей, принадлежащий к ереси тех же так называемых гностиков и последователей Валентина <...> и вот что пишет: “По-видимому, Закон издан не совершенным Богом и Отцом (ибо не соответствует сему), потому что несовершен и нуждается в восполнении другим, содержит повеления, не свойственные естеству и настроению Бога <...> Остается нам, как удостоенным ведения того и другого, высказать и в точности изложить тебе, каков сам Закон и каким законодателем дан...”» (Птоломей к Флоре / свт. Епифаний Кипрский. Панарион. 13(33). Против птоломеев. §§1-3. Цит. изд.).

оборачивается отвлеченным догматизмом» (текущим упадком «так называемой» Церкви). «То верно, подчеркивает Соловьев, что философия и наука, взятые и развиваемые в себе, неизменно приводят к скептическому исходу» (даже Соловьева признает то, о чем мы говорим: вечную гностическую фронду «дольней учености» в отношении Церкви), «и к объективности можно вернуться оттуда только через “мистический” опыт. Однако, следует ли из этого, что философию и науку можно, или нужно, попросту оставить вне синтеза, и восстановить <...> восточную патристику? Соловьев отвечает решительным “нет”. Здесь он и ставит вопрос: почему же ум человеческий так неудержимо в истории “отделяется от истины религиозного знания”, даже под риском низвергнуться в пустоту и ничтожество бесплодного скептицизма» (опять упорное отрицание грехопадения, повреждение всей природы человека, в том числе – ума, ставшего безумием). «Объявить все новейшее развитие только “произвольным заблуждением”, только “неким новым грехопадением”, – это было бы слишком легким ответом». И поэтому – «нет» (то есть «нет» догмату грехопадения, как и вообще Церкви), «в самой традиционной теологии есть повод и основание для этого отпадения или отступления разума, – отступления временного, уверен Соловьев. Традиционная теология <...> не дает разуму творческого простора...» Дальше, как говорится, идет слишком знакомый лепет религиозного вольнодумства, или очередная трагикомическая попытка очередного «раба греха» (в данном случае – раба гностицизма) соединить несоединимое: божественную Истину и человеческую ложь. *«Задача синтеза именно в том, чтобы “звести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии...”»*

Наконец, это заимствование у Соловьева основного принципа богословствования получает у Флоровского буквальное выражение. «Падшая природа, тот мир, который “во зле лежит”, есть для Соловьева, “только другое, недолжное, взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного”, только “перестановка известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном...” Существоющее отлично от должного “только по положению...” Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, вселенского примирения или восстановления, через новую перестановку. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам...» И, как уже было не раз отмечено, вдвойне удивительнее, что именно отсюда же – и пресловутое «верное соотношение», которое Флоровский искал всю жизнь в этом же самом гностическом синтезе Соловьева, словно черную кошку в темной комнате, в которой ее, по определению, нет и никогда не было. «В известном смысле, Соловьев так и остался в доникейской эпохе, в доникейском богословии, с его пропедевтической проблематикой». Это определение исторического гностицизма как «пропедевтики» к православию, уже с уверенностью можно говорить, и становится «стержнем» заблуждения самого Флоровского: «его [Соловьева] лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина он считал одним из самых великих в истории мысли, особенно его учение о материи) <...> Дальше Оригена, во всяком случае, Соловьев так и не пошел...» Это недоделанное и осуществил Флоровский: вобрал в себя «великий» опыт Валентина, Оригена и Соловьева – и «пошел дальше» их... Это и есть

перенесенная в богословие идея непрерывного развития (теогония), которая является отличительной чертой гностического релятивизма.⁴²²

* * *

Здесь же можно отметить аналогичные процессы, параллельно происходившие в западной теологии, с теми же самыми установками, противоречиями («чересполосицей») и, в конечном счете, самоотрицаниями, или классическим набором признаков мировоззренческого и богословского упадка и перерождения в качестве «плодов развития». «...основное внимание либеральная теология концентрировала на человеке и его сознании. Антропоцентристский протестантский либерализм призывал искать проявление акта божественного спасения в активной деятельности человеческого сознания».⁴²³ «Хотя [ортодоксальные] реформаторы выступали против философии, в XIX в. она настолько овладевает теологией, что экзегетика и герменевтика, история Ветхого и Нового Завета, даже изложение догматики строятся в зависимости от учений И.Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Модернистское протестантское богословие XIX в. получило название "либеральной теологии", так как его общей чертой было усвоение принципа либерализма (от лат. *liberalis* – свободный), принципа автономии субъекта, свободы разума, частной инициативы».⁴²⁴ Практически то же самое можно сказать и о «ортодоксальных» славянофилах и всех их последователях, Флоровском, в частности, которые в своей двусмысленной оппозиции западной схоластике и западной мысли вообще парадоксальным образом оказались едва ли не главными проводниками их идей в отечественное богословие. В частности, синтетизм Флоровского очень понимает богословский рационализм А.Ричля, одного из самых влиятельных представителей протестантской либеральной теологии, строившейся на том постулате, что «христианство должно адаптироваться к новым научным и философским стилям мышления, не считая это отступлением».⁴²⁵

4. Ортодоксальная акривия (опыт свт. Епифания Кипрского)

Спрашивается, а какова же альтернатива «богословскому синтезу»? Разве возможен какой-то иной подход к решению этого вопроса (которым, как мы видели, в минуты отчаяния и основоположники «религиозного синтеза»

422 Ср.: «Отношение к теургии у Порфирия двойственное: с одной стороны, он отвергает ее как ложную науку, а с другой – допускает очищение души с помощью теургии, душа становится способной к общению с духами и ангелами... <...> Ямвлих в “Египетских мистериях” выступая против черной магии, соединяющей человека со злыми демонами (*Myst.* III 31), противопоставляет ей правильную теургию, обращенную к высшим способностям человеческой души...» (Огурцов А.П. Теургия. Новая философская энциклопедия. Институт философии Российской академии наук. iph.ras.ru/elib/3003.html). Согласитесь, эта «белая магия» неоплатонической теургии очень напоминает логику Флоровского. Но, опять же, при чем здесь капшадокийцы?

423 Ворохобов А.В. Основные черты протестантской «либеральной теологии» XIX – первой четверти XX вв. <http://www.bogoslov.ru/text/3484324.html>.

424 Яблоков И.Н. Основы религиоведения. Раздел 3, гл. XV. Цит. по изд.: Высшая школа, 1994. С. 214.

задавались)? Здесь-то мы и возвращаемся к тому, с чего начали, а именно к упомянутой первой (канонической, или «официальной») ортодоксальной традиции, совершенно необоснованно маргинализованной в новом богословии с его утопизмом, объявлением этой традиции «слишком легким ответом» на «сложный вопрос» и заявлением ей «решительного “нет”».

Если великие отцы-каппадокийцы, ради мира церковного, сумели творчески соединить истины Откровения и философский инструментарий эллинистической культуры, дать такое обоснование двусмысленным терминам последней, которое удовлетворило некоторых заблудших, позволило примирить с православием хотя бы «умеренных» еретиков; то не менее великие отцы-александрийцы послужили Церкви уже прямо противоположной непримиримостью даже к умеренным формам лжеучений, потому что, во-первых, если акривией и меньше приобретает Христу новых овец, то уж точно более удерживается от отпадения старых и укрепляется в вере вновь приобретенных; а во-вторых, послабление икономии делается грешнику, но не греху, заблуждению как немощи первого, но не лжи как демонизму второго. В качестве примера непреходящей актуальности этой «александрийской», или «староникейской», традиции хотелось бы привести пример святого Епифания, архиепископа Кипрского.

Духовным отцом будущего святителя Епифания был преподобный Иларион Великий, в свою очередь наставленный преподобным Антонием Великим. «Братство монастыря, в котором святой Епифаний принял монашество, состояло из десяти монахов. Настоятельством над ними преподобный Лукиан, муж духоносный; также между братьями были мужи, исполненные благодати Божией. В обществе такого братства, под таким руководством, избранный сосуд, Епифаний, скоро достиг духовного преуспеяния, которое впоследствии развилось в нем в необыкновенном обилии».⁴²⁶ Как богослов же он сформировался как раз на антиоригенизме святителя Афанасия Великого. Неудивительно, что свт. Епифаний до конца остался равнодушен к чересчур тонким дифференцированиям «степени» заблуждения, к «внимательности к деталям» (за которыми так легко потерять суть), «вкусу» к икарическим полетам эллинистической мысли и ее титаническим «добродетелям», словом, к «широкому» просвещению, и рассматривал все традиционные школы

425 Mc Grath, „Al. The Making of Modern German Christology” (1750-1990). 82 ff / Велчев В. Женщины и священство. <http://www.bogoslov.ru/text/4048389.html>. Ср.: «Страннее всего то, что самый темный из новых мыслителей после Канта стал главою богословских рационалистов. Если, однако, темнота помогает двусмысленности и уклончивости там, где чувствуются затруднения от противоречий и от нерешительности высказаться искренно и определенно, то дивиться в успехе "Ричля Темного" в расшатанном современном протестантизме нечего.<...> Науку Ричль отождествляет, к сожалению, с метафизикой; религия же, по его учению, "появилась из практического стремления устранить противоречие, в котором человек как духовная личность находится по отношению к внешнему миру. В отыскании высочайшей духовной силы, которая устранила бы это противоречие, и лежит цель всех стремлений религий"» (Федоров Н. О Ричле. <http://www.magister.msk.ru/library/philos/fedorov/fedorov99.htm>). В этой связи еще более неслучайным оказывается сближение с этой теологией позднего Флоровского в его экуменизме.

426 свт. Игнатий Брянчанинов. Отечник. Избранные изречения Отцов, преимущественно Египетских, которых имена дошли до нас, и повести из жития этих Отцов / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2004. Т. VI. С. 95.

античной философии как такие же ереси, по сути, как и «классические», возникшие уже в церковной ограде (или даже как их «матери»). При кажущейся «непросвещенности», «косности» и «негибкости» такого ригорического подхода, в нем есть серьезные преимущества с церковной точки зрения (что и подтвердили деяния Пятого-Шестого Вселенского собора и последующая их рецепция). И прежде всего – это логическая стройность, прозрачность понятий, последовательность и, как следствие, отсутствие тех родовых «двусмысленностей» синтетизма, которые так волновали чуткий ко всякой фальши ум о. Георгия и которых, на наш взгляд, он (как и все остальные до и после него) так и не смог до конца преодолеть. Согласитесь, одного этого достаточно, чтобы отнестись к опыту свт. Епифания, как минимум, с интересом.

Складывается впечатление, что чтобы понять истинное достоинство мужественной мысли святого Епифания, ее функциональную надежность, или практичность, Церкви понадобились несколько веков своего рода хилиастической инерции, утопических проектов построения «христианской культуры» и вообще христианской цивилизации, несколько веков филооригенизма и неоплатонизма, борьбы с бесконечными синкретическими лжеучениями. Скорее всего, поэтому (словно от накопившейся усталости, или от запоздалого разочарования) прямолинейная любовь к Богу и Его Церкви (как у св. ап. Петра) Кипрского епископа снова стала востребованной, и вот VII-ой Вселенский собор уже называет Епифания учителем Церкви, а его когда-то казавшуюся «юродивой» староникейскую ересиологию многие теперь брали за образец (преп. Иоанн Дамаскин и свт. Фотий, в частности).

Соответственно, в несколько снобистской (потому что полуинтеллигентской) характеристике, которую прот. Георгий Флоровский дает этому «меньшему отцу» («он не был богословом, но любил судить о вере», то есть раз судил о вере без философских спекуляций, то значит и не богослов), содержится, во-первых, отрицание определения Вселенского собора (получается, что так, потому что учитель Церкви не может не быть богословом), а во-вторых (или поэтому), выносится это суждение как раз с точки зрения того искаженного представления об опыте великих каппадокийцев, которые мы рассмотрели, то есть когда миссионерская икономия воспринимается как синергия и произвольно универсализируется в качестве таковой, как догма «миротворческого» синтеза светского и церковного знания («у Епифания был крутой и властный темперамент, не смягченный чуткостью и благоволением, и при всем своем благочестии он не умел служить делам мира»,⁴²⁷ то есть в отличие от каппадокийцев). Лучшее тому подтверждение – во-первых, близкие характеристики, которые давал святому Епифанию Э. Ренан, этот типичный гностик, как все богословствующие неоязычники («нет ничего более спутанного, нежели система этого отца церкви, сбиваемого с пути своим ортодоксальным фанатизмом»),⁴²⁸ а во-вторых, тот же синтетизм, им исповедуемый (хотя, конечно, в гораздо более вольнодумной, или радикально-гностической, форме, близкой к Соловьеву): «Мы охотно допускаем, что религиозная или философская система должна заключать в

427 прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы IV века. Гл.7. Цит. по изд.: Париж, 1931.

428 Renan E. Histoire des Origines du Christianisme. Livre cinquieme: Les Evangiles et la seconde generation chretienne. Paris: Calman Levy, 1877. P. 48 / Хазарзар Р. Епифаний и его «Панарион». khazarzar.skeptik.net/books/epiph/panarium/oo.html.

себе известную долю истины; но мы отказываем ей еще прежде, чем приступить к ее рассмотрению, в возможности заключать в себе истину абсолютную»⁴²⁹ (следовательно, единственная возможность приближения к «абсолютной истине» – это «творческое», или «симметричное» сложение этих «долей»).

* * *

В заключение хочется привести слова других учителей Церкви, как нам представляется, лучше всего выражающих мысль свт. Епифания о том, что даже от полного философского «воздержания» для «единого на потребу» христианского дела душеспасения не будет ровным счетом никакого ущерба. «Не любуйся видимой природой, не занимайся созерцанием красот ее; не трать драгоценного времени и сил души на приобретение познаний, доставляемых науками человеческими. И силы и время употреби на стяжание молитвы, священнодействующей во внутренней клети. Там, в тебе самом, откроет молитва зрелище, которое привлечет к себе все твое внимание: она доставит тебе познания, которых мир вместить не может, о существовании которых он не имеет даже понятия».⁴³⁰ «Так что же? Разрушить нам, скажут, училища? Я не говорю этого, но (говорю) о том, как бы нам не разрушить здание добродетели и не заглушить живой души. Когда душа целомудренна, тогда не будет никакой потери от незнания красноречия; а когда она развращена, тогда бывает величайший вред, хотя бы язык был весьма изощрен, и тем больший, чем больше это искусство; ибо порочность в соединении с искусством в слове производит гораздо худшие беды, чем необразованность. ... для надлежащего занятия красноречием нужна добрая нравственность; а добрая нравственность не нуждается в пособии красноречия. Можно быть целомудренным и без этого знания, но никто никогда не приобретет силы красноречия без добрых нравов, проводя все время в пороках и распутстве... Там (в пустыне) нужно заниматься только одним, а здесь (в городе) предстоит овладеть двумя предметами, так как невозможно приобрести одного без другого, — без благонравности изучить красноречие. Но, если хочешь, предположим, невозможное возможным: что будет нам доброго от знания красноречия, когда у нас будет поражено самое существенное? И что худого от незнания, когда у нас, исправно самое важное?»⁴³¹ И действительно, даже с точки зрения элементарного здравомыслия (если уж совсем нет страха Божия), зачем нам сомнительная человеческая мудрость и ее суесловие, уже прельстившие бесчисленное множество своих страстно-восторженных поклонников, сполна показавшие свою относительность и обманчивость, когда у нас есть непреложная, никогда и никого еще не подводившая божественная премудрость: «Пресвятая Богородица, спаси нас»? И есть ли в ней хотя бы молекула «дольней» философии? «Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1Кор 20-21).

429 Ренан Э. Рим и христианство. В кн.: Ранее христианство. М., 2001. Т.2. С.10.

430 свт. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т.1. О молитве. Ст. II / св. Иоанн Карпафийский. Гл. 13. Добротолубие. Ч. 4 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.1. С.144.

431 свт. Иоанн Златоуст. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни. Слово 3, §11 / свт. Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений. СПб, 1898. Т.1. Ч.1. С.100-101.

«Вот что вещаем мы — галилеяне, люди презренные, поклоняющиеся Распятому, ученики рыбарей и, как сами говорят, невежд; мы, которые заседаем и поем псалмы вместе со старухами; мы, которые изнурены продолжительными постами и полумертвые напрасно бодрствуем и пустословим во время всенощных бдений, и — однако же низлагаем вас!»⁴³²

⁴³² свт. Григорий Богослов. Слово 5, второе обличительное на царя Юлиана. Цит. изд.

Экстаз богопознания в религии романтизма

Продолжая разговор о наиболее общих характеристиках русского секуляризованного богословия и религиозной философии, начиная со славянофилов, необходимо сказать еще о таком их стабильном признаке, как своеобразное возрождение неоплатонической (и вообще свойственной языческой метафизике и мистике) идеи экстаза (или исступления) как высшей познавательной способности человеческого духа, в лице лучших своих представителей способного прозревать сверхъестественный «мир идей» как божественных сущностей бытия (или «логосов» – в богословской терминологии). «...все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всеобщим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих» (Хомяков А.).⁴³³ «Это сознание, совершенно изменяющее характер нашего Богомыслия, и которое мы не можем извлечь прямо из одного созерцания внешнего мироздания, возникает в душе нашей тогда, когда к созерцанию мира внешнего присоединится самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума» (Киреевский И.).⁴³⁴ «...сверхчувственное превращено в предмет действительного опыта благодаря тому, что допускается в качестве возможного экстазическое перемещение человеческого существа в Бога и как его следствие – необходимое, безошибочное созерцание не только божественного существа, но и сущности творения, а также всего происходящего при нем» (Шеллинг Ф.).⁴³⁵ Сопровождается или завершается эта экстазическая гносеология, как правило, соответствующей концепцией теосиса (обожения), по сути, противоположной святоотеческой.

В христианском «исступлении» Бог открывается человеку из Своей запредельной непреступности (что, собственно, и называется «Откровением» или «Богоявлением»), отвечая на призыв кающегося грешника («прииди и вселися в ны»), благодатно действует в человеке, сообщая ему Свои добродетели и открывая истины («внутри меня явил мне мудрость [Твою]» (Пс 50:8); «и внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились <...> И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать»; после чего «взошел на верх дома помолиться <...> он пришел в исступление и видит отверстие небо» (Деян 2:2-4; 10:10-11)). В романтическом исступлении имеем место обратное пересечение границы между естественным и сверхъестественным: человек по собственной инициативе и собственными усилиями «выходит из себя» реального и проникает в сферу божественного,

433 Хомяков А. По поводу отрывков найденных в бумагах И.В. Киреевского / Х., I, 282.

434 Киреевский И. Отрывки / К., I, 279.

435 Шеллинг Ф. Философия откровения. 7-я лекция / Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. СПб., «Наука», 2000. Т.1. С.163.

черпая оттуда как из открытого им месторождения «полезного ископаемого», для чего нужно лишь «совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины» (Киреевский И).⁴³⁶ Иными словами, в философскую сотериологию и религиозную гносеологию такого рода возвращается в той или иной форме сказывающаяся идея безличного «божественного начала» (недаром В.Соловьев и С.Булгаков так много оперируют этим термином) как «первопричины» бытия, на который человек естественно притязает в качестве субъекта бытия. Ортодоксальное сознание «личностного общения», «живого Бога», конечно, присутствует, но при этом теряется собственно христианское качество этого общения – отношения Спасителя и спасаемого, Божественного милосердия и раскаявшегося грешника, святой воли Небесного Царя и осудившей свои преступления воли человека. «И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистишься» (Мф 8:2-3). В романтическом же богомыслии повторяется скорее другая библейская ситуация: и подошел Адам к древу познания и, простерши руку свою, сказал: хочу все знать! Или, если воспользоваться мифологией возрождаемого здесь язычества: подошел Прометей к источнику божественного огня и, простерши руку свою, исхитил как «имеющий право», а не «тварь дрожащая».

В этом плане романтизм явился не реакцией христианской Традиции на рационализм эпохи Просвещения, или «века Разума», как принято считать и как сам романтизм себя сознавал, но логичным продолжением этого века, «высшей» формой этого рационализма, а именно, его сакрализацией. «Если мы замечаем, что интерес к философским системам ослабел; то из этого не следует еще заключать, чтобы ослабел интерес к самому мышлению философскому. Напротив, оно более, чем когда-нибудь, проникло во все другие области разума» (Киреевский И.).⁴³⁷

Отсюда другой (более распространенный) вариант этого же экстазма – сверхъестественное обретается в скрытых глубинах самого человеческого духа как некая высшая часть души, идеальное Я, к которому можно продрасться сквозь себя-эмпирического, через наслоения брэнной плоти и низшее рассудочное мышление, либо собрать разрозненные грехом силы субъективного духа во «всецелый разум». «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего, и одно достойное постигать высшую истину, — такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека» (Киреевский И.).⁴³⁸ «Ведь в интимной глубине души всегда лежит что-то вселенское, более вселенское, чем на общепринятой поверхности. Всякое новое религиозное учение и новое пророчество было сначала интимно, рождалось в интимной глубине, в мистической стихии, а потом обнаруживалось и завоевывало мир» (Бердяев Н.).⁴³⁹ В подобных представлениях новой гностицизм осознанно следует древнему. «...истинным

436 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 230.

437 Там же / К., I, 224.

438 Там же / К., I, 250.

созерцателем является не рассудок или разум, а нечто столь же большее и высшее разума, как и то, что составляет предмет созерцания. В этом созерцании созерцающий Бога увидит в Нем и самого себя простым и чистым. Хотя в таком созерцании есть налицо созерцающий и созерцаемое, две стороны, а не одна, однако, как ни смело это покажется, но можно сказать, что созерцатель тут, собственно, не созерцает, ибо сам становится тем, что есть созерцаемое» (Плотин).⁴⁴⁰ «...мы являемся лишь частью себя самих» (Шлегель Ф.).⁴⁴¹ «Мистицизмом можно называть лишь то духовное предрасположение, которое <...> выводит истинное знание лишь из так называемого внутреннего света, видимого не всем, а замкнутого внутри индивидуума, из непосредственного откровения, чисто экстатической интуиции или чувства» (Шеллинг Ф.).⁴⁴² «...в христианской религии выражается отношение человека к самому себе, или, вернее, к своей сущности, которую он рассматривает как нечто постороннее. Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, то есть от действительного, телесного человека, объективированная, то есть рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности относятся и к сущности человеческой. <...> “Поэтому из всех наук самая ценная и важная – самопознание, ибо кто познал самого себя, познал и бога”» (Климент Александрийский, *Paedag*, III)» (Фейербах Л.).⁴⁴³ Хотя сверхъестественное в данном случае имманентно человеку, экстатический принцип теургического действия человека по обретению сверхъестественного сохраняется: граница между реальным и идеальным пересекается опять со стороны реального, пусть идеальное и оказывается теперь сокрытым в недрах самого реального, а не трансцендентным ему. «И сказали Апостолы Господу: умножь в нас веру» (Лк 17:5), потому что христианская вера – это дар Божий, благодать Святого Духа в человеке. В романтизме же «чтоб проникнуться верою» естественному разуму «необходимо возвыситься к [своему] первообразному единству» («потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустил ниже своего первоестественного уровня») (Киреевский И.).⁴⁴⁴

Как видно из уже приведенных цитат, принцип исступления в отечественной религиозной философии является неотъемлемой составляющей европейского романтизма, в первую очередь, немецкого. «Ранний романтизм проникнут эсхатологическим ожиданием новой эпохи, обновления человечества, возвращения "золотого века". Это обновление мыслится прежде всего под знаком эстетики, ибо эстетика, по определению Ф. Шлегеля, “это философия

439 Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М.: «Канон+», 1999. С.214.

440 Плотин. Эннеады. VI, 10 / Плотин. Эннеады. К., «УЦИММ-ПРЕСС», 1995–1996.

441 Шлегель Ф. О изучении греческой поэзии / Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., «Искусство», 1983. Т.1. С.154.

442 Шеллинг Ф. К истории новой философии (мюнхенские лекции) / Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. М., «Мысль». Т.2 С.552–553.

443 Фейербах Л. Сущность христианства. Гл.2 / Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. М., «Полит. лит-ра», 1955. Т.2. С.43.

444 Киреевский И. Отрывки / К., I, 276.

целостного человека". <...> Подобно Новалису и Шеллингу, Ф. Шлегель развивался в направлении объективного идеализма: соединение Фихте и Спинозы становится для него программным. Я и мир, индивидуальность и универсум (понятие, отражающее влияние Я. Бёме) – два полюса в пантеистической метафизике Ф. Шлегеля и Шлейермахера конца 90-х годов. Философия – это "эллипс с двумя центрами, один – идеальное разума, другой – реальное универсума"; отношения между ними мыслятся динамически, как реализация идеального и идеализация реального. Универсум – это непрерывно становящийся бесконечный организм, его неисчерпаемая динамика проявляется во множестве индивидуальных форм-символов универсума. Ведущую роль в постижении мира играет продуктивное воображение: живую динамику "бесконечного" нельзя фиксировать в мертвых понятиях, ее можно только "открывать и созерцать" в намеках и предчувствиях – в художественных образах-символах и в "высших первопонятиях" – идеях-символах». ⁴⁴⁵ «... действительность идей и [их] умственного созерцания несомненно доказывается фактом художественного творчества. <...> художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник видит их, как это прямо утверждали про себя Гете и Гофман)» (Соловьев В.). ⁴⁴⁶ «Утверждение Гете и Гофмана» оказывается достаточным доказательством «умственного созерцания» этими визионерами Божественных логосов, потому что сама идея такого визионерства, его доступности для человека, является предметом этой гуманистической веры, вдохновляя новых адептов на поиски «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (Киреевский И.). ⁴⁴⁷ «Возможность такого знания так близка к уму всякого образованного и верующего человека, что, казалось бы, достаточно одной случайной искры мысли, чтобы зажечь огонь неугасимого стремления к этому новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать наконец обе истины в одну живую мысль; ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к Единому Богу» (Киреевский И.). ⁴⁴⁸ Истины христианства открыты Богом святым пророкам и апостолам, сохранены в долгой борьбе с ересями и переданы от одних святых отцов другим, от одного Вселенского собора к другому. Истины романтической религии открыты тайнозрению любого «великого человека». Они передаются не от человека к человеку, как в Церкви, но «непосредственно» из «божественного начала». Каждый раз это эксклюзивное «откровение» трансцендентного, вернее – его открытие дерзновением метафизика. На этом гуманистическом обожевлении

445 Попов Ю.П. Философско-эстетические воззрения Фридриха Шлегеля / Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В двух томах. Т. I. М., "Искусство", 1983. С. 7-40.

446 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Ч.5 / Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. СПб., «Худож. лит.», 1994. С.93.

447 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 230.

448 Киреевский И. Отрывки / К., I, 271.

человеческого духа и построено славянофильство и почвенничество. «В конце философской системы, между ее исконной истиной и ее искомой целью, лежит уже не мысль, имеющая определенную формулу, но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека. И этот внутренний дух, эта живая сила свойственна не одним высшим философиям, dokonченным и сомкнутым в своем развитии. Система принадлежит школе; ее сила, ее конечное требование принадлежат жизни и просвещению всего человечества» (Киреевский И.).⁴⁴⁹ Платон и Дамаскин, Гегель и Златоуст, Пушкин и Павел оказываются явлениями одного ряда, возможными в различных культурах и религиях покорителями вершин «бесконечного», лишь более или менее преуспевающими. «Натура бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе. Но если человек не человек — какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение бога) и каждым частным лицом. Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем» (Достоевский Ф.).⁴⁵⁰

Но была у этого экстазизма, как и положено в диалектике, оборотная сторона. «...он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: “Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец. — Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?” Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно “красота и молитва”, что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить» (Достоевский Ф.).⁴⁵¹ Этот «туман» иррационализма, эта диалектическая «парадоксальность» и «синтетическая» противоречивость, эта декадентская «невыразимость на человеческом языке» узренных в исступлении «вещей в себе», или, попросту, эта неврастеническая опустошенность — вот трагикомический перечень «трофеев», с которыми Икары романтизма возвращались на бrenную землю из своего спонтанного выхода в открытый космос «мирового духа» или погружения во внутренние глубины философской экзальтации.

Если в исихазме, по учению преп. Григория Синаита, в частности, подобного состояния как залога обожения подвижник достигает «на высших состояниях совершенства» («существо экстазического состояния состоит в возвышении восприятия из низины чувственности, от всего воображаемого и внешности скоропреходящего мира к Богу [Слово на Преображение Господа нашего

449 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 236.

450 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-64 гг. / Д., XX, 174.

451 Достоевский Ф. Идиот. Ч. II, гл. 5 / Д., VIII, 188.

Иисуса Христа. 1], к-рое не обязательно означает отделение ума от тела, но совершается через преодоление естественных человеческих способностей. В состоянии экстаза ум как словесная энергия человека восхищается “до третьего неба” благодатью Св. Духа, Который властно обладает умом и поставляет его за гранью собственных возможностей»⁴⁵² то в романтическом исступлении, представляющем (в случае славянофилов) профанацию этого учения, речь идет именно о естественных человеческих способностях и возможностях (вернее, опять же, о притязании на сверхъестественное на как естественное для человека), о том, чтобы сделать такое состояние широким достоянием духовной культуры («развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих»), почему западная философия и ее рационалистическая методология рассматривается как подготовительный этап этой высшей формы познания и разумения. Более того, даже само «любомудрие св. Отцов представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностью современной Русской образованности» (Киреевский И.)⁴⁵³ Опять же, если в святоотеческом «любомудрии» Творец собирает распавшиеся в греховном естестве внутренние скрепы Своего творения («Кульминацией собирания сердца становится низведение ума в этот духовный центр, осуществляемое действием благодати при напряженном молитвенном усилии подвижающегося [Главы, расположенные акростихами. 16; О действиях благодати, происходящих от молитвы, и о признаках прелести. 1]. Молитва – основное средство в деле собирания природы»; «молитвенное делание составляет основу подвига на каждом этапе совершенствования, производя каждый раз соответствующее действие: “Начало умной молитвы есть действие, или очистительная сила, Святого Духа и таинственное священнодействие ума... середина – просветительная сила и созерцание, а конец – экстаз и восхищение ума к Богу” [Главы, расположенные акростихами. 111]»);⁴⁵⁴ то в романтическом «исихазме» это «восстановление единства естества» осуществляет сам «верующий разум» («вера обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее перевозданной неделимости» (Киреевский И.)⁴⁵⁵ что в системе Синаита и можно рассматривать как «признаки прелести». «Начало возрождению души полагается в кардинальном обновлении взгляда человека на себя, и в первую очередь в признании своего наличного состояния противоположным и безблагодатным [Главы, расположенные акростихами. 1, 4]. Такая самооценка сопровождается осознанием своей виновности перед

452 свящ. Дионисий Венюков. Григорий Синаит. Аскетика / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2007. Т.13.С.60-68.

453 Киреевский И. Отрывки / К., I, 270.

454 свящ. Дионисий Венюков. Григорий Синаит. Аскетика. Цит. изд.

455 Киреевский И. Отрывки / К., I, 275.

Богом, единство с Которым было прервано по свободной инициативе человека [О действиях благодати, происходящих от молитвы, и о признаках прелести. 4]. В результате в человеке созревает вдохновенное волевое решение возвратиться на путь верности и послушания Творцу [Главы, расположенные акростихами. 122]. Его аскетический подвиг приобретает черты воплощаемого в жизнь покаяния [Иные главы. 2, 5].⁴⁵⁶ У Киреевского же и Хомякова (Достоевского и Соловьева и т.д.), повторим, речь идет о поступательном развитии единого общечеловеческого разума в духе гегельянства и шеллингянства, где если порой и вспоминают о таких категориях как покаяние и смирение, молитва и аскеза, то они теряют в этой космогонии все свои ортодоксальные значения.

Космогонической идеей «становящегося универсума», в рамках которой существует идея романтического экстаза, объясняется то, что дело не ограничивается гносеологией, или созерцанием божественных «логосов», но этот же титанический принцип «законного взыскания» сверхъестественного осуществляется и в романтической «сотериологии» – и вслед за умозрением горних тайн должно было происходить воссоединение души незваного визионера уже с самим «божественным началом». Инверсия христианской сотериологии здесь сказывается все той же перестановкой активного и пассивного начал: действует в основном человек, «бесконечному» же отводится второстепенная роль объекта творческой деятельности первого. Даже если присутствует формально ортодоксальное положение, что «активным началом» в этой паре является все-таки Божество, экстатическая идея сказывается в таком случае в виде навязывания Ему романтических «стремлений», идей всеединства, в частности. *«...божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, — но с тою разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеею всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму»* (Соловьев В.).⁴⁵⁷

Неоплатоническая идея эманации «бесконечного» в «конечное» определяет принципы романтической историософии: созерцание сущностей в означенных условиях оказывается доступным не только в физическом, но и в социальном космосе, в историческом процессе, который (по принципу языческого пантеизма) переживается как полубожественный, как все та же «реализация идеального», актуализация «бесконечного». События исторической жизни народов воспринимаются как стадии становления единого богочеловеческого универсума-организма. Читать раскрытую книгу природы, читать

456 свящ. Дионисий Венюков. Григорий Синаит. Учение о Св. Троице и Ее участии в спасении человека. Цит. изд.

457 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Чт.10 / Владимир Соловьев. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. Цит. изд. С.168.

криптограмму судьбы земных царств и племен – значит опосредованно созерцать божественные эйдосы, потому что весь мир и все человечество, весь материальный универсум, это воплощение универсума идеального, поступательное откровение «божественного начала». «...в истории мы ищем самого начала рода человеческого, в надежде найти ясное слово о его первоначальном братстве и общем источнике. Тайная мысль религиозная управляет трудом и ведет его далее и далее. <...> В этом смысле история уже не есть простая летопись; но она также и не отвлеченное созерцание внутренней жизни личной, проявленной во внешности племен и народов. Духовный, характер сохраняется вполне, но вещественность получает новую важность. <...> Всякое произведение письменное, всякое творение ученое, всякий поэтический отголосок, всякий памятник мертвый, как, например, здание, или живой, как язык или физиономия, делаются пособиями, точками отправления или данными для разрешения нашей задачи. <...> Исполненные шаги, сделанные наукою в наше время, подают нам много надежд на будущее; но должно признаться, что самая величина пройденного поприща указывает на неизмеримость того, которое нам еще должно пройти, прежде чем сомкнется круг истории. Число разрешенных загадок, исправленных ошибок и открытых истин еще весьма мало значительно в сравнении с неразгаданным и неисправленным. Лучшее же приобретение наше до сих пор – это добросовестность в изложении фактов, качество очень редкое тому лет 50, теперь довольно обыкновенное. Не знаю, чему приписать такое приращение добродетелей человеческих: тому ли что страсти прежние утихли, или тому, что обман сделался почти невозможным при распространившейся учености» (Хомяков А.).⁴⁵⁸ «Такое приращение добродетелей человеческих», в частности, познавательных, следует «приписать» массовому психозу романтизма, на языке Священного Предания обозначаемого духовной «прелестью», когда греховные страсти солипсически переживаются как божественные добродетели, а экзальтации «лжеименного разума» и инспирированные падшими духами заблуждения – как божественные истины.

Как это ни удивительно, но эти вульгарные, с точки зрения церковной науки, полуязыческие представления вызывают интерес и оказывают влияние на собственно богословскую мысль. Пусть происходит это и не путем прямого заимствования основных псевдохристианских положений романтизма (ввиду их грубого противоречия истинам христианства), но путем смешения и, как следствие, деформации традиционных сотериологии и гносеологии, появлением в них того или иного гуманистического уклона и отголосков романтизма, предающих традиционному вероучению в новом изложении своеобразную (столь свойственную оригиналу) неопределенность (интуитивизм и адогматизм) и отвлеченный идеализм («розовый» оттенок, утопизм). «Интуитивная логика, т.е. доктрина, почерпающая свои положения или аксиомы не из среды общих формальных понятий или авторитета» [например, церковного авторитета: догмата, канона, заповеди], «а опирающаяся на нравственные истины, разделяемые всяким, кто в них пожелает вслушаться, говорит человеку о законах его же собственной внутренней жизни и таким образом не понуждает его мысль к соглашению,

458 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X., V, 30-31.

но предоставляющая его собственному разуму и совести чрез постоянный опыт проверять ее» (архим. Антоний (Храповицкий)).⁴⁵⁹

В сотериологии эта богословская рецепция романтической религии сказывается различными искажениями в ортодоксальной концепции обожения, прежде всего, креном в сторону пелагианского нравственного самосовершенствования и вообще гностического самоспасения; либо (в качестве уже спасенного) в сторону «синергического» благодатного действия человека или Церкви по «преображению мира»; либо как широкое, девальвированное толкование спасительного действия Бога за видимыми границами Церкви и, как следствие, хилиастические упования; и другими «динамическими» (диалектическими) отношениями между Церковью и миром, Богом и человеком. Романтическая формула «реализация идеального и идеализация реального», ошибочно принятая за вариацию ортодоксальной формулы «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом по благодати», оборачивается фактическим обмирщением Церкви и воцерковлением мирских попечений или просто греха, неоплатоническим стиранием границ между Нетварным и тварным, между Христианством и язычеством, между Православием и ересью. *«Трансцендентное становится имманентно миру — вот в чем смысл мировой культуры»* (Бердяев Н.).⁴⁶⁰ Воспринимаемый богословской мыслью, потерявшей святоотеческую трезвость и строгие догматические ориентиры, этот неоплатоническо-гностический смысл гуманистической культуры порождает антиюридическую теорию Искупления, где *«правовое непонимание»* (арх. Сергей (Страгородский))⁴⁶¹ традиционного толкования догмата оценивается именно как «трансцендентное», внешнее по отношению к человеку (то есть антропоцентрически), которое «становится имманентным» в «нравственно-субъективной» теории *«восстановления естества»*⁴⁶² (где ортодоксальное понимание внутреннего возрождения Божественной благодатью, опять же, перемешено с романтическими смыслами субъективно-идеалистического «целостного умозрения» и объективно-идеалистического всеединства (ср.: *«у кого сей Логос-искупитель поселяется в душе, тот избегает всяких, даже и преднамеренных грехов <...> искупление человека рассматривается Филоном как естественный, в человеческом разуме и совести совершающийся факт <...> Чтобы освободиться от греха и стать в полное примирение с Божеством, для этого человек должен внимательно выслушивать внутренний голос своей природы или совести»*).⁴⁶³ Сам этот богословский

459 архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф.Достоевского / Богословский вестник. 1893. Т.4. №10. Отд. II. С.44.

460 Бердяев Н. Христос и мир / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. М., «Русский путь», 2009. Т.1. С.190.

461 арх. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении / архимандрит Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. СПб, 1910. С.56.

462 Там же. С.24.

463 Муретов М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С.161.

неологизм арх. Сергия – «жизнепонимание» – выдержан в «синтетическом» духе славянофильского «живознания» как выражения все той же романтической философии всеединства, «слития» в одно «идеального» («знания») и «реального» («жизни»). Еще нагляднее влияние романтического принципа «становления трансцендентного имманентным» сказывается в перенесении положений триадологии – в экклезиологию и антропологию, что становится навязчивой идеей нового богословия.

«Мы ищем Церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру, все, что было подлинным бытием в истории» (Бердяев Н.).⁴⁶⁴ И такая «живая церковь» не заставила себя долго ждать не без участия тех же теоретиков «органического» «жизнепонимания». Подспудная разрушительность для Церкви этих идей, их скрытая за богословскими спекуляциями и профанациями революционность в отношении Священного Предания достаточно быстро вышли наружу (показательными плодами этой рецепции стало то, что оба крупнейших представителя богословской школы «нравственного монизма» – митр. Антоний и митр. Сергей – побывали в расколе не только с Церковью, но даже друг с другом). «Люди старых религиозных чувств и старого сознания идут в Церковь спасаться от мировой жизни, замалывать грехи, накопившиеся в миру, и все, чем они живут, оставляют у входа в ограду Церкви, все самое дорогое для них, самое ценное в их жизни, все творческие порывы, любовные грезы, вся сложность их опыта, весь путь мировой истории – все это не входит с ними в Церковь, не смеет войти. Этого дуализма мы уже не можем вынести, этот дуализм стал безбожным, он умерщвляет религиозную жизнь, является хулой на св. Духа. В Церкви должно быть все наше дорогое, все наше ценное, все нами выстраданное в мире, – наша любовь, наша мысль и поэзия, все наше творчество, отлученное от Церкви старым сознанием, все наши великие мирские люди, все наши приподымающие порывы и мечты...» (Бердяев Н.).⁴⁶⁵ Ничего не скажешь, действительно, «это сознание, совершенно изменяющее характер нашего Богомыслия» (Киреевский), подменяющее его святоотеческий дух. Православие, заявленное старшими славянофилами как исторически необходимый донор («новое начало») для западной философии и веры, само являлось реципиентом этого чуждого ему начала, причем осознанно у Хомякова и Киреевского, согласно протестантским, по духу, взглядам которых, началом упадка «русской образованности» явилась эпоха не столько Петра, сколько патр. Никона, когда «начали брать образцы из прошедшего порядка Восточно-Римской Империи», «смешивать Христианское с Византийским». Тогда как правильный путь – синтез мифической («арийской») «древне-русской образованности» как раз с западной (как тоже «арийской») гностической культурой: «примирение обеих образованностей в таком мышлении, которого основание заключало бы в себе самый корень древне-Русской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности Западной и в подчинении ее выводам господствующему духу Православно-Христианского любомудрия, – такое примирительное мышление могло бы быть началом новой умственной жизни в России»;

464 Бердяев Н. Христос и мир / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. С.198.

465 Там же.

«развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями св. Отцев и с Западной образованностью»; «думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в св. Отцах, было крайне ошибочно» (Киреевский И.).⁴⁶⁶ Чем же святоотеческая мысль сама по себе недостаточна для романтизма, при всей ее, казалось бы, здесь апологии? – А именно тем, что в ней нет всей этой космогонической «динамики», суетного «вдохновения» («ощущения полета», духовного опьянения «живой жизни»), самонадеянного «порыва в трансцендентное» и прочих «высоких» страстей, «так действительно требуемых всею совокупностью нашей умственной и нравственной образованности» (Киреевский И.)...⁴⁶⁷ Эта неогностическая установка славянофильства на синтез христианства с языческой философией Нового времени и задала вектор дальнейшего развития отечественной богословской мысли.

466 Киреевский И. Отрывки / К., I, 265-271.

467 Там же.

Оправдание греха в гуманистическом богословии

Одной из особенностей нового богословия (секуляризированного, или испытавшего влияние гуманитарных дисциплин), где наиболее наглядна его ревизия Священного Предания, является склонность к тому или иному оправданию греха, получающего здесь двусмысленную или парадоксальную оценку. Иными словами, обмирщение и апостасия христиан последнего времени в первую очередь проявляется в виде этого ослабления духовной брани «со страсти и похотьюми», привязанностью к «ветхому естеству», нежелании меняться при желании спасаться, что выражается самыми причудливыми идеализациями и романтизациями греха.

Так, например, в учении «православного социализма» в гонениях на Церковь в советский период оказывается виновным не богоборчество гонителей, но сама Церковь, не палач, но его жертва, то есть святой мученик, впавший в грех и наказуемый Богом посредством репрессий, которые тем самым становятся праведным орудием Промысла.⁴⁶⁸ Тем самым за оправданием частного греха здесь можно видеть модус антроподицеи, или принципиально иную (не христианскую, неоязыческую, гуманистическую) антропологию, отрицающую греховное повреждение падшего человеческого естества вообще.

Этим противоречивым или нигилистическим отношением к греху гуманистическое богословие вновь заставляет вспомнить классический гностицизм, одним из характерных признаков которого являлась аналогичная инверсия в трактовке первородного греха и человеческой природы. «Важным элементом гностической антропологии является представление о божественном достоинстве человека, выраженное в т. н. учении о божестве Человек (ἄνθρωπος), к-рое в исследовательской лит-ре называется также мифом о Прачеловеке или “антропос-мифом”. Исходным пунктом этого учения является идея о присутствии в природе человека некоего божественного элемента, что дает основания для рассуждений о родстве или онтологической близости человека и Бога. <...> Соответственно гностические тексты толкуют библейское повествование о грехопадении Адама (Быт 2): вкушая от древа познания, человек узнает о своем превосходстве над демиургом; змей в этой интерпретации имеет позитивное значение – он действует по заданию верховного Бога, желающего спасти человека от власти творца и повелителя материального мира».⁴⁶⁹

Вот, к примеру, другая иллюстрация данного явления, не имеющая к христианскому социализму никакого отношения, но построенная с помощью той же, по сути, диалектической процедуры: *«Интеллектуальное бурление и богословские споры приводили к появлению апостасийных и еретических*

468 См.: «Репрессия» новомучеников в православном социализме. http://ruskline.ru/special_opinion/2015/09/repressiya_novomuchenikov_v_pravoslavnom_socializme/

469 Пономарев А.В. Гностицизм / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.11. С. 627-638.

концепций. Однако же без подобного рода заблуждений не было возможностей для образования кристально чистого православного вероучения в период Вселенских Соборов и в более позднюю византийскую эпоху. В этом плане ересеучения своим отпадением от истины и доктринальными противоречиями косвенным образом служили становлению христианской догматики в целом»; «дуалистическое разделение тела и души в антропологической концепции александрийцев, конечно же, не имеет ничего общего с христианской антропологией. Хотя необходимо отметить, что без той ступени в осмыслении человека, на которую поднялось учение александрийцев, трудно представить собственно христианское представление». ⁴⁷⁰ Внутренние мотивы и генеалогия идей иные, чем в «православном социализме»: автором движет необходимость теоретического обоснования такого нового богословского изобретения, как «инославие» (путем подведения под него более широкой «инвариантности»), чьи позиции объективно, мягко говоря, зыбки. Но так как обосновать эту экклезиологическую химеру в Священном Предании нечем, то в ход идут доводы исторического «плюрализма форм», различия «культурных контекстов» и прочие штампы спекулятивной культурологии, заимствования у секулярной софистики, которые преподносятся в качестве передового богословского подхода, «неопатристического синтеза» и т.д. Но, в конечном счете, суть та же самая – оправдание греха; релятивизация истин веры ради нивелирования отступничества (своего или чужого). Одно учение «не имеет ничего общего» с другим (ортодоксальным, догматическим), а фактически – противоположно ему; однако – парадокс – второе не имело бы место без первого... Получается: для существования истины необходима ложь; для становления добродетели насущен опыт греха. Здесь хорошо виден обозначенный внутренний механизм этой спекуляции, а именно, перенесение в божественное Христианство приемов и ценностей светской философии, или лжеименного мудрования падшего ума, заведомо ложных представлений мира сего. «...предельное значение в школе александрийцев придавалось Логосу как разумному началу человеческой жизни и бытия. Логос – это тот источник, который рождает человеческую мысль и одновременно возводит эту мысль к Божественным истинам. В этом плане категория Логоса являлась объединяющим началом, снимающим противоречие между верой и разумом». ⁴⁷¹ Иными словами, александрийская школа (Климент, Ориген) и была школой умеренного гностицизма: «Логос как разумное начало человеческой жизни и источник человеческой мысли» – замечательно емкая формулировка этого типичного для гностицизма гносеологического антропотейзма, или рационалистического антропоморфизма. Поэтому в эту же самую «александрийскую» формулу полностью укладывается и немецкий классический идеализм, и вся отечественная религиозная философия, в свой черед заразившая этим «диалектическим синтезом» новейшее отечественное богословие, которое, вслед за Хомяковым, даже не скрывает своей установки на этот «александрийский» синкретизм: «представители александрийской школы не были философскими ретроградами – они ориентировались не только на древнегреческую мыслительную культуру, но и на актуальный

470 игумен Агафангел (Гагуа). Богословские учения в контексте раннехристианской культуры. <http://www.bogoslov.ru/text/5297797.html>.

471 Там же.

*философский и мистико-религиозный опыт. <...> Попытки синтеза христианства и античной философии, в частности с платонизмом, пользовались популярностью и были широко распространены. Конечно, частым результатом такого синтеза бывали экстравагантные и крайне эклектичные теории. Однако на этом пути были и безусловные прорывы и находки интеллектуальной мысли».*⁴⁷²

Рассмотрим теперь этот же, по сути, феномен «крайне экстравагантного» диалектического богословствования в «православном социализме».

Уже в самых первых, западных социал-христианских учениях мы сталкиваемся с этим характерным вывертом гностической мысли, теологической революцией в отношении догмата Церкви. «Так, Ф.-Р. де Ламенне [аббат, 1782-1854] в противоречии со святой Библией, писал, что познание добра и зла было не грехом, а первым шагом человека на пути прогресса».⁴⁷³ Много оперировал подобного рода «парадоксальностью» и «синтетизмом» Достоевский, высоко ценивший французских социал-утопистов (того же Ламенне, в частности) и неогностиков немецкого романтизма («*Мефистофель у Гете говорит на вопрос Фауста: “Кто он такой” — “Я часть той части целого, которая хочет зла, а творит добро”*»)⁴⁷⁴. Отсюда – «юродивая», граничащая со святостью, жертвенная проституция Мармеладовой; эпилептический катарсис Мышкина (то есть припадок падучей, душевная болезнь, внутренне переживаемая как «*примирение и восторженное слитие с самым высшим синтезом жизни*»)⁴⁷⁵ «*смирненное самоубийство*»⁴⁷⁶ Кроткой. За всеми этими антиномиями и оксюморонами – одна и та же богословская химера «святого», или, по крайней мере, «праведного» греха, или обожествления падшей человеческой природы. Наибольшее развитие и законченный вид эта революционная религиозная диалектика получила в теогонии Гегеля, осознанно использовавшего в своей системе идеи гностиков⁴⁷⁷ и, в частности, все ту же идею «прогрессивного грехопадения» («*Другая сторона [грехопадения]* <...> выражена в словах бога: “*Смотри! Адам стал, как один*

472 Там же.

473 иером. Иов (Гумеров). Вопросы священнику /. <http://www.pravoslavie.ru/answers/7134.htm>

474 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,287-288.

475 Достоевский Ф. Идиот. Ч.2, гл.V / Д.,VIII,188.

476 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, гл.1,III / Д.,XXIV,147.

477 Ср.: «Одним из самых выдающихся гностиков является Василид. У него также первым является неизреченный бог — энсоф каббалы; он, как у Филона, есть сущее, сущий, безыменный, т.е. непосредственное. Вторым является дух, первородный, называемый также мудрость, приводящее в действие, а в более частном определении — справедливость и мир. Затем следуют определенные далее начала, которые Василис называет архонтами, главами царств духов. Основным в этом движении является опять-таки возвращение, процесс исправления души, экономия очищения; душа должна снова возвратиться из материи к мудрости, к миру. Первосущность носит в себе сокрыто, замкнуто все совершенства, но носит их лишь в возможности; только дух, первородный, есть первое откровение сокровенного. И все сотворенные существа также могут сделаться причастными истинной справедливости и порождаемому ею душевному миру лишь посредством связи с богом» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб., «Наука», 1999. С.103).

из нас". Следовательно, это не лживое заверение змия, бог подтверждает истину его слов»⁴⁷⁸ Рецепция этой диалектической космогонии в славянофильской и почвеннической мысли (в философии истории, в первую очередь) и обуславливает ее «парадоксы».⁴⁷⁹

Еще более выпукла связь гностицизма, отрицания греха и христианского социализма выражена у С.Булгакова в статье «Иуда Искариот Апостол-Предатель», где им возрождается другой гностический миф, о котором упоминает св. Иринея Лионский: «так как он только [Иуда] знал истину, то и совершил тайну предания, и чрез него, говорят они [каиниты], разрешено всё земное и небесное».⁴⁸⁰ Схожим образом и у Булгакова Иуда оказывается соучастником Искупления, исполнителем особой миссии в деле спасения рода человеческого, предательство которого – это его голгофа. «...Иуде дано было явиться орудием Его (Христа) прославления,— не так, как он сам это понимал, но так, что, благодаря его предательству, Христос был распят в день Пасхи, как новозаветная Пасха, агнец Божий, взяв грехи мира, между тем как, без помощи Иуды, первосвященники, хотя и решили взять Иисуса хитростью и убить, но “только не в праздник, чтобы не сделалось возмущение в народе” (Мф. 26 5). <...> Иуда послужил исполнению времен и сроков в деле нашего спасения».⁴⁸¹

Как и в учении каинитов,⁴⁸² «экстравагантная» экзегеза предательства Иуды оказывается у Булгакова одним из аспектов его софиологии: «Для того, чтобы стать самобытным, мир должен быть божественным в своей положительной основе. Он и является им, поскольку мир есть тварная София, полнота божественных идей — сил, которые, будучи погружены в небытие в божественном акте творения, приобрели для себя инобытие в мире. Единая София и единый божественный мир существует и в Боге, и в творении, хотя и по-разному: предвечно и во времени, абсолютно и относительно (тварно)». Здесь можно видеть очередное выражение «александрийского» кредо лжеименного гносиса: притязание на имманентность Логоса (Божества) человеческому духу (или рацио); титаническую попытку войти в Божественную жизнь (или в Царствие Небесное) окольными путями спекулятивной софистики, или, попросту, минуя покаяние как отвержение греха. «Софийность мира есть божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ее существования. Благодаря божественности своей основы, мир сохраняет самобытность в очах

478 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в 2-х томах. М., «Мысль», 1976. Т.1. С.422.

479 Ср.: «пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву “Историю философии”. С этим вся моя будущность соединена!» (Достоевский Ф. – Достоевскому М.М. 30.01-22.02.1854 / Д., XXVIII(1), 273).

480 св. Иринея Лионский. Против ересей. 1, XXXI, 1 / св. Иринея Лионский. Творения. М., «Православный паломник», «Благовест», 1996. С.108.

481 прот. Сергей Булгаков. Иуда Искариот Апостол-Предатель. Журнал «Путь», №26. С.44.

482 Ср.: «говорят, что Каин происходит от высшей силы, и Исава, Корея, Содомлян и всех таковых же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность. И это, учат они, хорошо знал предатель Иуда» (св. Иринея Лионский. Против ересей. 1, XXXI.1. Цит. изд. С.108).

Божиих, хотя и сотворен из ничего; благодаря тварности он сохраняет самостоятельность своего бытия также в очах Божиих. Бог дал миру при сотворении подлинную реальность, которая положена Им на веки и для самого Творца. <...> Бог сотворил в человеке Свой собственный образ во всей реальности его, дал ему жизнь, сделав его для себя другим (другом). <...> Бог помогает миру становиться самим собой, вместив всю божественную полноту, и вершина этого взаимодействия Бога с миром, “экономия” нашего спасения, есть боговоплощение. <...> Бог-Промыслитель есть Бог истории, живущий вместе с миром». ⁴⁸³ «Бог вверяет Свои творческие идеи свободным существам, не как вещам, но как бы в их распоряжение, творит их в свободе тварной (от этого “природа” в своем роде гораздо совершеннее человека, адекватнее своей идее, поскольку она не связана с человеком и не несет вместе с ним бремя его свободы и его греха). <...> свободные существа, ангелы и люди, как бы соучаствуют в своем собственном творении, принимают его своей свободой, и это участие человека в своем творении есть отсвет его богоподобия, образ Божий в нем, пронизывающий и самое его возникновение, придающий ему актуальность. <...> есть между вечностью и временем грань (узрение ее дано было философской интуиции Шеллинга)». Поэтому и грехопадение Адама, и предательство Иуды – это часть хитрого плана, неотъемлемая составляющая творческого процесса «синергии», теургического сотворения человеком самого себя, взыскания им своей потенциальной божественности. «В этой сверхвременности весь человеческий род во Адаме вызван к бытию творческим актом Божиим, хотя он и получает временное бытие в определенные времена и сроки. Бог предвечно зрит мир в едином вечном акте, и Бог творит его в едином сверхвременном акте вместе с временем. <...> Все эти рассуждения подводят нас вплотную и к проблеме Иуды. По человечеству мы не можем освободиться от навязчивой мысли: зачем Иуда около Христа? Отчего допущено такое избрание? Почему и Иуда подвергнут столь непосильному для него искушению? Но в истории Иуды для нас именно приоткрывается то отношение Бога к миру, которое вытекает из Промысла Божия. В явлении Иуды мы усматриваем прежде всего некую его предустановленность. <...> Итак, мы отстраняем элемент случайности или произвола, хотя бы и Божественного, в судьбе Иуды, одинаково как в его избрании, так и в его падении. Иуда был призван во апостолы, потому что таким он был сотворен и сам принял свое бытие и свое призвание на грани временного бытия, но вместе с тем определился и образ его апостольства, который повлек в окончательном своем раскрытии предательство. Промысл Божий, не нарушая онтологической данности человека, поставил его на такое место, на котором и он оказался орудием к прославлению предаваемого им Христа. В этом проявляется премудрая безошибочность Промысла Божия, ведущего мир, созданный в свободе, тем не менее к верному концу (это то, что *Molina* и *молинисты* называют *scientia media*, а Гегель – *List der Vernunft*)». ⁴⁸⁴

⁴⁸³ прот. Сергей Булгаков. Иуда Искарот Апостол-Предатель (окончание). «Путь», №27. С.11-13.

⁴⁸⁴ Там же; с.19-26. «*List der Vernunft* (нем) – хитрость разума (мирового). Несовпадение индивидуальных целей и объективных результатов, для достижения которых мировой разум как бы использует частные цели людей (Гегель)» (Философский энциклопедический словарь. М., Советская энциклопедия, 1983).

Отсюда и прямой мостик к русскому социализму («христианскому» в хилиастической перспективе этого историософского оптимизма) как новому иудству: «...в исторических путях еврейского народа, хотя и говорится у пророков о “малом остатке”, однако он не отделяется от всего народа, и поэтому последним итогом, по слову ап. Павла, будет то, что “весь Израиль спасется”. Надо поэтому понять противоречия в душе русского народа в их связи, как раскрытие единого целого, связать прошлое с настоящим и будущим». «Связать прошлое с будущим», в данном случае, это и значит напрямую связать грех со святостью, примирить мир сей с Божественной благодатью, установить «общение праведности с беззаконием», «согласие между Христом и Велиаром» (2Кор 6:15). «Мы ныне являемся свидетелями того, как русский народ в известной и во всяком случае значительной части, под давлением гонения и насилия, отрекся и отрекается от Христа, “предавая Его за 30 сребреников”. Нельзя закрывать глаза на этот страшный факт, и нельзя не видеть, что мы здесь имеем, действительно, предательство <...> Но отвлечемся и от этого налета, чтобы проникнуть в душу современного русского богоборства. Оно, действительно, являет черты предательства Иудина, понятого как искушение, как религиозный соблазн, — христоворства, во имя ложно понятой и ложно направленной любви ко Христу. У современного русского богоборства есть два лица, два устремления: одно обращено к прошлому, другое к настоящему и будущему». Вот у русского богоборчества уже появилось «второе» (софийное, божественное, криптохристианское) «лицо». «К прошлому оно имеет лишь пафос революционного отрицания», тогда как «в отношении к историческому христианству» есть и позитивный момент: «богоборство со всей силой и беспощадностью устремляется против исторических грехов христианских обществ, против тех предательств Христа, действительно за сребреники, которые не раз бывали на протяжении веков. В антирелигиозных музеях с особым вниманием собираются эти печальные памятники измены христиан своему призванию, как и в антирелигиозной литературе с особой страстностью собираются такие же факты. Конечно, не это одно является истинным источником богоборства. Однако, от этого не теряет своей силы и это, причем нельзя ведь отрицать, что постольку оно оказывается п р а в ы м в этих суждениях и даже в этой своей непримиримости. Здесь оно движимо правдолюбием, и нам следует внимательнее, нежели мы это делаем, отнестись к правде этих обличений. Во всяком случае, плохой способ апологетики изберет для себя тот, кто станет отстаивать неправду потому лишь, что она имела место в истории церковных обществ». Поскольку грех понемногу реабилитируется (черное — отбеливается), постольку белое (Церковь, святые отцы, мученики, Христос, Божество) начинает очерняться. Начало «диалектическому синтезу» греховного и святого положено. Дальше пойдет, как по накатанной.

С одной стороны, «социализм является религиозным эквивалентом мессианского царства, идеалом которого воодушевлялись современники Христа, не исключая и Его апостолов, в том числе и Иуды. Вместе с тем это есть и выражение на языке современной демократии идеала добра, истины, справедливости и правды, одним словом, того, что на своем языке христиане называют Царствием Божиим. Религия преследуется богоборством, потому что она считается вредной для дела Царствия

Божия, для его строительства на земле. Пафос этого строительства затмевает все остальные чувства. <...> Экономический материализм есть, ведь, не что иное, как мирозерцательная транскрипция первого искушения хлебами». С другой стороны, как мы уже знаем, даже в этом искушении и падении «есть своя суровая и честная правда жизни, плененной стихиями мира вследствие первородного греха, и она должна быть изжита и изведена человеком, хотя, если он на ней остановится, он приходит к потере человеческого образа, <...> Это мы и видим теперь в России». Однако, опять же, кто в этом виноват, разве не царское правительство, разве не грехи исторической Церкви? «Здесь, конечно, имеют свое влияние и исторические причины: отсутствие нравственного воспитания народа, вековая безнравственность и нечестность, которая тяжелым итогом стоит в историческом балансе прошлого для русского государства и церкви».

«Самым губительным является искушение не хлебом, но власти, того насилия, которым Иуда восхотел самого Христа определить по своему образу. Насилие над совестью и над человеческой свободой именно и есть настоящее дьявольское дело: дьявол вошел в Иуду, и он сделался орудием насилия над Христом. Так же и дьявол вселился в правящий класс русского народа, в коммунистическую олигархию, которая и насилует русскую душу». Но счастливый выход из этой погибели греха уже найден, и теперь остается только давить на эту педаль – «и так до Небесного Иерусалима», как говорил Раскольников. «Конечно, не с большевиками впервые появилось это искушение, которое всегда имело силу и в “христианской державе российской” с ее наследственной свободобоязнью». «Наконец, третье, уже производное, искушение, есть искание знамений, доказательство “наших достижений”, во свидетельство того, что обезбоженному человеку принадлежит вся мощь: “и царство, и сила, и слава”. Можно сказать, что и здесь содержится известная частичная истина: человек есть господин творения, центр мироздания, тварный бог, уже по своему сотворению. <...>. Прямого богоборства не было в Иуде, потому что оно было сокрыто в его христорстве, в его борьбе со Христом за его собственную идею Христа, но в сущности это и было титаническим противоборством человеческой воли воле Божией. Искушения Иуды суть тепереиние искушения русского народа, и Иудино падение есть и его падение в той мере, насколько вообще можно приравнять или сопоставлять явления единоличной и народной жизни. Но вот что тут есть самое важное и центральное: в русском народе мы имеем не одно только падение: “сребролюбие”, низость, озверение, но именно и наличие религиозного искушения, с характерной для него ошибкой религиозного суждения. Искушение есть вообще явление религиозного порядка, относится к религиозной жизни, хотя и есть религиозная болезнь. Конечно, духовное здоровье в смысле отсутствия искушений есть высшее, первозданное состояние человека до грехопадения. Но в падшем человечестве и болезнь уже органически входит в жизнь, становится ее условием, так что есть и болезни роста». Вот, оказывается, оно какое, «истинное христианство»: все в этой жизни, вольно или не вольно, ведомо или неведомо, «служит добру», неотвратимо ведет к восстановлению божественной Полноты, тотального воплощения Бога в мире. «Ведь и смерть есть только болезнь жизни, хотя и болезнь болезней, — умирать может только живое. Нужны ли болезни и неизбежны ли они, подобно как и искушения? Во всяком случае не все для всех и не всегда, точнее

каждый человек доступен и подвластен своему собственному искушению, как “несть человек, иже жив будет и не согрешит”. Характер искушения определяется типом и калибром человека». Чем ниже ты пал – тем крупнее твой духовный калибр... «Хорошую религию придумали индусы». Или – гностики, потому что сакрализация греха, обожествление текущего (то есть падшего) состояния человеческого естества, это и есть одна из сущностей гностицизма.

«Есть искушения немощи, ограниченности, тщеславия, страха иудейска. Таковы были даже искушения и апостолов, поведенные в Евангелии: спор о неравенстве, прекословие Христу относительно Его крестного пути, страх и бегство, отречение, – таковы невинные и, в сущности, детски-простодушные, эти “человеческие – слишком человеческие” искушения. Они не превышают среднего человеческого возраста. Но от них резко отличается искушение Иуды и его падение. Оно было таково, что яд искушения оказался смертельным, по крайней мере, в пределах земной жизни, потому что для нас остается сокрытой тайна судьбы Иуды в вечности». Когда нужно – можно и агностического тумана напустить, ведь богословие – это творческий процесс свободного человека. «Иуда единственный из апостолов оказался подвластен дьявольскому искушению, – христоробству и богоборству. Конечно, если видеть здесь только “недуг сребролюбия”, то остается не о чем и говорить, потому что вся история Иуды приводится тогда к религиозному абсурду, – непонятной ошибке Христа, призвавшего и поставившего во апостола сребролюбца. Но если видеть здесь трагедию апостольства, большую любовь ко Христу, христоробство во имя истины Христовой, как она в ослеплении им была понимаема, тогда этот зловецкий путь является титаническим, т.е. одновременно героическим и демоническим». И верно: получается, что и сами демоны – это «падшие апостолы» в своем роде и Люцифер среди них – тот же Иуда: «бороборец во имя истины Божией, как она в ослеплении им была понимаема». Значит, тут следующий уровень «диалектики религиозного процесса», и демоны – это тоже необходимый момент космогонии всеединства. Если Иуда у Булгакова больше других апостолов послужил Христу методом от обратного, то и демоны более ангелы, чем сохранившие верность Богу силы бесплотные. «Есть ли, может ли быть для известных натур богоборство путем их религиозного развития, может ли Бог возлюбить такое богоборство и простить такое христоробство? Вот вопрос. И на него может быть лишь один ответ: да, может. Ибо Он наипаче возлюбил Израиля, который с ним боролся целую ночь, и дал ему благословение. А в лице праотца Израиля Он дал это благословение и возлюбил и племя Израиля, народ богоборческий, жестоковыйный, отрекшийся от Христа, Его распявший и донныне гонящий. И однако о нем сказал Бог устами апостола Свое определение, что избрание Божие непреложно и неотменно, и что весь Израиль спасется. <...> И, наконец, не возлюбил ли, не избрал ли и не призвал ли Христос во апостолы Своего гонителя, который истязал церковь Божию, и не была ли именно ярость гонительская основанием для этой любви и для этого избрания? <...> Религиозное искушение, выражающееся в богоборстве, как факт религиозной жизни, может получить и положительное значение, вот основной факт, свидетельствуемый Словом Божиим и церковной историей».

После таких парадоксов социалистическое богоборчество русского народа уже выглядит невинной шалостью единственного ребенка в семье. «Наша родина сейчас переживает искушение Иуды, апостола-предателя, она предает и распинает Христа, и Христос распинаемый прославляется в тех святых мучениках и исповедниках, которые до конца претерпевают. Но и христоробство это — именно в богоборстве своем — сохраняет религиозный характер, запечатлено духом гонителя Савла, терзавшего Церковь Божию. <...> Россия гибнет от большевизма, и это есть все-таки почетная, достойная гибель: “раскаиваясь шед удавился”». Когда не творишь «достойного плода покаяния» (Мф 3:8) в грехах и ересь, не остается ничего иного, как объявить их диалектическими добродетелями и истинными догматами христианства. И если Достоевский трактовал самоубийство Борисовой (прототип Кроткой) как добродетельное («смирненное»), то Булгаков идет дальше — и прославляет уже самоубийство Иуды (повешение на древе) как сораспятие Христу, как особого рода служение и жертву Богу.

«Самое страшное искушение и падение было попущено апостолу Иуде, и самое страшное отпадение от Христа попущено народу апостольского призвания и апостольского служения, который даже и теперь, в бесноватости своей, ищет спасения всего мира, Царствия Божия. Мы малодушно и маловерно понимаем историю, <...> пугаемся за Христа и за христианство: как бы в самом деле не погибло христианство от советских безбожников, как бы на самом деле человечество совсем не лишилось Христа? <...> Ведь не только душа человеческая по природе христианка, но и сам Христос живет в Своем человечестве, которому уже не уйти, не отделиться от Христа <...> Поэтому в конечном бессилии богоборства и христоробства просто не может быть и сомнения. <...> следует, говоря о богоборстве, больше думать о диалектике религиозного процесса, а также и в Иуде более существенным и несокрушимым считать не его предательство, но его апостольство. От первого он отрекся, раскаившись» [то есть повесившись], «второе же осталось неотъемлемо от него и в его падении. И апостольство не может быть отнято и от русского народа. Что происходит сейчас в России? Предательство Иуды, мучения Христа, крестная смерть Его. Но жив Христос в своем человечестве, ибо Он смертью смертью попрал. И чем глубже смерть, чем непрогляднее ночь, чем безнадежнее тьма, тем ярче в ней засветится свет. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкушать смерть, для того, чтобы ею, в ней и из нее воссиял свет воскресения. Предательство Иуды сделало то, что Христос был пожрен на кресте, как новая пасха в день пасхальный. И христубийство в сердцах и душах в России таит воскресение Христово. Оно ныне и происходит, в России воскресает Христос».⁴⁸⁵

Сколько бы ты не грешил, Логос жив в тебе, потому что избранничество свыше нельзя потерять, оно часть человеческой природы. Грех, как известно из прежней догматики (не вполне раскрывавшей истину, вернее — лишь исторически, в доступной для своего времени мере), грех убивает душу, следствие греха — духовная смерть. Но без смерти нет воскресения. Значит... не нужно излишне бояться грешить, духовно умирать и падать до самого дна ада — иначе как совоскреснуть с Христом... Какая мысль! Какая премудрость!

485 Там же; с.29-42.

В свою очередь, напрямую из булгаковской гностической диалектики выводит свои дефиниции и современный «православный социализм»: «в мучительно искаемой постсоветской Государственной идеологии не надо ничего создавать заново. Всё давно разработано в христианском социализме нашим классиком религиозной философии С.Н. Булгаковым <...> ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ – теория и практика преобразований социально-экономического целого в соответствии с христианской концепцией социальной справедливости. Поскольку христианство категорически не приемлет политических революций, Х.с. является сугубо реформаторской концепцией. <...> Приведём несколько ключевых тезисов христианского социализма по С.Н. Булгакову. 1. Социализм является не целью, а средством наиболее безболезненного продвижения общества к единственно допустимой социальной революции – к Революции Христа-Бога в эсхатологическом финале Мировой истории. <...> 2. ...как человек может продлить свою жизнь, заботясь о своём здоровье, так и исполнение эсхатологических пророчеств Нового Завета люди могут отодвигать, сдерживая натиски Мирового зла. 3. Х.с. критически относится к любому социально-экономическому устройству общества, поскольку исходит из роковой повреждённости человека и общества первородным грехом. Однако его критичность не должна иметь ничего общего с нигилизмом. Она должна быть конструктивной, нацеленной на бóльшую полноту осуществления идеалов социальной справедливости».⁴⁸⁶ В последнем тезисе мы видим все ту же гностическую ревизию традиционного учения о первородном грехе и ортодоксальной антропологии: грех прародителей не полностью лишает их потомков «божественных потенций»; грех не столь душепагубен, как считалось в предыдущий («грешный») период истории Церкви; социум и человечество могут и должны способствовать «полноте осуществлению идеалов» Царствия Божия как «финала Мировой истории»; «люди могут отодвигать натиски Мирового зла», потому что произошли вовсе не от обезьяны, как считали духовно невежественные марксисты, но... от Божественной Софии, которая сама произошла от Логоса, Который «вошел во все человечество» (по Достоевскому).

«Сталин спросил его: “А какая служба будет моя как монаха?” Тот ответил, что так же будет служить, как раньше».⁴⁸⁷ Принятие мифического пострига ничего не меняет в жизни этого социалистического «инока», потому что сама его мирская экзистенция оценивается религиозно — как «служение» человечеству. Сама госслужба верховного чиновника — это гностическое таинство социалистической политики, организации человеческого жития в этом мире, теургия «светлого будущего», этого «идеала добра, истины, справедливости и правды, одним словом, того, что на своем языке христиане называют Царствием Божиим» (Булгаков С.). Сталину не нужно изменяться духовно, потому что он и до этого был, считай, что преподобным и равноапостольным чудотворцем, насаждающим «христианские ценности» коммунизма на земле. Поэтому если в Христианстве принимающий

486 Абачиев С. Есть такая идеология! Пора и партию строить. http://ruskline.ru/analitika/2015/04/23/est_takaya_ideologiya_pora_i_partiyu_stroit/ / Абачиев С.К. Социальная философия. Р.-н.-Д.: «Феникс», 2012, с. 586-598, 601-617.

487 прот. Николай Булгаков. «Сталин был пострижен в монашество...» http://ruskline.ru/analitika/2018/11/2018-11-23/stalin_byl_postrizhen_v_monashestvo/

монашеский постриг уходит из мира, то в гностицизме, наоборот, полностью отдается ему. Так, лжестарец Зосима благословил Алешу Карамазова выйти из монастыря после своей смерти, потому что *«полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты»*,⁴⁸⁸ а такому закон не писан, ему весь мир — это храм, вернее — объект подходящего масштаба для приложения духовных сил этого сверхчеловека... Так, и весь Союз Советских Социалистических Республик — это гностическая община, многомиллионное братство светлых иноков в окружении капиталистического мира грешников. Соответственно, и грех исторического Христианства (канонической Церкви и ее вероучения) в этой религии — это нерадение о насущных нуждах «простого народа», отсутствие гностического «восторга» в душе, «схоластическое мышление, под которое пытаются подогнать живую жизнь», то есть отказ благословлять и освящать их греховные страсти и дела, все греховное содержание их текущего существования. И, наоборот, само «иудино предательство» советского народа — сама титаническая советская идеология, сами гонения Церкви Христовой, сама политика репрессий духовенства — все это само по себе праведно и даже священо, будучи особым рода послушанием и богослужением, осуществлением «социальной справедливости» как промысла Божьего, «жизнью по совести», что несравненно «выше» «начетнической» жизни по заповедям и канонам... Поэтому и «пострижение» Иосифа Джугашвили в «крестного отца народов», в генеральные секретари партии большевиков, должно было в этой квазирелигиозной мифологии произойти не в 41-м году, а гораздо раньше — даже еще перед революцией. *«И спросил Иосиф Виссарионович: “Если постригусь, какое имя у меня будет?” Ангел сказал: “Имя твое будет...”»*⁴⁸⁹ Сталин.

488 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.3, кн.7, гл.IV / Д., XIV,328.

489 прот. Николай Булгаков. «Сталин был пострижен в монашество....»

От «нового религиозного» к новому богословскому сознанию

Несмотря на нередкие внутренние полемики между различными направлениями нового богословия по частным вопросам, существует некоторая общность, за которые эти разногласия не выходят; некий общий знаменатель, числителями которого спорящие стороны выступают; определенные свойства, принципиально отличающие все и каждую из новых школ от ортодоксального (святоотеческого) богословия, или Священного Предания, что и позволяет говорить о новом богословии (по аналогии с «новой теологией» в католицизме) как историческом феномене. Одним из таких существенных отличий, во многом определяющим все остальные, представляются революционные изменения в богословской антропологии эпохи. Частичная рецепция неогностических идей учения о человеке у Хомякова, Достоевского, Соловьева, Бердяева, Карсавина, Флоренского, Булгакова – вот основной механизм искажения патристики как таковой в так называемом «неопатристическом синтезе» представителей «парижской школы» и в новом богословии вообще.

«Религия человека» (то есть неогностицизм и неоплатонизм гуманизма, возникший в результате увлечения мыслителей Нового времени различными версиями теософии, каббалой и масонством, в частности), или (другое обозначение этого учения) антропотеизм, проникает в новое богословие в результате недостаточно критической оценки этих, по сути, неоклассических ересей, требующих полного, а не «частичного», отвержения. Проявляется этот рудиментарный оккультный гуманизм в следующих формах нового богословия: либо в «персонализме» (рецепции гностическо-кабалистического учения о «божественном происхождении» человеческого духа как собственно «личностного начала» в индивидуе (*«Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе»* (прот. Георгий Флоровский));⁴⁹⁰ либо, наоборот, в идее «общей природы» как «единосущности» человечества, аналогичной единосущности Св. Троицы (рецепции экзотерической версии этого же гностицизма, различных учений о «Софии», «общей душе» Адама Кадмона каббалы, или «Мировой Душе» неоплатонизма); либо в эклезиологической утопии экуменизма (с тем же принципом стирания границ между человеческим и Божественным, в данном случае – между ересью и Православием, расколом и канонической Церковью); либо в националистическом мессианстве (как, опять же, модусе неокабалистики). «... Соловьев в своей униональной проповеди; "теократическое" или "богочеловеческое" дело (это "или" для него чрезвычайно характерно!) представляется ему созданием "видимого", земного, великодержавного тела для невидимого всехристианского духа. <...> Религиозно-общественным соблазном был заражен отчасти даже Достоевский, отметавший "третье дьявольское искушение" и Рим, провозгласивший нового, на все согласного

490 прот. Георгий Флоровский. Два завета / Флоровский Г.В. Богословские статьи. О Церкви. Изд.: «Директ-Медиа», 2011. С.16.

Христа на последнем нечестивом соборе, – и все-таки видевший "великое предназначение Православия на земле" в том, что "государство обращается в Церковь, восходит до Церкви и становится Церковью на всей земле". <...> И раннее славянофильство как философия русской истории стояло в зачарованном кругу общественного утопизма: греза о православном обществе и культуре однородна и сенсимонистским мечтаниям, и романтической тоске по средневековому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французских теократов с де Местром во главе... Социалистический хилиазм, идеология "священного союза", масонские грезы об "истинном христианстве", националистический религиозный мессианизм польский и русский, – все эти течения общественной мысли прошлого века вдохновлены замыслом земного царства. Зияние между греховным, тварным миром и миром божественного, исполненного совершенства, замещено гностической диалектикой и расчетами по "началу достаточного основания", – и "невольничьи тревоги" мира сего невозбранно вторгаются в мир святыни» (прот. Георгий Флоровский).⁴⁹¹

При этом, адекватно определяя общую гностическую сущность всех этих учений, сам Флоровский пребывал к системе Соловьева в том же самом отношении, в котором Достоевский находился к французскому ультрамонтанизму, отвергая этот утопизм в его аутентичной западной версии, чтобы провозгласить его псевдоправославный аналог под вывеской «русского социализма». То же самое у Флоровского, тут же (рядом с, казалось бы, убийственной критикой Соловьева и западного неогностицизма вообще) демонстрирующего влияние на него самого всех этих невозможных с ортодоксальной точки зрения идей: *«"Новая тварь", рожденная искупительным подвигом Спасителя, не отторжена от мира, но пребывает в нем. Как выразительно заметил в одном из ранних своих произведений Влад. Соловьев: "Новый Иерусалим, – град Бога живого, – существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан; божественные формы Церкви составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно воздвигается непрерывно все божественное здание, так что, хотя не все в видимой церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое". Огненное обновление мира началось и продолжается, – мир, эта скорбная, исполненная злостраданий жизнь, не оставлена Богом; именно в ней, в суете и томлени эмпирической истории, "тайна Божия совершается", растут и прозябают благодатные семена Царства».* Как мы видим, критика Соловьева отнюдь не означает непричастность его заблуждений у самого Флоровского, но парадоксальным образом сочетается с существенным влиянием идей первого на второго (в частности, типичной для нового гностицизма идеи эволюции мира в Царство Божие). Или: *«"Кто однажды встретил Христа Спасителя на своем личном пути и ощутил Его божественность, – писал недавно о. С.Н. Булгаков, – тот одновременно принял и все основные христианские догматы – и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице". Все они в строгой отчетливости открылись ему в опыте веры, в реальном касании "вещам невидимым", – и потому не может он сомневаться и "допускать" иные догматы; в иных догматах раскрылась и*

491 Там же; с.15.

сокрылась бы иная жизнь, иной опыт, касание чему-то иному. В свое время Шеллинг совершенно справедливо указал, что "нельзя говорить о Боге вообще, если только речь идет действительно о Боге"; "кто говорит только о Боге вообще, – замечал немецкий мыслитель, – говорит не об истинном Боге, а о чем-то ином, к чему он лишь прилагает имя Бога..."» (прот. Георгий Флоровский).⁴⁹² Но кто, как не Булгаков и Шеллинг, «допускали иные догматы», прямо отвергая ортодоксальное их содержание? И что вообще может богохульствующий мистик добавить «истинного» о Боге к сказанному Церковью, имеющей опыт непосредственного богообщения? Неогностическое искажение христианской антропологии в новом религиозно-богословском сознании неизбежно сопровождалось профанацией и христианской пневматологии, потому что антропотейческая догма «становления трансцендентного (божественного) имманентным (человеческим)», или установка на стирание онтологической границы между тварным и нетварным духом предполагает не только титаническое обожествление, или сублимацию, тварного, но и богохульную редукцию нетварного. Поэтому ссылки на Соловьева, Булгакова и Шеллинга уже сами по себе свидетельствуют о заражении богословской мысли Флоровского гностической прелестью, в результате чего человек утрачивает способность адекватной рефлексии, противореча сам себе в соседних абзацах и уже не видя этого словно в каком-то опьянении. Так и получалось, что, справедливо отвергая такие экзотерические версии нового гностицизма как «социалистический хилиазм», «русское мессианство», «униональная теократия», «софиология», Флоровский как типичный представитель нового богословия одновременно исповедовал либо персонализм как эзотерическую версию этого же самого неогностицизма, либо паллиативный экуменизм («неравночестность» «ветвей» единого «харизматического» древа «невидимой Церкви»), либо «общую природу» и «недомолвленный» (но логически неизбежный здесь) апокатастасис как другие экзотерические версии этой же самой «софийности» («за исканием "религиозно-общественного идеала" стоит страстная, плотская привязанность к "здешнему", – не радостная тяга к нетленной софийной ризе мира, а мирская тоска, мирское возжеление» (прот. Георгий Флоровский)).⁴⁹³

Если святоотеческая антропология говорит по преимуществу о недостоинстве человека, о спасении Божественным всемогуществом человека вопреки его косной греховности, «чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1Кор 1:29), то новая, «неопатристическая» (а на самом деле, неогуманистическая) антропология – о достоинстве человека по преимуществу, о его обожении по какому-то непреложному онтологическому закону. Безусловно, на позициях этого неогностицизма стояли славянофилы и почвенники («Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достигим всему человечеству.<...> Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана»

492 Там же; с.10-11.

493 Там же; с.15.

(Достоевский Ф.;⁴⁹⁴ то есть, переводя на язык богословия: человечество оправдано Боговоплощением, а не Кровью Христовой), и наследующие им мыслители и богословы следующих поколений. Человек стоит недалеко от Бога либо в категории «нравственного» (Хомяков, Достоевский, Храповицкий), либо в категориях «свободы» и «воли» (Шеллинг, Достоевский, Бердяев, Храповицкий), либо в категории «познания» (Гегель, Киреевский, Хомяков), либо в категории «личности» (Бердяев, Флоровский, Лосский), и непременно в том или ином модусе «всеединства» (тут практически все без исключения: и гегельянцы, и шеллингианцы, и карловчане-раскольники, и парижане-экуменисты, и софиологи, и персоналисты).

Разница лишь в том, что «новое религиозное сознание» прямо говорит о том, что *«божество принадлежит человеку и Богу»* (Соловьев В.);⁴⁹⁵ что *«личность не от мира сего»* (Бердяев Н.);⁴⁹⁶ а «новое богословское сознание» (вернее – обморок) говорит это же самое опосредованно через «патристику» (то есть привлекая неоплатонические теологумены Климента, Оригена, либо собственные превратные толкования ортодоксальных по смыслу высказываний св. Отцов). Особенно эта наглядно в идее единосущности как тотального единства человеческого естества, где атрибут нетварной природы перенесен на тварную *«при истолковании догмата Троицы и Богочеловечества»* (*«Едино естество Трех Лиц Пресвятой Троицы, и мы говорим, что у нас не три бога, но единый Бог; у Него единая воля, единая мысль, единое блаженство. Отсюда видно, что естество, или природа, не есть отвлечение нашим умом <...> а некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила, действующая в отдельных лицах – у всех людей одна воля и что Иван, Петр и Павел, хотя и три лица, но один человек»* (арх. Антоний (Храповицкий)).⁴⁹⁷

Аналогичная, по сути, полемика с догматом имеет место в новой «эзотерической» эkkлeзиологии с ее различными уровнями «посвящения» в «тайну» «харизматических границ Церкви», то есть их отсутствия, «невидимого» для «немогущих в (гностической) вере» (*«Учение о Церкви принадлежит к числу самых таинственных и неизреченных догматов христианской веры: здесь "велия благочестия тайна" предстоит нам в своей еще несбывшейся, неосуществившейся полноте. И не случайно, ни апостолы, ни святые отцы, ни Вселенские Соборы не дали законченных определений церковности»* (прот. Георгий Флоровский)).⁴⁹⁸

494 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

495 Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. СПб., «Худож. лит.», 1994. С. 55.

496 Бердяев Н. Христос и мир / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. М., «Русский путь», 2009. Т. 1. С. 189.

497 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник, 1917. Т. 2. № 10-12. С. 298-299.

498 прот. Георгий Флоровский. Два завета. С. 8.

Так, непоследовательная критика отечественной философии всеединства (то есть неопеллиангианства и неогегельянства, нового гностицизма эпохи модерна) и у богословов «парижской школы» и в «нравственном монизме» становится причиной частичной рецепции ее идей, тех аспектов, которые не попадают в зону критики. Здесь работает тот же принцип, что и в аскетике, в борьбе с греховными помыслами. Грех начинается с «прилога», то есть внешнего греховного внушения и внутреннего собеседования с ним. То же самое происходит и тут: внутренний диалог с ложью и неосознанное принятие некоторых ее аргументов, вместе с которыми проникает сам дух лжеучения, и начинается процесс аберрации, внутренней коррозии ортодоксального мировоззрения. Как успешная борьба с грехом предполагает недопущения даже греховных помыслов, так полемика с ересью требует полного ее отвержения, «разбивания» его начатков и атавизмов «о камень» истинной веры без либерального оставления ее «положительных моментов», признания за ней «частичной» истины (благодати), через которые и осуществляется «синтез» Православия с ересью.

Аналогичное «диалектическому» отношению Флоровского к учению Соловьева (то есть одновременная богословская критика еретической философии и проходящая мимо сознания богословская рецепция критикуемого), аналогичное отношение имеет место и в паре Храповицкий – Соловьев, где ортодоксальный догмат о Богочеловеке перемешивается с гностическим «догматом о Богочеловечестве». Это можно видеть на примере статьи «Ложный пророк», где архиепископом даются замечательные по точности определения и самого Соловьева, и порожденного им движения «нового религиозного сознания». «...эти чтения [о Богочеловечестве] представляют плагиат с Шеллинга <...> Таково и влияние Соловьева. Вся плеяда наших профессиональных лжецов: братьев Трубецких, Розановых, Петровых, Семеновых, вся эта наперебой лгущая компания – плоды соловьевской декаденщины и, по большей части, его ученики и приятели. Пользуясь беспросветным невежеством русского общества в христианском учении, в Библии и истории Церкви, они допускают самые невероятные вещи. Розанов выдумывает несуществующие тексты в Библии, Трубецкой С. преспокойно "скатал" свою нелепую диссертацию о Логосе с двух противоречащих друг другу немецких книг, Мережковский и Розанов вкупе проповедуют заповеди Моисея, особенно седьмую, без отрицательной частицы не, и все вместе изображают собою современных николаитов или хлыстов самого низшего разбора» (арх. Антоний (Храповицкий)).⁴⁹⁹ Действительно, «профессиональные лжецы» и «современные николаиты», шарлатаны и гностики с неконтролируемым либидо, и ничего больше. Тем неожиданней заключение статьи: *«Напротив, те высокие идеи исправления полуязыческой европейской культуры началом моральным, этой действительной заслуги Соловьева, за которую Бог простит ему половину его грехов, остались не только не оцененными его младшими современниками и последователями, но даже и не замеченными».* Но в том-то и дело, что никакого «напротив» здесь нет, потому что «моральное начало» у Соловьева (о крайней аморальности

499 арх. Антоний (Храповицкий). Ложный пророк / арх. Антоний (Храповицкий). Полн. собр. соч.: В 3 т. СПб., 1911. Т.3. С.184-189.

которого Храповицкий только что поведал с подробностями очевидца) – это тоже «плагиат с Шеллинга», Шопенгауэра и т.д.; это не более чем еще одна фикция, неотделимая от всего остального в философии всеединства как антропотейческой религии самоспасения. И именно отсюда (то есть из опосредованного Соловьевым и Достоевским немецкого романтизма) происходит «единосущный» этому волюнтаризму «нравственный монизм» и «догмат о Богочеловечестве» самого Храповицкого, что оборачивается разрушительными последствиями для его богословия, «крестоборческим» отрицанием ортодоксального смысла догмата Искупления, в частности.

Схожую «нравственно-моническую» концепцию Искупления как процесса восстановления единства Бога и мира можно наблюдать у другого представителя той же «плеяды лжецов» Н.Бердяева, отличающуюся от концепции Храповицкого только большей степенью гностицизма (или оригенизма): *«Этот мир есть отпадение от Бога, <...> Но у мира осталась связка с Богом, эта связка в мистическом порядке бытия есть Сын Бога, Бого-Человек, Бого-Мир, вечный заступник. Связка эта воплотилась в истории в личности Христа. Через Богочеловека, Бого-Мира — Мир становится божественным, обоживается. Между Христом и миром существует лишь эмпирически кажущаяся противоположность, от слабости человеческого сознания исходящая, но под ней скрыта мистически реальная соединенность. В исторических пределах христианства соединенность Христа и мира, божественность человечества и мира недостаточно видна, так как не закончилась космическая эпоха искупления. Лишь в божественной диалектике троичности окончательно завершается соединение мира с Богом, лишь в грядущей церкви воскреснет плоть мира. В Духе исчезает всякая противоположность между двумя детьми Бога, между дитятею-миром и дитятею-Христом. Христос явил Собой Бого-человека, Дух святой явит Бого-чело-вечество»* (Бердяев Н.).⁵⁰⁰ Символично, что тут же мы видим не только шеллингианско-кабалистическую «мистическую диалектику Троичности, окончательно соединяющую Творца с творением» (то есть тот гностический аспект философии всеединства, который усваивает «нравственный монизм»), но и пролегомены диалектического лозунга «неопатристического синтеза» Флоровского «Вперед! К Отцам»: *«в новый мир войдут все элементы нашего мира, но преображенные, ничто не уничтожится, но все просветлится. Мы смотрим вперед, а не назад, на грядущее царство Божие, а не на потерянный рай прошлого. Мы хотели бы быть религиозными революционерами, а не реакционерами»* (Бердяев Н.),⁵⁰¹ что лишний раз показывает, насколько все эти «софийные» религиозно-революционные идеи взаимосвязаны и типичны для «новых николаитов» и «новых отцов».

Поэтому лишь в иных формах (но столь же разрушительно для ортодоксального сознания, как и в «нравственном монизме») сказывается восприятие прелести этого неогностицизма в «неопатристическом синтезе». *«Мы молимся о том, чтобы православным стал весь мир...» «... изъяснительно исповедуя тождество Православной Церкви с Церковью*

500 Бердяев Н. Христос и мир. Цит. изд. С.197.

501 Там же.

видимой, благоговейно умалчивая о составе Церкви Невидимой, не предваряя дерзновенными домыслами Божественного разделения человечества на овец и козлищ, <...> мы жаждем и видимого единства христианского мира, вселенского общения молитвы и догматического единомыслия и здесь, на земле» (прот. Георгий Флоровский).⁵⁰² Романтизм этой экклезиологии был бы невозможен без гностических к ней пролегоменов из все той же статьи Бердяева (с той же, что у Храповицкого, опорой на Достоевского и Соловьева как на «наших учителей», «больше всех сделавших для нового религиозного движения»): «ни одна из существующих исторических церквей не есть вселенская Церковь, не заключает в себе полноты откровения, а мир идет к Вселенской Церкви, жаждет осветить в ней свою жизнь» (Бердяев Н.).⁵⁰³ Как во «Вселенской Церкви» «Третьего Завета» «новых николаитов» «окончательно исчезает кажущаяся противоположность между миром и Христом» (Бердяев Н.),⁵⁰⁴ так и в «невидимой Церкви» «парижской школы» исчезала разница между Православной Церковью и еретическими сообществами.

Утопизм декларированных Флоровским целей вступления в экуменический проект мы сполна можем оценить теперь, когда «богословский диалог» Православия с ересями лишь по инерции еще говорит о миссионерских целях, а на деле, конечно, давно уже не рассчитывает на «догматическое единомыслие» и потому все больше делает акцент на «неведомом» «харизматическом единстве» (Флоровский) как «скрытой реальной мистической соединенности» (Бердяев), на спекулятивной «братской любви», на «совместных делах» и прочих профанациях миссии, потому что концепция «диалога с ересью», «воцерковления мира» и т.п. неогностические идеи является априори ложными (в том числе – по свидетельству самого же Флоровского), делающими реабилитацию и неосознанное приятие, как минимум, аспектов ереси и обмирщение Церкви неизбежными по действительно непреходящим законам духовной жизни. Воочию это можно видеть в самом софистическом языке нового богословия (заимствованном у ново-религиозной философии), на котором теперь пишутся уже общецерковные документы, исполненные неизбывными противоречиями и двусмысленностями, если не откровенным лукавством (все по тому же гностическому принципу «различных уровней посвящения в тайну»).

502 прот. Георгий Флоровский. Два завета. Цит. изд. С.13.

503 Бердяев Н. Христос и мир. Цит. изд. С.198.

504 Там же; с.199.

Синкретическое богословие 60-х и современная миссиология

Озабоченность церковных консерваторов различными миссионерскими акциями сомнительного содержания, проводимыми в рамках программы «встраивания в современность», интеграции Церкви и социума ради более масштабного его воцерковления, для чего активизируется участие Церкви в общественной жизни и берутся зачастую рискованные «мирские попечения»,⁵⁰⁵ – озабоченность эта, при всей своей обоснованности с точки зрения Традиции,⁵⁰⁶ находится в довольно непростой ситуации с точки зрения каноники ввиду того, что ныне подобная практика подкреплена новейшими доктринальными документами, в частности, «Концепцией возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» (1995г.)⁵⁰⁷ и «Концепцией миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» (2007г.).⁵⁰⁸ Коллизия здесь заключается в том, являются ли эксцессы современной миссии спекулятивным выходом за пределы этих документов, регламентирующих миссионерскую деятельность, или же они обусловленными внутренними противоречиями самой доктрины,⁵⁰⁹ и тогда встревоженность должна быть в какой-то мере (в меру этой обусловленности) распространена на саму подготовленную Миссионерским отделом МП Концепцию миссии.

505 прот. Владимир Переслегин. Суть антимиссии. <https://antimodern.wordpress.com/2013/03/14/antimission-2/>. иер. Алексей Мороз. Страшная секуляризация Церкви. http://ruskline.ru/news_rl/2015/09/29/strashnaya_sekulyarizaciya_cerkvi/. свящ. Кирилл Михайлов. Иеромонах Димитрий (Першин) готовится к третьему миссионерскому прыжку в синагогу. http://ruskline.ru/special_opinion/2015/12/ieromonah_dimitrij_pershin_gotovitsya_k_tretemu_missionerskomu_pryzhku_v_sinagogu/.

506 «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1Ин 2:15-16). «Епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений» (Ап. пр. 6; ср.: 42, 54, 81, 83; IV ВС 3,7; VI ВС 51,62; VII ВС 10; Лаод. 54; Карф. 18; Двукр. 11). «Начало жизни по Богу – всецелое удаление от мира» (преп. Никита Стифат. Деятельных глав сотница первая. 2 /Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С.82). «...смещение светского и духовного, православного и иноконфессионального было даже на государственном уровне запрещено в Российской Империи. <...> "...Святейший Синод определил: <...> предписать епархиальным преосвященным иметь наблюдение за тем, чтобы означенные публичные представления, заключающие в своих программах исполнение православных церковных песнопений и молитв, согласно 158 статье того же Устава, не были допускаемы" (Определение Святейшего Синода от 3-22 марта 1899 года за № 947, по вопросу о недозволении публичных представлений, в которых допускается исполнение православных церковных песнопений и молитв / Церковное ведомости. № 14. 3 апреля, 1899. С. 84-85)» (Вершилло Р. Соединение в одном концерте светского и духовного. <http://antimodern.ru/kitezhl/>).

507 Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви Изд-во: Рабочая группа по планированию возрождения православной миссии на канонической территории Русской Православной Церкви, 1995 / <http://xn----7sbzambhkhkpf1p.xn--p1ai/index.php/item/kontseptsiya-vozhzhdeniya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi>. Далее – КВМД.

508 Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html>. Далее – КМД.

Основания видеть в крайностях миссионерского «смещения светского и духовного» некоторую заданность этого смещения самой концепцией дает то, что в базовых тезисах обоих официальных документов слышны отголоски богословия школы митр. Никодима (Ротова),⁵¹⁰ представляющего собой как раз тот радикальный вариант «открытости миру», иллюстрациями и прямым продолжением чего можно рассматривать «перегибы» современной миссии.⁵¹¹ В свою очередь, озабоченность консерваторов по этому поводу продолжает традицию «Обращения к Поместному Собору РПЦ 1971 г. по поводу богословской деятельности Высокопреосвященного Никодима, Митрополита Ленинградского и Новгородского и других, единомысленных ему лиц», составители которого в числе главных «моментов, вызывающих тревогу», указывали на то, что владыка Никодим «и другие единомысленные ему лица дерзают свое новое учение, соборным сознанием Церкви еще не рассмотренное и соборной властью не одобренное, навязывать и Русской Церкви и даже всему христианству в качестве руководства к действию».⁵¹² Однако теперь, как было сказано, ситуация осложнилась тем, что отчасти такое «одобрение соборной властью» и усвоение «соборным разумом», судя по всему, произошли. В какой именно мере и почему именно в такой – в этом мы сейчас и попытаемся разобраться.

Основанием считать, что, продолжая полемику по вопросу, по которому есть директивы священноначалия, мы остаемся в рамках церковной дисциплины, служат нам следующие слова ныне действующего патриарха: «Даже на самом демократическом Соборе, где собираются епископы и где подписываются какие-то общие решения, их полная реализация не может быть достигнута, если полнота Церкви их не принимает. В истории было много случаев, когда решения соборов не принимались Полнотой Церкви. Так что у нас есть очень надежные механизмы сохранения своей идентичности...»⁵¹³ Как раз такая ситуация и складывается вокруг проблемы миссионерства, где имеет место если не неприятие Полнотой, то все-таки явное смущение некоторой части Церкви, как мирян, так и клира.

509 Ср.: «Современным миссионерам в своей деятельности, как никогда ранее, приходится искать нестандартные решения» (КМД 2.3).

510 Ср.: «Тринитарное понимание миссии предполагает, что задача миссии состоит в проекции на человеческие отношения отношений, которые существуют внутри Святой Троицы. Бог в Самом Себе есть жизнь общины, и Божие участие в истории направлено на приведение человечества (и творения вообще) в эту общину самой жизнью Бога» (КВМД II.2).

511 «Современные процессы, идущие как внутри самой нашей Православной Церкви, так и в сфере ее отношений с внешним миром, <...> напоминают, без сомнения, 60-е годы минувшего столетия. <...> И, конечно же, сравнивая две не столь уж отдаленные друг от друга по времени эпохи, нельзя не отметить очевидное: та, “никодимовская” эпоха была куда как радикальнее» (Семенко В. Богословие открытости: перезагрузка. <http://amin.su/content/analitika/9/119/>).

512 Обращения к Поместному Собору РПЦ 1971 г. по поводу богословской деятельности Высокопреосвященного Никодима, Митрополита Ленинградского и Новгородского и других, единомысленных ему лиц. <http://www.blagogon.ru/digest/347/>.

513 Ответы Святейшего Патриарха Кирилла на вопросы представителей Молодежной общественной палаты и Палаты молодых законодателей при Совете Федерации (11.12.2015). <http://www.patriarchia.ru/db/text/4295958>.

Итак, как показывает даже беглое сравнение, за всеми казусами современного миссионерства в качестве первопричины стоит определенная богословская система, с момента своего появления в Церкви «смутившая религиозную совесть» людей, равнодушных к вере, своей откровенной новизной, если не сказать революционностью, и наиболее последовательно изложенная митр. Ленинградским и Новгородским Никодимом (Ротовым) в ряде докладом и статей в 60-х годах прошлого века.

*«Будучи по призванию своему к богообщению и к деятельному богоуподоблению гражданином “града Божия”, христианин в то же время, по условиям своей жизни на земле и связанным с нею нравственным задачам, является членом “земного града”, или вселенской человеческой семьи. Еще в древние времена церковной истории блаженный Августин подчеркивал существование неразрывной связи между Церковью и миром, между “градом Божиим” и “градом земным”. Говоря об этой связи, он писал: “Два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде” (О граде Божием. 1, 35)».*⁵¹⁴ – Здесь сразу обращает на себя внимание противоречие тому ортодоксальному учению, на которое формально митр. Никодим опирается: блж. Августин говорит не о «неразрывной связи», но, наоборот, о духовном антагонизме христиан и язычников, или Христа и Его «врагов» (нераскаявшихся грешников как вольных или невольных слугителей демонов), противопоставляя «два общества, из которых одно состоит из добрых, а другое из злых <...> противоположные стремления [которых] произошли от воли и желаний» (кн.12, гл.I).⁵¹⁵ «Граждане» первого «в неблагодарной своей гордыне и по нечестивейшему безумию, чтобы получить наказание вечным мраком, восстают извращенным сердцем своим против имени Его» (кн.1; гл.I), живя «по человеку, а не по Богу», и тем «уподобляются диаволу» (кн.14, гл.IV). «Граждане» второго «в надежде на будущее бессмертие проводят земную жизнь праведно и благочестиво, без преступления, отягощающего совесть, и легко склоняют милосердие Божие к грехам своей немощи» (кн.11, гл.XII). В соответствии с этим до времени вынужденно сосуществующие Церковь и мир будут окончательно «разделены» друг от друга ввиду обетованного «вечного осуждения общества нечестивых и вечного царства славнейшего града Божия» (кн.10, гл.XXXII). В то время как учению владыки Никодима свойственна иная логика, которая предполагает не просто активизацию миссии в исторически благоприятных для нее условиях, но основывает ее на вере в промыслительно осуществляющийся в истории онтологический процесс все большего взаимопроникновения Церкви и мира, «взаимосвязанность земных судеб Церкви и остального человечества»,⁵¹⁶ что, по сути, является противоположной доктриной. «...Христос, убив вражду на Своем кресте, разрушил все преграды между людьми, между народами, между

514 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.41.

515 блж. Августин. О Граде Божием. Цит. по изд.: Блаженный Августин. Творения. СПб., «Алетейя, Киев, «УЦИММ-Пресс», 1998. Т.3.

516 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.41.

враждующими лагерями человечества и в одинаковой мере принес и возвестил мир и близким (то есть верующим) и дальним (то есть неверующим в Него). <...> чтобы между ними были мир и единство, и обновление жизни...»⁵¹⁷ Тогда как по блж. Августину, такого рода единство возможно только в области «земного» нечестия (то есть путем обмирщения Церкви, а не воцерковления мира). Поэтому предвидевшему это «Богу угодно было с самых первых времен обособить и различить эти два общества <...> При этом представляется разделение и смешение обоих обществ <...> смешение же потому, что, когда добрые люди уклонились от добра, все сделались такими, что были стерты с лица земли потопом» (кн.15, гл. VIII); «в силу свободного произвола воли, с постепенным движением вперед и размножением человеческого рода, произошло слияние, а вследствие соучастия в нечестии — и некоторое смешение того и другого градов» (кн.15, гл. XXII).

При этом экклезиологическо-социологическая дихотомия блж. Августина (основанная на дуализме свободной воли разумных творений), несомненно, соответствует святоотеческой онтологии и сотериологии,⁵¹⁸ опираясь на многочисленные пророчества Священного Писания о диаметрально противоположных конечных судьбах Церкви и мира как падшей цивилизации. «"Миром" писание называет материальные вещи, а мирские [люди] суть те, чей ум занят ими».⁵¹⁹ Разумеется, Церковь должна идти в мир и свидетельствовать о приблизившемся Царствии Божиим, стремиться «приобрести Христу» как можно больше «сынов человеческих». Но то, что «град Божий» и «град земной» когда-нибудь исторически совпадут в своих границах, или что мир в едином порыве откликнется на благую весть и ответит на любовь Божию — этого не только нигде в Писании не обещано, но, напротив, прямо сказано о неизбежности разделения в человечестве из-за самого Евангелия (то есть из-за самой проповеди, или миссии) на два непримиримых лагеря (Мф 10:34; Мф 13:37-43; Лк 12:49-52; Ин 17:9-15).⁵²⁰ О предведении Творцом этого разделения и повествует творение блж. Августина. Поэтому речь идет как об общих законах существования тварного естества («граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; поэтому первые называются сосудами гнева Божия, а последние — сосудами милосердия [Рим 9:22-23]» (кн.15, гл. II), «ибо свободная воля, хотя по природе сотворена доброю добрым Богом, но

517 митр. Никодим (Ротов). Мир — последование Христу. (Содоклад делегации Русской Православной Церкви на Всемирном общехристианском Конгрессе в Праге) / ЖПМ, 1961. №6. С.48.

518 Ср.: "Все ангельское естество разделяется на две общие части и группы: на святые и проклятые, на Святые силы и нечистых бесов. А все человеческое естество разделяется только на две общие части: [людей] благочестивых и нечестивых. Бог, будучи Самобытием, Самоблагодатью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное. Именно, бытию [в них противостоит] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричастность и не сопричастность Благодати и Премудрости зависит от воли разумных [существ]" (преп. Максим Исповедник. Главы о любви. III, 26-27 / Творения преподобного Максима Исповедника. Изд. «Мартис», 1993. Т.1. С.124).

519 Там же. I, 53 / Там же; с.114.

сотворена изменяемой Неизменяемым; потому что сотворена из ничего» (кн.15, гл. XXI)), так и о современной блж. Августину Римской империи, уже вступившей в христианский период и, тем не менее, сохранившей этот антагонизм («так в этом веке, в эти злополучные дни, не только со времени телесного присутствия Христа и Его апостолов, но с самого Авеля, первого праведника, убитого нечестивым братом, и до самого конца настоящего века Церковь распространяется, совершая свое странствование среди гонений от мира и утешений от Бога» (кн.18, гл. LII)). Да, с пришествием Спасителя и Божественной благодати значительно меняются пропорции этой оппозиции; но, тем не менее, сама она пребывает до конца мира. Более того, к концу «град земной», по свидетельству Писания (Откр 20:7), с избытком вернет свои позиции, утраченные в эпоху христианских империй. Именно поэтому для успеха миссии, «чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1Кор 9:22), Церковь должна сохранять онтологическую границу, разделяющую ее от обреченного на гибель мира. Тогда как весь пафос «богословия открытости» заключается в эсхатологическом оптимизме, в обратной перспективе истории, в представлении о ней как о космологической эволюции, последовательно восходящей и диалектически «снимающей» эту оппозицию, благодаря «неуклонному воспитывающему воздействию Божию на человеческие общества и народы» (митр. Никодим (Ротов)),⁵²¹ что будет проявляться в смягчении нравов и постепенной христианизации мира, поступательном нарастании «в человецех благоволения», в духовно-нравственном прогрессе человеческого рода вплоть до возможности даже «плавного» («не катастрофического») перехода социального космоса в Царствие Божие.⁵²²

Противоречие новой доктрины и ортодоксальной, согласно которой «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк 18:8), объясняется митр. Никодимом следующим образом: «Исторические обстоятельства, среди которых жил и действовал блаж. Августин, были неблагоприятны для дальнейшего развития его мыслей в направлении более объективной оценки тенденций развития “земного града”. В ряде мест своего сочинения он рассматривает “земной град” почти исключительно как область низменных

520 Ср.: «Этим [апостольским] учением, по распространении проповеди, природа разделилась сама на себя, нарушился мир мира, ибо Христос сказал: *не приидох вовреци мир (на землю), но меч* (Мф.10, 34)» (св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Ст.15. Цит. по изд. Святой Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Изд. «Свято-Елизаветинский монастырь», 2007). «Не приидох, говорит Господь, мир вовреци на землю (Мф. 10, 34), т. е. мир между родителями и их сынами и братьями, желающими Мне работать, но брань и меч, чтобы боголюбивых отлучить от миролюбивых, вещественных от невещественных, (плотских от духовных), славолюбивых от смиренномудрых; ибо Господь веселится о разделении и разлучении, бывающем из любви к Нему» (преп. Иоанн Лествичник. Слово 3, 15. Цит. по изд.: Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. М., изд. «Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры», 2006).

521 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.41.

522 «Человечество будет участвовать в божественном процессе воссоздания мира, и если люди откликнутся на Божий призыв, не осуществляются те угрозы, которые обещает Апокалипсис, а произойдет, как бы условно выражаясь, плавное вхождение мира в Царство Божие. И уже здесь, на земле, начнется преобразование твари с участием человека. (Нечто подобное говорит и Тейяр де Шарден)» (прот. Александр Мень. Читая Апокалипсис. М., «Фонд имени Александра Меня», 2000. С.200).

*желаний и безнравственного поведения, как объект дьявольского мучительства».*⁵²³ Однако «оценка земного града» блж. Августина и весь «ход его мысли», как было сказано, нисколько не противоречат Священному Преданию и Писанию («ибо, когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба <...> вы — сыны света и сыны дня: мы — не [сыны] ночи, ни тьмы. Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться. <...> потому что Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес 5:3-9)). Следовательно, «исторические обстоятельства» ни имеют никакого значения в отношении истин веры (в частности, учения о том, что «мир сей» и «ветхий человек» этого мира являются «объектом дьявольского мучительства», или безысходного «рабства греху», от которых можно спастись только в Церкви),⁵²⁴ и никакой «более объективной оценки» здесь, кроме спекулятивной или заведомо ложной, быть не может. *«Бесконечные войны того времени, нашествия варваров, беспросветная социальная несправедливость — все это породило и обостряло пессимизм блж. Августина в отношении мирской жизни, чуть ли не доводя его до ощущения полной безнадежности»* (митр. Никодим (Ротов)).⁵²⁵ И до Второго Пришествия, согласно слову Божию, не только не прекратятся, но даже усилятся на земле все эти бедствия, пока, наконец, в созревшем для гибели мире не воцарится уже тотальное зло (Откр 9:18-21; 2 Фес 2:8-12).⁵²⁶

Что же позволило новой теории преодолеть «пессимистический» ортодоксальный взгляд на человеческую историю и развить его до «более объективного» «оптимистического»? *«Понадобились многие века, чтобы на почве прогрессирующего развития общественных отношений, совершавшегося в ходе все более целеустремленной борьбы за социальную справедливость, под влиянием гуманизма, просвещения и революционных учений, христианская мысль смогла произвести коренную переоценку ценностей и взглянуть на “земной град” значительно объективнее, избегая*

523 Христианская ответственность за лучший мир. С.41.

524 Ср.: «Обретается некоторым образом, — говорит преподобный Макарий Великий, — внутри нас пребывающим и сам враг, борющийся, пленяющий нас» [Слово 4, гл.16. Это явствует из запрещений, совершаемых пред Святым Таинством Крещения. Падший человек сделался жилищем не только греха, но и сатаны; Таинством Св. Крещения изгоняется сатана из человека, но при нерадивой и греховной жизни крещеного сатана возвращается в него]. Это отнюдь не произвольное суждение и не мечта, а опытное познание, получаемое теми, которые, как говорит тот же угодник Божий, искренно предали себя Господу, твердо пребывают в молитве и непоколебимо противостоят борющему их врагу [Слово 4, гл.5]. Такое опытное познание человеческого падения недоступно для христианина, живущего посреди мира, связанного попечениями, отторгаемого от самозрения непрерывным развлечением» (свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. Гл.4 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.2. С.346-347).

525 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.41.

526 Ср.: «Итак, отсюда видно, что грех распространится по всему миру, так как среди народов, не познавших истины, господствуют и неистовствуют самые разнообразные заблуждения: одни из них поклоняются идолам, другие — твари вместо Творца, а иные, исповедуя Бога на словах, в делах своих удаляются от Него и, имея примеры благочестия, не следуют им, а служат мамоне своим сребролюбием» (св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Ст.27. Цит. изд.).

как излишней его идеализации, так и недооценки его значения в плане общепромыслительной и спасающей деятельности Божией, направляющей весь мир к полноте времен, когда вся, способная к вечной жизни, тварь будет чудесно преображена и соединится под Главой Христом в славе торжествующего Небесного Иерусалима (Еф 1:10; Рим 8:21-23; Евр 12:22)» (митр. Никодим (Ротов)).⁵²⁷ Априори, конечно, «вся тварь», все человечество и каждый в отдельности создан Богом для вечной жизни с Ним. На деле же, «преображено» «и соединено под Главою Христа», согласно вероучению, будет только «новая тварь во Христе» (2Кор 5:17), обновленное человечество Церкви, сохранившие верность Богу православные христиане, добровольно взыскавшие свое спасение в вере и покаянии грехов, Таинствах Церкви и личном подвиге новой жизни по Духу, и никаких обольщений на счет «спасающей деятельности Божией, направляющей весь мир к полноте времен», то есть по поводу наличия иных путей, ведущих в вечную жизнь, быть не должно. «Всяк, кто есть, есть хранитель заповедей Божиих, ибо кто не есть этот (хранитель), тот суть ничто, так как он не преображается по образу истины, а остается в подобии суеты» (О граде Божиим. Кн.20, гл.III). «Молим вас, братия, <...> не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак: [ибо день тот не] [придет], доколе не придет прежде отступление <...> за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес 2:3-12).

Между тем как раз к «счастливой» мысли о наличии многих иных путей в «град Божий» неуклонно подводила новая, «более объективная» миссиология: «Происхождение “земного града” тесно связано с историей спасения. С самого начала подготовка человечества к будущему воссозданию всего творения Божия (Откр 21:5) животворящей энергией богочеловечества происходит двумя различными путями: непосредственно в Церкви, или в “граде Божиим”, и за ее видимыми границами — в “земном граде”. Конечно, ближайшим и ценнейшим плодом пересоздающей мир Божественной деятельности является Церковь, но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни. Христос — Спаситель всех человеков (1Тим 4:10), будучи Главой Церкви, действует и явно, и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1Тим 2:4). Но отсюда следует, что и Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра. <...> Христиане и другие люди доброй воли могут, таким образом, являться как бы естественными союзниками в этой священной борьбе, будучи разумными

527 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.42. Ср.: «Не желающие верить этим свидетельствам [о последнем суде Божиим] стараются противопоставить им ложные и обманчивые доводы человеческого разума или для того, чтобы доказывать, будто приводимые из священных Писаний свидетельства имеют иное значение, или для того, чтобы вовсе отрицать в них божественность изречений» (блж. Августин. О граде Божьем. Кн.20, гл.1).

орудиями или даже служителями и сорботниками Божиими в Его преобразующей человечество деятельности» (митр. Никодим (Ротов)).⁵²⁸

Далее митр. Никодим указывает на еще один (после «гуманизма и просвещения») источник своего учения: «Церковь была основана Иисусом Христом для того,— говорит папа Иоанн XXIII,— чтобы все люди, с течением времени, приходя в ее лоно и ее объятия, находили полноту более возвышенной жизни и уверенность спасения» (“*Mater et magistra*”. Введение). И эта особая, именно Церкви и только Церкви присущая задача осуществляется и до конца времен будет осуществляться не только непосредственно в границах “града Божия”, в области собственно церковной жизни, но и в самой гуще повседневных отношений между людьми»; «подавая пример другим, христиане и сами учатся многому от своих сограждан по “земному граду”, в постоянном и широком общении с ними приобретают опыт реалистического [“более реалистического”, чем евангельский. — А.Б.] восприятия действительности, необходимого для распознавания знамений времени и для правильного определения своей ответственности в изменяющемся и развивающемся мире. Справедливо говорится в Пастырской конституции II Ватиканского Собора о Церкви, что “дело всего народа Божия... слушать, различать и истолковывать различные знаки нашего времени, вынося суждение о них в свете слова Божия” (“*Gaudium et spes*”, п. 44)» (митр. Никодим (Ротов)).⁵²⁹

Здесь же, в идеях и самом духе II Ватикана, обретается и новая концепция миссии, предполагающая повышенную открытость миру и готовность к востребованным обществом переменам, адаптацию веры к секулярному сознанию ради значительного расширения церковных границ и т.п. популистские шаги, иезуитские пиар-ухищрения. «Аджорнаменто (итал. *aggiornamento* — обновление) — термин, означающий приспособление к актуальным условиям; в Католической Церкви стал широко применяться во время понтификата Папы Иоанна XXIII (см. энц. *Ad Petri cathedram* от 29.06.1959; речь на открытии 1-й сессии II Ватиканского собора и др.). В языке Церкви времен II Ватиканского собора и после него термин А. синонимичен терминам адаптация и аккомодация».⁵³⁰ «Чтобы Церковь могла преподнести всем людям тайну спасения и жизнь, данную Богом, ей нужно войти во все эти сообщества, повинувшись тому же побуждению, по которому Сам Христос в Своем воплощении связал себя определенными социальными и культурными условиями, в которых жили те люди, с которыми Он общался. <...> чтобы люди, видя их добрые дела, прославляли Отца и глубже постигали подлинный смысл человеческой жизни и вселенские узы общения людей. Но, чтобы суметь плодотворно свидетельствовать о Христе, им

528 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.42.

529 Там же; с.43. Ср.: «Церковь, в одно и то время “зримое собрание и духовная община”, идёт вперёд вместе со всем человечеством и, разделяя с миром одну и ту же земную участь, является закваской и душой человеческого общества, которое должно обновиться во Христе и преобразиться в семью Божию. Это взаимопроникновение земного и небесного града может познаваться только верою...» (Пастырская конституция «О церкви в современном мире» (*Gaudium et spes*). §40 / Документы II Ватиканского собора. С.486).

530 Аджорнаменто. Католицизм от А до Я. <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=384>.

нужно объединиться с этими людьми в уважении и любви, признавать себя членами человеческого сообщества, в котором они живут, и участвовать в культурной и общественной жизни посредством различных связей и занятий, свойственных жизни человека».⁵³¹ Результат, как мы теперь знаем, был противоположный ожидаемому: массовый отток прихожан, падение авторитета РКЦ, ради поддержания которого требуются новые «приспособления к актуальным условиям», то есть новые уступки греху, или дальнейшее «воцерковление» «мира сего», как он есть.

В свою очередь, и это, пожалуй, самое важное, в основе новой и для католицизма концепции миссии лежит оригеническая по типу христология и сотериология II Ватикана: «для того, чтобы установить мир, то есть общение с Самим Собою, а также заложить братскую общность между людьми, причём грешными, Бог решил по-новому и окончательно войти в человеческую историю, послав Своего Сына в нашей плоти, чтобы через Него избавить людей от власти тьмы и Сатаны и в Нем примирить с Собою мир. Потому Своего Сына, через Которого Он сотворил и века, Он поставил наследником всего, дабы все соединить в Нем. Ведь Христос Иисус был послан в мир как подлинный Посредник между Богом и людьми. Поскольку Он Бог, “в Нем обитает вся полнота Божества телесно” (Кол 2, 9); а по Своей человеческой природе Он, новый Адам, ставится главою обновленного человечества, полной благодати и истины (ср. Ин 1, 14). Итак, путями подлинного Воплощения Сын Божий пришел, чтобы сделать людей причастниками Божественного естества. Будучи богат, Он обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою. Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих, то есть всех. Святые Отцы постоянно заявляют: не исцеляется то, что не было принято Христом. Он же полностью принял человеческую природу...»⁵³² «“Образ Бога невидимого” (Кол 1, 15), Он есть и совершенный человек, возвративший сынам Адама подобие Божие, искаженное первым грехом. Поскольку человеческое естество было в нем воспринято, но не исчезло, постольку и в нас оно было возведено в наивысшее достоинство. Ибо Он, Сын Божий, через Свое воплощение некоторым образом соединился с каждым человеком».⁵³³

Сотериологический центр доктрины перемещен с Искупления на Воплощение: вочеловечившись, Бог-Слово каким-то образом соединился со всеми и каждым, сделал всех «причастниками божественного естества»... Поэтому в самом

531 Декрет «О миссионерской деятельности Церкви» (Ad gentes). § 10-11 / Документы II Ватиканского собора. М., изд. «Paoline», 2004. С.366.

532 Декрет «О миссионерской деятельности Церкви» (Ad gentes). § 3 / Там же. С.354-355.

533 Пастырская конституция «О церкви в современном мире» (Gaudium et spes). §22 / Там же. С.467. Ср.: «С Иисуса, – говорит Ориген, – божественное и человеческое естество начали между собой сорастворяться, чтобы чрез сообщение с божественным человеческое обожалось не только в Иисусе, но и во всех тех, которые с верой воспринимают тот образ жизни, которому научил их Иисус. Теперь есть несомненная надежда, что все возглавится: само Божество всей полнотой Своей низошло в сферу растленного человечества; соединилось с ним теснейшим образом” (прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие. Лекция XVII / прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие. Изд.2-е. Клин, Фонд "Христианская жизнь", 2000. С.67-68. http://www.odinblago.ru/voronov_dogmatika/).

материальном космосе оказывается запущенным мистический процесс постепенного благодатного обновления, естественного преображения всей твари и всего человечества. В разделенный грехом мир вернулась внутренняя связь, словно платоническая Космическая Душа (равнозначная действию Святого Духа в Церкви) в Космическое Тело, оживотворенного воплощением в него Сына Божия, и всеобщее обожение стал сущностью эволюции. Подтверждение этому пересоздающему и преображающему действию Божественной благодати в мире новая теология видела, в частности, в экуменическом движении как в глобальном «харизматическом» явлении, стремлении к братскому единению, охватившем людей разных вер, все более исполняемых «гуманностью и просвещением», «любовью» и «доброй волей».

В основных положениях разделял эту доктрину и митр. Никодим («в противоположность своим предшественникам, папа Иоанн XXIII признал Всемирный Совет Церквей даром Божиим»),⁵³⁴ исповедуя тот же «естественный ход истории в направлении к совершенству и полноте жизни». «Через единство своего происхождения, но особенно через воплощение Господа, воспринявшего человеческую плоть и таким образом соединившего с Собой все человечество, христиане ощущают свое общечеловеческое единство со всеми живущими на земле и свою ответственность перед Богом мира. Благодаря этому Церковь не может игнорировать добрые устремления, существующие и вне ее ограды. Церковь должна поддерживать и поддерживает их как выражение нравственного возвышения, которое наличествует повсюду, где сознательно или бессознательно происходит ответ человека на призыв вочеловечившегося, т.е. ставшего единым ему по природе, Господа. Миссия Церкви осуществляется действием двух сил: Божественной – через благодать Духа Святого, Утешителя, и человеческой – через проповедь Евангелия и воплощение в жизни его нравственного норм. Дух Святой созидает Церковь, обновляет ее и животворит, дает силу таинствам и разумение таин веры. Церковь – это Царство Божие на земле. Но область Царства Божия шире, чем область собственной церковной жизни с ее преимущественным откровением “таин Царствия Небесного” (Мф 13:11). Царствие Божие обнимает всю сферу истины и добра во всех ее разнообразных проявлениях в жизни человечества, ибо “Дух дышит, где хочет” (Ин 3:8). За пределами Церкви также происходит постоянное обновление мира <...> Деятельность Духа Божия не ограничена конфессиональными рамками...» (митр. Никодим (Ротов)).⁵³⁵ «С христианской точки зрения мир на земле (Лк 2-14), рассматриваемый как “шалом” в широком смысле слова, представляет собой нормальное состояние человеческого общества, при котором его материальные средства и духовная энергия не растрачиваются напрасно в братоубийственных войнах, а разумно используются и целесообразно направляются людьми доброй воли к созиданию все более и более справедливого строя жизни <...> т.е. мир полноценной и гармоничной жизни,

534 митр. Никодим (Ротов). Иоанн XXIII, папа Римский / Богословские труды. Сборник 20. Издание Московской Патриархии, 1979. С.233.

535 митр. Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества / Богословское собеседование IV между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей. Богословские труды. Сборник 10. Издание Московской Патриархии, 1973. С.157.

открывшийся в Воплощении, Искуплении, Воскресении, полный благодатной энергии, постепенно преображающий сотворенный Богом космос в новое творение, предназначенное некогда войти в славу грядущего века...» (митр. Никодим (Ротов)).⁵³⁶

Таким образом, в основе повышенной «открытости миру» новой теологии лежало системное искажение ортодоксального учения: о человеческой природе в состоянии грехопадения; о природе, воспринятой и прославленной Богом-Словом; о способе ее восприятия верующими; о границах Церкви и др. Есть основания говорить о неоплатоническом по типу смещении тварного и нетварного естества в новой теологии, которое приводит к ложным экклезиологическим и сотериологическим выводам, реанимирующим оригеническую космогонию и хилиастические упования. Единство мира и Царствия Божия представляется здесь как скрытая мистическая реальность, которая последовательно проявляется, постепенно приближаясь к полной актуализации, что больше походит на христианизированный пантеизм и гуманистический антропотеизм,⁵³⁷ идеализирующие страсти ветхого естества.⁵³⁸ Отсюда характерное для этой доктрины «антиюридическое» учение о грехе как нарушении лишь собственной природы («повреждении естества»), а не, прежде всего, воли Божией.⁵³⁹ Не будучи реально изжитым, грех «ветхого человека», не смирившегося пред Царем Небесным, и вообще падшее естество получает в такой онтологии ложное «освящение», так что складывается иллюзия его «примирения» с Богом и «обновления».⁵⁴⁰ Однако, согласно непреложным истинам вероучения, падшее человечество, «враждующее

536 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. С.47. Ср.: «При крещении человеку даруется духовная свобода: он уже не насилуется грехом, но по произволу может избирать добро или зло. При крещении, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека; предоставляется произволу крещенного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога и снова сделаться жилищем сатаны [Мф 12:43–45]. <...> “Очистившемуся крещением, потом (осквернившись) нет надежды на второе крещение: разве [что] есть надежда на многотрудное покаяние” Объяснение Блаженным Феофилактом Болгарским приведенного здесь евангельского текста]» (свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. Гл.5. Цит. изд. / преп. аввы Дорофей. Поучение 1 об отвержении мира; преп. Симеон Новый Богослов, гл. 109; св. Григория Синаита главы zelo полезные, гл. 3; преп. Макарий Великий. Беседа 27, гл. 11).

537 Ср.: «...то, что принадлежит Единому Богу, старается присвоить себе и надменный дух гордой души и любит, чтобы ему вменяли в славу» (блж. Августин. О граде Божьем. Кн.1, предисловие).

538 Ср.: «бывают случаи, когда самые явные пороки побеждаются другими скрытыми пороками, считаемыми добродетелями людьми, в которых царствует гордость и гибельная надменность самоуслаждения» (там же; кн.21, гл. XVI).

539 Ср.: «Эллины, полагая, что естество тварей от вечности было с Богом, и что они от Него приняли только качества свои, говорят, что и их естеству нет ничего противоположного, а противоположность находится в одних их качествах. Но мы утверждаем, что противоположного не имеет единое Божеское естество, яко вечное, беспредельное и дарующее вечность всем прочим естествам; естеству же тварей противоположно небытие, и приснобытие или небытие их состоит во власти собственно Сущего. Но как дары Его нераскаянны и непреложны, то тварь как есть всегда, так и будет, содержима будучи вседержительной силой, хотя и имеет, как сказано, противоположное себе небытие, яко из небытия в бытие приведенная и имеющая в Его воле то, чтобы быть или не быть» (преп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3, 28. Цит. изд.).

против Бога» греховной жизнью, хотя и будет воскрешено в нетлении, будет осуждено вместе с уже осужденным «князем мира сего», что спекулятивно толковать как «благодатное преображение», или «обожение». Иллюзорность этого «обновления мира» выражена в лжепророчествах новой теологии, продолжающих и синтезирующих платонические, романтические, социал-христианские, каббалистические, масонские, оккультные и проч. утопии и прельщения ренегатской неогностической культуры Нового времени, где «человеческой спесью присваивается себе» мнимая «высота»⁵⁴¹ и поэтому одновременно (неприметно за идеализмом) отрицается слово Божие, которое не может не сбыться, потому что «Бог не мог в тех Писаниях говорить неправду».⁵⁴²

* * *

Итак, вопрос заключается в том, в какой степени это наполовину светское («гуманистическое») и иноконфессиональное («ново-теологическое») учение наиболее влиятельных школ середины прошлого столетия («никодимовской» и «парижской», в частности) сказывается в современной миссии.

Если отдельные крайности практикующего миссионерства наших дней прямо можно рассматривать как иллюстрации к тому «богословию открытости» (ввиду общей радикальности обмирщения),⁵⁴³ то в официально-концептуальном отношении такая рецепция выражена в меньшей степени. «Миссия (свидетельство) – проповедь для пробуждения веры <...> Она направлена на спасение каждого человека. <...> целью миссии всегда остается преображение всего космоса – человечества и природы, по слову апостола Павла, “да будет Бог все во всем” (1 Кор. 15, 28). Поэтому миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения» (КМД. Преамбула). – То, что «местные культуры» сами по себе не являются «сороботающими средствами спасения», казалось бы, говорит

540 Ср.: «[как] среди врагов [града Царя Христа] скрываются будущие граждане <...> точно так же и град Божий [искупленная семья Господа Христа], пока он странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих возможности наследовать жребия святых; среди них есть враги тайные, а есть и явные; последние не колеблются даже роптать на Бога, которому клялись, наполняя вместе с другими врагами театры, а с нами – церкви» (блж. Августин. О граде Божьем. кн.1, гл. XXXV).

541 Там же; кн.1, предисловие.

542 Там же; кн.20, гл. XXX. «...под влиянием человеческого сострадания погрешает милосердие тех, которые считают злополучия людей, осужденных на последнем суде, временными, и даже для всех них, рано или поздно имеющих получить помилование, допускают вечное блаженство. <...> Почему же он [ложный источник этого милосердия], распространяясь на всю человеческую природу, должен отчасти иссякнуть, когда доходит до ангельской? Но они не осмеливаются простирать своего милосердия далее сказанного и не доводят его до помилования самого дьявола. Правда, некто был более смелым и превзошел их; за то, как оказалось, он впал в тем более грубое и превратное заблуждение против прямого слова Божия, чем более считал себя милостивым [за это Ориген был отвергнут церковью, и вполне заслуженно, так как на самом деле не оказался и милосердным, потому что усвоил святым состояния истинно-злополучные, когда они претерпевают муки, и ложно-блаженные, когда они не имеют истинного и безмятежного, т. е. чуждого всякого страха, наслаждения вечным благом]» (там же; кн.21, гл. XVII).

о коррекции в сторону Ортодоксии по сравнению с богословием 60-х. Тем не менее, реминисценцией последнего выглядит прямая связь между постисторическим «преображением космоса (природы)» божественным всемогуществом Творца и исторической церковной «проповедью для пробуждения веры» спасающихся. Одно дело, направленность миссии «на спасение каждого человека» (в плане потенциальной возможности такового); другое дело, «преобразование всего человечества» как актуальная задача миссии, что есть уже крен в сторону эсхатологическо-сотериологического «оптимизма», в то время, когда Самим Христом прямо сказано, что проповедь встретит неизбежное сопротивление и непреодолимое отторжение в определенной части «миссионерского поля» (Мф 10:23; Лк 10:3-12), и вовсе не малой, а, судя по всей совокупности евангельского Откровения, наоборот, значительной части человечества, «ибо много званых, но мало избранных» (Лк 14:24). Как можно «вкладывать новое содержание» в того, кто осознанно не принимает его и, по сугубо истинному слову Божию, никогда не откажется от собственного содержания, «противоречащего христианской вере»? «В евангельском понимании миссионерское поле Церкви есть все мироздание, лучше всего оно обозначено в притче о Добром сеятеле: “Поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы” (Мф 13:38-39)» (КМД. 1,5). Однако именно эта притча и опровергает «космические» «цели миссии»: «Посему как собирают плевелы [сынов погибели. — 13:39] и огнем сжигают, так будет при кончине века сего» (Мф 13:40). Не хотели же авторы Концепции сказать, что все «сыны лукавого» будут рано или поздно «преображены» в «сынов Царствия», как это было в новой теологии с ее главной идеей прогрессирующей интеграции Церкви и мира, которая как раз и держалась на вере в такое «преображение», что не имеет никаких оснований в Священном Писании и догматическом учении Церкви. Это отождествление общих целей миссии (как неизменной воли Божией, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим 2:4), и, соответственно, долга христианина делать для этого все, от него зависящее) и ее конкретных задач (в значении ожидаемого реального результата «планового» характера), в лучшем случае, оказывается выдаванием желаемого за действительное.⁵⁴⁴

543 Ср.: «Граница между Церковью и миром давно уже не является жестко прочерченной линией, и “у церковных стен” оказалась большая часть общества, не решаясь или не желая входить внутрь, но и не отдаваясь окончательно. <...> Тема открытости <...> обостряет и питает конкретным материалом проблематику плюралистического общества, возвращая ей теологическое измерение. <...> “Не пытаться сделать других такими же, как мы сами, но разделять вместе с ними преобразующую радость знания Бога и общения с Ним, чтобы другие могли стать самими собой, настолько же непохожими на нас, насколько они уникальны в глазах Бога. Не через единообразие мы можем стать едиными, но благодаря тому единству, которое возможно только через уникальность...” [митр. Антоний Сурожский. Ответ Синдесмосу / Русская мысль. 1997. № 4199]» (Филоненко А. Православная Церковь в Великобритании XX века: миряне и открытость миру / Альфа и Омега, 2002, № 34 / <http://www.pravmir.ru/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-v-velikobritanii-xx-veka-miryane-i-otkryitost-miru/>).

544 Ср.: «Закон был у меня один — всячески спасти всех. Желание мое — всех спасти. Удаться этому невозможно, но всячески не сомневаюсь, что “некия спасу” все возможное употребляю, да всех возможных спасу» (свт. Феофан Затворник. Толкование первого послания апостола Павла коринфянам. 1Кор 9:22 / Святитель Феофан Затворник. Собрание творений в 31-м томе. М., «Правило веры». 2008. Т.7. С.21).

Отсюда – из неоднозначности доктрины (если наше предположение верно, обусловленной неоднородностью происхождения) – противоречия в методологии. Ортодоксальным эталоном миссии может служить формула преп. Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен (спасись сам) – и тысячи вокруг тебя спасутся». Это означает, что первым условием успеха миссии является благочестие миссионера: чем более он христиан (причастник благодати Божией, «отвергнувший мирские похоти» (Тит 2:12)), тем больший плод принесет его проповедь. Но когда приоритетом являются плоды («цели») миссии, ради которых миссионер уподобляется миру, он наносит ущерб своему христианству, а значит, ущербной становится и его миссия. В этом смысле целесообразным было бы принцип адаптации рассматривать как иконономию в условиях тотального падения нравственности и дехристианизации общества, и что было бы оправданным до тех пор, пока давало бы позитивный результат («спасало хотя бы некоторых»). Однако в документе этот принцип обозначается не как иконономия, но как «принцип рецепции»,⁵⁴⁵ что в контексте «преображения всего человечества», получается, и не предполагает пределов адаптации, что как раз утрирует «открытость», исключение из правила делаая постоянной величиной, а правило (заповедь, канон) – исключением. Потому, что «конечной и глобальной целью православной миссии в широком понимании является осуществление изначального замысла Божия – теосис (обожение) всего творения», «достижение поставленных целей» предполагает основным принципом «использование церковной рецепции культуры просвещаемого народа» (КМД. 2.1). Тем самым вводится установка на приспособление к обществу, но его пределы оказываются неопределенными, по причине (напрашивается такой вывод) давления идеи о том, что «преображающее обновление мира» незримо осуществляется в области культуры и общественной жизни, где, после Боговоплощения, постепенно и неотвратно «зреют сперматические логосы» Царствия Божия (по сути, уже имманентного миру). «Рецепция – восприятие и преобразование одних процессов в другие с целью их согласования с чем-либо иным. Церковная рецепция культуры – согласование средств и методов миссионерства со спецификой разных культур, традиций и обычаев. Православие рассматривает культуру как “социальную природу” человека. Стоит миссионерская стратегическая задача переосмысления, преобразования культуры и социокультурной среды [социальной природы человека. – А.Б.] во всем обществе» (КМД. Сноска 2). Детерминирована же эта задача, похоже на то, некритическим восприятием авторами Концепции романтических идей богословия 60-х, где культуру социума и инославия Православной Церкви можно было рецептировать, ничтоже сумняшеся, потому что они, благодаря Боговоплощению, стали, как Маугли с волчьей статьей, «одной крови», то есть одной общей «[церковно-] социальной природы».

545 «Принцип церковной рецепции культуры. Он лучше всего выражен святым апостолом Павлом: "<...> Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его" (1Кор 9:20-23). Этот принцип предполагает учет особенностей возрождения миссии в различных контекстах...» (КВМД. III.3). Ср.: «Образ действия Апостола в Коринфе <...> что другое означал, как не снисхождение к немощам немощных?» (свт. Феофан Затворник. Толкование первого послания апостола Павла коринфянам. 1Кор 9:22 / Святитель Феофан Затворник. Собрание творений в 31-м томе. М., «Правило веры». 2008. Т.7. С.21).

С другой стороны, трезво поглядев вокруг, «необходимо учитывать те вызовы Церкви, которые появились в современном обществе», в частности, «утрату культурной идентичности» (КМД. 1.5). Иначе говоря, здесь, в области культуры, тоже свои «вызовы» и «рецепции», свои смещения с чем-то внешним (а внешним в отношении культуры как естественного, кроме церковного как по благодати причастного сверхъестественного, может быть только противоестественное, или по греховным страстям причастное демонического), здесь своя степень «открытости» этому внешнему, где отделить одно от другого так же невозможно, как выполоть те плевелы до «оного дня», когда это будет сделано особыми «Жнецами», а никак не миссионерами. Отсюда и тревога о том, не слишком ли велик в таких условиях риск «церковной рецепции» самих «вызовов современного общества» (то есть его греховных страстей) и, следствие, «утраты идентичности» уже самим миссионером? Тем более что подобную рецепцию мы уже наблюдали в синкретической миссиологии митр. Никодима (Ротова), по собственному его свидетельству.

В целом, более «закрытый» характер «открытости» современной Концепции миссии в сравнении с радикальным и откровенно утопическим в этом плане богословием 60-х, скорее всего, обусловлен не намеренной коррекцией ради приведение в соответствие с Традицией, но, во-первых, сопротивлением самой Традиции (то есть логики и Духа Православия с его сотериологической аксиомой «отречения от мира», в результате чего и возникают внутренние противоречия при проникновении в доктрину инородных элементов), а во-вторых, необходимостью считаться с реальностью, то есть с сопротивлением косной глыбы мира, не только не поддающегося христианизации в хоть сколько-нибудь значительном масштабе, но, наоборот, неуклонно сползающего в апокалипсическую бездну. Теперь, когда перед Церковью стоит задача удержания постгуманистического общества от дальнейшего расчеловечивания, отвлеченным идеализмом выглядит чаяние «золотого века христианства»; соответственно, и принцип рецепции теряют свою актуальность, ставясь слишком опасным для Церкви, которой в диалоге с культурой приходится руководствоваться уже принципом выбора меньшего из зол. В этом смысле хотелось бы надеяться, что романтические элементы богословия прошлого века, до сих пор сохраняющие часть своих позиций в современной миссиологии, носят рудиментарный характер, и в дальнейшем продолжится их ослабление под давлением исторической реальности, а значит, и Промысла Божия.

В заключении – еще одно свидетельство из церковного опыта, что всегда убедительнее теоретических рассуждений. «Мы, американские архиереи и иереи, в течение семидесяти лет хотели привлечь народ в Церковь проведением фестивалей. То есть мы устраивали праздники и гуляния, угощали людей напитками, едой и развлечениями. Мы забыли о молитве, исповеди, постах, четках – обо всем том, что составляет Предание нашей Церкви. Мы даже препятствовали созданию монастырей, так как полагали, что в них нет необходимости, и они не могут ничего дать нашей Церкви. И вот пришел малюсенький человек, без мирского образования и богословских дипломов, без новаторских и смелых идей (которые в изобилии были у нас) и напомнил нам о самом главном – нашем Православном Предании. Он не звал на танцы и развлечения, а призывал к посту и участию в многочасовых бдениях. И люди откликнулись на его призыв, пришли к старцу и поддержали

его. Число приходящих к отцу Ефрему не поддается описанию. Америка, стремившаяся к выходу из тупика культуры потребления и рабства материальным ценностям через различные общественные течения (например, хиппи) и восточные религии, открыла для себя подлинное неискаженное христианство – Православие».⁵⁴⁶

546 Зоитакис А. Ефрем Филофейский – апостол Америки. <http://www.pravoslavie.ru/56918.html>

«Эдипов комплекс» нового русского богословия

Борьба о. Георгия Флоровского с «западным влиянием в русском богословии», несмотря на свою обоснованность в отдельных случаях, в целом, есть не что иное, как продолжение «освободительной борьбы» с западной философией за «суверенитет» русского религиозного романтизма XIX века, то есть того парадоксального отношения славянофилов к наследию романо-германского идеализма, когда эти отечественные эпигоны последнего пытались уверить себя и других, что они западных идеологов этого движения, что называется, «догнали и обогнали», «пошли дальше» того «предела» и того «заката», к которым они исторически пришли, успев, тем не менее, в темном закоулке истории породить их самих... Особенно «не постижимым уму» и «не измеримым общим аршином» при этом было то, что и «развивали»-то они тот идеализм исключительно диалектической методологией и космогоническими категориями своих просветителей и оппонентов в одном лице. *«Германия заслужила благодарность будущих поколений; но в то же время она дала просвещению склонность к формальности, замедляющую развитие разума, и безмерную страсть к отвлеченностям, перед которой все сущее, все живое теряет значение и важность и мало-помалу иссушается до мертвого логического закона»* (Хомяков А.).⁵⁴⁷ *«...то направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен реформации, <...> постоянно возрастая и распространяясь в продолжение трех с половиною столетий <...> и переходя все ступени своего возможного восхождения, достигло, наконец, последнего всевещающего вывода, далее которого ум Европейского человека уже не может стремиться»* (Киреевский И).⁵⁴⁸ Как результат, далеко от «последних выводов» западного псевдохристианского романтизма и сами славянофилы не уходили. Разумеется, им при этом казалось, что они шагнули за «пределы» этой религиозной философии, и «новое начало» в нее привнесли, и «живое и истинное христианство» возродили... Но демоническая ирония этой диалектики заключалась в том, что всеми эти атрибутами, в первую очередь, и характеризовалась гностическая «прелесть» самосознания этого идеализма, которым были движимы европейские вдохновители славянофилов. *«...самый гениальный из всех деятелей школы, человек, которому подобные, по словам покойного И.В. Киреевского, рождаются тысячелетиями, Шеллинг <...> пополнил учение Фихте <...> повершил великолепное развитие самостоятельного духа в его логической определенности. Путь был рациональный, рассудочный, но рационализм ударился об свою границу»* (Хомяков А.).⁵⁴⁹ Если даже самый гениальный из всей плеяды гениев, «один на тысячу лет», уперся в «свою границу», то какова же тогда гениальность и эксклюзивность пошедшего «в развитии» того же самого еще дальше..? «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку...»

547 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X.,V,51-52.

548 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К.,I.,223.

549 Хомяков А. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В.Киреевского / X.,I,266.

В аналогичном отношении «эдипова комплекса» к западному «началу просвещения» оказываются и борцы с «западным влиянием в русском богословии» отечественной эмиграции, будучи «просвещены» в этом не кем иным, как славянофилами, и неосознанно заражаясь гностическим ядом того «начала». *«Многие чувствуют, что русское богословие было безнадежно искажено западными влияниями. Отсюда созрело убеждение, что нам необходимо решительно исправить богословие в самих его основах, обратившись к забытым источникам подлинного, святоотеческого Православия. Такой поворот подразумевает разрыв и отречение от многовековых привычек»* (прот. Георгий Флоровский).⁵⁵⁰ Поскольку же «искажение западным влиянием» русского школьного богословия времен арх. Феофана Прокоповича было уже преодолено в XIX в. именно путем «обращения к святоотеческим источникам», так что «догматика Макария» была уже не более «схоластична», чем «догматика» преп. Иоанна Дамаскина, то уже сама продолжающаяся борьба славянофилов с этой «схоластикой» была детерминирована новой (а именно, романтической) волной «западного влияния». То есть, подлинной мотивировкой гнушания богословием митр. Макария был гностический дух, воспринятый славянофилами от немецких держателей патента этого набора неоязыческих полуокультурных идей, стоявших в аналогичной реформаторской позе «пневматика» по отношению к традиционному католицизму и лютеранству: и, соответственно, объектом «разрыва и отречения» вместе с «схоластикой Макария» оказывалась как раз святоотеческое Православие (а «забытыми источниками» – классики гностицизма и александрийского неоплатонизма, Ориген, в первую очередь).

Отсюда – «диалектический» вывод Флоровского: *«Православие должно встретиться с Западом лицом к лицу, свободно и творчески. В прошлом у нас – несколько веков зависимости и подражания и ни одной встречи. Встреча происходит в свободе, равенстве и любви. Недостаточно повторять западные ответы, бездумно переходя от одного к другому. Путь преодоления западного “соблазна” для Православия не в том, чтобы с презрением и ненавистью отбрасывать западные достижения. Нет, мы должны преодолеть и превзойти их новой творческой активностью. Только творческое возвращение к древним и уникальным глубинам святоотеческого богословия послужит православной мысли “противоядием” от явных, сокрытых – или даже еще неизвестных сторон “западного яда”. Православное богословие призвано решить западные вопросы из глубин неповрежденного православного опыта и противопоставить мятущейся западной мысли неизменность Святоотеческого Православия»* (прот. Георгий Флоровский).⁵⁵¹ То же самое «синтетическое» отношение смешанных чувств «к мятущейся западной мысли» было и у Хомякова с Киреевским, которые со своих «святоотеческих высот» (то есть сознания себя новыми «отцами церкви», причудливо сочетавшегося с лакейским преклонением перед «западными достижениями») только и делали, что «решали западные вопросы», то есть летели на крыльях ветра спасать «падших в рационализм» западных христиан романтическим изводом (как «всецело разумным», а не

550 прот. Георгий Флоровский. *Западное влияние в русском богословии*. М., «Пробел», 2000. С.10.

551 Там же. С.18.

«частично») этого же самого рационализма («пустословия и прекословий лжеименного знания» (1 Тим 6:21)).

Соответственно, результатом этой «свободной и творческой встречи» со своими истинными духовными отцами и во втором случае стала тонкая (неосознанная) духовная зависимость от «западного яда» (гностической прелести), на которую у «парижан», как и славянофилов до этого, при подобном раскладе не оказалось противоядия. Мессианское самосознание – вот ключ к обеим школам отечественного богословского романтизма. Изгнанники (как иудеи в Вавилонском плену или в рассеянии), «парижане» внутренне переживали эту ситуацию не в модусе «достойное по делам нашим приняли», но – в инерции славянофильства – «кто (меж нас) больше»... *«Величайшее из величайших назначений, уже созданных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству»* (Достоевский Ф.).⁵⁵² Одно дело, быть «слугою» своим ближним («между вами»), о чем говорит заповедь Христова (Мф 20:26). Другое дело – быть слугою всему Человечеству, «как Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20:28). Эта подмена понятий в самосознании (рефлексия своего «величайшего из величайших назначений») и была тем романтическим неогностицизмом, что ни имел никакого отношения к декларированному *«подлинному святоотеческому Православию»*.

Пресловутый «неопатристический синтез» Флоровского, который он противопоставлял «схоластическому (латинскому) пленению» русского богословия (*«назад к живому и истинному Христианству ведет не накатанный путь схоластики, а тропа истории. Найти синтез возможно не в сухой “систематизации”, основанной на чуждых источниках, а лишь в живом, порой сложном и противоречивом опыте истории Церкви»*), это и был синтез ортодоксального богословия с «немецким классическим идеализмом» гностицизмом (с опорой на неоплатонические теологумены апологетов II-III вв.): *«Одним из наиболее значительных явлений в западном богословии прошлого столетия является влияние немецкой идеалистической философии не только на евангелические круги, но и – достаточно упомянуть римо-католическую школу в Тюбингене – на католическое богословие и латинскую школу, особенно в Германии. В русских богословских школах влияние немецкого идеализма было также сильно, хотя более в философском, чем в религиозном плане»* (прот. Георгий Флоровский).⁵⁵³ Ущерб этого влияния в «религиозном (богословском) плане», собственно говоря, и брался восполнить Флоровский. То есть, традиционный католицизм – это «мертвая схоластика», «сухая систематизация». А обновленный романтизмом католицизм, или та же схоластика, в которую влили «свежую кровь» неоплатонизма, кабалистики и масонства, – это совсем другое дело, это и есть «сложный и противоречивый» («синтетический») путь к «живому истинному Христианству» (*«влияние немецкой философии стало для русского богословия*

552 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь / Д., XXXIII, 30-31.

553 прот. Георгий Флоровский. Западное влияние в русском богословии. С.16.

*[славянофилов, Хомякова, и прежде всего — Владимира Соловьева и его последователей] органичным и полезным» (прот. Георгий Флоровский).*⁵⁵⁴

Таким образом, концепция Флоровского фактически повторяет «нравственно-метафизическую максиму» «эдипова комплекса» Хомякова и Кириевского: «мы должны преодолеть и превзойти их [западные достижения] новой творческой активностью». Иначе говоря, «догнать и обогнать» неоплатоников и неогностиков Тюбингена — вот стратегическая задача, которая ставится перед школьным русским богословием прот. Георгием Флоровским и которой оно, в целом, руководствуется по сей день.

Наиболее разрушительно для учения Православной Церкви рецепция богословской диалектики (квазипатристического синтеза) Хомякова-Флоровского сказывается в экклезиологии. *«Не так загадочно, что есть надежда спасения “вне Церкви”, extra Ecclesiam, — сколько именно этот факт животворящего пребывания Духа единства в схизме. Это основная антиномия в учении о Церкви. И не годится этот антиномический и парадоксальный факт перетолковывать в духе и смысле известной “теории церковных ветвей”, Church–branch–theory. Это будет совсем незакономерной экстраполяцией. “Теория церковных ветвей” слишком оптимистически и благополучно представляет себе раскол христианского мира. Нет равноправных “ветвей”. Вернее сказать: заболевшие ветви не сразу засыхают. Именно в этом основной факт. Каноническое обособление, потеря “соборности”, т. е. кафолической цельности, потускнение и примрачение догматического сознания, даже прямое заблуждение, — вся эта человеческая неправда и неправота еще не останавливает и не преграждает круговращения Духа. Однако это уже не факт каноники, и не может быть учтен для построения “нормальной” схемы Церкви. Это факт сверхканонического исключения, недоведомый пока в истории. Лучшее всего сказал об этом Хомяков. “Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с Нею узами, которые Бог не изволил Ей открыть, предоставляет Она суду великого дня”» («Церковь одна», § 2). Да, есть узлы недоведомые, неразрываемые отступлением и расколом...» (прот. Георгий Флоровский).*⁵⁵⁵ Прошедшему «геркулесовы столбы» немецкого идеализма Хомякову становились тесны и «пределы» Церкви. Но это еще трудно было заметить. «Диалектические» плоды этого богословского романтизма стали видны только в следующем поколении, когда движущимся иноходью того же богословско-философского синкретизма («Вперед, к отцам!»... Здесь вспоминается другая крылатая фраза того времени: «Тут все дело в том, какой отец...») Флоровским исповедуется компромиссная версия экуменической экклезиологии, та же «теория ветвей», лишь менее «оптимистическая»: «нет равноправных ветвей», но есть «ветви» не

554 Там же. С.17.

555 прот. Георгий Флоровский. Проблематика христианского воссоединения. Париж, «Символ», 1984. №12. С.56.

«равноправные», более или менее «благодатные» («харизматические»). «Нужно стремиться осуществить, раскрыть и исполнить это единство в полноту Церкви, торжествующей в Духе и истине и на земле и в историческом свидетельстве...» Поэтому «для воссоединения всё в эмпирическом христианстве должно перемениться, — скажем иначе: преобразиться. Воссоединение нельзя мыслить, как соединение нынешних эмпирических реальностей». ⁵⁵⁶ То есть, для восстановления («исполнения») канонического единства Церкви («раскрытия» ее незримого харизматического единства) перемениться должна и Православная Церковь... Каким образом? — Осуществив ревизию святоотеческой экклезиологии: «Историческое влияние Киприана было длительным и сильным. И, строго говоря, в своих богословских предпосылках учение святого Киприана никогда не было опровергнуто. <...> Но не следует вместе с ним обводить последний контур церковного тела по одним только каноническим точкам...» (прот. Георгий Флоровский). ⁵⁵⁷

По сути же, посредством Хомякова (а отчасти и Соловьева, непоследовательно критикуемого, как и «западные влияния»), Флоровским транслировалась паллиативная версия шеллингианско-гегельянской пневматологической космогонии («круговращения Духа») и близкая к ней по духу мёлеровская экклезиология. «В своей полемике Хомяков только применяет древне-церковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор» [а не как истину и ложь, соответственно, как «в темные века» святоотеческой «схоластики»]; «в замечательной книге Мелера “О единстве в Церкви” Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древне-церковной полемики» [то есть подмену догматики романтической «любовью»]; «очень показательное самое заглавие этой книги Мелера: “Единство в Церкви или начало соборности”. Всего точнее передавать здесь термин “католицизм” именно словом “соборность” — и сам Мелер определял “кафоличность” именно, как единство во множестве, как непрерывность общей жизни» [ср. один из откликов современников на книгу Мёлера: «недоразвитая философия природы, применяющая к учениям о благодати отчетливо еретические понятия (Georg Hermes)» (Титова А.)]. ⁵⁵⁸ «Таким сопоставлением самостоятельность Хомякова не умаляется» [конечно, не умаляется: «дальше» же «пошел» в том же «неведомом» направлении]; «эта духовная встреча Хомякова с Мелером очень характерна. Мелер принадлежал к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения, <...> но не ради восстановления Тридентинской схоластической традиции, а во имя духовного возврата к святоотеческой полноте» [то есть ведут «священную борьбу» с католической традицией «ради возврата к святоотеческому» оригенизму]. «Такова была эта Тюбингенская католическая школа» (прот. Георгий Флоровский). ⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Там же.

⁵⁵⁷ прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви / Путь, 1934. №44.С.17.

⁵⁵⁸ Титова А.О. Мёлер и Хомяков / Русское богословие. Исследование и материалы. М., изд. ПСТГУ, 2014. С.49.

⁵⁵⁹ прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. М., «Институт русской цивилизации», 2009. С.355.

Поскольку признавалась «частичная благодать» (как неоплатоническая эманация) в ереси и «органичность и полезность влияния» немецкого гностицизма на русское богословие, в частности, постольку происходила частичная же (издержкой «диалектического единства противоположностей») рецепция и ереси как таковой (в нагрузку к ее «органической пользе»). Собственно говоря, позитивно оцениваемая «духовная встреча Хомякова с Мёлером» и говорит об аналогичной «духовной встрече» с западным теологическим романтизмом самого Флоровского, полемика с ортодоксальной «схоластикой» которого вообще и экклезиологией, в первую очередь, и является типичной формой этого романтизма: *«Немецкие исследователи относят Мёлера к “романтическому богословию”, пришедшему на смену богословию эпохи Просвещения. “Романтическое богословие” получило такое название потому, что сказывающиеся в нем принципы мышления и видения мира, выходящие за собственно богословские рамки, можно определить как романтические. Прежде всего, это по-новому осмысленные понятия развития, истории, организма — все они рассматриваются в романтизме с точки зрения соотношения внутреннего и внешнего. Источником, началом всегда является нечто внутреннее, некий дух, имеющий в себе в свернутом виде все интенции будущего развития и саморазвитие, история понимается как постепенное разворачивание, раскрытие этих внутренних потенций. Организм оказывается объективацией, овнешнением этих потенций, сама его жизненность в том и заключается, что он есть выражение вовне своего внутреннего, а несоздание по внешнему плану, как обстоит дело в случае его противоположности — механизма»* (Титова А.).⁵⁶⁰ То есть, в основе всего была новая (или возрожденная неоплатоническая) пневматология, особо «родственные» («внутренние») отношения с Духом Божиим, Который начинает переживаться (или «мниться» – в святоотеческой терминологии) как собственная «потенция», или, как это было обозначено выше, особенности самосознания романтического богословия (*«слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира»* (Хомяков А.)).⁵⁶¹

Как результат, основные тенденции богословия славянофилов и «парижан» подозрительно напоминают религиозные построения представителей отечественного масонства (как другой «ветви», вернее – одного из «корней», все того же романтизма): «Писатели этого круга (Лопухин, Лабзин) тем более обращают внимание на недостаточность “внешнего” христианства и также ратуют за необходимость нравственного внутреннего возрождения. Характерно, что именно они поднимают вопрос о Церкви, не находя, очевидно, его удовлетворительного разрешения в богословии школы <...>. А поскольку современная Церковь видится им слишком далекой от преподносимого идеала, постольку они стремятся выстроить свою “надцерковную” экклезиологию. В ней, с одной стороны, поиски всеобщей мудрости заставляют их прийти к мысли о “иероглифичности” Таинств, с другой – там, где они говорят о новой связи духовного и телесного начал, являющейся следствием боговоплощения, их воззрения основываются на пантеистическом

560 Титова А.О. Мёлер и Хомяков. Цит. изд. С.49.

561 Хомяков А. По поводу разных сочинений латинских и протестантских / X.,II,236.

представлении об излиянии “телесности” Спасителя в мир» (прот. Павел Хондзинский).⁵⁶²

И весь этот западный неогностицизм и неоплатонизм теперь навязаны уже не только Русской, но и Вселенской Церкви, как официальное учение, а значит, и как новое богословие школы («Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род»; «ибо мир Христов является зрелым плодом соединения всего во Христе: явления достоинства и величия человеческой личности как образа Божия, проявления органического единства в Нем человеческого рода и мира, всеобщности принципов мира, свободы и социальной справедливости и, наконец, принесения плодов христианской любви среди людей и народов мира».⁵⁶³ Спрашивается, за что боролись?

562 прот. Павел Хондзинский. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М., изд. ПСТГУ, 2010. С.81-82.

563 Миссия Православной Церкви в современном мире. пп. А1, В1. Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Собранием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21-28 января 2016 года / <http://www.patriarchia.ru/db/text/4360988.html> .

«Краткий путеводитель» по новому богословию

В изданном новом «Катехизисе» («Кратком путеводителе по православной вере») митр. Илариона (Алфеева) обращает на себя внимание продолжающаяся полемика с «юридической теорией» Искупления, начатая славянофилами и подхваченная модернистскими богословами пред- и послереволюционного времени. Любопытно взглянуть на эту борьбу с «латинским пленением» в контексте оживления в последнее время «богословского диалога» Русской Церкви с Ватиканом, или в контексте «восстановления единства Церквей»,⁵⁶⁴ как обозначается цель этого проекта в совместном документе Москвы и Рима (одним из авторов которого митр. Иларион также является).⁵⁶⁵

Казалось бы, почему бы не использовать эту площадку – «юридическую теорию» догмата Искупления – как буфер для сближения, раз есть богословский аспект, где искомое единоверие православных и католиков является данностью, не требующей особых усилий и взаимных уступок для примирения? Раз римская схоластика когда-то «пленила» школьное богословие Русской Церкви, а то «пленилось» «правовым» толкованием догмата и вообще схоластической методологией, тут бы им и сойтись... Но нет, как говорится, мы легких путей не ищем. Платон мне друг, но истина дороже... «Восстановление единства христиан» должно произойти непременно в истинной христианской вере. Но где же в данном случае таковая обретается? На какой период церковной истории приходится этот «золотой век» ортодоксии, когда Искупление понималось согласно Евангелию?

Ответ на этот вопрос содержится в новом Катехизисе: *«В Средние века на латинском Западе развилась теория, согласно которой крестная жертва Сына Божия была вызвана необходимостью удовлетворения правосудия Бога Отца. Суть теории заключалась в следующем: люди настолько прогневали Бога своими грехами, их долг перед Богом был настолько велик, что никакими своими добродетелями и заслугами они не смогли бы расплатиться с Ним. Чтобы удовлетворить правосудие Бога, угасить Его гнев против человечества, нужна была жертва, и ее принес Сын Божий. В православной традиции такая трактовка Искупления не была принята. Отцы Восточной Церкви говорили о том, что Христос принес Себя в жертву Богу Отцу, но не потому, что Бог нуждался в этой жертве, а потому, что мы в ней нуждались <...> Крестная смерть Сына Божия была следствием любви Бога к людям...»*⁵⁶⁶

564 Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. / <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>.

565 См.: Буздалов А. Единство Церкви как центральная тема встречи Патриарха Кирилла и Папы Франциска. http://ruskline.ru/analitika/2016/02/25/edinstvo_cerkvi_kak_centralnaya_tema_vstrechi_patriarh_a_kirilla_i_papu_franciska/.

566 митр. Иларион (Алфеев). Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере. М., 2017. С. 66-68.

Итак, время и место уклонения в юридизм – это «средние века латинского Запада». Какой конкретно исторический отрезок под этим подразумевается, позволяет уточнить другая работа того же автора:

*«Учение об искупительной жертве Спасителя как об удовлетворении гнева Бога Отца, хотя и встречается у отдельных восточных авторов, не получило на христианском Востоке сколько-нибудь серьезной поддержки. На латинском Западе, напротив, именно такое понимание искупления восторжествовало и сохранялось на протяжении многих столетий. В XI веке Ансельм Кентерберийский в знаменитом трактате “Cur Deus homo?” (“Почему Бог стал человеком?”) сформулировал теорию, согласно которой смерть Христа была удовлетворением оскорбленного правосудия Бога Отца. Поскольку Бог справедлив, а грехопадением человека Он был оскорблен, Его справедливость требует сатисфакции: Сын Божий приносит Себя в жертву Отцу и Своей кровью умиряет разгневанного Бога. Эта теория развилась из средневековых представлений о необходимости удовлетворения оскорбленной чести, и она очень далека от богословских умозрений восточных отцов Церкви. Отголоском этой юридической теории искупления на православном Востоке стали споры, развернувшиеся на Поместных Соборах 1156–1157 годов в Константинополе».*⁵⁶⁷

Таким образом, «средние века» богословского заблуждения – это ранее XI века... Но, позвольте, разве это и не есть эпоха «неразделенной Церкви»? «В XI веке Ансельм Кентерберийский... сформулировал теорию... [которая] развилась из средневековых представлений [...] у отдельных [а на самом деле – у всех. – А.Б.] восточных авторов [и] на латинском Западе... такое понимание искупления восторжествовало и сохранялось на протяжении многих столетий [...] Отголоском этой юридической теории искупления на православном Востоке стал [...] Поместный Собор 1156–1157 годов в Константинополе». Получается, Ансельм сформулировал теорию, которая была повсеместно распространена в Церкви до великой схизмы и с непринципиальными отличиями исповедовалась и на Западе, и на Востоке, в «средние века» преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и ранее. Разве не сюда православные и католики должны были бы перенестись духом, чтобы воссоединиться в истинном понимании догмата Искупления, если *«любой путь к сближению лежит через возвращение к наследию первого тысячелетия, которое является общим для православных и католиков»?*⁵⁶⁸

Здесь-то и выясняется, что в «юридическую теорию» Искупления на самом «латинском Западе» «сегодня верят средне»; что уже сами Ансельм и Аквинат для современного католицизма – это такое же «средневековье», как «схоласт Макарий» и автор предыдущего «Пространного Катехизиса» святитель Филарет с их «правовым непониманием» – для современного православного богословия; что *«переосмысление учения об искуплении в духе святоотеческого наследия»*, на самом деле, осуществляется в духе совсем другого наследия... Идейное пространство, на котором диалог с современными

567 архиеп. Иларион (Алфеев). Православие. Т.1. Раздел III, гл.IV, 4. Цит. по кн.: архиеп. Иларион (Алфеев). Православие. Т. I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М., изд-во Сретенского монастыря, 2008.

568 митр. Иларион (Алфеев). Православно-католические отношения на современном этапе. <http://www.patriarchia.ru/db/text/1319482.html>.

католиками должен стать плодотворным, это традиция Второго Ватиканского собора, «золотой век» теологии таких антиюристов, как Г.У. фон Бальтазар, П.Т. де Шарден, А. де Любак и др. и единомышленного им «органического» богословия «восстановления единства естества» отечественной эмиграции, романтического богословия «парижской школы». Поэтому ни западная, ни восточная «средневековая схоластика» не годятся в качестве предпосылки для «восстановления единства христиан», в отличие от новой теологии, с которой тесно связаны наши парижские антиюристы того же времени.

*«Эта тенденция заметна уже в трудах архим. Сергия (Страгородского), затем у многих видных православных богословов XX в., среди которых можно назвать В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, протопресв. Иоанна Мейендорфа и др. Так, В. Н. Лосский писал, что юридический образ искупления должен быть дополнен образом “физическим или, вернее, биологическим: образом победы жизни над смертью...” Упомянутые выше богословы отмечают, что для святоотеческого богословия свойственно говорить о грехе и спасении не столько в юридических или нравственных, сколько в органических категориях, т. е. в категориях природы. Грех в православном понимании – это не преступление или оскорбление в юридическом смысле и не просто некий безнравственный поступок; грех – это прежде всего болезнь человеческой природы. Поэтому и искупление мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преобразование и в конечном счете обожение человеческого естества».*⁵⁶⁹ Проекция этого «органического жизнепонимания» в экклезиологию и позволяет новому богословию толковать раскол как взаимный грех христиан, как общее повреждение Востоком и Западом «природы» Церкви («мы скорбим об утрате единства, ставшей следствием человеческой слабости и греховности»; «мы разделены ранами, нанесенными в конфликтах прошлого»)⁵⁷⁰ Как «тайна нашего искупления завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе»,⁵⁷¹ так грех раскола и ереси в органистическом понимании «это не преступление, но болезнь» церковного тела, которая «исцеляется» взаимным снятием анафем и завершается «восстановлением единства» Церкви. Тогда как «схоластическое» богословие и здесь следовало «правовой» логике «средневековых» канонов и догматов: отпавшие от Единой Церкви суть раскольники, изменившие догмат суть еретики, от осуждения и отлучения которых единство Церкви как Тела Христова никоим образом не страдает.

*«Таким образом, исходный пункт этого нового направления богословской мысли состоял в том, что со своей объективной стороны спасение не может рассматриваться в качестве мгновенного акта, некоего однократного действия».*⁵⁷² Но спасение человека (обожение) никогда и не рассматривалось

569 прот. Николай Давыденков. Догматическое богословие. Раздел IV, гл. 2,6. / прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. М., изд-во ПСТГУ, 2013. С. 411-412 / Лосский В. Н. Искупление и обожение. В кн.: Лосский В. Н. Богословие и боговидение. М., «Свято-Владимирское братство», 2000. С. 276.

570 Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. / <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>.

571 Лосский В. Н. Искупление и обожение. Цит. изд. С.286.

572 прот. Николай Давыденков. Догматическое богословие. Раздел IV, гл. 2,6. Цит. изд. С.413.

в качестве мгновенного, в отличие от Искупления («Христос, Первосвященник будущих благ <...> со Своею Кровию однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр 9:11-12)), что исповедовалось в Церкви «всеми, всегда и везде». Это смешение, или подмена понятий «искупления» и «спасения», является не столько «исходным пунктом нового направления богословской мысли», сколько симптомом общего изменения традиционного положения вещей в догматическом богословии, потому что подобная динамика прослеживается и в других отраслях богословской науки. В частности, ортодоксальное представление о расколе и ереси тоже начинает оцениваться новым богословием как «схоластическое», «средневековое», «юридическое», якобы искажающее истинное учение Церкви, а на самом деле – противоречащее органицизму общеромантической философии всеединства, неоплатонические принципы которой в богословский обиход у нас ввели те же славянофилы. Плоды этого «пленения» русского богословия западным религиозным романтизмом (уже настоящего, а не мифического «латинского») мы сейчас и пожинаем.

Тектонический сдвиг догматического сознания

(замечание к проекту нового Катехизиса)

Как показывает случай с митрополитом Минским Павлом⁵⁷³ и ему подобные (то есть заявления или действия экуменического характера со стороны представителей клира РПЦ), распространенным заблуждением церковной общественности является мнение, что имеют место лишь частные эксцессы такого рода, сугобо отдельные уклонения лиц в священном сане, втайне сочувствующих идее форсированного «единства христиан» и «церквей», но стесняющихся своих нетрадиционных эклезиологических взглядов (считаясь с ортодоксальным учением), что и приводит эту психологическую коллизию к периодическим ее разрешениям в виде подобных паллиативных «священнодействий» и двусмысленных глаголов. Дескать, поползновения на экуменизм «имеют случаи на местах», но мы решительно осуждаем их как вредные перегибы и контролируем общую ситуацию. На самом же деле, драматизм положения заключается в том, что случаи такого рода являются органичным проявлением уже официального учения РПЦ, где отчетливо просматривается аналогичная коллизия. В том-то и дело, что даже самая смелая (в плане «единства христиан») деятельность представителей ОВСЦ существует в рамках эклезиологической доктрины Московского Патриархата, изложенной в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию» (далее – ОПОИ), и потому полностью канонична, будучи обоснована этим соборным документом.

Наличие инородных идей, как закваски, в ортодоксальной доктрине порождает процесс богословского брожения и революционных, по сути, но латентно текущих реформ, который большинство даже не замечает. В лучшем случае – видят и протестуют против попыток изменения обряда, когда идет уже «евроремонт» самого вероучения, когда происходит тектонический сдвиг в догматическом сознании, не опознаваемый порой самими субъектами реформы, находящимися в полной уверенности своего правоверия, возрождения традиции «древней церкви» и истинной патристики, искаженной в «темные века» средневековья (то бишь Вселенских Соборов), «схоластики» и «синодального периода». Так, на Критском соборе 2016 г. была принята уже «всеправославная» редакция того же самого двусмысленного учения о Церкви Московского Патриархата. Вот чего до сих пор не поняла наша церковная общественность: того, что уже она много лет живет по критской эклезиологии: «харизматических границ Церкви» (о. Георгий Флоровский), несовпадающих с каноническими; «частичности благодати отделившихся сообществ» и того, собственно, экуменизма, что отсюда следует. По этой причине РПЦ и другие Поместные Церкви в свое время и вошли в ВСЦ и до сих пор там пребывают, то есть по причине собственной «протестантской», по сути, эклезиологии, потому что подобное тянется к подобному.

573 <https://www.youtube.com/watch?v=XTjkKJGJbos>

Очередным подтверждением этого является Проект Катехизиса РПЦ, где дозволение митрополита Минского Павла подавать записки о поминовении («за здравие» и «за упокой») католиков на проскомидии (чему отказывались верить некоторые благочестивые иереи), дозволение это находит вероучительное подкрепление и даже, если так можно выразиться в данном случае, развитие, исполнение самых смелых мечтаний тех отдельных (а для какого-то даже мифических) экуменистов, где-то затаившихся в недрах РПЦ (в ОВСЦ, в частности).

При этом, как и в проповеди экзарха Беларуси и как в большинстве официальных документах последнего времени, данное положение (допустимость поминовения инославных на проскомидии) выражено не прямо и даже не косвенно, но, как это ни удивительно, одновременно с противоположным (то есть ортодоксальным) положением, не позволяющим этого делать. Казалось бы, сначала ясно сказано: *«из других просфор вынимаются частицы в знак поминовения членов Церкви — от Божией Матери и святых до живых и усопших православных христиан»*.⁵⁷⁴ Но буквально следом заявлено: *«На проскомидии из просфор изымаются частицы: в честь Божией Матери и святых, о здравии Патриарха, правящего архиерея и вообще всех крещеных христиан — и живых, и усопших [некрещеных, то есть не членов Церкви, на проскомидии не поминают. — прим.729]»*. В контексте основополагающего экуменистического документа РПЦ (ОПОИ), входящего составной частью в этот же Катехизис, это и означает, что поминать на проскомидии как членов Церкви можно и представителей всех тех «инославных церквей», которые принимаются в Православную Церковь без перекрещивания, что означает не только действительность их крещения, но и признание их принадлежности к единой Церкви (*«прием в церковное общение отлученного никогда не совершался через повторение Крещения. Вера в неизгладимость Крещения исповедуется в Никео-Цареградском Символе веры: “Исповедую едино Крещение во оставление грехов”. <...> Этим Церковь свидетельствовала, что отлученный сохраняет “печать” принадлежности к народу Божию. Принимая обратно отлученного, Церковь возвращает к жизни того, кто уже был крещен Духом в одно Тело»*).⁵⁷⁵ Получается, «членами Церкви» («народом Божиим») признаются даже представители ересей, осужденных Вселенскими Соборами, не говоря уже о «наиболее близко стоящих к нам по вере» католиках и протестантах. Это прямо противоречит учению II ВС, действительно, признающего всякое крещение «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Никео-Константинопольский символ веры), но не признающего принадлежности еретиков и раскольников к единой Церкви как «части спасаемых» (7 правило). Теперь же отлученный от Церкви (член «еретического сообщества») считается каким-то образом не полностью отлученным, остающимся в какой-то неведомой («частичной») степени в ее «харизматических границах», что и позволяет продолжать поминать его на проскомидии...

574 Катехизис Русской Православной Церкви. Проект. Синодальная библейско-богословская комиссия, 2017. С. 176.

575 Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. 1.10-1.11 / Катехизис Русской Православной Церкви. Проект. С. 343.

Несмотря на то, что некоторые изменения «с учетом поступивших отзывов» в текст проекта Катехизиса Синодальная богословской комиссией уже были внесены и новые отзывы на него с возможной правкой будут рассматриваться до ноября месяца (после чего он будет принят на ближайшем Архиерейском соборе РПЦ), надежда на принципиальное исправление этой и других досадных двусмысленностей исчезающе мала ввиду того, что основополагающий документ (ОПОИ), как сообщается, обсуждению и, тем более, редакции не подлежит, будучи уже принят на соответствующем уровне.⁵⁷⁶ Между тем именно его, этого «общецерковного документа» (к слову сказать, этой же комиссией тогда подготовленного), внутренние нестыковки и неопределенности и предопределяют все остальные как неизбежные следствия. Коренная же причина – учение о «харизматических границах Церкви» о. Георгия Флоровского (окончательно принятое за образец РПЦ и вообще Вселенским Православием, в частности, на Флоровского ссылались греческие идеологи Критского собора и сам термин «христианский мир» в названии самого спорного документа собора является термином о. Георгия), которые, по причине их «невидимости», можно толковать сколь угодно широко и спекулятивно.

Иными словами, двусмысленность норм поминовения на проскомидии в Катехизисе нельзя убрать, не пересмотрев сами «принципы отношения к инославию», то есть криптоэкуменическую экклезиологию о. Георгия Флоровского, которая уже не будет пересматриваться и согласно которой можно поминать вообще всех крещенных как имеющих неизгладимую «печать принадлежности к народу Божию». В таком случае, можно с большой долей вероятности предположить, что это противоречие еще какое-то время будет вызывать споры и недоумения «неможных в вере», но в конечном счете разрешится тем, что до сознания «неможных» будет донесена «парадоксальная» официальная точка зрения, что под «православными христианами» («членами Церкви») и нужно понимать всех «крещенных в одно Тело», хотя это и члены не только Православной Церкви... А там, глядишь, начнет входить в оборот стоящая на подходе неооригеническая концепция «воплощения во всех», уже принятая на том же Критском Всеправославном соборе, согласно которой для «харизматического» пребывания в едином «Теле Христовом» (которое, как известно, и есть Церковь) уже не будет требоваться даже крещение.

576 «Синодальная библейско-богословская комиссия принимает отзывы только на части I-III. В качестве частей IV-VI в Катехизис вошли общецерковные документы, уже принятые Архиерейскими Соборами Русской Православной Церкви. Эти тексты не подлежат обсуждению» (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4966631.html>).

От нового богословского сознания к новому Катехизису

Как уже отмечалось,⁵⁷⁷ одной из самых характерных особенностей Проекта нового Катехизиса РПЦ⁵⁷⁸ является его богословская неопределенность, которую, может быть, точнее обозначить как полисемию, потому что неоднозначность здесь порождается многозначностью, одновременным приведением двух (и более) точек зрения по отдельным вопросам вероучения (хотя, конечно, не по всем, в частности, в триадологии авторы на подобного рода диалогичность и демократизм не идут). Безусловно, такой метод носит осознанный характер, то есть является концептуальным. Но сама эта концепция применительно к церковному вероучительному документу справедливо оценивается как неудачная или даже неприемлемая, потому что Катехизис как изложение основных положений веры, по определению, должен исключать плюралистический подход.

Богословский плюрализм предполагает, что теологуменам (частным богословским мнениям) придается равное значение с догматическим учением Церкви, то есть с тщательно выверенными формулами правильной веры, определениями соборов, прошедшими многовековую рецепцию и признанными всеми Поместными Церквями за единственную истину Православия. Фактически это означает скрытый адогматизм, то есть отказ от ортодоксального принципа догматического стандарта, единственности постулата по каждому вопросу веры (члену Символа веры), и принятием на вооружение принципа апофатической невыразимости христианских истин, их трансцендентной «тайны», недоступной человеческому познанию или вербальному выражению либо доступной лишь частично, в полифонии смыслов, в частности. Наглядно работу этой концепции нового Катехизиса можно наблюдать в подаче учений о первородном грехе и Искуплении.

Достаточно уверенно можно говорить о том, что за образец в этом смысле берется «Догматическое богословие» прот. Олега Давыденкова, где обозначенный принцип умеренного апофатизма сформулирован и вообще (*«Догмат, назначением которого является защита чистоты православного вероучения, оберегает богооткровенную истину от искажений, но не дает ее исчерпывающего истолкования. По словам В. Н. Лосского, “в каждый момент своего исторического бытия Церковь формулирует Истину веры в своих догматах: они всегда выражают умопознаваемую в свете Предания полноту, которую тем не менее никогда не смогут раскрыть до конца”»*),⁵⁷⁹ и конкретно в учении об Искуплении (*«Несмотря на то что у современных*

577 свящ. Георгий Максимов. Отзыв на проект нового Катехизиса. <http://apokrisis.ru/sovremennye-vyzovy/aktualno/193-newkath> .

578 Синодальная библейско-богословская комиссия опубликовала проект Катехизиса для общецерковного обсуждения. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4966631.html> .

579 прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.1, разд. I, гл.1.7. Цит. по изд.: М., изд-во ПСТГУ, 2013. С.36.

богословов встречается выражение “догмат искупления”, сотериология является мало догматизированной областью богословия, чем и обусловлено разнообразие способов объяснения искупительного подвига Христова. В отношении наиболее известных и наиболее систематизированных попыток истолкования искупительного дела Христа Спасителя в современном богословии используется наименование “теория искупления”».⁵⁸⁰ Этим же принципом, несомненно, руководствуется и новый Катехизис, что и означает, что вместо догмата Искупления РПЦ отныне собирается исповедовать «теорию искупления», причем даже не одну. Соответственно, обозначенный в труде о. Олега первоисточник такого рода догматического сознания (то есть, «современное богословие») является камертоном и для авторов Катехизиса. Логика здесь понятна: раз катехизис новый, то и его богословие должно быть современным. Правда, это означает, что наиболее видные из богослов последнего времени (столетия, примерно) выступают в роли новых Отцов Церкви или, как минимум, встают в один ряд с ними (раз их богословие берется за ориентир для составления катехизиса Поместной Церкви).

Ранее мы уже отмечали аналогичную неоднозначность в экклесиологии Проекта,⁵⁸¹ которая имеет ту же самую генеалогию: *«Учение о Церкви принадлежит к числу самых таинственных и неизреченных догматов христианской веры: здесь "велия благочестия тайна" предстоит нам в своей еще несбывшейся, неосуществившейся полноте. И не случайно, ни апостолы, ни святые отцы, ни Вселенские Соборы не дали законченных определений церковности и только в символах и подобиях раскрывали то, что с непосредственной самодостоверностью являлось им в боговдохновенном опыте веры. Как выразился недавно один из православных богословов, "нет и понятия Церкви, но есть Сама Она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что он знает", – исповедать свое живое ведение верующий и ныне не может иначе, как в освященных апостольским, отеческим и литургическим употреблением образах и сравнениях»* (прот. Георгий Флоровский).⁵⁸² Теперь можно проследить, как этот механизм осознанного семантического плюрализма действует в антропологии и сотериологии рассматриваемого документа.

Итак, догматов первородного греха и Искупления в РПЦ теперь не то, чтобы совсем не будет, но их статус будет понижен до положения одной из «теорий» в числе прочих либо их «микса», с принципиально не поддающимся до конца пониманию предикатом (сказуемым) объекта высказывания. В Проекте одновременно (по принципу богословского постструктурализма) представлены три основные точки зрения, возникшие в отечественном богословии с момента вступления его в фазу «современности» как романтической антисхоластики, «неопатристического возрождения», освобождения от средневекового «латинского пленения»; то есть это так называемые «юридическая», «нравственная» и «органическая» теории. Между тем только первая из этих «теорий» имеет исторический догматический статус. То есть, она всегда и

⁵⁸⁰ Там же. Ч.3, разд.IV, гл.2. Цит. изд. С. 402.

⁵⁸¹ Буздалов А. Тектонический сдвиг догматического сознания. <http://antimodern.ru/sdvig/>

⁵⁸² прот. Георгий Флоровский. Два завета / Флоровский Г.В. Богословские статьи. О Церкви. Изд.: «Директ-Медиа», 2011.

являлась догматом Церкви как таковым. Основные положения этого учения были сформулированы в антипелагианской полемике блж. Августина и в определениях Карфагенского Поместного собора 419 г. («Ибо речено апостолом: единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть: и тако (смерть) во вся человеки вниде, в нем же вси согрешиша (Рим. 5, 12), подобает разумети не инако, разве как всегда разумела кафолическая церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистятся в них то, что они заняли от ветхаго рождения» (124 пр.)),⁵⁸³ прошедшего рецепцию III Вселенским собором. О более чем тысячелетней вере Восточной Церкви в этот смысл первородного греха и Искупления говорят Догматическое Послание патриархов восточно-кафолической Церкви 1723 г.; Исповедание свт. Петра (Могилы) (об общецерковном нормативном статусе которого сам же Проект, помимо прочего, и свидетельствует: «Утверждение состоялось 11 марта 1643 года на Константинопольском Соборе; председательствовал Константинопольский патриарх Парфений I; Соборная грамота была подписана также тремя другими восточными патриархами» (с.6)); «Пространный Катехизис» свт. Филарета (Дроздова); «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) и даже просто перевод Послания Римлянам на славянский святых равноапостольных Кирилла и Мефодия («в нем же вси согрешиша»), тождественный по смыслу его синодальному переводу под редакцией свт. Филарета.

Тогда как в новом Катехизисе это традиционное толкование догмата первородного греха оказывается даже не столько «разбавленным» другими («органическими») толкованиями, сколько вообще задвинутым в сноску: *«Грехопадение Адама в богословской литературе иногда называется “первородным грехом”, то есть первым, изначальным грехом, за которым последовали все другие грехи»* (с.52). Действительно, в «богословской литературе» (не только «современной», но и святоотеческой) далеко не все использовали термин «первородный грех», однако именно условно «юридическое» значение «прародительского греха» (то есть и как греха «первородного», наследственного, налагающего не только «неукоризненное» состояние тленности и смертности, но и наказуемое состояние греховности на каждого носителя природы падшего Адама) исторически утвердилось в Церкви как догматическое. «Царь Давид восклицает: Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя (Пс.50:7). Очевидно, что здесь нельзя иметь в виду ни личного греха царя-пророка, ни греха его родителей, поскольку родители Давида состояли в законном браке и принадлежали к числу ветхозаветных праведников. Поэтому под “беззаконием” и “грехом”, в которых был зачат и рожден Давид, следует понимать наследственную греховность, которая, начиная с Адама, преемственно распространяется от родителей к детям. <...> Произведения блаж. Августина, особенно обстоятельства его спора с Пелагием, были хорошо известны на Востоке. Третий Вселенский собор 431 г., осудив ересь Пелагия и Келестия (правила 1 и 4), выразил тем самым свое положительное отношение к учению блаж. Августина. Единственным восточным богословом, который отрицательно относился к этому термину

⁵⁸³ Цит. по кн.: Деяния девяти поместных соборов издаваемые при Казанской Духовной Академии в рус. пер. Изд. 2-е. Казань : Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1901.

[первородный грех] и написал против него специальный полемический трактат, был известный ересиарх Феодор Мопсуэстийский. См.: *Contra defensores peccati originalis* // PG. T. 66. Col. 1005—1012).⁵⁸⁴ «Чтобы один наказывался по вине другого – это представляется не совсем справедливым, но чтобы один был спасен чрез другого – это более благоприлично и сообразно с разумом. Если же произошло первое, то тем более должно быть и последнее. <...> один грех имел силу навлечь смерть и осуждение, а благодать изгладила не только этот единый грех, но и другие грехи, за ним следовавшие. <...> чтобы ты, слыша об Адаме, не подумал, что изглажен только тот грех, который внес Адам, (апостол) и говорит, что совершилось отпущение многих преступлений. <...> были дарованы блага более многочисленные и был истреблен не один только первородный грех, но и все прочие грехи, это (апостол) показал словами: “дар же от многих прегрешений во оправдание”. <...> мы были освобождены от наказания, совлеклись всякого зла, были возрождены свыше, воскресли после погребения ветхого человека, были искуплены, освящены, приведены в усыновление, оправданы, сделались братьями Единородного, стали Его сонаследниками и сотелесными с Ним, вошли в состав Его плоти и соединились с Ним так, как тело с главою. <...> Христос заплатил гораздо больше того, сколько мы были должны, и настолько больше, насколько море беспредельно в сравнении с малой каплей. Итак, не сомневайся, человек, <...> если все были наказаны за преступление Адама, то все могут и оправдаться Христом. <...> Речь о том, что непослушанием одного человека многие сделались грешными. Конечно, нет ничего непонятного в том, что все происшедшие от того, кто согрешил и стал смертен, сделались также смертными; но какая может быть последовательность в том, что от преслушания одного сделался грешным и другой? Тогда ведь окажется, что последний и не подлежит наказанию, так как не сам собою сделался грешником. Итак, что значит здесь слово – “грешни”? Мне кажется, оно означает людей, подлежащих наказанию и осужденных на смерть» (свт. Иоанн Златоуст).⁵⁸⁵

И это необходимое, по Златоусту, значение догмата первородного греха оказывается нивелировано в Проекте «органической теории». Последняя представляет собой сотериологию сугубо «повреждения и восстановления природы», фактически отказываясь от евангельско-библейской категории «гнева Божия» как волевого наказующего действия Бога. Под влиянием языческой философии (как античной, так и Нового времени) изменение человеческого естества рассматривается здесь как некий безличный механизм, онтологический закон самой природы, вроде кармы. Что влечет за собой аналогичное изменение и ортодоксального понимания догмата Искупления (то есть сведение его к неоплатонической космогонии «восстановления естества» в первоначальном виде). *«...грех — это прежде всего болезнь человеческой природы. Поэтому и искупление мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преображение и в конечном счете обожение человеческого*

584 прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.3, разд. III, гл. 1.3.2 – 1.3.3. Цит. изд. С.340-342.

585 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание римлянам. Беседа 10-я / Святитель Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений. Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2009. Т.6, кн.2.

естества».⁵⁸⁶ Соответственно, и теосис (обожение) в инерции все того же подспудного неоплатонизма начинает мыслиться здесь космогонически, как нечто естественное, онтологически необходимое.

В то время как традиционная сотериология принципиально различает обе фазы «домостроения нашего спасения»: во-первых, собственно, Искупление беззакония («прощение греха» и «истребление рукописания» (Кол 2:14)) и, во-вторых, благодатную реанимацию падшего естества, исцеление поврежденной природы («Господи, очисти грехи наша, Владыко, прости беззакония наша, Святой, посети, исцели немощи наша»). Пав в прародителях, род человеческий обручился сатане, из чад Божиих превратился в «чад гнева» (Еф 2:3), потому что грешник, как нарушитель воли Божией, творит волю дьявола, и имеет уже дьявола своим отцом и владыкой (Ин 8:44). Этот «живущий во мне грех», «прилежащее мне злое», «закон греха» (Рим 7:20-25) и есть характеристики первородного греха. В грехопадении первых людей изменяется не только их (наша) природа, но и действие Бога в отношении человека – с благоволения (подачи всяческих благ) на «гнев» (действие наказания). После Искупления «грехов (беззаконий) мира» это действие снова изменяется на «милость» (благословение и облагодатствование, чудесное спасение безвозвратно погибшего). Осужденный на вечную смерть грешный род человеческий милуется Всеблагим, отнятая за первородный грех благодать возвращается искупленному в Новом Адаме новому человечеству. От смертности и тленности падшего Адама — наша смертность и тленность (повреждение природы), от греха и вины Адама — наши греховность и виновность (повреждение воли). Вина и грех искупается и отпускается (прощается волей Божией), смертность и тленность естества исцеляется (возрождается, обновляется) благодатью (действием Божественного естества). Так же, как в состоянии ветхого Адама мы причастники и преступления Адама, и его вины, и его осуждения (смерти), уверовав и крестившись, мы причастники оправдания во Христе, и Его праведности, и Его благодати. Вменяется Искупление (оправдание) во Христе, потому что вменялось осуждение (преступление) в Адаме. Были наследники вины, греховности и смерти (приравнены к сынам проклятого дьявола), стали наследники оправдания, святости и жизни. «Должно веровать, что в первородном грехе заключается семя всех страстей, что мы родимся с склонностью ко всем видам греха: и потому не должно удивляться проявлению и восстанию ни одной страсти, как чему-нибудь необыкновенному и странному» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁵⁸⁷ «При крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до крещения. При крещении человеку даруется духовная свобода: он уже не насилуется грехом, но по произволу может избирать добро или зло. При крещении, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека; предоставляется произволу крещенного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога и снова сделаться жилищем сатаны» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁵⁸⁸

586 прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.3, разд.IV, гл.2.6. Цит. изд. С.412.

587 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. Отношение христианина к страстям его / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.1. С.489.

Этот традиционный смысл догмата первородного греха оказывается ослаблен и, тем самым, искажен в Проекте, где, как было сказано, акцент делается на само собой разумеющемся «органическом» (естественном) наследование падшей природы Адама: *«Последствия грехопадения от одного человека распространились на весь человеческий род. “Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков”, — говорит апостол Павел (Рим 5:12). Грех Адама, по словам святителя Иоанна Златоуста, стал причиной “общего повреждения” человеческого естества (Беседы на Послание к Римлянам. 10. 1)»* (с.53). Однако святитель Иоанн, как мы видели, говорит не только об этом, но о становлении всех, тем самым, «грешными» как именно подсудными перед Творцом. Пожалуй, только один абзац в Проекте напоминает о прежней «теории» первородного греха: *«Будучи потомком Адама и унаследовав его природу, каждый человек причастен греху с самого момента своего появления на свет: “Мы все (рождаемся) от согрешившего Адама грешниками, от преступника — преступниками, от раба греха — рабами греха, от проклятого и мертвого — проклятыми и мертвыми; от давшего согласие диаволу, поработившегося ему и потерявшего свободу воли, — и мы дети его, над которыми тиранически властвует и господствует диавол”»* (с.53 / прп. Симеон Новый Богослов, Слова огласительные. 5. 406–413). Еще раз повторим, что такое значение этого догмата исповедуется в символических книгах Церкви на протяжении веков: *«Веруем, что Святое Крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо без него никто не может спастись, как говорит Господь: *Аще кто не родится водою и духом, не может внити в Царствие Божие* (Ин. 3:5). Посему оно нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения сего греха. <...> Если же младенцы имеют нужду в спасении, то имеют нужду и в крещении. А не возродившиеся и посему не получившие отпущения в прародительском грехе необходимо подлежат вечному наказанию за сей грех, и следовательно, не спасаются. Итак, младенцам необходимо нужно крещение. <...> Действия крещения вкратце суть следующие: во-первых, чрез него даруется отпущение в прародительском грехе и во всех других грехах, соделанных крещаемым. Во-вторых, крещаемый освобождается от вечного наказания, которому подлежит каждый как за прирожденный грех, так и за собственные смертные грехи»* (Послание патриархов о православной вере 1723 г.).⁵⁸⁹

Наконец, сама Догматика прот. Олега Давыденкова (как мы выяснили, во многом являющаяся прототипом Проекта) обличает «подачу материала» в новом Катехизисе по этому вопросу: *«Несмотря на то что первородный грех не является грехом личным, он не может быть признан некой нравственно-нейтральной реальностью. Как союз с диаволом, это состояние глубоко противно Божественному замыслу о человеке и поэтому не может быть предметом Божественного благоволения, ибо для Бога совершенно невозможно, не отрицаясь Самого Себя, признать за злом право на существование в мире. Тем самым все потомки Адама, как носители падшей*

588 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.2. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. Гл.5 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., изд-во «Паломник», 2006. Т.2. С.355.

589 Цит. по кн.: Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

природы, являются чадами гнева Божия по естеству (Еф.2:3) и подлежат осуждению. Поэтому вместе с первородным грехом (ἁμαρτία) на всех потомков Адама переходит также и осуждение (κατάκριμα) (см.: Рим.5:18). Осуждение находит свое выражение в том, что все люди, как потомки Адама и Евы, а) подлежат закону тления и смерти; б) не могут войти в Царствие Небесное (см.: Ин.3:5), как носители греховного, т. е. противного Божественным установлениям, состояния природы. Тем самым по своим результатам первородный грех фактически приравнивается к преступлению закона Божия. Подверженность каждого из потомков Адама этому наказанию называется вменением первородного греха».⁵⁹⁰ Таким образом, даже в отношении труда о. Олега приходится констатировать в новом Катехизисе значительное усугубление обозначенного плюрализма, потому что такая формулировка первородного греха для последнего документа бы была уже слишком однозначной, выбивающейся из общей полисемии. «Данная [юридическая] теория привлекательна простотой и четкостью формулировок, что импонирует людям с рационалистическим складом ума».⁵⁹¹ Это и означает, что авторы Проекта имеют уже другой (иррационалистический) склад ума, или (в богословских терминах) являются носителями постсхоластического как адогматического сознания.

Если догмат первородного греха практически «обезврежен» в Катехизисе (очищен от «средневекового» семантического радикализма), то и догмат Искупления (его традиционный «юридический» смысл), ввиду их прямой взаимосвязанности, оказывается представленным примерно в тех же пропорциях с другими «теориями». *«Земная жизнь Господа Иисуса Христа, Его страдания на Кресте, смерть, сошествие во ад, Воскресение и Вознесение на небеса — все эти события имели искупительный смысл»* (с.66). Это просто квинтэссенция богословского плюрализма. Здесь и «нравственная» теория Искупления митр. Антония (Храповицкого) (от догматического значения которой даже он сам, в конце концов, отказался), и исторически догматизированная «юридическая» теория и, конечно, «органическая» получают право на существование. Более того, последняя (как самая «современная» и оцениваемая как сама по себе примиряющая «крайности» двух других) фактически признается наиболее соответствующей Традиции (характерно, что и в труде прот. Олега Давыденкова изложение только «органической теории» не имеет подглавки «недостатки данной теории»: то есть, здесь уже, словно в результате «догматического развития», одни сплошные достоинства). *«Сын Божий, вочеловечившись, принял на Себя страдания за грехи всего мира, умер за людей и тем самым освободил людей от неизбежности вечных мук за порогом смерти. Он вернул находившемуся в рабстве у дьявола человечеству свободу и возможность вечной блаженной жизни с Богом, которую люди утратили по причине грехопадения. Заплаченная за спасение цена была велика: “Вы куплены дорогою ценою”, — говорит апостол Павел (1Кор 6:20; 7:23), напоминая о том, что платой за искупление человека от власти дьявола стала смерть*

⁵⁹⁰ прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.3, разд. III, гл. 1.4. Цит. изд. С.352.

⁵⁹¹ Там же. Ч.3, разд. IV, гл.2.2. Цит. изд. С.406-405.

Богочеловека. Имя “Искупитель” в церковной традиции стало одним из именовании Иисуса Христа» (с.66). И в этом «одном из имен» Спасителя как одним из множества смыслов Искупления замыкается круг, начатый на с.52 («грехопадение Адама в богословской литературе иногда называется “первородным грехом”»), Множество смыслов у одного догматического понятия и означает отсутствие у него значения догмата как непреложного постулата веры.

Спрашивается, будет ли этот плюрализм исправлен в результате заявленного учета отзывов до отведенного срока?⁵⁹² – Уже сейчас можно предположить, что нет, не будет. Почему? – Все по той же причине концептуального характера этого плюрализма. Катехизис именно так задуман. Он и должен быть таким, по замыслу его авторов, и в этом смысле он весьма удался. Разброс смыслов, по всей видимости, ассоциируется здесь, помимо прочего, еще и с широтой расставленных сетей катехизации, для лучшего (большого) «уловления человеков». Поэтому могут быть учтены какие-то отдельные «пожелания», добавлено немного архаичного «юридизма» или, наоборот, модернистской «органики», то есть может быть незначительно изменена пропорция представленных богословских мнений, но не сам принцип «взвешенности сторон». Например, можно было бы рекомендовать (просить, умолять) добавить в текст Катехизиса хотя бы приведенную выше формулировку прот. Олега Давыденкова (все-таки представителя благонадежной богословской «современности») о «вменяемости первородного греха». Но в том-то и дело, что она, эта формулировка, слишком категорична по своему суждению для данного проекта (то есть, уже не документа, но тех больших реформ, лишь частью которых является новый Катехизис). Добавление такого «радикального» по смыслу (как и положено догмату) фрагмента нарушит тщательно выстроенное равновесие «теорий», что приведет к цепной реакции, то есть необходимости согласовать прямолинейность этого суждения с общей иносказательностью, или попросту вступит в непримиримое противоречие с другими «теориями», фактически отрицающими такое значение догмата первородного греха. Поэтому придется переделывать все, или почти все, то есть фактически писать заново, положив в основу другую концепцию. Но если данный Проект будет принят на ближайшем Архиерейском соборе, то уже в конце года мы получим вполне протестантское по типу, «веротерпимое» исповедание Русской Православной Церкви: верь как хочешь (в предложенном перечне смыслов), истина это все равно «тайна», покрытая туманом неизреченности, ее «харизматические границы» шире традиционных догматических (как «невидимые границы» Церкви «шире канонических»).

Безусловно, не все тайны Божии открыты и самой Церкви, но только те, которые необходимы для спасения. «...мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем, когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1Кор 13:9-10). Но о чем речь? – Речь идет об объеме знания, а не о его качестве. Неисчерпаемы глубины Божественной премудрости, явленной и в самом Священном Писании. Но означает ли это, что сами постулаты веры

592 «Отзывы на проект Катехизиса можно присылать на адрес электронной почты catechism@theolcom.ru. Желательно, чтобы в них содержались конкретные предложения по исправлению или улучшению текста. Отзывы принимаются до 1 ноября 2017 года» (Синодальная библейско-богословская комиссия опубликовала проект Катехизиса для общецерковного обсуждения. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4966631.html>).

становятся от этого неисчерпаемыми по значению? – Наоборот. Не все открыто, но то, что открыто, открыто нам во всей полноте смысла. Поэтому и принимается на веру как догма, как непреложная истина, как аксиома верования, как законоположение Самого Бога, «могущего утвердить вас <...> по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена, и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере» (Рим 14:24-25); «проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; <...> А нам Бог открыл [это] Духом Своим» (1Кор 2:7-10). Открытое – открыто полностью, а не отчасти, иначе оно не могло бы привести нас к спасению, вынуждая нас колебаться в вере.

Таким образом, богословский плюрализм, перенося евангельский принцип сокровенности Божественной истины и ее частичного откровения в Священном Писании на те истины, которые были в нем открыты Самим Богом, уже не «утверждает» нас «в вере» в эти истины, или догматы Церкви (для чего они и были открыты), и не «покоряет» нас им, но, наоборот, расшатывает эту веру и эту покорность. То есть, имеет место либо спекуляция, либо недомыслие. Потому что если эта тенденция будет продолжена, то незаметно в сферу догматического богословия, вслед за теологуменами, начнут проникать и ереси (и что отчасти уже происходит). Принцип богословской толерантности, тотальной полисемии и плюрализма, положенный в основу нового Катехизиса, создает все условия для этого. Если традиционные догматы (верхний полюс христианской гносеологии) понижаются и уравниваются в значении с теологуменами (как условно «средним»), то ереси (нижний полюс христианской гносеологии) неизбежно будут подниматься до того же «среднего» уровня. Иными словами, происходит типичный для эпохи постмодерна процесс постструктуралистского («вавилонского» – в терминах Писания) всесмещения, только – уже в богословии, в самом учении Церкви, а значит, и в ее жизни. Постепенно (медленно, но верно) входящая в оборот неканоническая практика – наглядная иллюстрация этому.

Оптимизм новой антропологии

Очередным подтверждением того, что полемика с догматами первородного греха и Искушения в Проекте нового Катехизиса РПЦ носит концептуальный характер (то есть, подтверждением того, что происходит изменение самого догматического сознания людей Церкви, а не просто адаптация ортодоксального учения к нормам современного языка и т.п. «косметические» реформы), является последняя статья свящ. Михаила Желтова⁵⁹³ (одного из членов СББК,⁵⁹⁴ то есть богослова, имеющего непосредственное отношение к созданию нового Катехизиса), в которой можно наблюдать эти изменения в области антропологии и сотериологии.

В частности, автор пишет: *«Суть проблемы. Православным христианам славянской традиции хорошо знакомы слова “яко семя тли во мне есть” – они входят в состав второй молитвы из правила “на сон грядущим” (в греческой среде упомянутая молитва известна не столь широко). Произнося эти слова, молящийся признает, что в нем незримо присутствует “семя”, то есть некий зародыш, “тления”. Насколько оправданно столь горькое признание? В качестве богословского термина слово “тление” (φθωρά; в классическом греческом у этого слова – целый ряд значений) указывает, прежде всего, на смертность, а также на способность подвергаться страданию...»*

Спрашивается, в чем проблема? Христиане что, бесстрастны (не подвержены страданию) и нетленны уже в этой плоти? Или обновление человеческого естества христиан носит необратимый характер и они не могут снова пасть? – Это противоречило бы не только здравому смыслу, но и всей христианской аскетике: где бы еще (на каком поприще) подвижнику было подвизаться, если бы его «не бороли от юности» и до самой смерти «мнози страсти»? То есть, истолковать слова «семя тления» в церковнославянском тексте молитвы в ортодоксальном смысле ничего не стоит. Собственно, сам автор и предлагает такое прочтение: *«”Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную” (Гал. 6: 7–8). В этом смысле можно сказать, что личные грехи, поступки “от плоти”, являются “семенами тления”. Несомненно, стоило бы молиться об очищении себя от таких “семян”».*

«Проблема» возникает от того, что автор ассоциирует идиому «семя тли» с первородным грехом, привязывает значение семени как «зародыша» («первопричины») «тления» к понятию «первородного греха». «...в молитве о “семени тления” говорится в единственном числе и без какого-либо пожелания избавиться от него, постулируется только его наличие: “семя тли во мне есть”. Получается, что это “семя” есть некая уникальная в своем роде первопричина “тления”, присутствующая в молящемся не

⁵⁹³ свящ. Михаил Желтов. Что есть “семя тли” во второй молитве «на сон грядущим»? <http://pravoslavie.ru/106684.html>.

⁵⁹⁴ Состав Синодальной библейско-богословской комиссии. <http://theolcom.ru/about/members>.

зависимо ни от чего. Таковой первопричиной можно было бы назвать первородный грех. Но как крещеный православный человек может утверждать в себе его наличие, коль скоро этот грех прощен в Крещении?»

Здесь-то и находится «камень преткновения» нового богословского сознания. Что такое грех? Что именно и каким образом происходит в Крещении? Каково состояние человеческого естества до Крещения (в состоянии «ветхого Адама», или грехопадения) и как оно изменяется в Святом Таинстве? Вот круг антропологических и сотериологических вопросов, где носители нового богословского сознания настроены уточнить не только прежние церковные тексты (как отдельные молитвы, так и самые символические книги), но и их смыслы.

«Однако в греческом подлиннике преподобного Антиоха эта фраза звучит иначе! Вот ее оригинальный текст: ὅτι σπέρμα φθώρας λέγουκεν ἐν αὐτῷ – “ибо в нем – семя тления”. Речь, таким образом, идет о “семени тли” не “во мне”, но “в нём”, то есть в сатане, о котором шла речь в молитве чуть выше». «При редакции молитвы в XV–XVI веках правильное чтение “в нём есть” уступило место ошибочному “во мне есть”». «В итоге из-за нескольких слов редакции древнего славянского перевода без обращений к греческому подлиннику текст молитвы заметно изменился. В нем появилось как утверждение о “семени тли во мне”, не подтверждаемое ни библейским откровением, ни святоотеческим преданием, так и ряд других ошибок. Наверное, было бы правильно обратиться к подлинным словам святого отца – преподобного Антиоха – и устранить все эти неточности».

Изменение текста молитвы в результате переводов оценивается как «ошибка», которую нужно исправить по той причине, что автор видит в славянском переводе искажение не только текста оригинала, но и его учения («ошибочное утверждение», «не подтверждаемое ни библейским откровением, ни святоотеческим преданием»).

Здесь сразу вспоминается другая «ошибка» перевода с греческого, в несомненном контексте которой находится рассматриваемый случай. Речь идет о синодальном переводе Рим 5:12 («как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили»), на схожую критику которого со стороны прогрессивной библеистики исчерпывающий ответ дал свт. Феофан Затворник. «Иные толковники другие мысли соединяют с сим выражением, основываясь на том, что по-гречески стоит не: *в немже, ἐν ὧ, — но: ἐφ' ὧ, — что следует перевести: поелику, так как. Но мысль и при этом будет та же, то есть что согрешили в нем. И напрасно думают отнять у сего места силу доказательства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: так как все согрешили. А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем: ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его. — То правда, что если взять эти слова: поелику все согрешили — вне связи, то они могут не давать той мысли, что все согрешили в нем; но если брать в связи и с предыдущим и с последующим, то и при этом переводе (поелику все согрешили) необходимо дополнять перевод словом: в нем, — чтоб выдержать вполне мысль Апостола. Он говорит: грех чрез одного вошел в мир, и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла. Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, чрез*

кого грех вошел, то есть в первом человеке, Адаме. Таким образом читая: смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили, — не можем иначе понимать сие последнее, как: согрешили в нем. Но хотя это *в нем* — само собою должно было приходиться на ум, по ходу речи, тем не менее, однако ж, святой Апостол остановился на сем и следующие два стиха употребил на укрепление сей мысли в уме читающих, чтоб они, читая: все согрешили... и не могли иное разуместь, как: согрешили в нем. Так важно это: *в нем!*» (свт. Феофан Затворник).⁵⁹⁵ Иными словами, синодальный перевод с греческого на русский язык профессоров духовных академий под редакцией свт. Филарета (так же как и перевод на славянский св. равноап. Кирилла и Мефодия), хотя и расходится с буквой подлинника, никоим образом не искажает его смысла. Соответственно, настаивание на том, что старый перевод искажает смысл, как и в приведенном примере, так и в нашем случае, как раз и продиктовано тем, что ортодоксальный смысл догмата «первородного греха» и вообще «греха» изменился в сознании ревизионеров традиционного богословия Церкви.

Несмотря на то, что позицию автора можно охарактеризовать, как не столь модернистскую, как в случаях прямого отрицания догмата первородного греха (более того, получается, он даже отстаивает традиционный «юридизм», говоря о «прощении первородного греха», от чего иные уже предпочитают воздерживаться как от моветона), в целом, его позиция оказывается в общем ревизионистском тренде нового богословия, просто это сказывается иначе, или в меньшей мере. Общим знаменателем здесь будет известный оптимизм, свойственный новому богословскому сознанию. В частности, в сотериологии это проявляется либо в апокатастасисе, или учении о всеобщем спасении (крайняя степень оптимизма), либо в возможности спасения в инославии и в других религиях, вообще вне Церкви (меньшая степень сотериологического оптимизма). В антропологии стабильным признаком этого же оптимизма является отрицание первородного греха как онтогенетической греховности человеческого рода, или естества. Но это, опять же, будет верхним полюсом позитивности, или радикально-оптимистическим учением о человеке. Тогда как случай рассматриваемой статьи демонстрирует нам более умеренную форму антропологического оптимизма (первородный грех есть, но зато в христианах его нет и следа). Не случайно, в открытом о. Михаилом «неправильном» переводе молитвы преп. Антиоха и в случае с Рим 5:12 (на котором построена вся аргументация «первородно-греховного» нигилизма) совпадают сами разночтения («в нем же [Адаме]» / «в ней же [смертной природе]» и «в нем же [сатане]» / «во мне [тленной природе]»).

Соответственно, и ответ должен быть аналогичный данному свт. Феофаном «иным толковникам» славянского и синодального (то есть святых Кирилла и Мефодия и свт. Филарета) перевода Рим 5:12. А именно: понятно (ясно, как дважды два), что коренная причина греха — диавол, его злая воля («желание сатаниново»). Разумеется, в аутентичной молитве преп. Антиоха в этом отношении все верно. Но и в ее славянском «вольном» переводе — тоже. Потому что перевод греческого «в нем же» «необходимо дополнять словом» «во мне», «чтобы выдержать вполне мысль» святого отца. Сатана ведь не только носитель «семени тли», но и сеятель его в «окаянном моем сердце» и «помраченном уме моем» (10-я молитва, ко Пресвятой Богородице / Молитвы

595 Цит. по кн.: Святитель Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к римлянам. М.. «Правило веры», 2006. С.412-413.

утренние). И как он посеял его в праотцах, которые тоже были в благодати Божией, так он сеет семя греха и смерти в христианах, которые после Святого Крещения не просто могут снова пасть в того же самое состояние «ветхого Адама», но именно так это и происходит в 99,9 % случаях. С этим неприглядным фактом человеческого бытия, о котором повествует все Священное Предание, и ведет полемику новое, «оптимистическое» богословие, под влиянием гуманистической религиозной философии Нового времени повредившее в себе традиционное антропологическое воззрение.

Если я стану теперь «правильно» молиться «в нем же [сатане] семи тли есть», я, тем самым, буду косвенно утверждать, что во мне семени тления нет. Дескать, благодарю Тебя, Боже, что я не таков, как этот сатана: в нем, окаянном, «желание сатаниново» есть, а во мне нету. Покойся, ешь, пей, веселись, душа, много добра лежит у тебя на многие годы... Судя по восторженным комментариям под статьей о. Михаила, многие уже собирается практиковать «правильный» перевод: никто и не обратил внимание на благоразумную авторскую оговорку («личные грехи, поступки «от плоти», являются “семенами тления”; несомненно, стоило бы молиться об очищении себя от таких “семян”»), рассудив, что не это здесь главное.

«Весьма ошибочно поступают те, которые, находясь под властью страстей, требуют от себя бесстрастия. При таком неправильном требовании от себя, происходящем от **неправильного понятия о себе**, они приходят в необыкновенное смущение, когда проявится каким-либо образом живущий в них грех. Они приходят в уныние, в безнадежие. Им представляется, по **неправильному взгляду их на себя**, проявление греха чем-то необычным, чем-то совершающимся вне порядка» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁵⁹⁶ Речь идет именно о христианах (что же тогда говорить о носителях одного «ветхого», безблагодатного «естества», где диавол, как у себя дома). Более того, речь о христианах, радеющих о своем спасении, о подвижниках, ведущих многотрудную брань со своими греховными страстями.

«Следующие духовные подвиги открывают для подвижника его **внутренний плен**, служа причиной возбуждения брани в помыслах и чувствованиях: 1) истинное послушание <...> непременно возбудит к противодействию гордого **падшего ангела и тем откроет его присутствие в себе**. Если подвижник не обольстится злохитрыми представлениями лукавого, стремящегося под разными предлогами отвлечь от послушания, и пребудет постоянным в подвиге, то возбудит к зависти и лютой борьбе невидимого врага, который не преминет воздвигнуть в подвижнике разнообразные греховные мечтания, помышления, ощущения, увлечения, и тем **обнаружит зло, в необыкновенной обширности таившееся во глубине сердечной и представлявшееся вовсе не существующим**; 2) чтение, изучение и исполнение евангельских заповедей, которые, отсекая деятельный грех, по преимуществу истребляют грех в самом уме, в самом сердце. Исполнение этих заповедей, или, правильнее, усилие к исполнению заповедей, по необходимости **обличает живущий внутри нас грех** и возбуждает жестокую внутреннюю борьбу, в которой принимают сильнейшее участие духи злобы; 3) бесчестия и другие скорби также обнаруживают **таящийся грех во глубине души**. Скорбь по той причине и называется искушением, что она

596 Цит. по кн.: Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.2. С.350.

открывает сокровенное состояние сердца. Естественно, что в человеке, находящемся еще под властью греха, она обличает живущий во глубине души грех, который обнаруживается сердечным огорчением, печалию, помыслами ропота, негодования, самооправдания, мщениия, ненависти. **Усиленное действие этих страстей в душе**, особенные нашествие и напор помыслов и мечтаний, **служит несомненным признаком действия падшего гордого духа**; 4) внимательная молитва, особенно молитва именем Господа нашего Иисуса Христа, при усилении соединять сердце с умом, обличает **гнездящегося в сердечной глубине змея** и, уязвляя его, побуждает к движению». «Сперва она [нудящаяся душа] увидит зло во внутренности сердца своего, а потом (сокровенное в нем) добро (то есть благодать Божию, насажденную в каждого православного христианина Святым Крещением [Гл. 49. Добротолубие. Ч. 2.]» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁵⁹⁷

И здесь уже ответ на вопрос, что происходит в Крещении. «Искуплением обновлено человеческое естество. Богочеловек обновил его Собою и в Себе. Такое обновленное Господом естество человеческое прививается, так сказать, к естеству падшему посредством Крещения. Крещение, не уничтожая естества, уничтожает его состояние падения; не делая естества иным, изменяет его состояние, приобщив человеческое естество естеству Божию [2 Пет. 1:4]. Крещение есть вместе и умерщвление и оживотворение, — вместе и погребение и рождение. В купель Крещения погружается, в ней погребается и умирает греховное повреждение падшего естества, и из купели восстает естество обновленное; в купель погружается сын ветхого Адама, из купели выходит сын Нового Адама. <...> При крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до крещения. При крещении человеку даруется духовная свобода: он уже не насилуется грехом, но по произволу может избирать добро или зло. [“Он (Господь) освободил нас Св. Крещением, подав нам прощение грехов, и Дал нам свободу делать добро, если пожелаем, и не увлекаться уже, так сказать, насильственно к злumu; ибо того, кто поработен грехами, они отягощают, и увлекают, как и сказано (в Писании), что каждый связывается узами своих грехов” (Притч. 5:22). Преподобного аввы Дорофея поучение 1 об отвержении мира. — “Самовластия и самопроизволения нашего не отнимает Крещение: оно доставляет нам свободу, при которой диавол уже не насилует нас, когда мы не соизволяем ему. **Нам предоставляется по крещении на произвол, или пребывать в заповедях Христа, Владыки и Бога, в Которого мы крестились, и ходить по пути повелений Его, или снова возвратиться лукавыми деяниями к супостату и врагу нашему, диаволу”**. Преподобный Симеон Новый Богослов, гл. 109. Добротолубие. Ч. 1]. При крещении, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека; **предоставляется произволу крещенного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога и снова сделаться жилищем сатаны** [Мф. 12:43–45. “Крещением изгоняется нечистый дух и обходит безводные и безверные души, но в них не обретает покоя, ибо покой для беса состоит в том, чтобы смущать лукавыми делами крещенных — некрещенные принадлежат ему от начала (зачатия) — и он возвращается на крещенного с семью духами. Как семь даров Духа, так семь и лукавых злых духов. **Когда**

⁵⁹⁷ Там же. С.348-349.

диавол возвратится на крещенного и найдет его праздным, то есть по причине лености не имеющим той деятельности, которая сопротивляется супостатам, тогда взошедши в него, злодействует лютее прежнего. Очистившемся крещением, потом (осквернившимся) нет надежды на второе крещение: разве [что] есть надежда на многотрудное покаяние”. Объяснение Блаженным Феофилактом Болгарским приведенного здесь евангельского текста. — Преподобный Григорий Синайский сказал: “Держи неудержимый ум, то есть обуреваемый и рассеиваемый сопротивною силою, возвратившеюся снова по крещении, по причине нерадения, с иными лукавейшими духами, в ленивую душу, как говорит Господь”. Святого Григория Синаита главы zelo полезные, гл. 3. Добротолубие. Ч. 1. — Преподобный Макарий Великий. Беседа 27, гл. 11]. <...> делая по крещении зло, **доставляя деятельность падшему естеству, оживляя его**, человек теряет более или менее духовную свободу: грех снова получает насильственную власть над человеком; **диавол снова входит в человека, соделывается его владыкой и руководителем»** (свт. Игнаний (Брянчанинов)).⁵⁹⁸

«Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. То есть щедро исполнит вас благими дарами Духа, тогда как мое [Иоанна] крещение не дает ни благодати Духа, ни отпущения грехов. Но Он отпустит вам грехи и щедро даст Духа. *Лопата Его в руке Его.* Когда креститесь от Него и потом будете грешить, не думайте, что Он простит вас. Нет, Он имеет и лопату, то есть рассмотрение и суд. *И Он очистит гумно Свое.* То есть церковь, в которой хотя много крещеных, подобно как на гумно собираются с поля все, но из них одни оказываются плевелами, каковы легкомысленные и направляемые к злу духами злобы, другие – пшеницею, те, которые приносят пользу и другим, питая их учением и делом. *И соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым.* Неугасим огонь геенский. Поэтому обманывался Ориген, когда говорил, что мукам будет конец» (блж. Феофилакт Болгарский).⁵⁹⁹ Схожим образом обманывается и новое богословие, в неоплатонической традиции полагая, что «рассмотрение и суд» – это такая же аллегория, как «лопата». То есть, само святоотеческое толкование евангельской притчи здесь оценивается как еще одна «притча», иносказание, описывающее сугубо внутренние процессы запущенного механизма необратимого «восстановления естества».

«...Он совсем изгладил их [наши прегрешения], вычистил. Этого сподобляются все крещаемые; и если б по крещении никто не грешил, то ни на ком бы из них рукописания такого и не было. Но как грешат, то хартия опять исписывается грехами и снова изглажена быть может только слезами покаяния. Сила же, изглаждающая все, одна — крестная смерть Господа. В смерти Господа изглажены рукописания всех людей, которые Апостол объединяет и представляет как единое рукописание всего человечества. В силе так и есть; но в действительности рукописание каждого изглаждается во святом крещении или покаянии по вере в Господа, за нас умершего крестною смертию» (свт. Феофан Затворник).⁶⁰⁰ «Ибо если, избегнув скверн мира чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются

598 Там же. С.355-357.

599 блж. Феофилакт Болгарский. Толкование Евангелия от Матфея. Цит. по кн.: Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского. В двух томах. Т. I. Толкования на Евангелия от Матфея и от Марка. М., «Сибирская Благовонница», 2010. С.30-31.

ими, то последнее бывает для таковых хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья [идет] валяться в грязи» (2Пет 2:20-22).

Таким образом, гуманистически-модернистская оптимистическая антропология нового богословия вступает в противоречие с ортодоксальным учением (оцениваемым здесь как ошибочное, «средневековое», излишне «пессимистическое», «юридическое») о том, что не только «ветхий человек» является «жилищем сатаны», но и отступивший от щедрот Святого Крещения христианин вновь «оживляет» в себе «падшее естество» и возвращается в диаволоподобное состояние тления воли и вечной смерти.

600 Цит. по кн.: Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий апостола Павла к колоссянам, к филиппийцам. М.. «Правило веры», 2005. С.160-170.

Низложенный учитель Церкви

Говоря о принципах и путях богословского модернизма новейшего времени, нельзя не упомянуть о том двусмысленном положении, в котором в современной Русской и вообще Восточной Церкви оказалась личность и учение блаженного Августина, непререкаемого авторитета, покрытого общецерковной славой в эпоху Вселенских соборов. Охлаждение этого почитания в поздне- и послевизантийский период объясняется расколом XI в. и спекуляциями на августинизме в латинской полемике с Православием и, в силу этого, отходом Иппонийского епископа на Востоке на второй план. «Ко времени святого Марка Эфесского слово “блаженный” стало употребляться по отношению к Отцам, авторитет которых был в некоторой степени меньше, чем у великих Отцов Церкви».⁶⁰¹ Однако это уменьшение лучей славы не имело никакого отношения к тому откровенному небрежению вплоть до отрицания самого блаженства и православия Августина, которое сделалось отличительной чертой нового богословия. Эта, фактически, деканонизация произошла в рамках общей богословской революции под видом «возрождения учения Древней Церкви» и борьбы со «схоластикой» как «западным влиянием» и, как многое другое в этом романтическом движении, началась с подачи неогностиков славянофильства, этих злых гениев нового богословского сознания.

В частности, знаменитый тезис Хомякова о том, что «Макарий провонял схоластикой», и означал, прежде всего, антиавгустинский выпад: «Она [схоластика Макария] во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной».⁶⁰² То есть, говорим «Макарий», подразумеваем «Августин». «Ни один, может быть, из древних и новых Отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин... Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. От того, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений» (Киреевский И.).⁶⁰³ Если даже иером. Серафим (Роуз), защищая блж. Августина

601 иером. Серафим (Роуз). Вкус истинного православия / Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С.460. Далее – Антология.

602 Хомяков А. – Жуковскому В.А. 22.09.1848 / Хомяков А. ПСС. 1909. Т.VIII. С.188–189.

603 Киреевский И.В. О характере европейской цивилизации / Киреевский И.В. Собр. соч. М., 1911. Т.1, С.188–189.

от нападок богословского «освободительного движения», приводит эти религиозно-вольнодумные слова Киреевского как пример правильного отношения к наследию Августина в целом, то, что тогда говорить о самих нападающих («Блаженный Августин стал в последние годы жертвой этой отрицательной стороны “патристического возрождения” <...> Некоторые ученые-богословы [греша преувеличением ошибок Августина] даже специализируются на “разбивании в пух и прах” Августина и его богословия, едва ли оставляя кому-либо возможность верить, что он все еще может считаться Отцом Церкви»)⁶⁰⁴ Как итог, мы имеем теперь такую парадоксальную ситуацию в Православной Церкви, когда святой («блаженный») почти не имеет в ней атрибутов канонизации: иконы, тропаря, даже дня памяти... Вернее – они есть, но в официальной Православной энциклопедии РПЦ так написано, что их все равно, что нет: *«История почитания А<вгустина>. в Вост. Церкви начинается, по-видимому, лишь в поствизантийский период. Известны две службы А., составленные афонским мон. Иаковом (Смирна, 1861) и архим. Иоанном Данилидисом (Афины, 1914). В рус. Месяцесловы память А. (15 июня) была внесена в XIX в. из греч. “Синаксариста” Никодима Святогорца. В совр. Типиконах рус. и греч. Церквей память А. не указана»*.⁶⁰⁵

Иными словами, более распространенной формой «нейтрализации» августинизма в новом богословии, чем радикальное его отрицание, является умеренный нигилизм, сказывающийся в снисходительной критике его отдельных «ошибок» на фоне общей благосклонности. Не соответствующим «истинному православию» (то есть принципам самой религии нового гностицизма) объявляется, как не трудно догадаться, «антропологический минимализм» и «юридическая теория искупления» блаженного, которые «не удовлетворяют элементарному требованию христианской надежды», «не дают личности уверенности в ее собственном спасении» (тогда как уверенность личности в собственном спасении – это неотъемлемый атрибут «подлинного христианства»). *«...аскетический пессимизм Августина включает в себе антихристианский элемент: учение Августина не в состоянии преодолеть страха <...> вечных адских мук. <...> С каждым будет поступлено по закону, и порядок мироздания есть прежде всего строго юридический порядок; в этом перенесении юридической схемы в понятие о Божественном мироправлении Августин сходится с большей частью латинских отцов Церкви. <...> С точки зрения этого понятия Августин смотрит и на тайну Боговоплощения. <...> С точки зрения основного христианского принципа Богочеловечества, тут, собственно говоря, нет никакого вопроса; ибо соединение Христа с человеческой природой, по самой сущности христианского учения, не есть один из способов человеческого спасения, но само наше спасение. Само возникновение этого вопроса свидетельствует о некотором уклонении Августина от основного христианского принципа. <...> То же умаление человеческого элемента выразилось и в ходячей в то время на Западе юридической теории*

604 иером. Серафим (Роуз). Замечание о нынешних клеветниках блаженного Августина. The Orthodox Word, 1978, №80.

605 Степанцов С.А., Фокин А.Р. Августин / Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2000. Т.1. С.96-97.

искупления, которую усвоил себе Августин» (Трубецкой Е.).⁶⁰⁶ Боговоплощение = «само наше спасение»... Можно было бы улыбнуться невежеству Трубецкого, если бы эти возрожденные оригенические принципы новой антропологии и сотериологии недавно не были провозглашены в документах Критского собора как уже «всеправославное» учение («Целью вочеловечения Слова Божия является обожение человека. Христос, обновив в Себе Самом ветхого Адама (ср.Еф. 2:15), «сообожил в Себе человека, начаток нашего упования» (Евсевий Кесарийский, Доказательство в пользу Евангелия 4, 14. PG 22, 289). Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род»; «ибо мир Христов является зрелым плодом соединения всего во Христе: явления достоинства и величия человеческой личности как образа Божия, проявления органического единства в Нем человеческого рода и мира, всеобщности принципов мира, свободы и социальной справедливости и, наконец, принесения плодов христианской любви среди людей и народов мира»).⁶⁰⁷ И, как мы видим, это не было бы возможным, если бы несколько поколений предшественников не потрудились, очищая «основной христианский принцип Богочеловечества» от «антихристианских элементов» августинизма, а именно, «умаления человеческого элемента»... Этого «умаления человеческого» и не может простить святому Августину неогностический гуманизм. Это и делает августинизм (то есть его стопроцентно ортодоксальную «минималистскую» антропологию) категорически неприемлемым для этого скрытого антропотеза.

Отсюда другая распространенная форма развенчивания блж. Августина в новом богословии – его искаженное толкование для подтверждения собственных «богочеловеческих» теорий. В частности, так поступают прот. Георгий Флоровский, привлекающий идеи блаженного (в собственном изложении) для обоснования своей «харизматической» экклезиологии («О границах Церкви»), и В.Н. Лосский – для обоснования своего неоплатонического апофатизма как богословского скептицизма («Учитель Августин. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина»).⁶⁰⁸ Или просто вот так: «Со времени кончины святого Августина (28 августа 430 г.) прошло уже тысяча пятьсот лет, но, несмотря на это, он – наш современник. Действительно, никто из отцов Церкви и писателей V в. не известен нам так хорошо, как Августин. И это не случайно: <...> как сказал бы Гете <...> даже ложь наша, разве не является она отражением Божественных мыслей? <...> “Не выходи, вернись в себя! Истина живет внутри человека”, – восклицает он, присваивая величайшую идею платонизма, и тем самым возвещая о начале нашего с вами века» (Карсавин Л.).⁶⁰⁹ Святой Августин, святой Гете,

606 Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства / Антология. С.134-137.

607 Миссия Православной Церкви в современном мире. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций. пп. А1, В1 / <http://www.patriarchia.ru/db/text/4360988.html>.

608 В.Н. Лосский. Учитель Августин. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина» / Антология. С.399-410.

609 Карсавин Л.П. Святой Августин и наша эпоха / Антология. С.389-391.

святой Боже, святой я... Когда читаешь такое «богословие» и пытаешься представить себе внешний облик богословствующего, видится только пышный рыжий парик, большой красный нос из поролона, ботинки сверхчеловеческого размера...

Итак, формы нейтрализации августинизма в богословском модернизме могут самые разные вплоть до противоположных. Но при этом всеми исследователями без исключения «принимается по умолчанию», что масштаб Августина ограничен местным уровнем («Блаженный Августин может считаться истинным отцом западного христианства»)⁶¹⁰ и «своим временем» («Августин был великий человек, великий христианин, без сомнения, подлинно святой, настолько опередивший свое время, что никто из его современников, да и много позднее, не был в состоянии заметить некоторую непоследовательность его концепции» (прот. Иоанн Мейендорф)).⁶¹¹ Опередить свое время – значит отстать от будущего. То есть, святость и боговедение христиан исторически прибывают, поэтому даже самые великие святые эпохи Вселенских соборов еще были несовершенны в своих «концепциях», и только последующие святые (нынешние – особенно) все это «в состоянии заметить», благодаря значительно выросшему в этой пневмогонии общему уровню... Здесь мы в очередной раз убеждаемся, что едва ли не основным мотивом ревизии Священного Предания и наследия блж. Августина, в частности, на поверку оказывается банально завышенное (типичное для всех форм гностицизма) самосознание нового богословия («к XX веку оно [патристическое возрождение] уже стало (и поныне остается в значительной степени) “академическим” феноменом: абстрактная, оторванная от действительности жизнь, несущая отпечаток ничтожнейших страстей современных академических кругов – самодовольства, жажды превосходства, отсутствия снисходительности в критике взглядов других, образование партий и кружков “посвященных”, диктующих моду на взгляды» (иером. Серафим (Роуз))).⁶¹²

Между тем, обратившись к деяниям Вселенских соборов, мы увидим, что даже почитание Иппонийского епископа в числе блаженных (в указанном значении «отцов меньшего авторитета») является умалением его объективного положения в Христовой Церкви как одного из светил первой величины, что засвидетельствовано святыми отцами этих соборов, имеющих наивысший статус и, казалось бы, долженствующих служить ориентиром для Церкви на всем протяжении ее истории. Так, уже на следующий год после кончины блаженного на соборе в Эфесе (III Вселенском) антипелагианская полемика Августина (или его антропология и сотериология) получает признание как общецерковное учение в отношении «осужденного прежде по всему миру известного цестеианского заблуждения».⁶¹³ То есть, инициированные и детерминированные блж. Августином западные соборы, осудившие

610 прот. Иоанн Мейендорф. Блаженный Августин / Антология. С.411.

611 Там же; с.417.

612 иером. Серафим (Роуз). Замечание о нынешних клеветниках блаженного Августина. Цит. изд.

613 Деяния Вселенских Соборов. СПб, 2008. Т.2. С.107.

пелагианство (Карфаген 419, прежде всего), проходят рецепцию III Вселенским собором.

Следом Халкидон, в числе других отцов, ссылается на святого Августина в контексте и выражениях, не оставляющих сомнений относительно степени его авторитета в Церкви того времени: «Для верного же и беспристрастного исследования всего дела <...> подобным образом (прочитаны были) свидетельства святых отцов и исповедников. Святого Илария, епископа и исповедника, из 9-й книги о вере <...> Святого Августина, епископа Иппонийского, из послания к Волюзиану. <...> Его же, из толкования на Евангелие от Иоанна <...> Того же Августина, из слова об изложении веры <...> Кирилла, архиепископа Александрийского, из сочинения о вочеловечении Единородного».⁶¹⁴ Иными словами, уже христология и триадология святого Августина признаются Вселенским собором за ортодоксальные.

О том, что почитание святого епископа Гиппона в Церкви той эпохи не только не уменьшалось, но, напротив, возрастало, говорят деяния следующего (Пятого) Вселенского собора, уже прямо называющего имя Августина среди двенадцати крупнейших учителей Церкви. Сначала (на первом собрании) это прозвучало в грамоте к собору св. Юстиниана, то есть в его декларации веры: «мы и сохраняем и защищаем и приемлем то, что изложено и определено об единой и той же вере четырьмя святыми соборами, никейским, константинопольским, ефесским первым и халкидонским, и что установлено ими относительно церковной обрядности, – приемлем и храним и все то, что согласно с ними. А все то, что несогласно с ними, или окажется написанным кем-либо против того, что определено о единой и той же вере четырьмя святыми соборами или одним из них, все то отвергаем, как совершенно чуждое истины; следуем же во всем святым отцам и учителям святой Божией Церкви, то есть, Афанасию, Иларию, Василию, Григорию богослову и Григорию нисскому, Амвросию, Феофилу, Иоанну константинопольскому, Кириллу, Августину, Проклу, Льву, и приемлем все, что написано и изъяснено ими о правой вере и в осуждение еретиков. Итак, твердо держась всего вышесказанного, мы приемлем тех отцов и священников, которые содержат и в святой Божией Церкви проповедают то, что относительно веры изложили четыре святые собора и что проповедовали упомянутые святые отцы».⁶¹⁵ Затем на третьем собрании эта же декларация была повторена самим собором: «святой собор сказал:<...> все, согласное с тем, что упомянутыми четырьмя святыми соборами определено относительно правой веры, мы приемлем; а все, что несогласно с определениями тех же четырех святых соборов относительно правой веры и написано с целью нанести оскорбление или сопротивление тем же четырем соборам или одному из них и в защиту еретиков и их нечестивого учения, все это, считая чуждым благочестия, мы осуждаем и анафематствуем. Сверх того мы во всем следуем и святым отцам и учителям Церкви, Афанасию, Иларию, Василию, Григорию богослову, Григорию нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу, и приемлем все, что они изложили о правой вере и об осуждении еретиков. Приемлем также и прочих

614 Там же; т.3, с.281-285.

615 Там же; т.5, с.29.

святых отцов, которые безукоризненно до конца жизни своей проповедовали правую веру в святой Церкви Божией».⁶¹⁶

Может быть, возразят нам скептики, что не только Августин является в этом списке сомнительной фигурой, но, например, Феофил Александрийский, причастный к гонениям на свт. Иоанна Златоуста и потому не прошедший в дальнейшем общецерковного ценза на святость. Однако наличие этого темного пятна в биографии Александрийского патриарха, о котором отцы собора не могли ни знать, не отменяет его заслуг перед Церковью в утверждении и защите «правой веры» (в частности, Феофил известен своей борьбой с местным оригенизмом, что для 5-о Вселенского было особенно актуально), что внушает им ставить его в один ряд с другими крупнейшими защитниками правоверия и неоднократно ссылаться на него. Так и в подтверждение ортодоксальности учения блж. Августина в ходе собора докладчики ссылаются на его сочинения по уже конкретным вопросам (здесь это уже, в основном, экклезиология): «Бенигн, епископ Гераклеи пелопоннесской, заступавший место Илии, почтеннейшего мужа, епископа фессалоникского, вставши, сказал так: „то, что теперь прочитано (из сочинений) святой памяти Августина, согласно с положением дел, сохраняющимся в Церкви от начала». «Также прочтены были различные послания благочестивой памяти Августина, который блистал между африканскими епископами, показывающие, что должно анафематствовать еретиков и после смерти». «...отцы наши, и преимущественно блаженнейший Августин, просиявший в божественных писаниях, учитель римского красноречия...» «Почему бы не привести на память слова блаженного Августина о сохранении единства? Он, говоря о едином крещении, объявил мученика Киприана, который писал о повторяемости крещения, правым, потому что хотя бы тот в чем-нибудь немного и ошибался, однако никогда не прерывал общения со всею Церковью».⁶¹⁷

Тот же максимальный авторитет Августина декларирует VI Вселенский собор, в целом («приемлем, содержим, защищаем, с одинаковым усердием и расположением проповедуем предания святых апостолов и достопочтеннейших отцов, присутствовавших на вышеупомянутых соборах, в особенности же слова блаженной памяти Льва, предстоятеля апостольского престола; приемлем также православных отцов, которые в различных странах, пылая ревностью к Богу, оставили нам спасительные учения, как то: учение досточтимой памяти Григория, епископа города Назианза, Василия, епископа каппадокийского, Кирилла, предстоятеля александрийского, Афанасия, первосвященника той же александрийской церкви, также Иоанна, предстоятеля константинопольского, Илария, епископа пиктавийского, славного всякою мудростью Августина, епископа иппонийского, досточтимого венца Христова – исповедника Амвросия, предстоятеля медиоланской церкви, и также ученейшего и просвещеннейшего пресвитера Иеронима. Мы принимаем со всякою преданностью все, чему учили, что мудрствовали, что проповедовали или защищали они, принимаем все их постановления и определения. Ко всему высказанному мы почли заслуживающим труда присовокупить изложение содержания нашей веры»)⁶¹⁸ и в частности своего богословия («смысл этих божественных глаголов раскрывает блаженный

616 Там же; с.42.

617 Там же; с. 101, 212, 234, 260.

Августин, знаменитейший учитель, против Максимиана арианина»; «мудрейший проповедник истины, блаженный Августин, в пятой книге своего рассуждения против Юлиана пелагианина»; «еще было прочитано из того же кодекса свидетельство святого Августина, епископа иппонийского, из пятой книги против пелагианиста Юлиана».⁶¹⁹

Наконец, последний Вселенский собор также величает Иппонийского епископа не иначе как «блаженный Августин, славнейший отец и прекрасный учитель»,⁶²⁰ свидетельствуя и о его правой вере, и о его святости, уже прошедших необходимую общецерковную рецепцию.

Таким образом, оценка заслуг блж. Августина перед Церковью для святых отцов всех Вселенских соборов, состоявшихся после его смерти, носит наивысший характер и наибольшую из существующих степень. Само богословие этих соборов – это богословие святого Августина. Несмотря на то, что в XVIII-XIX вв. трудами русских святителей и св. Никодима Святогорца слава блаженного Августина была отчасти восстановлена и имя его появляется сначала в греческом, а затем в русском синаксариях (что можно рассматривать как промыслительные события в противодействие надвигающемуся богословско-революционному нигилизму), в XX в. нарастающий натиск неогностического «возрождения» берет свое. Между тем отсутствие должного почитания столь великого отца в современной Церкви, помимо нарушения элементарной справедливости, создает еще и почву для богословских спекуляций, потому что если один из (объективно) величайших святителей в масштабе Вселенской Церкви находится в ней на положении хронически «заблуждающегося», то не отсюда ли происходят все шатания современной богословской мысли, или сами ее неопелагианская и неогностическая тенденции, то есть возрождение именно тех лжеучений антропологического максимализма и сотериологического оптимизма, в победоносной борьбе с которыми наиболее потрудился и воссиял этот святой?

Если пресловутое «латинское (схоластическое) пленение» русского богословия XVIII-XIX вв., по сути своей, и было возрождением почитания и авторитета учителя Вселенской Церкви блаженного Августина как подлинным ренессансом патристики, то понятным становится, почему «освобождение» от этого «пленения» усилиями религиозно-философского романтизма и его последователей в лице новых богослов обернулось системным кризисом богословской мысли как ее, фактически, отступлением от учения Вселенских соборов по целому ряду догматических вопросов (ср.: «русская богословская традиция в XVIII столетии испытала приток Августиновых идей. Они проникали в нее трояким образом: через переводы собственных сочинений блж. Августина, <...> через переводы сочинений западных, <...> двигавшихся “в кругу Августиновых мыслей”, через “русских августинистов”, к числу которых по меньшей мере можно отнести таких значительных для эпохи богословов, как преосв. Феофан Прокопович и свт. Тихон Задонский [прот. Георгий Флоровский считал, что немалое влияние блж. Августин оказал и на

618 Там же; т.6, с.24.

619 Там же; с. 50, 53, 149.

620 Там же; т.7, с.85.

митр. Платона (Левшина)]. <...> Наследие блж. Августина в это время вызывает особый интерес <...> в силу его “антропологического минимализма”, противоположащего гуманизму Нового времени <...> Именно с этой точки зрения может быть оспорена позиция Ю.Ф. Самарина, утверждавшего, что ошибка русской богословской школы состояла в том, что “она приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей латинство и протестантство” <...> в силу исторической принадлежности [августинизма] эпохе неразделенной Церкви» (прот. Павел Хондзинский).⁶²¹ И если волей Божией Православной Церкви удастся когда-нибудь освободиться от ее нынешнего пленения неогностицизмом, непременным условием этого освобождения должно стать возобновление почитания Иппонийского епископа как святителя, так же как одним из рубликонов этого пленения стало лишение его этого положения, провозглашенного на Вселенских соборах.

621 свящ. Павел Хондзинский. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия, 2011. Вып. 1 (33). С. 34–35.

Учение о благодати блж. Августина в свете Священного Предания

Как известно, учению блж. Августина свойствен антропологический минимализм, это его коренное свойство, которым августинизм, в первую очередь, характеризуется и с которым справедливо ассоциируется. Умаление человеческого начала в сотериологии Августина в новом богословском «синергизме» оценивается как «крайность» и перекося в сторону божественного начала, аналогичный противоположному перекося в пелагианстве, в сотериологии которого преувеличенным является человеческая составляющая. Это «несовершенство» августинизма объясняется в богословии «синергии» принадлежностью Августина к западной части Церкви, исторически оторванной от соборного разума греческих Отцов и потому развивавшейся в сугубо рационалистическом, «схоластическом» ключе. *«В то время как на Востоке было множество крупных богословов, на Западе Августин не имел себе равных и его учение доминировало над латинской богословской мыслью вплоть до возникновения средневекового схоластицизма. <...> пессимизмом проникнуты многие произведения Августина. <...> он утверждает, что все повинны в грехе. Для него грех коренится в самой природе человека, а не в его воле.<...> в этом своем учении, как и во всех тех случаях, когда он стремился быть чересчур логичным <...> его выводы идут вразрез со стремлением разрешить все проблемы, порождая новые трудности и неразрешимые вопросы»* (прот. Иоанн Мейендорф).⁶²² *«Православие понимает С<инергию>. как антиномическое сочетание воли Божьей и свободы человеческой. "Бог щадит ее и охраняет даже от Своего собственного всемогущества" (прот. Булгаков). Это учение чрезвычайно важно для понимания богочеловеческой природы Библии и боговдохновенности. Библ<ейская>. С<инергия> проявляется в том, что Слово Божье, возвещаемое через пророка, апостола или свящ. писателя, не делает его автоматическим передатчиком Откровения, а преломляется через его личность, его свободную волю, его индивидуальные особенности и представления, обусловленные средой и эпохой. В более широком смысле библ<ейская>. с<инергия>. связана с богочеловеческим характером самой истории спасения. Бог не оставляет человека беспомощным и не подавляет его; человек призван быть активным соучастником Божественного Домостроительства»* (прот. Александр Мень).⁶²³ Взглянуть критически на данный стереотип мы сейчас и попытаемся, показав соответствие учения о благодати и воли у Августина Священному Преданию Вселенской Церкви и несправедливость критики августинизма в этом отношении со стороны ново-богословского синергизма.

* * *

622 прот. Иоанн Мейендорф. Блаженный Августин / Августин: pro et contra. СПб., изд. Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С.416-425.

623 прот. Александр Мень. Синергизм библейский / прот. Александр Мень. Библиологический словарь в трех томах. М., изд. «Фонд имени прот. Александра Менья», 2002. Т.3/прот. Булгаков С. Невеста Агнца. (О Богочеловечестве.), Париж, 1945, ч.3; Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве. Соч., СПб., 1912, т.3. Соловьев Вл. История и будущее теократии, Соч., СПб., 1912, т.4.

Корреляция благодати и свободной человеческой воли в сотериологии Августина отнюдь не означает полного отрицания последней. Минимализм, по определению, предполагает определенные пропорции различных начал, где одно оценивается относительно другого, в данном случае – сил, действиями которых достигается спасение. Речь идет не об умалении, тем более – отрицании подвижнических трудов и заслуг, но о том, какими средствами они осуществляются. Личные труды как дела веры необходимы, и они совершаются верными, но они совершаются по причине предшествующего действия благодати. Поэтому если христианский подвиг осуществляется «с помощью благодати» (более ранняя формула Августина, уточненная в поздней полемике), то спасение как таковое (то есть обожение) совершается исключительно благодатью как божественной духовной силой. Суть этого парадокса августинизма заключается в том, что то, что мы оцениваем и воспринимаем как собственный вклад в домостроительство нашего спасения, как свое «сороботничество» Св. Троице как нашему единому Спасителю, все это, в конечном счете, тоже является действием Его воли и Его благодати в нас. «Конечно, существуют человеческие заслуги, которые Бог вознаграждает. Проблема в том, что трудно сказать, в каком смысле человеческое воление и действие могут быть действительно приписаны человеческому деятелю в качестве его собственных. Божественный деятель всегда оформляет это доброе воление и производит это доброе дело».⁶²⁴

Монашеское жительство (а последними оппонентами Августина были монахи северной Африки и Южной Галлии) есть жизнь превыше человеческого естества, подражание образу жизни существ ангельской природы. Соответственно, сама эта жизнь и есть свидетельство того, что она осуществляется Божественной благодатью как сверхъестественной силой. «... если предстоит тебе получить вечную жизнь, то хотя это и воздаяние за праведность, но для тебя это благодать, и к этой благодати также принадлежит сама праведность» (блж. Августин).⁶²⁵ Какого еще воздаяния можно ожидать за святую жизнь, если она сама является даром Божиим? Наградой за благодать может быть только другая благодать, бóльшая той, что получена в Таинстве Крещения, бóльшая той, что была явлена в восприятии дара «добродетельного жительства». «Христос, — говорит преподобный Марк Подвижник, — как совершенный Бог даровал крестившимся совершенную благодать Святого Духа, которая не приемлет от нас приложения, но открывается нам и является по мере делания заповедей, и подает нам приложение, чтоб все мы достигли в соединение веры, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова». Под соединением веры разумеется здесь поглощение всей деятельности христианина верою, причем вся деятельность служит выражением духовного разума или Евангелия. «Итак, что ни приносим Ему (Христу), по нашем возрождении (Крещением), все уже от Него и Им было насаждено в нас (при Таинстве Крещения)» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).⁶²⁶

624 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., изд. «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.79.

625 блж. Августин. Письмо к римскому пресвитеру Сиксту / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.110.

Какой бы ни была причинно-следственная цепочка действий свободной воли человека и благодати, первой в ней всегда будет благодать, которая определяет волю к добру. Сама по себе воля может только «отпасть от благих Твоих», а если не отпадает, то только по Его благодати. В этом смысле оправдано понятие «предопределения» у Августина: если благодать всегда предваряет добрую человеческую волю, то она ее и определяет. Не в том смысле, что полностью аннигилирует волю. Но в том смысле, что истинной причиной «благоволения человек» является Божия благодать. «А ныне святым, предопределенным Божией благодатью к Царствию Божию, подается не такая помощь в пребывании [в добре, как первому человеку], но само пребывание дается им как помощь, так что не только не могут они пребывать без этого дара, но и пребывают не иначе как благодаря этому дару» (блж. Августин).⁶²⁷ «... когда она [благодать] будет дана, начинают появляться также и наши добрые заслуги, в ней имеющие свое основание, ибо, если она удалится, человек падет, не воздвигнутый, а низверженный своим свободным решением. Поэтому даже когда начнет человек иметь добрые заслуги, он должен приписывать их не себе, а Богу» (блж. Августин).⁶²⁸ «Ведь и то, что называется нашими заслугами, суть дары Его» (блж. Августин).⁶²⁹ «Через нее же [свою силу] Он так действовал в нас, чтобы мы лучшим образом воспользовались Его силой, и так, чтобы в немощи уничижения усовершилась добродетель любви» (блж. Августин).⁶³⁰ Подтверждением ортодоксальности этого аспекта августинизма (то есть решения сотериологической проблемы каузальности, первичной причины и силы, которой осуществляется спасение человека) и ответом сторонникам синергизма является один из анафематизмов Чина Торжества Православия: «Не приемлющим благодати искупления Евангелием проповеданного, яко единственного нашего ко оправданию пред Богом средства, анафема».⁶³¹

Отсюда основное положение сотериологии августинизма: благодать предваряет саму волю человека, без которой последняя не способна возродиться, освободиться от диктата греха (воли дьявола) и получить саму возможность свободного произволения, выбора, как такового, между добром и злом. «Ибо через благодать Божию нам дано в восприятии добра и постоянном пребывании в нем не только мочь то, что желаем, но и желать то, что можем» (блж. Августин).⁶³² Именно это и оценивается оппонентами Августина как преувеличение и смягчается допущением первичности человеческой воли, ее предворения благодати. «Именно утверждение, что источником веры является

626 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. Гл.5. Аскетические опыты. Т.2 / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., изд. «Паломник», 2001. Т.II. С. 372-373 / Преподобный Марк Подвижник. Заключение «Слова о Крещении».

627 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.251.

628 блж. Августин. О благодати и свободном решении. 13 / Там же; с.161.

629 блж. Августин. О Троице. Кн. XIII, §14 / Августин Аврелий. О Троице. Краснодар, «Глагол», 2004. С. 296.

630 блж. Августин. О Троице. Кн. IV, §2 / Там же; с.101.

631 Последование в Неделю Православия. СПб, 1904.

человеческое действие, позднее оказалось в центре споров, которые разгорелись в Южной Галлии». ⁶³³ То есть, повреждение человеческого естества в результате грехопадения оценивается в синергизме не столь «пессимистично» и допускает возможность привлечения благодати добрыми делами человека, в природе которого сохраняется способность желать добра и естественные силы следовать ему, потому что в падшем человеческом естестве тоже есть «стремление к совершенству»... С чего бы это, если этого стремления нет даже в христианах, не радеющих о своем спасении, лентящихся подражать Христу? С точки зрения августинизма, подобные положения являются тем же пелагианством, по сути, лишь менее выраженным, поскольку постоянного желания добра не было даже в первом Адаме, не говоря уже о ветхом. «Ведь он [первый человек] не нуждался в благодати, чтобы принять благо, поскольку еще не лишился его; а чтобы пребыть в нем, нуждался в помощи благодати, без которой вовсе был неспособен к этому. Он получил бы возможность, если бы захотел, но не имел желания того, что мог, ибо если бы имел желание, то пребыл бы в добре» (блж. Августин). ⁶³⁴ Эта мысль Августина (о необходимости благодати для пребывания в добре воли даже первозданного человека) находит подтверждение у преп. Максима Исповедника: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу...» (преп. Максим Исповедник). ⁶³⁵ Это и означает, что благодать производила нетление не только естества (плоти), но и воли, поскольку первым «тлению» (греху, злу) «подверглось произволение», «отказавшееся от благодати нетления». «Благодать нетления» в отношении воли у преп. Максима – это то же, что «дар пребывания» в терминологии блж. Августина.

* * *

Некоторые противоречия, которые оппоненты усматривают у Августина в учении о свободе и благодати, обусловлены тем, что у самих указывающих на таковые противоречия ослаблено различие состояний воли ветхого Адама и христианина как причастника нового Адама («*В свои молодые годы он считал, что человек сам может предпринять шаги к спасению. Позднее, в полемике с Пелагием и в результате столкновений с реальностью, он разуверился в такой возможности, но до самого конца его учение о предопределении и благодати страдает некоторой противоречивостью*» (прот. Иоанн Мейендорф). ⁶³⁶

632 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.249.

633 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. С.21.

634 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.249.

635 преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 22 / Творения преподобного Максима Исповедника. М., изд. «Мартис», 1994. Кн. II. С. 129.

636 прот. Иоанн Мейендорф. Блаженный Августин. Цит. изд. С.417.

Ветхая воля парализована грехом и рабствует дьяволу («всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин 8:34)). Христианская воля – возрождена благодатью, реанимирована Божественной силой, внедренной в человеческое естество члена Тела Христова. Соответственно, когда Августин утверждает отсутствие свободы воли, то речь идет о ветхом человеке, о воли, умерщвленной грехом. А когда он говорит о свободе воли как о реальной силе (об ответственности, заслуге, воздаянии и проч. атрибутах традиционного понимания свободы воли), то речь идет уже о новом благодатном качестве этого свойства человеческой природы в христианах. Но и в первом случае свобода воли отнюдь не отрицается, как таковая: речь идет лишь о том, что воля полностью детерминирована грехом, вошедшем в человеческую природу после грехопадения, «потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3:23), а слава Божия и есть благодать. Именно потеря этого различия является отличительной чертой антропологии пелагианства.

Между тем и для нового (христианского, возрожденного) качества воли принцип тотального детерминирования отнюдь не упраздняется: заменяется только источник доминирующего воления (с демонического на Божественный), определяющий характер человеческого воления. Потому что целью христианской жизни является исполнение не своей, но Божией воли («да будет воля Твоя на земли, яко на небеси»; «но не Моя воля, а Твоя будет»). Как в Богочеловеке человеческая воля во всем следует за Божественной, такое же соотношение двух этих волей должно быть и в христианине, с той лишь разницей, что Божия воля действует в человеке лишь через благодать (а не через единство Ипостаси, как в Богочеловеке). «Августин описывает процесс человеческого послушания таким образом, что воля является не сороботницей благодати, а точкой приложения ее воздействия; воля свободна в отношении добра лишь постольку, поскольку она управляется и направляется благодатью».⁶³⁷ Возрастающее доминирование благодати и, соответственно, прогрессирующее умаление человеческого начала в учении Августина является выражением не полемического увлечения (в споре с пелагианством) и впадения в противоположную крайность (как по недомыслию утверждают критики августинизма), но выражением уже начавшегося на земле обожения, к которому христиане призваны; тому состоянию, когда святые характеризуются уже исключительно нетварной благодатью, действующей в них; когда человеческая воля все больше покоряется и желает еще больше покоряться Божией воли; когда «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). «Итак, первая свобода воли была – мочь не грешить, а последняя будет намного больше – не мочь грешить; первое бессмертие было – мочь не умирать, последнее будет намного больше – не мочь умереть; первая возможность пребывания было – мочь не оставлять добро, а последнее блаженство пребывания будет – не мочь оставить добро. И что, разве последние блага [дары благодати] будут сильнее и лучше, разве были потому малыми и незначительными первые?» (блж. Августин).⁶³⁸

637 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. С.30.

638 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.250.

Еще одно мнимое противоречие, которые оппоненты находят у Августина и ставят ему в вину как введение «новшества», заключается в противоречии его раннего и позднего учения, в частности, учения о вере как человеческом действии, в первом случае, и о вере как о даре Божественной благодати – во втором. Согласно критикам августинизма, соответственно, первое было правильным, второе («новшество») – ошибкой. На самом деле, это формальное противоречие разрешается тем же дифференцированием естественных и сверхъестественных (благодатных) добродетелей. Согласно Августину, следует различать внешнее и внутреннее действие благодати на человека и в человеке как «предваряющую» (или «призывающую») и «спасающую» (или «освобождающую») благодать, соответственно. «...следует признать, что одним способом помогает Он [Святой Дух], еще не вселяясь, а другим – уже вселяясь. Ведь еще не вселяясь, он помогает людям стать верующими, а вселяясь – помогает уже верующим» (блж. Августин).⁶³⁹ Тогда формулировка «с помощью благодати» должна относиться в основном к первому (внешнему) способу воздействия благодати на человека («говорится, будто Он делает то, что Он побуждает делать нас <...> это не так совершается нами, как будто мы сами ничего при этом не делаем» (блж. Августин).⁶⁴⁰ Поздние же формулировки Августина (которые сочли крайностью) относятся к внутреннему действию благодати как основному принципу обожения, когда сходные выражения Писания («не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить вас»; «послал Бог Духа Сына Своего в сердца ваши, взывающего: “Авва, Отче!”») нужно уже понимать буквально, то есть как сверхъестественное действие Бога посредством естественных свойств человека. Так, в частности, сначала Бог умножает естественную веру человека («помогает стать верующим»), а затем дает нетварного «духа веры». То же самое со всеми другими собственно христианскими добродетелями, которые суть сверхъестественные дары Божии, принципиально (качественно, или природно) отличающиеся от своих естественных подобию, тварных человеческих добродетелей, природных сил души, без благодати неизбежно переходящих в греховные страсти.

Эта интуиция Августина подтверждается учением последующих церковных авторитетов. Ср.: «смиреномудрие есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; Божие именование; ибо Господь говорит: научитесь не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Мене, т. е. от Моего в вас вселения и осияния и действия» (преп. Иоанн Лествичник).⁶⁴¹ «...божественный свет есть также и Божия премудрость, входящая в обоженного без отделения от Бога, ибо через Него, говорит святой, “открывается всякое знание и Бог воистину познается возлюбленной Им душою” [преп. Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов]. Но открывается также и [божественные, сверхприродные] праведность и святость и свобода. <...> Ученую же мудрость от познания природы и от обучения приобретет и человек лукавого нрава и воспользуется ею сообразно своему нраву, как и природою. И эта мудрость

639 блж. Августин. Письмо к римскому пресвитеру Сиксту / Там же; с.108.

640 Там же; с.107.

641 преп. Иоанн Лествичник. Слово 25, 4 / преподобный Иоанн, игумен Синайской горы Лествица. Лествица. Москва, изд. «Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры», 2006.

настолько же уступает духовной премудрости, насколько природа — духу» (свт. Григорий Палама).⁶⁴² «Безусловно, в традиции Церкви есть, как мы видим в творениях прп. Макария Египетского, прп. Симеона Нового Богослова, но преимущественно у прп. Силуана Афонского, и у явленного уже в наши времена Старца Софрония, три разных степени духовной жизни, которые являются явлением Бога в человеке во Свете, оставлением божественной благодати и новое ее явление. <...> Кто-то может понять, насколько нечистым является его сердце, когда он приемлет нетварный Свет, и в нем рождается стремление к покаянию. В дальнейшем божественная благодать утрачивается, эта первая любовь теряется, а в последствии, после большой борьбы, человек приобретает стабильность, постоянство. В обеих традициях, в зависимости от образа жизни каждого, есть очищение, просвещение и обожение <...> явление, оставление и новое явление божественной благодати».⁶⁴³ Безусловно, именно этот процесс «домостроения нашего спасения» описан и в учении Августина в собственной терминологии.

Наглядной иллюстрацией ортодоксальности учению Августина о благодати может служить молитвословие восточной традиции, в которых аккумуляровано все богословие. Любое православное молитвенное правило — это сплошной августинизм (то есть тот же антропологический минимализм и «суверенитет благодати» в сотериологии). В качестве примера ограничимся молитвой святителя Иоанна Златоуста из «вечернего правила»: «Боже мой, аще и ничтоже благо сотвориих пред Тобою, но даждь ми по благодати Твоей положи начало благое. <...> Господи, даждь ми мысль благу. Господи, даждь ми слезы и память смертную, и умиление. Господи, даждь ми помысл исповедания грехов моих. Господи, даждь ми смирение, целомудрие и послушание. Господи, даждь ми терпение, великодушие и кротость. Господи, всели в мя корень благих, страх Твой в сердце мое. Господи, сподоби мя любити Тя от всея души моя и помышления и творити во всем волю Твою» и т.д.

Учение Блаженного о благодати как о «предопределении святых» перекликается с учением св. Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы. «Также причастуемое по необходимости должно существовать прежде причастующего. <...> А причастия эти и начала, и божественные дарования <...> называет великий Дионисий <...> подобиями сущих, предсуществующими в Боге по сверхсущностному единению. Как же будут они тогда творениями? Затем, научая и тому, чем являются эти подобия, он прибавляет: “Подобиями же мы называем единовидно предсуществующие в Боге сущностотворные логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими хотениями, определяющими и творящими сущее, по которым Сверхсущностный и предопределил и произвел все сущее” [Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 5, 8]» (свт. Григорий Палама).⁶⁴⁴ «...тщательный в божественном Максим и сии безначальные дела Божии называет сущностно созерцаемыми окрест Бога [Максим Исповедник. Главы о богословии, 1,48]. Никто же, слыша об этих называемых святым

642 свт. Григорий Палама. Триады. III,1,36-37. Цит. по изд.: св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

643 митр Навпактский. Православное и западное богословие. <http://www.parembasis.gr/index.php/el/ekklisiastiki-parembasi-3/current-issue/5015-2017-254-10;> русский перевод: <https://apologet.spb.ru/ru/>.

“делах”, да не понимает их как творения. Но поелику была необходимость изволения и предведения, предопределений и совершаемого промысла, а если сего, то и добродетели и следующего за ней, поскольку все это было действительным и прежде [появления] твари, чтобы она появилась в должное время, то поэтому святой и назвал все это “делами”» (свт. Григорий Палама).⁶⁴⁵ Замечательно в этом плане, что это ортодоксальное учение о предопределении в Катехизисе свт. Филарета даже выражено в терминах августинизма: «Бог предопределил и даровал всем людям предваряющую благодать и средства к достижению блаженства. Непосредственно к блаженству Он предопределил тех, кто подаваемую Им благодать добровольно приемлет, употребляет подаваемые Им спасительные средства и идет к блаженству указанным Им путем».⁶⁴⁶

Учение VI Вселенского собора о двух волях и действиях во Христе, в котором используется схожий с «синергией» термин «содействия», отстаивает, прежде всего, «свойственное» каждой природе действие. «Веруя, что Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, есть один от святой Троицы и по воплощении, говорим, что два Его естества проявились в одной Его ипостаси, в которой Он истинно, а не призрачно заявил Себя чудесами и страданиями в течение всей своей домостроительной жизни, с обнаружением естественного различия в той же одной ипостаси в том, что то и другое естество хочет и производит свойственное себе в общении с другим. Поэтому-то мы и признаем две естественные воли и действия, согласно сочетавшиеся [συντρέχοντα: сопутствующие, содействующие] между собою для спасения рода человеческого».⁶⁴⁷ То есть, из двух природных действий во Христе только божественное является в собственном смысле слова спасающим (чудотворящим, животворящим и т.д.), что свойственно только божественной деятельности. «Утверждаем, что <...> каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово совершает то, что свойственно Слову, и плоть приводит в исполнение то, что свойственно плоти. Не будем выдавать за одно естественного действия Бога и твари, чтобы не возвести сотворенного в божественную сущность, и не низвести превосходства божественного естества на место, приличное тварям».⁶⁴⁸ То же самое касается двух волений. «Также проповедуем, согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля уступает <...> подчиняется [буквально: следует за] Его божественной и всемогущей воле.

644 свт. Григорий Палама. О божественном единении и различении. §13 / Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, 2007.

645 Там же. § 20-21.

646 свт. Филарет (Дроздов) Московский. Пространный катехизис. §123. Цит. по изд.: Пространный христианский катехизис Православных кафеолических Восточных Церкви. Изд. 66-е. М., «Синодальная типография, 1886.

647 Деяния Вселенских Соборов. Т.6. Издание 3-е. Казань, 1908.

648 Там же.

Ибо, по учению премудрого Афанасия, надлежало воле плоти быть в действии, но подчиняться воле божественной». ⁶⁴⁹

Хотя соотношение человеческого и божественного действий и волений во Христе нетождественно их соотношению в христианах (в отличие от Богочеловека, «связанных пленницами грехопадений»; не всецело обоженных, как человечество Христа с момента воплощения; причастных только благодатных сил и действий божественного естества, а не его самого), сам принцип обожения человеческого естества во Христе и в святых не просто соизмеримы между собой, но в их соизмеримости, собственно, и заключается самая суть Христианства (вочеловечивание Бога ради обожения человека). И в этом важнейшем аспекте сотериологии спор синергизма и августинизма разрешается в пользу антропологического минимализма последнего, хотя, на первый взгляд, и может показаться обратное. «Без сомнения, Августин старался сохранить двойное действие, одновременно Божественное и человеческое. Тем не менее человеческий деятель не является первичным или начальным деятелем, ибо воля движима Богом таким образом, что она верит. *Ortus bonae voluntaries* ‘начало доброй воли’ происходит не от человеческой деятельности». ⁶⁵⁰

При этом ортодоксальность харизматологических прозрений блж. Августина особенно перекликается с учением о «перихорезисе» (περιχώρησις; взаимообмен, взаимное проникновение) свойств двух природ Христа (то есть, в той же проекции данного аспекта христологии – в сотериологию, как соизмеримого механизма обожения человечества Христа и святых). «Следует же знать, что хотя мы говорим, что природы Господа проникают друг в друга, однако мы знаем, что это проникновение произошло от Божественной природы. Ведь именно она проходит и проникает через все, как пожелает, а через нее – ничто; и это она уделяет плоти свои собственные достоинства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной страстям плоти. Ибо если солнце, делая нас участниками своих воздействий, остается непричастным к нашим [свойствам], то насколько же более – Творец и Господь солнца» (преп. Иоанн Дамаскин). ⁶⁵¹ В таком случае и благодать как нетварные силы и действия Духа аналогичным образом «проникает» человеческое естество святых, «уделяя плоти Свои собственные достоинства».

* * *

Еще более важным свидетельством подлинно православного по духу учения Августина о благодати служит влияние последнего на свт. Григорию Паламу в поздний период последнего. «Факт влияния трактата [«О Троице»] блж. Августина на Г. П. [главы 125-135 «150 глав»; влиянием блж. Августина отмечены также главы 34-37] был практически одновременно доказан Г. Димитракопулосом и Р. Флогаусом. Кроме того, Флогаус установил также влияние этого трактата блж. Августина на такие сочинения Г. П., как

649 Там же.

650 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. С.70.

651 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 3, VII (51) / Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., изд. «Индрик», 2002. С. 201.

аскетический трактат “К Ксении о страстях и добродетелях” и гомилия 16, “О домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа”. Согласно предположению Флогауса, Г. П. должен был прочесть “О Троице” не ранее 1344 г., поскольку в его Антирритиках против Акиндина следы влияния богословия блж. Августина отсутствуют. На основании датировки Антирритик А. Хиро предположение Флогауса может быть скорректировано: после весны 1345 г. А поскольку трактат “К Ксении” был написан в 1345/46 г., то, вероятно, Г. П. прочел “О Троице” во 2-й пол. 1345 г.».⁶⁵²

В этой связи можно видеть даже симметрию в оппозициях ортодокса Августина и платоника Пелагия, с одной стороны, и Паламы и Варлаама – с другой. «Пелагианизм в своих последних выводах превращается в чистый деизм, отвергает внутреннюю жизненную связь человека с Богом и делает его самодовольной монадой. Августин же поставляет на первое место необходимость внутренней жизненной связи человека с Богом и ставит это неизменным условием при осуществлении человеком нравственной цели своего бытия, так как в противном случае человек может совершенно духовно умереть».⁶⁵³ Ту же самую проблематику мы имеем и в оппозиции «реалиста» Паламы и «деиста» Варлаама. Поэтому искаженная харизматология (суть варлаамизма) может оказаться ключом и к решению богословского спора тысячелетней давности. «Хотя предметом разногласий среди монахов Адрумета была природа действия благодати, косвенно это затрагивало также вопрос о связи между действиями человека в этой жизни и их результатом в вечности».⁶⁵⁴ То есть, сутью полемики было вовсе не отношение благодати и свободной воли (это здесь было вторичным, или производным), но, прежде всего, природа самой благодати и ее отношение к природе человеческой свободы и добродетели. «Но когда спрашивают у них [пелагиан], о какой благодати думал Пелагий, что дается она без всяких предшествующих заслуг, когда анафематствовал говорящих, будто благодать Божия дается по нашим заслугам, то они пытаются ответить, что подаваемая без всяких предшествующих заслуг благодать – это сама человеческая природа, в которой мы сотворены» (блж. Августин).⁶⁵⁵

Благодать в учении о «синергии» «вспомоществует немощи человеческой», развивая эту немощь до мощи, как бы «прокачивает» естественные (тварные) силы души, которыми и совершаются подвиги спасения. И это – продолжение пелагианского гуманизма, с точки зрения августинизма, подлинный смысл которого раскрывается именно в контексте паламизма, то есть учения о нетварности благодати, ее сообщаемости христианам («причастуемости», «воипостазируемости») как механизме обожения. «Какой же это жизни они причастились? Не той ли животворящей, которую имел, – а не причащался ее,

652 Бернадский М. Григорий Палама. Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2017. Т.13. С. 12-41.

653 иером. Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Римлянина. Казань, 1902. С.61.

654 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. С.9.

655 блж. Августин. Письмо к римскому пресвитеру Сиксту / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.102.

– Владыка? Неужели сможет кто-нибудь еще сказать, будто не природной и нетварной божественной энергии причащаются все святые, которые по причине произвольного умаления [в них действия их человеческой] природы познаются по одной лишь благодати, имея выказать по ней столько силы, насколько Тот, Кто по природе Бог, воплотившись, приобщился нашей слабости, соразмерив, как Сам Он знал, обожение спасаемых благодатью Своему умалению? И как иначе они унаследуют Царство Божие, которое есть “сообщение по благодати присущих Ему по природе благ” [Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия, 2, 90.]? Тогда как Он дозволил им целиком войти в Себя и уделил [им нечто от] собственной славы и светлости, так что им вовсе невозможно познаваться самим по себе, как [не виден сам по себе] чистый воздух, совершенно просвещенный светом, или скорее как неподдельное словесное золото, раскаленное невещественным божественным огнем, ибо они, согласно боговдохновенно сказавшему Максиму, “в обожении стали богами и по причине препобедившей благодати Духа восприяли одно только божественное действие, чтобы во всем было одно лишь единственное действие Бога и достойных Бога, всецелого [Себя] всецелым достойным [Его] благолепно соединившего” [Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, 2]» (свт. Григорий Палама).⁶⁵⁶ Это и есть суть августинизма, с той лишь разницей, что в IV-V вв. еще трудно было терминологически четко сформулировать это учение (если даже терминология Паламы претерпела эволюцию).

«Так понимаешь ли ты теперь, что боговидцы причастны непостижимому Духу, который им заменяет и ум, и глаза, и уши и благодаря которому они и видят и слышат и понимают? Ведь раз у них успокаивается всякое действие ума, то чем ангелы и равные ангелам люди (Лк. 20, 36) видят Бога, как не силой Духа?» (свт. Григорий Палама).⁶⁵⁷ То есть, святые «видят Бога» не своими естественными очами и «понимают Бога» не своим естественным разумом «с помощью благодати» («силы Духа»), но сама благодать («сила Духа») совершает в них эти и им подобные сверхъестественные действия. И так же, как в созерцании нетварного света физические органы чувств заменяются благодатными действиями Духа, естественные добродетели как природные силы души заменяются в святых сверхъестественными добродетелями как нетварными силами Духа. «...и по святому Максиму обожение души и тела дарует тогда прекращение всех умственных и чувственных природных действований, так что “Бог будет являться посредством души и тела, ибо все природные признаки пересилит изобилие Его славы”» (свт. Григорий Палама).⁶⁵⁸ «...сообразное природе применение и движение душевных сил и телесных членов восстанавливает в человеке его разумный первообраз. Но только не здесь совершенная красота посылаемого нам свыше превосходства, не в этом сверхприродное единение с пресветлым светом, откуда лишь и приходит как достоверность богословствования, так и сообразность природе в

656 свт. Григорий Палама. О божественной и обоживающей причастуемости, или О божественной и сверхъестественной простоте. §21 / Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, 2007.

657 свт. Григорий Палама. Триады. I,3,18. Цит. изд.

658 свт. Григорий Палама. Триады. II,3,39 / преп. Максим Исповедник. Главы богословские и икономические. II, 88. Цит. по изд.: Творения преп. Максима Исповедника. М., «Мартис», 1993. Кн. 1. С. 253.

порядке и движениях наших душевных и телесных сил. Кто отвергает это единение, отвергает заодно всю добродетель и истину» (свт. Григорий Палама).⁶⁵⁹ То есть, благодать дает не просто восстановление первообраза человеческой природы (в чем, собственно, и заключается суть синергизма как полупелагианства), но дарует еще и богоподобие, нетварные силы Бога (в чем заключается суть августинизма и паламизма). «А ты [Варлаам] нам будешь выдумывать обожение, [бывающее] от одних лишь соответствующих [нашей] природе дел подражания, говоря, будто [доступное нам] от природы подражание и есть боготворящий дар и божественная благодать? <...> Но “Вы, – говорит [наш противник], – <...> измеряете Бога, говоря, что одному из святых присуща большая, а другому – меньшая благодать, и что она есть не то, уподобление Богу, которого каждый в свою меру достигает подражанием, а нечто от него отличное, приходящее свыше, дарованное и нетварное”. Кого ты думаешь этим попрекать: нас или пророка? <...> Если же и по великому Дионисию “обожение есть уподобление Богу и соединение с Ним” [Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, 1, 3], то как бы мы приняли, будто обожение – это естественное подражание? Ведь уподобление нам нужно, чтобы соответствовать этому соединению, которым обожение совершается. А без соединения уподобление не будет достаточно для обожения. И о том уподоблении говорю я, – что оно нужно, – которое приходит от делания и соблюдения божественных заповедей, которое совершается не просто от естественного подражания, но силой Духа, которая сходит свыше при нашем священном возрождении и неизреченно проникает в крещаемых» (свт. Григорий Палама).⁶⁶⁰ Здесь мы видим, что не только суть полемики, но и аргументация сторон повторяет доводы августинизма и его противников. Августин, как и Палама, различает естественное «подражание» и сверхъестественное «уподобление» Богу как совершаемое природными силами души и божественной силой Духа, соответственно. При этом «сила Духа» подается в крещении, а значит, предшествует уподоблению, являясь его причиной, а не следствием («силой Духа, которая сходит свыше <...> и неизреченно проникает в крещаемых <...> совершается <...> делания и соблюдения божественных заповедей, [от которого] <...> приходит то уподобление, <которое> нужно»). То, что христианские заповеди исполняются, и говорит о том, что благодать уже действует в человеке; что Царствие Божие уже «явилось в силе» Божией, действующей в святых. «Ибо “никогда, – говорит [Дионисий], – ничего из относящегося к божественному преданию не познает и не совершит тот, кому не дано существовать божественно» [Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, 2,1]» (свт. Григорий Палама).⁶⁶¹ Пелагианство же, как и варлаамизм, понимает богоподобие как восстановление естественного состояния, которое лишь повреждается в падшем состоянии природы. Поэтому подражание и благодать здесь выступают как в той или иной степени равнодействующие, более или менее соизмеримые силы, потому что между ними нет принципиального качественного (природного) различия.

659 свт. Григорий Палама. Триады. I,3,15. Цит. изд.

660 свт. Григорий Палама. О божественной и обоживающей причастуемости, или О божественной и сверхъестественной простоте. §3-7 / Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, 2007.

661 Там же.

Отрицая дар «пребывания в добре» в святых оппоненты блж. Августина, тем самым, отрицали «изобилие благодати» как механизм «обожения», часть из нее приписывая самому человеческому естеству как «благодати творения». «Ведь пелагиане отваживаются говорить и то, что природа есть благодать, – [та природа], в которой мы сотворены таким образом, что имеем разумный ум <...> по образу Божию» (блж. Августин).⁶⁶² И это, опять же, почти буквально повторяет ключевые моменты другого богословского спора, произошедшего тысячелетие спустя. «...благодать обожения ты [Варлаам] считаешь еще и природным состоянием, а именно энтелехией, совершенством и обнаружением некоторой природной способности. <...> научись от знающих и от тех, кто учился у них, что благодать обожения совершенно неудержима, “не имея в природном никакой способности для своего принятия” [преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 22], иначе она не благодать вовсе, а проявление энергии природной способности, и если обоживание совершается действием природной способности, пригодной для его восприятия, в происходящем не будет ничего неожиданного; тогда обоживание явно будет делом природы, но не божественным даром» (свт. Григорий Палама).⁶⁶³

Особенное внимание Палама должен был обратить на следующее место «Троицы» Августина, где последний, с одной стороны, учит о единственности Бога-Отца и Бога-Сына как «Премудрости Божией», а с другой – различает «Саму» Премудрость и Ее действия как «исполнение (премудростью) святых», то есть в близких терминах и тождественных категориях излагает учение самого Паламы о единстве и различии божественной сущности и ее нетварных проявлений. Триадология: «Ибо Слово Отца – Сын, Который [также] называется Его Премудростью. Так что же, следовательно, удивительного в том, что Он посылается не потому, что Он не равен Отцу, а потому, что Он [будучи Премудростью] есть “чистое изливание (manatio) славы Вседержителя” (Прем.7,25)? Ибо то, что изливается (manat), и то, из чего оно изливается, имеет одну и ту же сущность». Сотериология: «Ибо так испрашивает Премудрость тот, кто возлюбил и возжелал Ее: “ниспошли ее от святых небес и от престола славы Твоей ниспошли ее, чтобы она споспешествовала мне в трудах моих” (Прем.9,10). Это означает: “Да наставит Она меня в моих трудах, чтобы я не испытывал трудностей”. Ведь труды Ее – добродетели. Но одним образом Она посылается, чтобы быть с человеком; другим же образом Она была послана, чтобы Сама стала человеком. Ибо Она, “переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков” (Прем., 7, 27), и также Она исполняет святых ангелов и посредством них совершает все подобным своему устройению» (блж. Августин).⁶⁶⁴

* * *

Наконец, апологией августинизма (а именно, того дифференцирования этапов «домостроения нашего спасения», которые ортодоксально различает Августин и чего систематически не воспринимают его критики) звучит следующий фрагмент творений преп. Максима Исповедника. «...поскольку внутренний смысл деятельности отличается от внутреннего смысла страдательного

662 блж. Августин. О благодати и свободном решении / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. С.172.

663 свт. Григорий Палама. Триады. III,1,26. Цит. изд.

664 блж. Августин. О Троице. IV, 27 / Августин Аврелий. О Троице. Цит. изд. С. 125-126.

состояния, то божественный Апостол таинственно и мудро распределил их между прошедшими и будущими веками. Действительно, века плоти, в которых мы ныне живем, — ведь Писание знает и временные века: И утрудися в век, и жив будет до конца (Пс. 48:9–10) — имеют своим свойством деятельность; века же духа, которые наступят после настоящей жизни, относятся к страдательному преобразению [нас]. Поэтому, будучи здесь действующими, мы достигнем конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела в [своей способности] производить. В веках же грядущих, претерпевая по благодати преобразование к обожению, мы не действуем, а находимся в страдательном состоянии и не перестаем подвергаться обожению. Ибо тогда превышающее естество страдательное состояние не имеет никакого ограничительного предела для божественного действия, направленного на испытывающих его. Ведь мы действуем до тех пор, пока обладаем по природе разумной и действенной силой, производящей добродетели, могущей вместить всякое ведение, которая способна неудержимо проходить через всякое умное естество сущих и познаваемых, оставляя позади себя века. А страдательное состояние мы испытываем тогда, когда, пройдя полностью логосы того, что из не-сущего, мы неведомым образом достигаем Причины сущего и вместе с пройденным по природе успокаиваем и свои силы, становясь тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущей объять превышеестественное. Ибо ничто тварное по природе [своей] не производит обожения, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы» (преп. Максим Исповедник).⁶⁶⁵

Итак, обожение — это «превышающее естество страдательное состояние», в котором «мы не действуем, а находимся в страдательном состоянии и не перестаем подвергаться» «не имеющему никакого ограничительного предела божественному действию, направленному на испытывающих его». Обожение — это «становление тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы». И домостроительство нашего спасения осуществляется в этой жизни, в этом веке: Божественная благодать уже дарована и реально действует на христиан изнутри, преображая (пресуществляя) сами их добродетели как естественные силы души, пример чего являют святые. «Стало быть, достигли нас концы веков, поскольку мы почти что уже получили через благодать во Христе дар превышевечных и превышеестественных благ. Их отпечатлениями и предначертаниями являются образы [осуществления] добродетелей и логосы того, что доступно познанию по естеству, посредством которых Бог всегда благоволит становиться Человеком в достойных [людях]. И блажен тот, кто мудро соделал в себе Бога Человеком и осуществил в себе такую тайну, страдательно делаясь по благодати богом, потому что он никогда не достигнет предела в том, чтобы всегда становиться таковым. Ибо Тот, Кто творит достойным эту благодать, будучи по сущности Безграничным, обладает безграничной и превышающей всякую безграничность силой, совершающей это [благодаяние], которая никогда не достигнет конца вместе с тем, что происходит от нее, как это бывает у нас, но которая, наоборот, увеличивает

665 преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 22 / Творения преподобного Максима Исповедника. Цит. изд. С. 76-77.

свою мощь вместе с тем, что получает от нее бытие и не может без нее существовать. Поэтому и сказал [Апостол] о богатстве благодати, что никогда не прекращается божественное и всесветлое расположение к нам благодати при преображении [нас] к обожению» (преп. Максим Исповедник).⁶⁶⁶

И то же самое, только уже на конкретном примере, в другом творении преподобного. «Что вы, богохранимые, питаете по благодати святую любовь к Богу и ближнему, с надлежащим о ней попечением, узнал я по собственному опыту и присутствуя, и не в меньшей степени отсутствуя, если только не больше, а дать испытать такое и есть, и называется свойством Божественной любви; значит, есть в вас и та безмерная и безграничная божественная добродетель, что не только благодотворит присутствующим, но и отсутствующих ободряет, даже если они и удалились в пространстве на большое расстояние, — а что любовь ваша все возрастает, узнаю от каждого, кто сюда прибывает, да и из драгоценных ваших писем, как бы в зеркале отображающих красоту осиявающей вас Божией благодати.<...> Ведь воистину нет ничего богоподобнее Божественной любви, ничего нет таинственней, и ничто так не возвышает людей к обожению, потому что она соединяет в себе все блага, какие слово правды числит в добродетелях. <...> через это общее нераздельное [логос природы] и является его достигшим Бог по Своему человеколюбию, принимая образ, соответствующий свойству добродетели каждого [святого], и по ней же дозволяя именовать Себя. Ведь совершеннейшее дело любви и предел действия по любви — сделать так, чтобы по привычной взаимности все, с ней связанное, пристойно сообщало свои свойства и именованья одно другому, так что и человек делается богом, и Бог человеком именуется и является по единому и неизменному добровольному намерению и устремлению обоих, как мы обнаруживаем в Аврааме и других святых. И, наверное, об этом и сказано от лица Божиего “в руках пророков уподобился” (Ос 12:10): Бог по великому человеколюбию для каждого принимает образ от добродетели, которая стала ему свойственна через делание. Ведь рука всякого праведника — это его делание по добродетели, в которой и посредством которой Бог принимает подобие людям. Великое, значит, благо — любовь, и первое из благ, и избранное благо; вокруг того, кто ее имеет, соединяет она собой Бога и людей, и дает человеку казаться Творцом людей благодаря столь полному, сколь возможно человеку, уподоблению в добре обоживаемого Богу» (преп. Максим Исповедник).⁶⁶⁷

666 Там же; с. 77-78.

667 преп. Максим Исповедник. Письмо II Кубикулярию Иоанну о любви / преп. Максим Исповедник. Письма. Изд. Санкт-Петербургского университета; РХГА, 2007. С.393-401.

«Восстановление единства христиан»
(по итогам Архиерейского собора 2017 г.)

Одним из самых интригующих решений Архиерейского собора 2017 г. (наряду с судьбой Проекта нового Катехизиса) должна была стать отложенная оценка РПЦ документов Критского собора. И, наконец, такая оценка была дана: «39. Анализ документов Критского Собора, проведенный по поручению Священного Синода Синодальной библейско-богословской комиссией, показал, что некоторые из них содержат неясные и неоднозначные формулировки, что не позволяет считать их образцовыми выражениями истин православной веры и Предания Церкви. Это особенно относится к документу “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром», который не был подписан 2/3 членов делегации Сербской Православной Церкви, а также отдельными архипастырями ряда других Поместных Церквей, принимавших участие в работе Собора на Крите, что свидетельствует о значительном разномыслии в отношении этого документа даже среди участников»⁶⁶⁸.

Какие именно формулировки данного документа не соответствуют Преданию Церкви, конкретизировали ранее в своих докладах патриарх Кирилл и председатель СББК митрополит Иларион (Алфеев). «Анализ документа “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром” показал, что в целом он претерпел изменения в лучшую сторону с учетом высказывавшейся в его адрес критики. Так, в документ было внесено важное упоминание об отвержении униатства. “Тем не менее, многие формулировки остаются не вполне ясными и удовлетворительными, они могут быть поняты в том смысле, что речь идет о восстановлении единства христиан, а не о восстановлении единства с Церковью отделенных от нее христианских сообществ, – указал Его Святейшество. – Некоторыми критиками документа именно так и был прочитан этот соборный текст. К сожалению, наши поправки не были учтены»⁶⁶⁹. «Как отметил председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, принятые на Крите документы можно разделить на три категории в зависимости от их отношения к проектам, рассмотренным ранее Архиерейским Собором 2016 года. Первая из них – это документы, которые были приняты Критским Собором без внесения существенных содержательных поправок. <...> Ко второй категории относятся документы, принятые Собором с существенными содержательными поправками. Это документы “Православная диаспора”, “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром”, “Таинство брака и препятствия к нему” и “Миссия Православной Церкви в современном мире”. Документ “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром” вызвал более всего критических замечаний в православной среде после его публикации. <...>

668 Постановление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html>39.

669 Архиерейский Собор Русской Православной Церкви выскажет отношение к документам прошедшего на Крите Собора. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5073298.html>.

*Особую критику вызвали следующие формулировки: именование в документе инославных сообществ “церквами”, выражения “поиск” или “восстановление” единства христиан. Поправки, предложенные Русской Церковью, отражали эту обеспокоенность, но не были в полной мере учтены Критским Собором».*⁶⁷⁰

Итак, критичность оценки РПЦ экуменического документа Критского собора, конечно, не может не радовать. Омрачает эту радость лишь то, что в связи с данным решением возникает весьма серьезная проблема, о существовании которой, возможно, не догадываются сами участники собора, что, собственно, и является мотивом данной работы как попытки обозначения этой скрытой проблемы для ее решения компетентными структурами.

Вопрос заключается в том, как теперь быть РПЦ в ее собственных «отношениях с остальным христианским миром»? Проблемой здесь оказывается то, что все названные идиомы и идеологемы экуменического документа «всеправославного» формата («инославные церкви», «восстановление единства христиан», «поиск единства») присутствуют и во внутренних документах РПЦ эклезиологического характера в том же самом виде, контексте и значении, и если первые *«не позволяют считать их образцовыми выражениями истин православной веры и Предания Церкви»*, то нельзя считать таковыми и вторые.

В этом смысле *«неясность и неудовлетворительность (неоднозначность)»* эклезиологии Крита тут же демонстрируется Москвой в самом ее намерении править Крит и... оставить, как есть, собственные документы с тем же самым набором идей. Сама концепция православного экуменизма и ее основные положения на протяжении полувека разрабатывались на предсоборных совещаниях готовящегося Всеправославного собора при непосредственном участии РПЦ. *«Большинство этих документов (за исключением двух посланий, составленных непосредственно на Критском Соборе) были подготовлены в рамках продолжавшегося не одно десятилетие предсоборного процесса при активном участии Русской Православной Церкви».*⁶⁷¹ Поэтому проекты документов (содержащие все эти положения) были подписаны делегацией РПЦ на последнем предсоборном совещании в Шамбези в 1916 г. и одобрены на Архиерейском Соборе того же года. То есть, поправки, которые МП предлагала к принятым в Шамбези документам, это поправки к документам, утвержденным ею как полностью соответствующие православной эклезиологии... Соответственно, поправки к Шамбезийским документам, сделанные уже на Крите без участия РПЦ (хранительницы истинной веры) должны были бы изменять эти документы к худшему, искажать православное учение... Между тем в докладе Святейшего утверждается обратное (*«Анализ документа “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром” показал, что в целом он претерпел изменения в лучшую сторону с учетом высказывавшейся в его адрес критики»*).

670 Митрополит Волоколамский Иларион рассказал на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о результатах изучения документов Критского Собора. <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5073482.html>.

671 Там же.

Но это, конечно, пустяки в сравнении с тем, что эта же «неясность и неоднозначность» вполне присущи наиболее значимым документам РПЦ последнего времени. «1. С радостью мы встретились как братья по христианской вере, увидевшиеся, чтобы “говорить устами к устам” (2 Ин. 12), от сердца к сердцу, и обсудить взаимоотношения между Церквями, насущные проблемы нашей паствы и перспективы развития человеческой цивилизации. <...> 6. Осознавая многочисленные препятствия, которые предстоит преодолеть, мы надеемся, что наша встреча внесет вклад в дело достижения того богозаповеданного единства, о котором молился Христос. Пусть наша встреча вдохновит христиан всего мира с новой ревностью призывать Господа, молясь о полном единстве всех Его учеников. <...> 24. Православные и католики объединены не только общим Преданием Церкви первого тысячелетия, но и миссией проповеди Евангелия Христова в современном мире. Эта миссия предполагает взаимное уважение членов христианских общин, исключает любые формы прозелитизма. <...> 25. Надеемся, что наша встреча внесет вклад в примирение там, где существуют трения между греко-католиками и православными. Сегодня очевидно, что метод “униатизма” прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви, не является путем к восстановлению единства. В то же время, церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Православные и греко-католики нуждаются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования».⁶⁷²

При этом документ «Совместное заявление» (в котором, по сути, утверждается то же самое, что должно быть исправлено в Критском документе) не только нуждается в правке, но должен быть взят за образец... Об этом говорится в том же самом докладе: «Высокая степень взаимопонимания была явлена в ходе моей встречи с Папой Римским Франциском 12 февраля в Гаване. В России и мире это событие имело очень широкий положительный резонанс. Уверен, что встреча на Кубе стала важным шагом на пути к решению наиболее актуальных вопросов современности совместными усилиями **двух крупнейших Церквей христианского мира**. <...> Важное место в подписанной нами с Папой Совместной декларации занимает <...> заявление о том, что уния не является средством для достижения единства между Церквями и что **в православно-католических отношениях недопустим прозелитизм в любых видах**».⁶⁷³ Более того, только что завершившийся собор полностью одобряет и данный документ, в целом, и его последнюю «неясную и неудовлетворительную формулировку» конкретно: «44. Архиерейский Собор признает особую важность положений Совместного заявления о том, что уния не является средством для достижения единства между Церквями и что в православно-католических отношениях недопустим прозелитизм в любых его проявлениях».⁶⁷⁴

672 Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074>.

673 Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html>).

Наконец, все то же самое (что должно быть исправлено в Критском документе) – уже в собственном доктринальном документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям». «1.12. На протяжении веков заповедь Христа о единстве неоднократно нарушалась. Вопреки богозаповеданному кафолическому единомыслию и единодушию в христианстве возникли разномыслия и разделения. 1.13. На протяжении христианской истории от единства с Православной Церковью отделялись не только индивидуальные христиане, но и целые христианские сообщества. Некоторые из них исчезли в ходе истории, другие же сохранились на протяжении веков. Наиболее существенные разделения первого тысячелетия, сохранившиеся до сего дня, произошли после неприятия частью христианских общин решений III и IV Вселенских Соборов, в результате в отделенном состоянии оказались существующие донныне Ассирийская Церковь Востока, дохалкидонские Церкви – Коптская, Армянская, Сиро-Яковитская, Эфиопская, Малабарская. Во II тысячелетии за отделением Римской Церкви последовали внутренние разделения западного христианства, связанные с Реформацией и приведшие к непрекращающемуся процессу образованию множества христианских деноминаций, не находящихся в общении с Римским престолом. Возникали также отделения от единства с Поместными Православными Церквями, в том числе с Русской Православной Церковью. <...> 1.15. Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретоно лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишённые благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. <...> Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство. 1.16. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие <...> 1.20. Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане, вместо того, чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действительность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин. **2. Стремление к восстановлению единства.** 2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия. 2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам святителя Василия Великого, “искренно и истинно

674 Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года).

*работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные». 2.3. Но, признавая необходимость восстановления нарушенного христианского единства, Православная Церковь утверждает, что подлинное единство возможно лишь в лоне Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Все иные “модели” единства представляются неприемлемыми».*⁶⁷⁵

Как мы видим, и здесь «многие формулировки остаются не вполне ясными и удовлетворительными» и «могут быть поняты» в том же самом смысле экуменического апокатастасиса («восстановление единства христиан входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства»). Вернее – никак иначе они и не могут быть поняты. Потому что «модель единства», о которой идет речь как о наиболее приемлемой, – это «модель» «харизматических границ» Единой Церкви прот. Георгия Флоровского, не совпадающей с каноническими границами Православной Церкви. Но в том-то и дело, что эта же «модель» положена в основании экклезиологии Крита ее богословами.

Таким образом, чтобы в самом деле осуществить заявленные поправки, после которых документ Критского собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» должен стать соответствующим традиционному учению Церкви, РПЦ необходимо также пересмотреть и исправить собственные доктринальные документы, содержащие все искажения аналогичного документа «всеправославного» форума.

675 Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. <http://sobor-2008.ru/418840/index.html>.

Схоластика и диалектика

Повод к статье дали ряд публикаций на «Русской Народной Линии» с присущей этому ресурсу проповедью «православного социализма», великодержавного сталинизма, национал-мессианства как якобы традиционалистского, христианского проекта. *«По большому счету речь должна идти о примирении Царя Николая и Иосифа Сталина, о понимании того общего великого дела, которое по-разному делали эти два великих творца нашей истории. К сожалению, сделать это непросто, ведь внешне Царь-Мученик Николай и Иосиф Сталин – два исторических антипода, представители антагонистических сил, действовавших в нашей истории. На это напирают люди, привыкшие мыслить схоластически. Однако и диалектика оказывается бессильной при решении многих проблем истории России первой половины XX века. Их можно пробовать решить только используя метод икономии, который часто использовался Церковью при решении сложнейших вопросов ее бытия»* (Степанов А.).⁶⁷⁶ В данной историософской концепции наше внимание привлекает противопоставление схоластического и диалектического мышления, так как эта оппозиция существенна и характерна для нового религиозно-богословского сознания, в целом (формой которого, в свою очередь, является «православный социализм»). Что позволяет нам осмыслить еще один из основных принципов этого явления.

* * *

Если схоластика оперировала классической (формальной) логикой, исходящей из аксиоматических положений, самождественности первичных понятий (догматов Церкви, истин Откровения, в нашем случае), то новое религиозно-философское сознание, черпающее основные идеи в немецком трансцендентализме, оперирует принципиально другой, «прогрессивной» диалектической логикой гегельянства и шеллингианства, где *«мнимые противоречия в космологических идеях распространяются на теологию»* (Шеллинг Ф.).⁶⁷⁷ Схоластика стояла на строгом дифференцировании нетварного и тварного бытия, добра и зла, святого и греховного, истинного и ложного. Диалектика трансцендентализма предполагает снятие всех оппозиций схоластики по законам эволюционно-революционного развития, синтеза априорного и эмпирического, где всякий тезис порождает свой антитезис путем самоотрицания в космогонии единой субстанции. *«Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь – только в ненависти, единство – в борьбе»* (Шеллинг Ф.).⁶⁷⁸ Из

676 Степанов А. Царь-Мученик Николай и Иосиф Сталин. Заметки о преемственности русской истории в связи со 100-летием революции в России. Ладога, 2017. №4 / http://ruskline.ru/analitika/2017/10/26/carmuchenik_nikolaj_i_iosif_stalin.

677 Шеллинг Ф. Мюнхенские лекции / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.440.

678 Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Там же. Т.2. С.121.

ортодоксального (схоластического) положения, что зло не имеет собственной субстанции, но есть потеря естественной благодати в тварном бытии в результате ущерба его природной воли, диалектика всеединства делает свой «передовой» вывод, что добро и зло взаимосвязаны и взаимообусловлены, что зло есть модус и необходимый этап «развития» единого Блага, издержки «самопознания», «болезнь роста». *«Положительные начала жизни, несущие в себе принципы божественного миропорядка, находятся в самом тесном соприкосновении и слиянии с отрицательными началами греха и смерти. Божественное часто бывает слито с дьявольским почти в полное единство. Это слияние мы можем вскрыть в самых основных принципах бытия»* (Аскольдов С.).⁶⁷⁹ Конечно, свой синтез был и в схоластике, как и в новой диалектике есть свой анализ, но они различны между собой порою с точностью до наоборот: то, что схоластика тщательно разделяет и противопоставляет, диалектика стремится соединить воедино или отождествляет; а то, что схоластика соединяет, диалектика разделяет и противопоставляет. Например, понятия Богочеловека и обожения в схоластике имеют структуру синтеза, но они строятся на принципе априорного дуализма Божественной и человеческой природ, а не их потенциального тождества, как это обстоит в диалектической системе. *«...природа любви – в сверхлогическом преоборании голого самотождества “Я = Я” и в выхождении из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узлы человеческой самости. В силу этого выхождения “Я” делается в другом, в “не-Я”, этим “не-Я”, делается единосущным брату... Подымаясь над логическим, бессодержательно-пустым законом тождества и отождествляясь с любимым братом, “Я” тем самым свободно делает себя “не-Я”»* (о. Павел Флоренский).⁶⁸⁰ Получается, человеческое Я, «выходя из себя», «свободно делает себя» не только «любимым братом», но и «силой Божией», «другой» природой... Поэтому диалектический синтез – это соединение несоединимого в схоластике (перечисленных выше оппозиций, или дуальностей), а диалектический анализ, соответственно, – это разложение неделимого в схоластике (сущностей, субстанций, ипостасей, догматов) и последующий их «термоядерный синтез» во «всеединстве». *«Догматический способ мышления в знании и в изучении философии есть не что иное, как мнение, будто истинное состоит в положении, которое есть прочный результат, или также в положении, которое знают непосредственно».* Тогда как диалектическая истина есть сам процесс «познавания» как «движение самосознания» познающего духа: *«Внутреннее возникновение или становление субстанции есть прямо переход во внешнее или в наличное бытие, в бытие для другого, и, наоборот, становление наличного бытия есть возвращение в сущность. Движение есть двойной процесс и становление целого в том смысле, что в одно и то же время каждое полагает другое и каждому поэтому присуще и то и другое как два аспекта; совместно они составляют целое благодаря тому, что они сами себя растворяют и превращают себя в моменты»* (Гегель Г).⁶⁸¹ В этом

679 Аскольдов С. О старом и новом религиозном сознании / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. М., «Русский путь», 2009. Т.1. С.41.

680 о. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины / Флоренский П. Собр. соч. Париж, «YMCA-PRESS», 1989. Т.4. С.91.

смысле адогматизм – это и есть основное гносеологическое содержание религиозной диалектики.

Впервые, концептуальное противопоставление схоластического и диалектического типа рационализма Средневековья и Нового времени, соответственно, мы находим у Шеллинга: *«Общее для них [Бэкона и Декарта] – разрыв со схоластикой. Бэкон противостоит, собственно говоря, не более позднему рационализму, а рационализму схоластическому. Декарт, как и Бэкон, стремится к тому, что в отличие от схоластики следует называть реальной философией. <...> реальная философия <...> хочет исходить не из понятия, а из фактов, т. е. из самой вещи, в той мере, в какой она дана в опыте»* (Шеллинг Ф.).⁶⁸² А в опыте вещь дана как раз в диалектической изменчивости тления, переживаемого в гностическом трансцендентализме как динамика исторического и космологического «становления» с его основным принципом «единства противоположностей». *«Подлинная идея Спинозы заключается, следовательно, в абсолютном единстве субстанции при абсолютной противоположности (взаимоисключаемости) атрибутов»* (Шеллинг Ф.).⁶⁸³ Чуть позже этот примат «реальности» (то есть эмпирического, данного в опыте) над априорными «понятиями» (а в теологии это заповедь, догмат, канон) будет сведен к формуле «бытие определяет сознание». Эта тюбингенская концепция нового рационализма и становится непреложным законом для русской религиозной философии и богословского модернизма, начиная со славянофилов и почвенников.

* * *

Очередной пример такого диалектического синтеза как познания «субстанции» истории и являет собой «икономия» А.Степанова как синтез православной монархии (христианской империи как априорного) и богоборческой революции (социал-большевизма как апостериорного, исторически эмпирического), в той или иной мере ущербных в отдельности и восполняющих этот ущерб в соединении своих содержаний как моментов становления единого Русского Мира, Русского Духа. *«Была ли она [революцию 1917 года] катастрофой? Безусловно, была. <...> Однако, это только одна сторона процесса.... <...> Был ли неревolutionный выход из кризиса, в котором оказалась Российская Империя в начале XX века? <...> увы, такого выхода не было <...> Российская Империя неизбежно катилась к краху. <...> Революция в таких условиях была неизбежной».* Неизбежность революции есть необходимый момент развития целого (Русской Истории, пришедшей к самоотрицанию в последние годы самодержавия). Революция – это катастрофа, но, «по большому счету» мифического грядущего синтеза, революция это неплохо, потому что таковы онтологические законы становления Русского Духа и Духа вообще. Во всем есть «другая сторона процесса». *«Господь смилостивился над русским народом благодаря заступничеству Божией Матери, молитвам Новомучеников и Исповедников Российских и послал России Сталина, – правителя жестокого, коварного, но*

681 Гегель Г. Феноменология духа / Гегель Г. Сочинения. Т.IV. М.,1958. С.21-22.

682 Шеллинг Ф. Мюнхенские лекции. Цит. изд. Т.2. С.412.

683 Там же; с.419.

относившегося к своей деятельности как к служению. Не напрасным, видать, оказалось обучение в духовных школах». То есть, и «схоластика» пригодилась. Каким же образом? «В сталинскую эпоху ранний большевизм русскими был национализирован. <...> Сталин <...> иницирует так называемый “ленинский набор” в партию, по которому в РКП (б) вступили 100 тысяч русских (в основном) рабочих и крестьян. <...> Через десять лет все эти Макары Нагульновы стали руководителями парторганизаций и составили политическую опору Сталина, благодаря которой он и сумел осуществить термидорианский переворот в партии и государстве». Эти-то носители «всечеловеческого» (синтетического по природе) Русского Духа и совершили незримую контрреволюции как алхимическую переплавку революционной диалектики и христианской схоластики в высший синтез «духовной логики нашей истории» как «диалектического христианства». «В стране началась определенная реставрация имперских и русских национальных идей и символов, <...> было возвращено изучение истории в школах, разрешена Новогодняя (все понимали, что Рождественская) ёлка. А затем были широко отпразднованы юбилеи великих русских поэтов. Начались съёмки патриотических фильмов о знаменитых русских полководцах». В этом отождествлении национального с христианским, то есть в этой сакрализации национального («в России грань между историей и вечностью очень тонка»), и заключается сущность исповедуемой автором «икономии» как неогегельянского «синтеза». Потому что новогодняя елка (вакханалия в начале строгой недели Рождественского поста) – это не более чем квазирелигиозный (неогностический) эрзац Рождественской елки; государственные празднования юбилеев великих поэтов, полководцев и т.п. – это антропотейческие мистерии, из которых выхолощено все собственно христианское... То есть, это тотальная подмена гностической советской религией – Христианства, обманчивая форма с противоположным содержанием, «и неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (2Кор 11:14).

* * *

Заимствованная в немецкой философии всеединства диалектическая логика синтеза исторического процесса полностью обуславливала историософскую концепцию почвенничества как синтеза славянофильства и западничества, которые, в свой черед, сами были различными изводами этой же философии неогностицизма, то есть различными концепциями полуоккультного космополитизма, «всеотзывчивости» и «всечеловечности», где спор шел только о том, кто полнее и эксклюзивнее выражает это «всечеловеческое начало», единый богочеловеческий «организм», а кто дальше от него «оторвался». Но как бы далеко противоположности друг от друга не «оторвались», их грядущее «единство» было неизбежно. В этой антропотейческой религиозности с ее непоколебимой верой в Человека, в итоговое «всечеловеческое примирение», в самоспасение Русского Народа и Человечества путем исторического «синтеза», Достоевский мало, чем отличался, например, от Герцена. «Достоевский полагает, что образованное сословие России должно принести народу науку, представив ее “как результат своего длинного и долгого путешествия от родной почвы в немецкие земли, как оправдание свое перед ним...” Здесь мысль Достоевского вновь ближе всего соприкасается с герценовскими тезисами, далекими от крайностей воззрений

“западнической” и “славянской” партий, и — что для Достоевского очень существенно — центральной задачей века объявлявшими свободу личности: “Не допетровская Русь должна быть воскрешенной, оставим ее в ее иконописном склепе. Не из петербургский период должен продолжаться в своем немецком мундире; он не может идти далее, не изменив себе; его граница обозначена тем же забором, перед которым остановилась Европа. (...) Задача новой эпохи, в которую мы входим, состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плутая по неизвестным путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности земля осталась под ногами и чтобы общинник был совершенно свободное лицо” (Герцен, т. XIV, стр. 183)». ⁶⁸⁴ Как мы видим, весьма «близко соприкасаются» с этими «тезисами» вольной русской мысли XIX в. и новейшие тезисы «русской народной линии», которые отличаются от них только реалиями другой исторической эпохи: «петербургский период» («западническая партия») стал социалистическим периодом, а «допетровская Русь» («славянская партия») — монархическим периодом; диалектическая же сумма (синтетическая «задача новой эпохи, в которую мы входим», «новая жизнь наша») от перемены мест слагаемых не меняется.

* * *

Несмотря на нередкую полемику различных моделей православного социализма, великодержавного сталинизма и мессианского национал-большевизма между собой по частным аспектам этого учения (неустойчивого даже в пределах позиции одного автора), описанный диалектический («икономический») способ мышления (трансценденталистический синтез априорного и эмпирического, должного и текущего, святого и греховного, истинного и ложного) является здесь постоянной величиной. «...Евангелие — антиномично. <...> уходя от живого антиномичного понимания духовной реальности, незаметно впадаете в мертвую схему. Но ведь догмат — это не схема, это “живая жизнь”, по слову Достоевского, это жизнь Церкви во всей ее непостижимой полноте» (свящ. Александр Шумский). ⁶⁸⁵ «...мир и история развиваются не линейно, а парадоксально и антиномично, и задача объективного исследователя заключается в том, чтобы видеть эту парадоксальность и антиномичность и не подстраивать историю под свою схему» (свящ. Александр Шумский). ⁶⁸⁶ Хотя этому автору хватает трезвости не разделять веры в мифологию наиболее вульгарных форм «православного социализма» с их «покаявшимся Сталиным», или Сталином-криптохристианином, диалектическая логика порождает здесь другие идеологические химеры. Если мир развивается парадоксами (и если он вообще развивается, становясь лучше, чем был), если само Евангелии «антиномично»,

684 Туниманов В.А. Примечания / Д., XVIII, 243-244.

685 свящ. Александр Шумский. Антиномичность или схематизм? http://ruskline.ru/news_rl/2016/03/26/antinomichnost_ili_schematizm/.

686 свящ. Александр Шумский. Красная и голубая Вавилонские башни. http://ruskline.ru/news_rl/2012/12/17/krasnaya_i_golubaya_vavilonskie_bashni/.

то очевидно, что трансцендентализм как архетип правого модернизма (в частности, в романтическом изводе славянофильства и почвенничества) не прошел мимо и этого сознания, сделав и его творческую лабораторию столь антиномичной, что сами догматы здесь измеряются «живой жизнью, по слову Достоевского» и поэтому становятся «непостижимыми».

Поэтому, несмотря на все различие концепций подобной фантазийной историософии, общим здесь является неогегельянское понимание русской истории как диалектического развертывания «абсолютной идеи» России как божественного «логоса» Русского Народа, где самые крайние противоположности и антиподы трактуются как аспекты сложного единого процесса. *«Именно это и произошло в русской революции начала прошлого века. Изначальная благая идея справедливости в русском исполнении переродилась в крайний деспотизм. Диалектика этого самоуничтожительного процесса гениально отражена в произведениях Ф.Достоевского, особенно в романе “Бесы”. От небесной чистоты первоначального импульса до непроглядной тьмы адского подземелья – вот путь, по которому мы периодически проходим в своей истории»* (свещ. Александр Шумский).⁶⁸⁷ Иными словами, периодичность диалектического процесса русской истории предполагает не только вырождение «небесной чистоты первоначального импульса» в «непроглядную адскую тьму», но и обратное перерождение «адской тьмы» в «небесную чистоту», «крайнего деспотизма» – в «изначальную благость»... Насколько подобный взгляд на вещи далек от христианского, можно судить, сравнив его с евангельским (он же схоластический) принципом познания вещей: «всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. <...> Итак, по плодам их узнаете их» (Мф 7:17-20). Это означает, что принесшее зло начинание только имело вид благости (социальной справедливости, в частности) для подслеповатых глаз, но по сути своей было злом (несправедливостью) изначально. «Волк в овечьей шкуре» или тот или иной сублимированный грех исторически ни во что не «перерождались», но лишь сняли свои маски, явив свою истинную суть. Соответственно, и обратное возрождение из «адских глубин» есть не более чем обман зрения и прельщение падшего ума, «ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (2Кор 6:14-15). В гностическом же всеединстве Достоевского – там да, там все по другому, там само мировое зло – это необходимый момент эволюции единой сущности. *«Мефистофель у Гете говорит на вопрос Фауста: “кто он такой” – “Я часть той части целого, которая вечно хочет зла, а творит добро”. Увы, человек мог бы отвечать, говоря о себе совершенно обратно: “Я часть той части целого, которая вечно хочет, жаждет, алчет добра, а в результате его деяний – одно лишь зло”»* (Достоевский Ф.).⁶⁸⁸

* * *

687 свещ. Александр Шумский. Братья! Негоже политиканствовать на Царской крови! http://ruskline.ru/news_rl/2018/07/18/bratya_negozhe_politikanstvovat_na_carskoj_krovi/.

688 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д., XXIV, 287-288.

Промежуточным звеном между диалектическими «парадоксами» почвенничества (славянофильства) и историсофскими антиномиями современного великодержавного сталинизма выступает диалектика богословского модернизма, таких его направлений, как «нравственный монизм» и «парижская школа», в частности, где мы обнаруживаем ту же исходную шеллингианскую оппозицию «мертвой схоластики» и «реальной философии».

«Таких способ [раскрытия главных идей мирозерцания] мыслители и нравоучители имеют два: один способ схоластический, дедуктивный или демонстративный, другой – психологический или интуитивный. <...> Метод демонстративный, свойственный школьным руководствам <...> практическому учительству некоторых религий, напр., иудейской и пожалуй римскокатолической, обосновывает нравственные заповеди и идеалы на положениях или исторически призванного авторитета или общих начал логики, метафизики и особенно права или наконец требований законной власти. <...> Интуитивная логика, т.е. доктрина, почерпающая свои положения или аксиомы не из среды общих формальных понятий или авторитета, а опирающаяся на нравственные истины, разделяемые всяким, кто в них пожелает вслушаться, говорит человек о законах его же собственной внутренней жизни и таким образом не понуждает его мысль к соглашению, но предоставляет его собственному разуму и совести чрез постоянный опыт проверять ее» (архим. Антоний (Храповицкий)).⁶⁸⁹ В общем, как говорил Протагор, «человек есть мера всех вещей».

Много о диалектических «антиномиях» «живой жизни» писал прот. Александр Шлеман: «в формуле христианства: “персонализм” и “историчность”, их антиномическая сопряженность»; «во всем, что я пытаюсь сказать <...> это именно мироощущение, в котором центрально, существенно и решающе как раз “просвечивание”, “отнесенность” всего к “другому”, эсхатологизм самой жизни и всего в ней, который антиномически делает всей в ней ценным и значительным».⁶⁹⁰ По этой же причине и у свящ. Александра Шумского и Ленин «ценен», и Сталин «значителен». Отсюда и откровенная контра этого «истинного» антиномического «христианства» по отношению к историческому Христианству (то есть канонической Церкви, Священному Преданию, Православию как таковому): «Этот все ускоряющийся распад Церкви, лишенной “православного мира”, эта невозможность для православных что-либо понять, даже друг друга, полное отсутствие православной мысли как понимания и оценки истории: все это брызги, плоды того же основного кризиса — внутреннего, глубинного, “а- и анти-историзма” Православия или, вернее, православного мира, неспособности его справиться изнутри с основной христианской антиномией — “в мире сем, но не от мира сего”, неспособности понять, что самый что ни на есть “православный” мир все же именно “от мира сего” и что всякая его абсолютизация есть измена. И пока Православие измену эту не осознает, оно будет продолжать разлагаться, как оно сейчас разлагается» (прот.

689 архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. Достоевского. Богословский вестник, 1893. Т.4. №10. С.42-44.

690 прот. Александр Шлеман. Дневники 1973-1983. М., «Русский путь», 2005. С.56; 58.

Александр Шлеман).⁶⁹¹ А значит, и Революция оправдана, потому что помогла разложить «труп» исторического Христианства за-ради будущего синтеза «истинного христианства» в поступательном «преображении плоти».

* * *

В том, что противопоставление (плавно переходящее в единство) схоластики и диалектики, христианства и революции, самодержавия и социализма носит здесь системный характер, можно убедиться в статье еще одного постоянного автора все того же ресурса. «...катехизисы да догматы – это всего лишь дорожные указатели, указывающие путь. Условие для спасения необходимое, но недостаточное. Родоначальник нашего русского “светского богословия” <...> Хомяков был первым русским богословом, отказавшимся использовать против католицизма доводы протестантов, и наоборот. <...> “Самарин в своем замечательном предисловии к богословским сочинениям Хомякова без колебаний усваивает ему высокое наименование “учителя Церкви”, и эта характеристика, хотя и преувеличенная, все же верно отмечает фундаментальный характер богословских произведений Хомякова. Он, конечно, внес в русское богословие новую струю, можно даже сказать – новый метод...” [Василий Зеньковский. История русской философии. М., 2001, С. 184]» (Тихомиров П.).⁶⁹² А какой еще «новый метод богословия» ввел в обиход «учитель церкви» Хомяков, вместо отвернутого им схоластического, если не шеллингианскую диалектику всеединства, расцветшую буйным цветом неогностицизма уже у Достоевского и Соловьева и окончательно догматизированную новым религиозно-богословским сознанием. Те же «младостарческие» корни «православной диалектики» проглядывают и в цитированной статье Степанова: «Царь-Мученик Николай Александрович воспитывался в атмосфере, когда славянофильские идеи активно входили (правда, в облегченном виде) в общественную идеологию. “Время славянофильствует”, напишет позже философ Владимир Эрн».

Если противоположностью схоластики является диалектика (в указанном смысле оперирования принципиально различными методологиями), тогда синонимом схоластики и будет Ортодоксия, или христианская догматика, традиционное учение Церкви. А синонимом диалектического синкретизма, соответственно, будет модернизм как антиортодоксия и адогматизм, как религиозно-философская, культурная и богословская революция неогностицизма. Иными словами, схоластика здесь – это эвфемизм исторического Христианства, это «символические книжки» (Тихомиров П.), наиболее авторитетные догматические труды, в которых аккумулировано Священное Предание. Тогда антисхоластическая полемика нового религиозно-диалектического сознания – это революционная борьба новой синкретической псевдохристианской религии с самим Христианством, скрытая за идеализмом и гуманизмом, патриотизмом и романтизмом, консерватизмом и традиционализмом.

691 Там же; с.65.

692 Тихомиров П. «Светское богословие», «модернизм» или отказ от безальтернативности схоластического метода?
http://ruskline.ru/analitika/2010/06/24/svetskoe_bogoslovie_modernizm_ili_otkaz_ot_bezalternativnosti_sholasticheskogo_metoda/.

Другим ярким примером диалектического мышления в новом богословии является понятие «инославия», потому что экуменическая экклезиология нового богословия – это тоже прямое следствие новой трансценденталистической диалектики всеединства как спиритуалистического монизма. Инославие в экуменизме – это инобытие Православия. С точки зрения схоластики, инославие – это просто ересь (так же как большевизм и социализм – это просто богоборчество, «вопиющее на небеса» богоотступничество русского народа, анафематствованное Поместным собором 1917-18 гг.). В диалектике же, как в «живой жизни», «все течет, все меняется», все переходит в свою противоположность и благополучно возвращается в единую первоначальность, будучи лишь космогоническими превращениями единой субстанции. Раскол, как и ересь, как и социализм, отнюдь не сразу безблагодатен (так же как «русский народ» и «русская почва» благодатнее других этносов и территорий еще до Крещения Руси). Харизматическая жизнь продолжается и в расколе, и ереси, и в смертном грехе социализма; происходит лишь частичный ущерб полноты этой жизни, которая сохраняется в Православной Церкви. В Православии и инославии происходит единое «*круговращение Духа*» (прот. Георгий Флоровский), что лишь количественно различается. За пределами канонических границ Церкви (вплоть до социализма) уменьшается только степень благодати, потому что харизматические границы шире канонических, а гносеологические границы истинного шире догматов. «С одной стороны» (а именно, со стороны ортодоксии-схоластики), инославие это антитеза Православия (богоборчество есть богоборчество, ересь есть ересь, анафема есть анафема). «С другой стороны» – это тоже христианство, только иной традиции (как в социализме есть «христианские ценности», «высокая нравственность», «люди доброй воли», «сохранившийся фермент православия»). Тогда «харизматическая» «незримая» церковь экуменизма («народ-богоносец» прошлого или православно-социалистическая церковь-государство будущего) – это синтез. Ересь и раскол, революция и социализм – это «динамические моменты» в развитии единой субстанции, вселенского «организма» богочеловечества.

Иными словами, и Христианство, и Церковь, и догматика, и Сам Бог для диалектического мышления – это такие же объекты мира сего, находящиеся в непрерывном становлении, как и любой другой. Поэтому и социализм (советский период неделимой и непрерывной Русской Истории, природной благости самой «русской почвы», самого Русского Народа) здесь можно мерить церковными категориями, и Церковь – категориями социализма и этноса, потому что это «звенья одной цепи». Как писал Достоевский, «я не розню от народа 12 миллионов раскольников»,⁶⁹³ потому что Народ (Человек) здесь первичен, а Церковь вторична. Отсюда почвенническая идеологема «Русского Бога», потому что (в диалектике) не человек для Бога (как в схоластике), но Бог для Человека. Бог здесь «*есть идея человечества собирательного, массы, всех*» (Достоевский Ф.).⁶⁹⁴ По этой же логике в ее новейшей метаморфозе и миллионы русских коммунистов, исторически явленных Живой Жизнью,

693 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д., XXIV, 191.

694 Достоевский Ф. Социализм и христианства. Записная тетрадь 1964-65 гг. / Д., XX, 191.

религиозно «оправдывают» и «освящают» собою социализм, а просто участие русских архиереев в экуменическом движении, одно лишь их присутствие во Всемирном Совете Церквей (в этом Доме Советов неогностицизма), делает этот масонский проект православным по духу. Если, с одной стороны, бытие и мышление тождественны, а с другой – тождественны мышление и познание (истина), значит, бытие и истина тоже тождественны: то есть, все существующее в мире сем – истинно, все исторически явленное существует по необходимости, на законных основаниях; все, что есть (церкви, партии, субкультуры, тем более – их наиболее массовые формы и виды) суть актуализация единой сущности бытия. *«История — непрекаемый авторитет. Вспомнив слова Шиллера о том, что “всемирная история есть всемирный суд”, которые теперь кое-кому стали хорошо известными, я мог бы не повторять их, а сказать несколько иначе: приговор истории есть приговор Божий; обратить ее вспять все равно что вернуть мощный поток к своему истоку»* (Шеллинг Ф.).⁶⁹⁵

* * *

Таким образом, в новом (диалектическом) философско-богословском сознании разрыв с Христианством (Ортодоксией) происходит на уровне самой логики: вместо традиционной классической, новое сознание переходит на диалектическую логику шеллингианства и гегельянства как неогностического всеединства. Схоластика (потому что «косная» Ортодоксия), мыслит «по схеме»: «да – да, нет – нет». Диалектика (потому что антисхоластична, неортодоксальна) мыслит принципиально иным образом: да – да, да – нет, нет – да... С одной стороны – да, а с другой – не совсем, с третьей стороны – уже скорее нет... Это означает, что в новом богословии мы имеем дело фактически с другой верой, с другой религией. Отсюда ее фантастическая, невозможная в Христианстве историософия. *«Ленин, в отличие от Троцкого, удивительным образом сочетал в себе почти наивный революционный романтизм с железным прагматизмом. В этом сочетании, в этой антиномии – вся его сила как политического лидера. Революционный романтизм извлекал из него нечеловеческую энергетику (реальное беснование). А прагматизм, в свою очередь, позволял ему останавливаться “на полном скаку”. <...> фигура Ленина, в конце концов, становится переходным звеном от чистого большевизма, который олицетворяет Троцкий, к советской государственности (державности), которую олицетворяет Сталин»* (свящ. Александр Шумский).⁶⁹⁶ То есть, «великодержавный сталинизм» как синтез это продукт диалектической эволюции «революционного беснования», которое титаны Ленин и Сталин могли остановить в себе «на полном скаку» сверхчеловеческой силой своего духа. В свою очередь, и большевизм (интернационализм) Троцкого был переходным звеном от иудаизма (как модуса «традиционной веры», положительного начала) к «революционному беснованию»: *«Этот тип [интернационалистов по существу и революционеров по природе] “уже не еврей, но еще и не “нееврей”, а некое промежуточное существо” [Карсавин Л.П.]»*. Поэтому и сама

695 Шеллинг Ф. Философия откровения. Кн.3 / Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб., «Наука», 2002. Т.2. С.359

696 свящ. Александр Шумский. Несколько оттенков красно-синего. http://ruskline.ru/news_rl/2017/11/03/neskolko_ottenkov_krasnosinego/

каббалистическая космогония Карсавина оценивается здесь как «*потрясающе точное рассуждение выдающегося русского мыслителя*».

В другой статье диалектическая логика заставляет этого автора выступать решительно против захоронения тела Ленина по причине негативных социально-политических последствий: «*промыслительно сложилась так, что имя Ленина сегодня является одной из важнейших скреп российской государственности*» (свящ. Александр Шумский).⁶⁹⁷ Главный разрушитель «российской государственности» в процессе исторического развития сделался «одной из ее важнейших скреп», да еще и «промыслительно»... Иными словами, православный священник приписывает Промыслу собственное диалектическое видение истории, по тем же соображениям высшей «икономии», предлагая отложить до лучших времен исполнение воли Божией как таковой («возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:19)), «потому что думает не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф 16:23) («*А как отнесется к выносу тела Ленина из Мавзолея Китай, отношения с которым для России чрезвычайно важны*»), «потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим 8:7). Богоборчество Ленина, продолжением и венцом которого является его неоязыческий мавзолей как капище гностического бессмертия («*через некоторое время вы увидите паломничество представителей миллионов трудящихся [со всех концов света] к могиле товарища Ленина*» (Сталин И.)),⁶⁹⁸ по инициативе иерея-диалектика должно быть продолжено еще на неопределенный срок, потому что в этом аспекте Русский Дух еще не дошел до нужной кондиции, чтобы органически пресуществоваться во что-то более подобающее своему предназначению Народа-Мессии, Народа-Богоносца... Такие антимонии, такой размах антитез, так «широк человек».

* * *

Постоянные ссылки на Достоевского и Хомякова, Соловьева и Карсавина, Флоренского и Булгакова, Бердяева и Розанова и др. представителей философского романтизма и «нового религиозного сознания» сполна демонстрируют генеалогию современной богословской и историософской диалектики: там, в первой и второй волне гегельянства и шеллингианства, масонства и каббалистики в Россию, закладываются основы и принципы этой адогматической всеядности, наукообразного лукавства и неогностической сублимации смертных грехов. «*Но, при всей свободе, которою гордится просвещение немецкое в наше время, при всей его многосторонности, на нем лежат оковы старого схоластического направления, априористических систем и произвольной односторонности мыслителей*» (Хомяков А.).⁶⁹⁹ Окончательно разорвать «оковы старого схоластического направления», надорванные «немецким просвещением», и сочла себя призванной русская религиозная философия в лице своих первых величин, чтобы с еще большим основанием «гордиться» собой, потому что «*никогда не должно упускать из*

697 свящ. Александр Шумский. Благочестивый идиотизм.
http://ruskline.ru/news_rl/2017/11/10/blagochestiyi_idiotizm/.

698 Сталин И. Сочинения. Т.6. М., ОГИЗ, 1947.

699 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X.,V,533.

виду человеческую свободу и вообразить, что какие-нибудь правила, утвержденные в наше время априористической системой, были обязательными для минувших веков».⁷⁰⁰ Соответственно, и наоборот: «никакие априористические правила минувших веков» «необязательны для человеческой свободы нашего времени».

«Время» же, как было сказано, «славянофильствовало». Поэтому следом в «неопатристическом синтезе» прот. Георгия Флоровского как одного из патриархов нового богословия за методологическую основу берется диалектическая категория «синтеза», что даже вынесено в название школы. То есть, суть богословского синтеза Флоровского тоже заключалась в синтезе богословия с немецкой диалектикой, которая справедливо оценивалась им как новый неоплатонизм, которым якобы можно обновить Христианство, освежить его восприятие для современного человека. Между тем, с точки зрения схоластики-ортодоксии (или Христианства как такового), шеллингианство и гегельянство (как и классический неоплатонизм) это просто модусы теософии, или гностицизма. То есть, это системы, порочные на уровне логики, с помощью которой в принципе нельзя познать истину.

Поэтому своеобразное неогегельянство, как было сказано, представляют собой и всевозможные «православно-социалистические» и национал-мессианские «синтезы» современной историософии. Здесь можно видеть очередное преломление диалектики «русского социализма», «всеотзывчивости» и «всечеловечности» Достоевского. «...если как-нибудь в состоянии мне переслать не официально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву "Историю философии". С этим вся моя будущность соединена!» (Достоевский Ф.).⁷⁰¹ И, действительно, вся «будущность» Достоевского (то есть, вся его публицистика зрелого периода и Пушкинская речь как ее квинтэссенция) – это проекция гегельянства на «русскую почву». «Учение истинной философии – уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная».⁷⁰² «Когда человек живет массаами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) – то человек живет непосредственно.<...> Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. <...> Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком <...> что <...> Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал [Христос], след<овательно>, уж по одной логике, <...> есть будущая жизнь».⁷⁰³ То есть, Христос («состояние Христа», «Божественный принцип в каждом человеческом существе», как в скором времени назовет это Блаватская) достигается «всем человеком» путем

700 Там же / X.,V,513.

701 Достоевский Ф. – Достоевскому М.М. 30 января—22 февраля 1854 / Д.,XVIII,173.

702 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д., XX, 174-175.

703 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-65гг. / Д.,XX,191-194.

исторического развития. Поэтому и весь путь «развития» со всеми его издержками – это становление Непосредственного (Всечеловечества как Богочеловечества). Инерция этой теогонии и приводит к тому, что новейшая диалектическая историософия осознает «имя Ленина» не иначе, как «одной из важнейших скреп российской государственности».

Здесь же Достоевский формулирует другой принцип своей системы: *«Совершенная логичность в постройке идеи <...> логистика в характере римской постройки. Хомяков [Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер]»*,⁷⁰⁴ где снова можно видеть оппозицию самой логике исторического Христианства (потому что восточная схоластика является здесь таким же объектом революционного реформирования, как и западная) и, соответственно, альтернативную диалектическую «логику всеединства» вместо деклассированной традиционной. Также в приведенной цитате можно видеть опосредование славянофильства (Хомякова, в частности) в плане путей проникновения всего этого стандартного для эпохи набора идей в мышление почвенника. Иными словами, Достоевский и Хомяков для Православия – это то же самое, что Ламенне и Лакордер для католицизма и Гегель и Шеллинг – для протестантизма, а именно, «попытки обновленного христианства» со стороны его «величайших представителей».

* * *

В свою очередь, у Хомякова рецепция гегельянской диалектики истории выражалась в идее «столкновения и смешения» «двух начал» в качестве основного принципа исторического развития человечества от язычества к Христианству как все тому же (стабильному во всех формах гностицизма) восстановлению мифического первоначального единства (как некоего природного «богочеловечества», естественного «христианства»). *«Эти два начала, иранское и кушитское, в своих беспрестанных столкновениях и смешениях, произвели то бесконечное разнообразие религий, которое бесчестило род человеческий до христианства, и особенно художественное и сказочное человекообразие (антропоморфизм). Но, несмотря ни на какое смешение, коренная основа веры выражается общим характером просвещения <...> многообразно у всех народов под влиянием внешних обстоятельств и внутренних страстей, но сохранившемуся в наибольшей чистоте в белом иранском племени и его чистейших семьях. В этом единстве всех языков, не случайном, не прививном, но коренном и основном, лежит ручательство о первобытном единстве рода и о случайном разделении на племена»*.⁷⁰⁵

По этой же логике, несмотря ни на какое «революционное беснование» и «случайное» богоборчество, «первобытное единство» Русского Народа, в конце концов, «само собой» выведет Россию на «спасающую мир» магистраль истории. *«Мы, “Русское Собрание”, выступаем не за историческую реконструкцию, а за исторический синтез. Мы говорим, что нельзя выбрасывать советскую историю, советский проект, надо принять его в*

704 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-65гг. / Д.,XX,189-190.

705 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X.,V,530-531.

наш исторический опыт. Мы – наследники и Российской Империи и Советского Союза. Всё это – наша история. Мы должны одинаково критически оценивать как опыт дореволюционный, так и опыт советский, – это наш единый национальный опыт» (Степанов А.).⁷⁰⁶

* * *

Убедится в том, что в основе славянофильского богословского метода лежит концепция и методология диалектического синтеза, также можно на примере программной статьи И.Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». «...разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание, по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета».⁷⁰⁷ В переводе на язык богословия, это означает, что диалектика Шеллинга и Гегеля как «последняя философия» «исходит из самих» логосов вещей (как «русская история» – из самой «вечности», из присного «всечеловеческого духа»), свободно проникая в нетварное бытие и созерцая там истины вещей. Соответственно, тождество бытия и мышления (как Русской Истории и Вечности) здесь предполагает диалектически развивающееся тождество философского разума и «Абсолютного разума» как реализацию второго в качестве внутренней потенции первого (как Софии, Адама Кадмона, Мировой Души). И этот радикальный гностический антропотеизм (который с ортодоксальной точки зрения нельзя классифицировать иначе, кроме как бесовскую прелесть) славянофильство рассматривает как органическую предпосылку православной веры. «... диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления, как тождественного явления одной осуществленной разумности и самосознающей существенности. Но, высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы. Вследствие того же диалектического процесса, который служил разуму к построению его философии, сам этот диалектический процесс подвергся тому же разлагающему воззрению и явился пред разумным сознанием, как одна отрицательная сторона знания, обнимающая только возможную, а не действительную, истину и требующая в пополнение себе другого мышления, не предположительно, а положительно сознающего и стоящего столько же выше логического саморазвития, сколько действительное событие выше простой возможности. Это сознание ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления составляет теперь высшую степень умственного развития Запада. <...> Но последняя система Шеллинга не могла еще иметь настоящего действия на умы, потому что соединяет в себе две

706 Степанов А. Взлетит ли "Двуглавый орел"?
http://ruskline.ru/news_rl/2017/11/11/vzletit_li_dvuglavyy_orel/.

707 Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 258.

*противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная; первая — отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая — положительная, излагающая построение новой системы. Но эти две стороны не имеют между собой необходимой связи и могут быть отделены одна от другой, и непременно будут отделены. Тогда отрицательное влияние Шеллингова мышления будет еще несравненно сильнее. Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости Божественного Откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем в необходимости живой веры, как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к Христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания; ибо в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу».*⁷⁰⁸

Таким образом, никуда от диалектики этой «последней философии» Киреевский объективно не уходит, потому что имманентность человеческому сознанию «коренных отношений к Богу» — это и есть первый догмат этого гностицизма. То есть, то, что Киреевский называет «христианством» и «откровением, хранящемся в предании», продолжает им рассматривается через призму этой диалектики, на чем и основа теогоническая (типичная для этой диалектики) идея «естественного развития» гностицизма (как языческих религий — у Хомякова) в Христианство (как сталинизма в Традицию — у неославянофилов национал-мессианства). Это и означает, что вся «отрицательная сторона» этой философии в ее «высшем синтезе» с Преданием никуда здесь не девается, но продолжает функционировать как логический механизм нового (возрожденного гностического) способа богословствования, когда «ум, взглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее об нем понятие» [как то: догмат, канон, заповедь. — А.Б.]. «Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем, которая таким образом уже является, как соединение положительного и отрицательного определения в одно сложное (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несостоятельность и открывает свою отрицательную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную, которая снова подвергается тому же видоизменяющему процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность».⁷⁰⁹ Иначе говоря, не только христианская вера становится у Киреевского «необходимым и возможным новым началом философии», но и неогностическая диалектика — новым началом и содержанием «христианской веры», — по самим условиям «диалектического развития», взаимообусловленности «начал», «единства и борьбы противоположностей».

708 Там же / К.,I,259-261.

709 Там же / К.,I,259.

* * *

Таким образом, в самих основах, в самой концепции нового богословия заложена установка на смешение («синтез») Христианства с гностицизмом, Предания с богоборчеством, святого с греховным, истины с ложью. Не удивительно, что в результате кардинально изменяется сам тип мышления христиан с евангельского – на псевдохристианский, происходит катастрофический по масштабу сдвиг в умах. И вот уже лукавый богоборец Сталин, субъект антихристианской советской власти, это законный «преемник» и продолжатель дела святого царя Николая, репрессированного этой властью в сонме других новомученников... И вот уже классические ереси, с которыми Церковь веками боролась не на жизнь, и их новые производные – это «христианские церкви иной традиции», законные исторические ветви единого «харизматического христианства» с неписанной догмой постепенного исторического перехода все этого «лежащего во зле» мирового хозяйства в Царствие Божие, как и положено, в религиозной космогонии.

Харизматология нового богословия

В той совокупности представлений нового богословия о Божественной благодати, которую можно обозначить как его харизматологию (как чисто «кабинетную», отвлеченную науку, специализированную отрасль теоретического богословия), содержится очередное существенное отличие от ортодоксального учения о благодати (паламизма, или исихазма) как формы Откровения, то есть учения, основанного на личном опыте богообщения. Проявляется это в том, что акцент новой харизматологии переносится с аскетики как взыскания личного спасения («стяжания обожения») на те или иные концепции «коллективного спасения» или «спасения (восстановления) природы». В результате нового представления о благодати более оптимистически трактуются отношения Церкви и мира (а именно, перед Церковью ставится историческая задача поступательно-преображающего воздействия на мир). Сама такая постановка вопроса о Божественной благодати (ее гораздо большая доступность в системе нового богословия) говорит о том, что в данном аспекте вероучения произошла значительная девальвация: область «благодатного» значительно расширяется; всякая человеческая деятельность, более-менее отмеченная внешними признаками позитивности или даже просто успешности, начинает оцениваться как свидетельство харизмы.

1. «Синергия» как теургия

В традиционном учении благодать – это освящающее действие («энергия») Божественной силы в человеке, результатом которого является спасение христианина (в совершенстве – «бога по благодати»). В церковных Таинствах действует Бог присущей Ему по природе силой. «Таинство есть священное действие, через которое тайным образом действует на человека благодать, или спасительная сила Божия» (свт. Филарет (Дроздов)).⁷¹⁰ Всесвятая Троица есть единый Податель благодати и Спаситель человеков. Тогда как в современных эkkлeзиологических теориях, наряду с этим ортодоксальным представлением, присутствует другое понятие о благодати как спасительном действии уже самой земной Церкви и церковного человека на окружающий мир. В частности, такое содержание несет в себе термин «синергия», как правило, понимаемый как совместное благодатное действие Бога и Церкви, потому что *«Божественное» и «человеческое» неотделимы друг от друга со времени Боговоплощения и должны стать христоподобными, т.е. «человеческое» должно жить в гармонии с Божественным»,* потому что *«никто из [авторитетных голосов Византийской Церкви] не проповедовал ни апокалиптического ухода от культуры, ни разделения между духовным и мирским»* (прот. Иоанн Мейендорф).⁷¹¹

710 свт. Филарет (Дроздов) Московский. Пространный катехизис. §281 / Пространный христианский катехизис Православных кафолических Восточных Церквей. Изд. 66-е. М., «Синодальная типография, 1886.

711 прот. Иоанн Мейендорф. Рим – Константинополь – Москва. М., ПСТГУ, 2006. С.244.

Но «жить в гармонии с Божественным» «человеческое», согласно традиционному учению, может, только смирившись перед Богом и отрехшись мирского как греховного (ср.: «А “дабы стать мне настолько богом, насколько Он — человеком” [свт. Григорий Богослов. Слово 29,19] — не мне говорить, запятнавшему себя грехом и совершенно не стремящемуся к поистине сущей жизни, но вам, которые по совершенном укрощении природы познаетесь только по благодати и имеее по ней настолько украситья силою, насколько естеством сущий Бог, воплотившись, нашей приобщился немощи, соразмеряя, как Сам Он знает, Своему истощанию обожение спасаемых благодатью — всецело боговидных и вмещающих [в себя] всецелого Бога и [Сего] единого. Вот совершенство, к коему поспешают уверовавшие в то, что таково поистине есть обетование» (преп. Максим Исповедник).⁷¹² Тогда как в новом богословии происходит своего рода подмена понятий, или перемена местами причины и следствия, и условием, или принципом долженствования, оказывается не «совершенное укрощение природы», но само обожение как априорное «хриstopодобие» «человеческого со времени Боговоплощения». То есть, соработничество спасаемого Спасающему, согласно Священному Преданию, и заключается в умерщвлении им ветхого мира (греха) в себе, а не в его участии в спасении (благодатном «преображении») мира, как это обстоит в концепции «синергии» нового богословия.

Иными словами, в основе данного мифического представления лежат все те же неопелагианские, или неогностические особенности антропологии нового богословия, когда Божественная благодать под влиянием религиозной философии эпохи романтизма начинает мниться как нечто «имманентное» (или, по крайней мере, «потенциальное») человеческому духу и вообще природному «организму». Отсюда и окрашенная тем же «мнением» экклезиология нового богословия, когда уже не Всесвятой Бог, но сама Церковь (Богочеловеческое Мы) «благодатно» действует на мир и спасает его- (а не меня-) грешного.

*«Есть два основных соблазна о Церкви, к которым можно применить имена двух христологических ересей: монофизитства и несторианства. Экклезиологические монофизиты желают только хранить Истину и умерщвляют церковную икономию, ту многообразную и всегда различную в зависимости от времени и места **деятельность Церкви, посредством которой Она питает мир.** Экклезиологические несториане ради икономии готовы забыть о неизменной полноте Истины, обитающей в Церкви, и вместо того, чтобы **оплодотворять ею мир**, начинают искать вовне в человеческом творчестве (философском, художественном, социальном и т.д.) питания для Церкви» (В.Н.Лосский).⁷¹³ Получается, «экклезиологическое монофизитство» Лосского (или отречение от мира, которого «не проповедовал никто» из Отцов у Мейендорфа) — это и есть Ортодоксия, как таковая (когда «желают только хранить Истину», то есть догматы Церкви, Священное Предание, Откровение, заповеди Божии, обеты*

712 преп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме. III / преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., изд. «Институт философии, теологии и истории св. Фомы», 2006. С.20-21.

713 Лосский В.Н. Соблазны церковного сознания. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1950. №1. С.16.

Крещения). А вот в плане рассматриваемой харизматологической «синергии» термин «экклезиологического монофизитства» весьма подходит к учению самого Лосского, Мейендорфа и нового богословия вообще, потому что аналогия христологии и экклезиологии (сама по себе не полная в Ортодоксии, в принципиальном отличии от учения о «богочеловечестве» в неогностической «философии тождества») оказывается продолженной здесь даже в естественную антропологию, где «*”Божественное” и “человеческое” неотделимы друг от друга со времени Боговоплощения*», что, в свою очередь, становится настоящим соблазном нового богословия.

Этот соблазн неогностицизма, остающийся неопознанным, приводит к тому, что сами борцы с мнимым «экклезиологическим монофизитством» (то есть, догматическим учением, превратно оцениваемым новым богословием как отклонение от Истины), в первую очередь, и оперируют категориями такого рода «монофизитства». «*...для Церкви, которая данной Ей свыше благодатью всегда должна являть перекошенному соблазнами “миру сему” **свою неотмирную Богочеловеческую природу**, исцелять его смертельные болезни прикосновением эсхатологической реальности Царства Божия, пришедшего в силе. И здесь со всей остротой поднимаются противоречия, связанные со взаимоотношениями **церковного, Богочеловеческого начала** с историческими институтами земного града – государства, нации, культуры, о которых выдающийся историк Церкви А.В.Карташев писал: “Вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства, Церкви и культуры есть только часть общего вопроса: о взаимоотношениях Абсолютного и относительного, Бога и мира, Неба и земли, Духа и плоти, Евангелия и культуры, вечного спасения человека и его призвания к творчеству на земле, в истории”*».⁷¹⁴ Здесь, в этой теургии спасающего мир «богочеловеческого творчества», легко узнаваем квазихаризматизм «нового религиозного сознания», то есть метастазов соловьевщины в декадентской среде, во многом определяющей основные устремления нового богословия. «Теургия (греч. θεουργία – букв. богодейство, работа богов) – понятие мистического и магического философского дискурса, в котором представлены попытки практического воздействия на богов <...> Теургия предполагает причастность к совершенному знанию богов и связь с учением о спасении человека (сотериологией). Теургия – путь к спасению, к блаженству, путь приобщения к самой природе божества, когда человек становится демиургом и творит то, что творится только богом (чудеса)».⁷¹⁵

Преимущество этой «теургии» (от «нового религиозного» – к новому богословскому «сознанию») имеет прямое историческое выражение: так, на первом заседании «Религиозно-философского общества» (как было видоизменено название запрещенных ранее «Религиозно-философских собраний» этих же «демиургов») в С-Петербурге в 1907 г. докладу председателя Общества С.А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании» предшествовала вступительная речь упомянутого Карташева. Здесь-то,

714 Назаров И. Халкидонский догмат и соблазн экклезиологического монофизитства. http://ruskline.ru/news_rl/2017/11/17/halkidonskij_dogmat_i_soblazn_ekkleziologicheskogo_mon_ofizitstva/.

715 Огурцов А.П. Теургия / Новая философская энциклопедия. Институт философии Российской академии наук. iph.ras.ru/elib/3003.html.

несомненно, последний (вместе с другими представителями нового богословия) и нахватался «прелестей» этого антропотеизма и, в частности, теософского «харизматизма» религиозной философии всеединства. Для сравнения приведем хотя бы аргумент классического пелагианства из доклада Аскольдова: *«Зачастую под аскетическим удалением от мира скрывалась лишь слабость, неспособность активно противостоять злу мира сего, сразиться с ним в открытой борьбе, разобраться во всей сложности жизненных конфликтов с религиозной точки зрения. Иногда монашеская келья служила даже убежищем лукавого потворства злу мира сего. Этим, по крайней мере, может быть объяснен клерикальный аскетизм. Еще неправильнее видеть в аскетизме основную тенденцию самого Христа».*⁷¹⁶ Не правда ли, знакомая мысль? Или, например, «богочеловеческие» претензии и другие приметы самого вульгарного гностицизма здесь же: *«Но менее всего является обоснованным выведение неизбежности третьего завета из идеи триипостасности Бога [как это утверждают радикалы «нового религиозного сознания», вроде Мережковского. – А.Б. – Тогда как «на самом деле»] Триипостасность определяет лишь различные способы воздействия Бога на мир, ею определяется, так сказать, modus operandi божественной благодати, но никак не содержание Откровения, которое по существу должно быть едино и может эволюционировать лишь в отношении ясности и полноты. <...> Положительные начала жизни, несущие в себе принципы божественного миропорядка, находятся в самом тесном соприкосновении и слиянии с отрицательными началами греха и смерти. Божественное часто бывает слито с дьявольским почти в полное единство. Это слияние мы можем вскрыть в самых основных принципах бытия <...> Вопросы об аскетизме, о святости плоти и др. останутся для нас совершенно неясными, пока мы не проясним себе, что такое плоть, вообще материя, и в каком отношении она стоит к общемировому процессу, понятому религиозно. <...> Как общие религиозные, так и философские основания, <...> заставляют мыслить этот дуализм материи и духа (формы) лишь кажущимся и признать материю низшей ступенью духа». И, соответственно, признать «человеческое» «низшей ступенью божественного» с неизбежной перспективой их «слития в полное единство» «в мировом процессе, понятом религиозно, как отпадение [мира] от Бога и возвращение к нему».*⁷¹⁷ Именно в этой теогонии и апокатастатике и находится ключ к новому богословию вообще и к его «синергии» как харизматологическому «монофизитству», в частности.

Сам термин В.Лосского «экклесиологическое монофизитство» (которым, напомним, он обозначает «умерщвление церковным – мирского начала» как уклон исторического Христианства, то есть, собственно, Православия, каким мы его знаем из Священного Предания) – происхождение этого богословского ноу-хау также детерминировано «сознанием новой религии». Ср.: *«Догмат о Богочеловечестве утверждает совершенное равенство плотского – духовному, земного – небесному, человеческого – божескому в существе Христа. Но религиозный опыт христианства – по преимуществу монашеская, отшельническая, от земли отошедшая святость – не вместил*

716 Аскольдов С. О старом и новом религиозном сознании / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). 1907-1917. История в материалах и документах в трех томах. М., «Русский путь», 2009. Т.1. С.40.

717 Там же; с.41.

и не воплотил догмата: духовное возобладало над плотским, небесное — над земным, божеское — над человеческим, до совершенного поглощения одного начала другим» (Мережковский Д.).⁷¹⁸ Тогда как «истинно-христианское» «уравновешивание начал» и должно проявиться в «синергии», в «религиозном творчестве» как совместном спасения мира Богом и гностическим Человеком, потому что «христианство есть работа над переустройством земли в землю праведную... И всякое иное христианство» [ортодоксальное, в частности. — А.Б.] «есть ложь... Искупление... должно быть совершено самим облечимся во Христа человечеством... Христос бросил в мир кровь Свою... Мир уже спасен... Как бы медленно ни вскисло тесто человечества, оно раз навсегда заквашено закваской воскресения. Дело начато, и его ничто не остановит» (Мережковский Д.).⁷¹⁹ «...мы готовы допустить совершенно новую эпоху религиозного процесса, когда силы Св. Духа получают наибольшее обнаружение в жизни человечества, и даже думаем, что последние дни человеческой истории как раз и составят эту эпоху. Но мы можем ее представить только в виде новой повышенной религиозной действительности» (Аскольдов С.).⁷²⁰

Собственно говоря, такую «эпоху» и являет собой новое богословие и его харизматология как инерция этого романтического солипсизма, этой гностической эйфории «религиозного действия». О масштабе рецепции можно судить по тому, что следы такого рода теургии просматриваются уже не только в частном богословском «творчестве», но даже в официальных церковных документах. **«Православное богослужение освящающе действует на человека и через него на творение. Церковь таким образом распространяет благодать Святого Духа на всю природу, некогда поврежденную грехом человека и чающую своего обновления. Этими освящениями уже приуготовляется преобразование твари, “новое небо и новая земля”»** (Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов (1968)).⁷²¹ **«Ее [Церкви] целью является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира»; «исполняя миссию спасения рода человеческого, Церковь делает это не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно-нравственного и материального состояния окружающего мира»; «именно богочеловеческая природа Церкви делает возможным благодатное преобразование и очищение мира, совершающееся в истории в творческом соработничестве, “синергии” членов и Главы церковного тела»** (Основы социальной концепции РПЦ).⁷²²

718 Мережковский Д. Земной Христос / Мережковский Д. Было и будет. Невоенный дневник. М., изд. «Аграф», 2001. С.78.

719 Там же; с.79-80.

720 Аскольдов С. О старом и новом религиозном сознании. Цит. изд. С.45.

721 Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов (1968) / Митрополит Никодим и Всеправославное единство. Санкт-Петербург, изд. «Князь-Владимирский собор», 2008. С.113.

722 Основы социальной концепции РПЦ. I, 2-4 / <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

2. «Эпоха Святого Духа»

В пневматологии нового богословия просматриваются две основные тенденции: во-первых, это перенос акцента с дарования благодати Св. Духа на явление и причастие Самой Ипостаси Св. Духа; и, во-вторых, расширение сферы этого феномена за пределы церковных границ. Оба эти тезиса принципиально отличают новую пневматологию от ортодоксальной, борющейся в эпоху свт. Григория Паламы как раз с подобными воззрениями в учениях Варлаама, Акиндина, Григоры и латинства. «Но однако, поскольку по евангельскому обетованию Господь приходит со Отцом к достойным и обитель творит у них, то если обитающая в достойных присно сущая от присно Сущего благодать есть не общая для трех поклоняемых Лиц светлость и благодать, по которой Ниоткуда-не-уходящий называется приходящим, сиречь являющимся, а Сам Бог по сущности и ипостаси, как это утверждает Акиндин, который пишет: “Само всецелое Божество, чем бы Оно ни было, является нетварным озарением и благодатью и всецелым Богом в Его причастниках; чем бы Оно ни было, но Оно не является [никаким] иным нетварным обожением кроме божественной природы”. И также: “мы не видели никакого нетварного обожения и благодати, которая не была бы сущностью Божией”» (свт. Григорий Палама).⁷²³ «И разве это не прямо то мнение латинян, за которое они были изгнаны из пределов нашей Церкви, — что не благодать, но Сам Дух Святой и посылается от Сына и изливается через Сына? Видите глубокий и прикровенный умысел философа, коварство и злонамеренность его предприятия?» (свт. Григорий Палама).⁷²⁴

Схожую тенденцию мы находим и в новой пневматологии. «Для отца Сергия в его построении систематического учения о богочеловечестве существенна мысль о необходимости сошествия в мир Третьей ипостаси в связи с сошествием Второй, ибо, по его убеждению, недостаточно лишь только сообщения даров Духа как бы извне, трансцендентно, как это было в Ветхом Завете. В день Пятидесятницы дары Святого Духа изливаются самой сходящей с неба Третьей ипостасью, то есть уже имманентно в отношении к миру».⁷²⁵ Наконец, такое учение просто противоречит Евангелию, обетованию Самого Господа Иисуса Христа: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» (Ин 14:16-17). На снятие этой евангельской и святоотеческой оппозиции благодатной (и потому спасающейся) Церкви и безблагодатного (и потому гибнущего) мира по преимуществу и нацелена новая харизматология.

723 свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. XXXIX / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, изд. «Текст», 2010. С.25-26.

724 свт. Григорий Палама. Триады. III, 1, 3 / свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

725 прот. А. Н. Емельянов. «Иоанновская Пятидесятница» в работах архим. Кассиана (Безобразова) и прот. Сергия Булгакова. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2013. Вып. 5 (49). С.17/ прот. Сергей Булгаков. Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. Таллин, изд. «YMCA-PRESS», 1936. С. 313-316.

Довлеющая у Булгакова софиологическая доктрина богочеловечества ведет даже верные (формально ортодоксальные) положения к своим неортодоксальным выводам. «Для Булгакова церковная иерархия передает дары Духа Святого в качестве сакраментальных даров благодати в таинствах. В то же время харизмы как дары Духа появляются в Церкви как дары не-сакраментальные. Эти дары не поддаются никакому сакраментальному регулированию, которое бы связывало “невидимые дары с внешним знаком” [Утешитель. С. 361]. Таким образом, разница между харизматическим и сакраментальным измерением Церкви не касается более близкого или дальнего отношения со Святым Духом. И те и другие дары имеют Его благодать. Тем не менее принципиальная разница касается способа передачи. Харизматические дары не передаются церковной институцией в таинствах. Церковная власть, как мы ее знаем, может передавать верующим сакраментальные дары. Но кому принадлежит власть передавать харизматические дары? Никому. Нет такой власти, которая была бы способна дать человеку мудрость, веру, дар слова, харизму совершать чудеса и исцелять, харизму пророчества или мученичества (1 Кор 12:18-10). “И имеется ли в Церкви иерархия, к которой могло бы быть отнесено таковых даров раздаяние?” [Утешитель. С. 359]. В этих дарах Святого Духа “мы имеем синергический состав таинств: дар Духа и его приятие. Однако власть этого явления никому сакраментально не вручается, она пребывает в руках Божиих, как непосредственная, продолжающаяся Пятидесятница” [Утешитель. С. 316]». ⁷²⁶ Несмотря на то, что верные тезисы (власть над дарами Святого Духа принадлежит Богу и поэтому в Церкви возможны и не-сакраментальные способы подачи благодати), казалось бы, выгодно отличают пневматологию Булгакова от других направлений нового богословия, где эти традиционные истины зачастую теряются (Божественный источник благодати релятивизируется, становится неопределенным, уже в той или иной мере имманентными человеку или Церкви), несмотря на это, основная тенденция новой пневматологии (которую мы обозначили как ренессанс варлаамизма) сохраняется, потому что и эти формально ортодоксальные положения преследуют целью обосновать все ту же доминанту нового богословия – стихийную экспансию харизмы в мир. «...в 1923 г. <...> во вводной лекции курса церковного права Булгаков <...> утверждает, что каждый священник, совершая Евхаристию, становится “викарием Христа” как в Церкви, так и в мире. Мир за стенами Церкви не остается непроницаемым для события христианства, напротив, он весь пронизан животворящими лучами, исходящими от Евхаристии, и в этом (в евхаристическом освящении, в церковном спасении человека) – основание и фундамент для всякой власти и всякого права в мире». «...согласно Булгакову, <...> преобразующая мир сила Церкви как Всетаинства проявляется в сакраментально-иерархической организации, но не ограничивается ее границами. Сила Церкви – это присутствие Христа и Духа Святого в жизни людей и мира». «...в этом представлении о. Булгакова харизмы, которые находятся поверх “границ сакраментализма”, не означают еще какого-либо мистического сообщества святых. Они целиком связаны с исторической динамикой провозглашения Благой вести именно в этом мире». ⁷²⁷

726 Борщ И. Харизма и право в поздних работах С.Н. Булгакова.
<http://www.bogoslov.ru/text/5748306.html>.

Этот динамизм, безусловно, является еще одной характерной чертой новой харизматологии: речь идет не просто о неоскудевании духовных дарований в Церкви на всем протяжении ее истории (и в этом смысле «продолжающейся Пятидесятнице»), что само собой разумеется, но именно о поступательности этого процесса. «Постоянное пребывание» (Деян 1:4) Церкви в состоянии благодати становится «постоянным прибыванием» благодати в ней. Новому богословию так или иначе свойственна навязчивая идея постепенного увеличения полноты даров, в результате чего, собственно, здесь и происходит мнимое харизматологическое пересечение сакраментальных и вообще церковных «границ»: благодать в представлении этого богословского идеализма после Боговоплощения неуклонно возрастает – и канонические границы Церкви становятся ей тесны, харизма словно переливается в мир. В контексте богословия Булгакова эта тенденция проявляется в том, что даже критики его софиологии, как правило, оставляют без возражений этот его пневматологический динамизм, словно вполне ортодоксальное учение. В результате эта инородная Священному Преданию идея незаметно проникает в новое академическое богословие. *«С самого начала подготовка человечества к будущему воссозданию всего творения Божия (Откр 21:5) животворящей энергией богочеловечества происходит двумя различными путями: непосредственно в Церкви, или в “граде Божием”, и за ее видимыми границами – в “земном граде”. Конечно, ближайшим и ценнейшим плодом пересоздающей мир Божественной деятельности является Церковь, но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни. Христос – Спаситель всех людей (1Тим 4:10), будучи Главой Церкви, действует и явно, и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1Тим 2:4). Но отсюда следует, что и Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра. <...> Христиане и другие люди доброй воли могут, таким образом, являться как бы естественными союзниками в этой священной борьбе, будучи разумными орудиями или даже служителями и соработниками Божиими в Его преобразующей человечество деятельности»* (митр. Никодим (Ротов)).⁷²⁸

Кроме того, как было сказано, Сам Святой Дух в новой пневматологии (под влиянием романтического неогностицизма) понимается порой как простая совокупность («полнота») Его даров (отсюда вывод об имманентности Святого Духа миру, вставшему на путь космогонического пресуществления в Царствие Божие). *«То совершенно новое, что в Пятидесятнице совершилось, есть сошествие в мир не только “духа Божия” в Его дарах»* (как это утверждает паламизм, то есть догматическое учение Церкви), *«но самого ипостасного Духа Св., и притом не в ограниченных пределах, уже не на одного Христа и Богоматерь, но на апостолов, как и на всех, с ними бывших. Это приятие далее распространилось вообще на всех и даже на весь мир (что иконографические, в иконе сошествия Св. Духа, выражается включением в*

727 Там же.

728 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.42.

него символического изображения космоса). Это есть ипостасное сошествие Св. Духа в мир, вполне аналогичное с сошествием в небес Логоса для воплощения. <...> в тварной Софии совершается откровение Троичного Бога в Слове Духом Святым, и, следов., в творении дано онтологическое место для Духа Св., для Его сошествия в мир, совершенно подобно тому, как оно дано и для сошествия Слова. Совершающееся богочеловечество в творении предполагает соединение, нераздельное и неслиянное, божеского и человеческого естеств <...> человеческое естество Богочеловека в себе содержит полноту всего Адама и имеет ее осуществить в человечестве через Церковь» (прот. Сергей Булгаков).⁷²⁹ «А что же тогда Бог Дух Святой? Это Божественная энергия, предвечно исходящая от Бога Отца. Ибо не было такого времени, когда эта энергия не исходила бы, и не будет такого времени, когда она перестанет исходить. Исхождение Духа Святого не истоощает природы Отца и Его личности, как не истоощает Его личности и Его природы предвечное, вневременное рождение Сына. Бог всецело присутствует в Своей энергии, которую Он передает всему творению — окружающему миру. Эта Божественная энергия не является частицей Бога Отца, но включает в себя всю Божественную жизнь, всю Божественную природу. И в этом смысле Бог Дух Святой есть Бог в абсолютном явлении Своей природы, личный Бог и третья ипостась Святой Троицы» (митр. Смоленский и Калининградский Кирилл).⁷³⁰

В то время как для Священного Предания, несомненно, характерна обратная историософская перспектива: благодать преизобилует в период рождения новозаветной Церкви (эпоха апостолов), в ранние периоды гонений (эпоха мучеников), усиленной борьбы с ересями (эпоха святителей и Вселенских соборов) и с греховными страстями (эпоха преподобных, великих подвижников аскетике), и постепенно оскудевает к концу истории в самой Церкви, в самих все более немощных и нерадивых христианах (что так наглядно в современный период), не говоря уже о мире, «стяжающем» смертными грехами свою погибель, последовательно и неизбежно приближая этой «синергией» воцарение в себе абсолютного зла.

Параллельно (посредством все того же тюрбингенского неогностицизма Гегеля и Шеллинга) к аналогичному харизматизму (пневматологической космогонии) приходят религиозные мыслители и теологи Запада. «Интересно сопоставить русские мессианские и эсхатологические идеи с идеями величайшего философа польского мессианизма Чешковского <...> Подобно славянофилам и Вл. Соловьеву, Чешковский прошел через германский идеализм и испытал влияние Гегеля. <...> Он хочет остаться католиком, не порывает с Католической церковью, но выходит за пределы исторического католичества. Он более определенно, чем русские мыслители, выражает религию Св. Духа. <...> Полное откровение Бога есть откровение Духа Св. Бог и есть Дух Св., это Его настоящее имя. Дух есть высшее. Все есть Дух и через Дух. Только в третьем откровении Духа, полном и синтетическом, раскроется Св. Троица. <...> Он пророчествует о наступлении новой эпохи Св. Духа. Только параклетическая эпоха даст полное откровение. Вслед за

729 прот. Сергей Булгаков. Утешитель. Цит. изд. С.304-309.

730 митр. Смоленский и Калининградский Кирилл. Слово пастыря. Гл. «О Святой Троице» / митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Слово пастыря. 3-е изд. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. С.90.

германским идеализмом, подобно Вл. Соловьеву, он утверждал духовный прогресс, духовное развитие. Человечество не могло еще вместить Св. Духа, не было еще достаточно зрело. Но время особенного действия Духа Св. близится. Наступает духовная зрелость человека, когда он в силах будет вместить откровение Св. Духа, исповедывать религию Духа. Действие Духа распространится на все человечество. Дух объемлет душу и тело. В эпоху Духа войдут также социальные и культурные элементы человеческого прогресса» (Бердяев Н.).⁷³¹ «В противоположность Ветхому Завету и эпохе Христа церковное время как эпоха Святого Духа – это не время, где становится и совершается откровение, но время, в котором откровение, достигшее небывалой полноты, утверждается и выражает себя. Если во время становящегося откровения смысл мог быть прочитан в измерении этого становления <...>, то при достижении полноты, распространяющейся вширь, исторический закон этого распространения перестает читаться и даже становится невозможным [Его (Святого Духа) истинное господство таково, что Он имеет свободу не только парить над водами истории, но и бить, подобно источнику, из ее глубочайших оснований]» (Балтазар Х.).⁷³²

Полной эту аналогию делает то, что и в новой латинской теологии весь этот стандартный набор идей богословского «всеединства» можно классифицировать как возрождение осужденного на паламитских соборах XIV в. варлаамизма, что даже гностик Бердяев вынужден констатировать: «Ипостаси Троицы — имена, образы, моменты откровения. У Чешковского люди очень ортодоксальные, вероятно, найдут уклон к савелианству».⁷³³ Ср.: «Ведь совершенно не различая нетварную энергию от нетварной сущности и затем заявляя, что Сын является таковой энергией Отца, а также и Святой Дух, разве они [Акиндин и подобные ему] тем самым не вводят тайно Савелиево смешение [ипостасей]? Ибо тот Сына и Святого Духа делал неипостасными, говоря, что Они ничем не различаются от Отца; а эти к тому же делают неипостасной и саму триипостасную сущность, называя ее во всех отношениях одним и тем же с энергией, которая сама по себе является неипостасной» (свт. Григорий Палама).⁷³⁴

Непосредственно с чаянием наступающей «эпохи Святого Духа», «повторением золотого века христианства»,⁷³⁵ связан экуменический

731 Бердяев Н. Русская идея. Гл. IX. Ожидание эпохи Святого Духа / Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, изд. «YMCA-PRESS», 1971. С. 213-214.

732 Балтазар Х. У. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. М., изд. «Истина и Жизнь», 2001. С. 141.

733 Бердяев Н. Русская идея. Гл. IX. Цит. изд. С. 214.

734 свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. XLVIII. Цит. изд. С. 29.

735 «Сохраняя внутреннюю свободу, мы не должны бояться творчества, бояться риска творчества. Ибо Господь призывает нас быть Его соработниками в этом мире, а соработничество не может не быть творчеством в самом высоком смысле этого слова. <...> Тогда наш собственный опыт будет оказывать преобразующее воздействие на все общество» (митр. Иларион (Алфеев). Вера свободы. Можно ли сегодня повторить «золотой век» христианства? <http://www.bogoslov.ru/text/3584751.html>).

проект, насквозь пронизанный этим мифическим харизматизмом. «В послании от 22 декабря 1962 года он [папа Иоанн XXIII] говорил: «<...> весьма редко за всю христианскую эру, после прохождения 20 веков, замечалось столь сильное стремление в сердцах верующих к желанному для Господа Бога единству... «Да будут все едино!» Вот план Божиего спасения, который мы должны осуществить». <...> Когда в праздник Пятидесятницы 1960 года был учреждены подготовительные комиссии, папа Иоанн XXIII объявил о создании Секретариата по содействию христианскому единству. <...> в противоположность своим предшественникам, папа Иоанн XXIII признал Всемирный Совет Церквей даром Божиим» (митр. Никодим (Ротов)).⁷³⁶ «Дух Святой созидает Церковь, обновляет ее и животворит, дает силу таинствам и разумение таин веры. Церковь – это Царство Божие на земле. Но область Царства Божия шире, чем область собственной церковной жизни с ее преимущественным откровением “таин Царствия Небесного” (Мф 13:11). Царствие Божие обнимает всю сферу истины и добра во всех ее разнообразных проявлениях в жизни человечества, ибо “Дух дышит, где хочет” (Ин 3:8). За пределами Церкви также происходит постоянное обновление мира <...> Деятельность Духа Божия не ограничена конфессиональными рамками...» (митр. Никодим (Ротов)).⁷³⁷ «Точно так же и в Римско-католической церкви “харизматическое обновление” <...> подхлестывает их экуменизм и литургические эксперименты (“мессы под гитару” и тому подобное); <...> Вне всякого сомнения, ориентация “харизматического возрождения” резко экуменическая. Лютеранский пастор-“харизматик”, Кларенс Финсаас, пишет: “Многие удивлены, что Святой Дух может посещать также и разные ответвления исторической Церкви... независимо от того, опирается ли доктрина этой Церкви на кальвинистские или армянские традиции, это ничего не значит, и тем доказывается, что Бог превыше наших верований и что ни одно вероисповедание не “пользуется монопольным правом на Него” (Кристенсон, стр. 89). Епископальный пастор, говоря о “харизматическом возрождении”, сообщает, что “экуменически оно приводит к замечательному воссоединению христиан разных традиций, в основном на уровне местных Церквей” (Харпер, стр. 17). Калифорнийское “харизматическое” периодическое издание “Межцерковное обновление” наполнено примерами “единства”, вроде следующего: “Вековая тьма расточилась, католическая монахиня и протестант могут любить друг друга невиданной новой любовью”, что доказывает разрушение старых барьеров между вероисповеданиями. Поверхностные догматические разногласия отменяются в сторону, чтобы верующие пришли к единству в “Святом Духе”. Православный священник о. Евсевий Стефану считает, что “это излияние Святого Духа преодолевает границы вероисповеданий... Дух Божий движется и вовне, как и внутри, Православной Церкви” (“Логос”, январь 1972, стр. 12). <...> “Харизматическое” движение претендует на контакты с Богом, на то, что оно нашло способы снискания Святого Духа, излияния Божией благодати. А ведь именно Церковь, и ничто иное, Господь наш Иисус Христос основал для того,

736 митр. Никодим (Ротов). Иоанн XXIII, папа Римский / Богословские труды. Сборник 20. Издание Московской Патриархии, 1979. С.233.

737 митр. Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества / Богословское собеседование IV между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей. Богословские труды. Сборник 10. Издание Московской Патриархии, 1973. С.157.

чтобы через нее посылать благодать людям. <...> Великий православный отец XIX века, Феофан Затворник, пишет, что дар Святого Духа дается исключительно через таинство миропомазания, которое было введено апостолами взамен рукоположения (это форма таинства, описанная в Деяниях апостолов). "Все мы — кто был крещен и миропомазан — имеем дар Духа Святого... хотя он и не проявляется в каждом из нас". Православная Церковь дает возможность сделать этот дар действенным, "и другого пути нет... Без таинства миропомазания, как ранее без возложения рук апостолов, Святой Дух никогда не нисходил и не будет нисходить" [епископ Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь]» (иеромон. Серафим (Роуз)).⁷³⁸

И, конечно, нельзя не провести параллели ожидания «эпохи Святого Духа» в новом богословском сознании с одновременным напряженным ожиданием «эпохи (эры) Водолея» в оккультизме всех родов, где этот же самый, по сути, гностический харизматизм (как и другие параллельные новому богословию идеи) представлен уже в крайней степени. *«Напряжение психической энергии пошлет рубиновые стрелы, и рост их пронзит синеву сознания.<...> Вот найдены Уру и Свати в космогонии. Повторены знаки наступающего Водолея <...> Изучая накопления психической энергии, можно заметить, что она действует наподобие пульса Космоса – приливы и отливы накапливают мощь»* (Рерих Е.).⁷³⁹ *«Теургия есть Божественная Магия. Дух раскрывает свои свойства Магнита. <...> Сила Магнита Духа раскрывается по мере уявления новых качеств. <...> Беспредельность уявляется нам на постоянной реализации нашего сознания. Эволюция духа и всего сущего есть постоянное раскрытие беспредельного продвижения в Бытии. <...> Периодичность Космического Дыхания есть основной Закон.<...> Энергия есть единая существующая реальность. <...> Многие энергии сливаются или вытекают из единой Всеначальной энергии. <...> Всеначальная энергия разлита во всем Сущем, и человек является носителем [ее] в ее высшем проявлении как энергия Психическая»* (Рерих Е.).⁷⁴⁰ *«Грядущая эпоха несет миру познание мощи этой великой всеначальной энергии, которая выявляет свои высшие качества в бессмертных творениях человеческого гения». «Итак, приложим все наши усилия, чтобы ускорить наступление эпохи Воскресения Духа, когда многие тайны будут переданы в достойные руки. Ведь эта эпоха близится»* (Рерих Е.).⁷⁴¹

3. «Икономическая» и «догматическая» теории

738 иеромон. Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. М., изд. «Паломник», 2005. С.208-212 / епископ Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь. Джорданвилль, Н.-Й., 1962. С. 247–248.

739 Рерих Е. Агни-Йога. 4.515-4.517 / Агни-Йога. Учение Живой Этики в 2-х томах. М., изд. «Эксмо», 2002. Т.1.

740 Рерих Е. Космологические записи / Рерих Е. У порога Нового Мира. М.: МЦР; МастерБанк, 2000. С.234-279.

741 Рерих Е. Письма.1.03.1929; 17.08.1934 / Письма Елены Рерих, 1929—1939. В 2-х т. Минск: ИП «Лотаць», 1999. Т.1.

Та воля к теургии («богодействию», «богостроительству», преобразению социального космоса и мироздания, сверхъестественному «жизнетворчеству», «спасению мира», пересозданию природы, «одухотворению плоти», «долгу воскрешения предков», т.е. выходу на иной онтологический уровень, когда человек стремится «делать того, что делается только Богом», либо воздействовать на Бога, вынуждая Его делать нужное человеку), которая в различных неогностических учениях прошлого века («философии всеединства» и «общего дела», «новом религиозном сознании», «русском космизме», софиологии, теософии, «живой этике», советской идеологии) проявляется в радикальной форме (*«Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных, обнимающих весь день и всю ночь <...> милостивое или грозное возвращение Его [Христа] на землю мы можем ожидать от своего же объединения в деле воскрешения»* (Федоров Н.);⁷⁴² *«происходят изменения в человеческой среде и человеческом сознании, и, в зависимости от этих изменений <...> подготавливается возможность новых откровений или, вернее, одного откровения – завершительного откровения Духа»* (Бердяев Н.),⁷⁴³ эта же самая теургия, проникая в богословскую мысль, сказывается в более умеренных или рудиментарных формах. Примером последних (незначительных, но все же опознаваемых заимствований, искажающих ортодоксальное вероучение) могут служить, так называемые, «икономическая теория» (митр. Антоний (Храповицкий), свщм. Иларион (Троицкий)) и «догматическая теория» (патр. Сергей (Страгородский), прот. Георгий Флоровский и их последователи), возникающие в результате богословского обоснования исторически сложившейся практики принятия раскольников и «умеренных» еретиков в Православную Церковь без перекрещивания. Несмотря на то, что вопрос этот решается в данных теориях противоположным образом, в них обеих просматривается тенденция к тому, что мы ранее обозначили «монофизитской харизматологией» в силу общих истоков обеих теорий в квазихристианской философии эпохи романтизма, в частности, равной приверженности их представителей к «нравственному монизму», в котором также присутствует элемент теургии. Ср.: *«Повторим формулу Достоевского: смиряясь, любя и познавая людей, человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преобразует внутреннюю природу последнего»* (архим. Антоний (Храповицкий)).⁷⁴⁴ «В объяснении своей неправильной мысли, как переливается сострадательная любовь Иисуса Христа “в сердца любимых” Им людей, М. Антоний указывает на “объективный закон нашей природы” <...> этот закон объясняется воплощением Христа, ибо “возлюбить” сострадательной любовью “всякого человека в отдельности... мог только всеведущий... Бог”, а “перелить Свою

742 Федоров Н. Философия общего дела. II, 5-9 / Федоров Н. Философия общего дела. М., изд. «Эксмо», 2008. С.53-61.

743 Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 283.

744 архим. Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по произведениям Достоевского. Богословский вестник, 1893 г. Т. 4. № 10. С.75.

святость в сердца людей мог только человек”. <...> М. Антоний здесь указывает такой закон духовной природы, который неизвестен ни Свящ. Писанию, ни св. отцам Церкви <...> ибо дарование нам святости Христовой есть дело Духа Святаго и Его Божественной благодати» (архиеп. Серафим (Соболев)).⁷⁴⁵

Если из традиционного (святоотеческого) богословия мы знаем только Божественную, ангельскую и человеческую природу с принципиальной невозможностью их смешения, или слияния в нечто среднее (соответственно, каждой природе свойственна своя природная сила и деятельность), то новое богословие, как мы видели, оперирует термином «богочеловеческая природа Церкви», которая, в свою очередь, характеризуется здесь своим «богочеловеческим» («синергическим») действием, одухотворяющим и преображающим мир. «Андрей Десницкий рассказал два анекдота в старом смысле этого слова. <...> экзамен в вузе, вопрос по догматике: от кого исходит Святой Дух в православии. Ответ – от Патриарха. “Нам смешно, потому что это поперек всякой святоотеческой догматики, а по сути-то правильно”, – сказал библиист».⁷⁴⁶

* * *

О существовании проблемы чиноприема, о дискусионности этого вопроса в Церкви мы узнаем из 1-го правила святителя Василия Великого: «...что касается до вопроса о кафарах, <...> должно следовать обычаю каждой страны, потому что о крещении их и в то время рассуждавшие о сем предмете думали различно. А крещение пепузинов, мне кажется, не заслуживает никакого уважения, и удивительно, как укрылось сие от Дионисия, столько сведущего в правилах. Ибо древние определили принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры».⁷⁴⁷ Как мы видим, сам канон констатирует разномыслие Отцов на этот счет в прошлом и настоящем (и тут же демонстрирует таковое между свв. Василием и Дионисием) и формулирует принцип, призванный разрешить проблему: «принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры» (то есть крещение раскольников, как следует из дальнейшего текста правила), и, соответственно, не принимать крещения еретиков.

В то же время Апостольские правила (устно передаваемое предание ранней Церкви, время собрания которого в единый свод датируется 5-м веком) требуют безусловного перекрещивания еретиков. Однако о возможности принятия крещения какой-либо группы отделившихся от Церкви данный свод канонов вообще не упоминает по той причине, что «сие Апостольское правило относится к еретикам, каковые были в Апостольские времена, повреждающим главные догматы о Боге Отце и Сыне и Святом Духе, и о воплощении Сына Божия. О других родах еретиков дальнейшие постановления представляют следующие правила: Первый Вселенский собор правило 19-е, Лаодикийский 7-

745 архиеп. Серафим (Соболев). По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат Искупления / архиепископ Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. М., изд. «Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1997. С.72-73.

746 Миловидов К. Богословие XXI века: что дальше? <http://www.pravmir.ru/bogosloviye-xxi/>

747 Первое каноническое послание свт. Василия Великого к епископу Амфилохию иконийскому. Цит. по кн.: Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 тт. М., «Международный издательский центр православной литературы», 1994.

е, 8-е, Шестой Вселенский собор 95-е, Василий Великий 47-е» (Книга правил).⁷⁴⁸

Вселенский Символ веры, сформулированный на Константинопольском соборе 381 г. (общецерковная рецепция которого произошла на Халкидонском соборе 451 г., то есть примерно в то же время, что и канонизация Апостольских правил), «исповедуя едино крещение во оставление грехов», где речь идет именно о принятии крещения, совершенного «на стороне», о чине приема в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь крещенного в отпавших от нее сообществах. «В Символе веры упомянуто не обо всех Таинствах, а об одном Крещении, потому что в отношении Крещения было сомнение: не следует ли некоторых людей (например, еретиков) крестить вторично; нужно было решить этот вопрос, что и сделано в Символе веры, через который мы исповедуем едино Крещение» (свт. Филарет (Дроздов)),⁷⁴⁹ руководствуется тем же принципом канонического послания Василия Великого («принимать то Крещение, которое ни в чем не отступает от веры»).

Чтобы понять мотивацию такого решения (исключения, делаемого для некоторого типа отделившихся сообществ), нужно учитывать, что речь шла о конкретных случаях. В частности, расколы донастиков и новациан были порождены спорами в вопросах аскетики («вины и покаяния»), то есть отнюдь не догматическими. Если переводить это в более близкие нам аналогии, то это были разделения, подобные разделению РПЦ и РПЦЗ. Спрашивается, нужно ли было патр. Сергию (Страгородскому) перекрещивать крещенного в «карловацком расколе» митр. Антонием (Храповицким) и, наоборот, «зарубежникам» – перекрещивать крещенного в «сергианстве»?

«Мысль восполнить Никейский Символ высказывалась каппадокийцами. Свт. Василий Великий, неоднократно заявлявший о достаточности Никейского Символа, в конце жизни высказался за включение в Символ “славословия” Св. Духу. Один из главных участников Собора, свт. Григорий Богослов, свидетельствовал, что отцы Собора были верны Никейскому Символу, но «детализировали недостаточно сказанное» в нем о Св. Духе. Эти 2 святых отца в основном и подготовили в десятилетие, предшествующее Собору, прибавления к Никейскому Символу» (прот. Валентин Асмус).⁷⁵⁰ Соответственно, в богословии этих Отцов нам следует искать ответ и на вопрос о чиноприеме, то есть аргументацию того дифференцирования (признания крещения одних и непризнания других), которое после 2ВС становится общецерковным принципом.

В 47-м правиле свт. Василия Великого, по сути, ставится вопрос о необходимости приведения в единообразие чиноприема еретиков и раскольников, то есть, еще раз констатируется наличие такой проблемы в Церкви и потребность систематизации общецерковного учения по этому вопросу. «Здесь святой определяет, что наватиан, приходящих к церкви,

748 Книга Правил святых Апостола, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов. М., изд. «Синодальная типография», 1901. С.26.

749 свт. Филарет (Дроздов) Московский. Пространный катехизис. §284. Цит. изд.

750 прот. Валентин Асмус. Вселенский II собор. Богословие собора / Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т. 9. С. 580-585. <http://www.pravenc.ru/text/155492.html>.

должно крестить, на ряду с прочими, потому, конечно, что мыслят одинаково с Маркионом. А 7-е правило 2-го собора, исчисляя тех, которых должно принимать только помазванием, присоединяет к ним и наватиан. И это правило, без сомнения, должно иметь более силы, как позднейшее и соборное; при том же Василий Великий изрек свой ответ не как правило, но высказав свое (личное) мнение по вопросу, за тем прибавил, как бы и сам не был тверд относительно того, о чем был спрошен: «итак, аще сие угодно будет, то должно собратися множайшим епископам, и тако изложити правило, дабы чрез правило, изложенное большим числом епископов, и действующий был безопасен», то есть чтобы таким образом и крестившему тех, о коих говорится, не было опасности как поступившему против правил, «и ответствующий вопрошающим о таковых имел вследствие правила достоверное основание» (Зонара). «Кто такие енкратиты, саккофоры, апотактиты, наватиане и маркиониты, и какие виды ересей их, сказано в различных правилах. Настоящее же правило не нуждается в толковании, потому что и святым оно было написано не как определение, но как мнение; ибо законоположение он предоставил соборному определению. А ты прочти 7-е правило 2-го собора и узнаешь, какие из еретиков по принятии крестятся и какие не крестятся» (Вальсамон). Как мы видим, даже между 47 пр. свт. Василия Великого, самого инициатора внесения в Символ II ВС единого понятия о чиноприеме, и 7 пр. этого собора имеется существенное расхождение (собор определяет принимать крещение «наватиан, приходящих к церкви», которых «должно крестить», по более раннему канону святителя Василия).

Таким образом, добавление в Никейский символ единого православного учения о «крещении во оставление грехов» на Втором Вселенском соборе и стало разрешением этой проблемы во вселенском масштабе («последнее правило Второго собора говорит, что не должно снова крестить их [кафаров как раскольников. – А.Б.], а только помазывать святым миром. Без сомнения должно действовать это последнее правило, так как оно есть позднейшее и соборное, и при том – вселенского собора» (Зонара).

Спор «икономической» и «догматической» теорий как возобновление этой полемики, по сути, игнорирует решение Вселенского собора, что уже само по себе является формой богословского модернизма (попыткой пересмотра ортодоксальной сакраментологии и экклезиологии, поиском альтернативного решения этого круга вопросов, следовательно, вольным или невольным отрицанием вселенского вероучительного Символа, как раз и сформулированного для разрешения этого недоумения).

Что же провозгласили святые отцы Константинопольского собора о крещении вне Церкви? «В 7-м прав. II Вселенского Собора говорится <...> о “присоединяющихся к Православию и к части спасаемых”» (прот. Владислав Цыпин).⁷⁵¹ Содержательная (вероучительная) часть определений ПВС (Символа и 7 пр.), касающихся данного вопроса, со всей определенностью сообщает нам о том, что крещенные за пределами Православной Церкви «во имя Отца и Сына и Святого Духа» действительно были 1). «крещены во оставление грехов» и при этом 2). не принадлежат «к

751 прот. Владислав Цыпин. Вселенский II собор. Правила собора. Православная энциклопедия. Изд.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». Т.9. С. 586-588.

части спасаемых». Соответственно, крещенные в сообществах, искажающих догмат о Святой Троице, не получили в своем «крещении» ничего (даже «оставления грехов») и поэтому принимаются наравне с язычниками, то есть первым чином как некрещенные. «...потому что по учению православной церкви есть и было, что **правильным и действительным считается всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы** [которую не отрицали, хотя бы и понимали несколько искаженно], **кем бы оно ни было совершено**» (еп. Никодим (Милош)).⁷⁵²

* * *

Согласно терминологии свт. Серафима (Соболева) Богучаевского, **действительность** Крещения обозначает его **благодатность**; это буквально одно и то же и означает, что в совершаемом таинстве Бог благодатно действует на субъекта таинства, подает ему Божественную благодать («по апостольскому преемству внутренняя возрождающая благодать <...> сообщается в католичестве через таинства крещения и миропомазания»; «Благодать сия <...> остается в католичестве, в силу того, что Божественные дарования нераскайяны, т.е. непреложны»).⁷⁵³ **Действенность** же таинства означает его **спасительность**, то есть благодатные изменения в субъекте таинства («крещенская возрождающая благодать в ее дивных проявлениях присуща только Православной Церкви». «Католичество надо назвать расколом с еретическим исповеданием, в силу чего, хотя апостольское преемство с таинствами здесь и есть, но внутренняя возрождающая благодать Св. Духа для католиков не является действенною и, следовательно, она не возрождает и не спасает их»).⁷⁵⁴ Это же различие мы видели в учении ПВС: «крещены во оставление грехов», не принадлежат «к части спасаемых». «...хотя по апостольскому преемству внутренняя возрождающая благодать и сообщается в католичестве через таинства крещения и миропомазания, но, в силу указанных слов Ап. Павла [“Аще мы или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет”], она здесь не действует, и принявшие эту благодать отлучаются от нее, точнее, от ее спасительного действия» (архиеп. Серафим (Соболев)).⁷⁵⁵

Характерным проявлением «икономической теории» митр. Антония (Храповицкого) явился следующий эпизод истории Зарубежной Церкви. «В 1990 году, стараясь согласовать реальность церковной жизни в СССР с экклесиологией РПЦЗ, Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви выпустил послание к пастырям и пастве, содержащее суждение об “автономной” благодати, близкое к донатистским воззрениям: “Верим и исповедуем то, что в храмах Московской Патриархии, в тех из них, в которых

752 Епископ Никодим (Милош). Толкования на Правила Православной Церкви. Правила Второго Вселенского Собора, Константинопольского. Пр.7. Цит. по кн.: Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 тт. М., «Международный издательский центр православной литературы», 1994.

753 архиеп. Серафим (Соболев). По поводу книги проф. протоиерея П.Я. Светлова «Идея Царства Божия» / архиепископ Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. Цит. изд. С.257.

754 Там же. С.214.

755 Там же. С.257.

священник горячо верит и искренно молится, являясь не только "служителем культа", но и пастырем добрым, любящим своих овец, по вере приступающих, подается в таинствах спасительная благодать. Немногочисленны эти храмы на необъятных просторах Русской Земли". Поскольку эти воззрения о зависимости совершения таинства от личного достоинства священнослужителя несовместимы с православным вероучением, Архиерейский Собор РПЦЗ 1991 года постановил вычеркнуть вышеприведенный абзац из послания собора 1990 г.⁷⁵⁶ Между тем аналогичное учение Кирилла Лукариса о зависимости действительности таинства Крещения от личного достоинства и совершенства веры совершителя таинства было осуждено на Иерусалимском соборе 1672 г., что позднее было ратифицировано как истинное учение всей полнотой Православной Церкви в Послании Восточных Патриархов 1723 г.: «почитаем крайне ложным и нечистым то учение, будто бы несовершенством веры нарушается целостность и совершенство таинства. Ибо еретики, которых принимает Церковь, когда они отрекаются от своей ереси и присоединяются ко Вселенской Церкви, получили Крещение совершенное, хотя имели веру несовершенную. И когда они напоследок приобретают веру совершенную, то их не перекрещивают».⁷⁵⁷ Поэтому аналогичный (РПЦЗ) «вычерк» следовало бы сделать и РПЦ МП (где, напротив, официальной доктриной является «догматическая теория») из своих «Основных принципов отношения к инославиям», где учение о «частичности благодати» в прочем «христианском мире» носит схожий теургический характер («Если совершитель таинства движим сознательным стремлением разделить Церковь, разрушить ее единство, то тогда таинства нельзя признать настоящими, "действительными". Если же таинства совершаются в доброй воле, с честными намерениями, с желанием упрочить Церковь, то их можно признать аутентичными, даже если они совершаются вне канонических пределов православной Церкви. <...>Невозможно заранее и вообще точно определить, "сколько" ереси нужно, чтобы Церковь перестала быть Церковью и таинства стали недействительными...» (прот. Иоанн Мейендорф)).⁷⁵⁸ Соответственно, искажение православной сакраментологии и экклезиологии в том и в другом случае заключается в том, что действительность совершенного таинства зависит не от личного достоинства совершителя таинства, но 1) от духовного состояния субъекта таинства (от его «горячей веры и искренней молитвы», то есть исповедания грехов и покаяния) и 2) от триниталогического кредо совершения таинства (правильной формулы крещения: «во имя Отца и Сына и Святого Духа»). Тогда грубое искажение основ веры в Бога (догмата о Св. Троице) и нераскаянные грехи, каковыми по определению является триниталогическая ересь и раскол, и являются теми факторами, которые не позволяют действительно и непреложно совершаемому Богом святому таинству возыметь благодатное действие в субъекте таинства

756 диак. Андрей Псарев. Стремясь к единству: экклезиология РПЦЗ в отношении Московского Патриархата (1927–2007 гг.) / <http://www.bogoslov.ru/text/5682965.html>.

757 Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере 1723 г. / Догматические послания иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Изд. «Свято-Троицкая Сергиева Лавра», 1995. С.142-147.

758 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч.1, гл.5 / прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Киев, изд. «Храм преподобного Агапита Печерского», 2002. С.74.

(точно так же, как это обстоит и в сакраментологическом «механизме» самой Православной Церкви). То есть, частичной является не действительность (благодатность) инославного Крещения, потому что Божественная благодать, или действие истинного Крещения, одинакова, одна и та же в каждом правильно совершаемом таинстве. Частными (дифференцированными, различными по качеству и по мере) являются харизмы, или дары Святого Духа, подаваемые в другом таинстве – Миропомзания («Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному даёт Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12:4-13). «Сущность всегда пребывает простой, а энергия бывает, что и становится сообразно промыслу многообразной, как и Павел изрек, что ангелы от Церкви узнают многообразность премудрости Божией (Еф 3:10)» (свт. Григорий Палама).⁷⁵⁹

Получается, там, где полнота благодати (действительность истинного Крещения вне Православной Церкви), новое богословие видит частичность; а там, где частичность (промыслительное различие благодатных даров в Православной Церкви) – полноту. Податель благодати – не Церковь (Православная или инославная), но Святая Троица. Во всяком Крещении во имя Святой Троицы Она действует «прощением грехов», не потому что «благодать есть» у совершителя таинства или у сообщества, к которому примыкает крещаемый, но потому что благодать есть у Всемилового Бога, Который отставляет грехи кающемуся грешнику. В этом отношении «догматическая теория» является умеренной формой экуменической теории, где концепция «частичной благодати» является определяющим принципом (когда частные харизмы равномерно распределены между всеми «церквями», тогда как в «догматической теории» «полнотой благодати» обладает каноническая Церковь, а «остальной христианский мир» – «частичной» с прямой пропорциональной зависимостью умаления степени благодати по мере догматического искажения и удаления от «центра», от Церкви как «источника благодати»).

Но отсюда же следует ошибочность и «икономической теории», которая также исходит из положения, что благодатно действует сама Церковь (только уже каноническая), а не Бог в церковном таинстве. «Церковь по своему усмотрению имеет власть принять отделившиеся сообщества через те или иные таинства или без совершения их. В этом случае она наполняет формы таинств, совершаемых вне Церкви, благодатным содержанием: по архиеп. Илариону – во время присоединения к Церкви приходящего из инославия; по патр.

759 свт. Григорий Палама. Антиретики против Акиндина. 27 (XXVI) / свт. Григорий Палама. Антиретики против Акиндина. Краснодар, изд. «Текст», 2010. С. 21.

Сергию, прот. Георгию и их последователям – во время совершения таинства в отделившемся сообществе».⁷⁶⁰

Когда речь идет о благодатности таинств, кажется, что в новых теориях нет ничего теургического, ибо в церковном таинстве, по определению, тайнодействует Бог («...если таинства совершаются, то только Духом Святым...» (прот. Георгий Флоровский)).⁷⁶¹ «Христос благодатно "питает и греет Церковь" и этим в ней спасает людей, а Церковь, повинувшись Христу, тем деятельно участвует в спасении людей» (патр. Сергей (Страгородский)).⁷⁶² Инерция романтического неогностицизма становится зримой в осмыслении механизма облагодатствования принимаемого из инославия и раскола («икономическая теория») или аналогичного воздействия Церкви на таковых даже без принятия, но одним лишь фактом своего присутствия, как бы своей благодатной аурой, в мире («догматическая теория»). *«Как "исполнение" Христа, Церковь несомненно сознает себя единственным на земле источником благодати для людей»* (патр. Сергей (Страгородский)).⁷⁶³ «То есть, по патриарху Сергию, Церковь не только хранительница и источник благодати, но она имеет и власть наделять в той или иной мере благодатными дарами отделившиеся сообщества».⁷⁶⁴ *«Таинства схизматиков совершаются лишь потому, что в них действует Церковь полученной от Бога благодатью»*. *«И в самих расколах (и даже у еретиков) Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие...»* (прот. Георгий Флоровский).⁷⁶⁵ Если у патр. Сергия еще оставалась возможность ортодоксального толкования этого учения («Христос – Глава с Церковью – Телом Своим составляет единое бытие, живущее единою жизнью» (патр. Сергей (Страгородский)),⁷⁶⁶ то у прот. Георгия Флоровского Церковь уже самостоятельно действует «полученной от Бога благодатью», вполне распоряжается ею по своему усмотрению («Таинства совершаются по молитве и действием Церкви»)⁷⁶⁷ (Ср. схожее представление в западной новой теологии: «...неся свет, почерпнутый из Евангелия и сообщая роду человеческому те спасительные силы, которые сама Церковь под

760 Горбачев А. Сравнительный анализ учения о Церкви свщм. Илариона и русских богослов XX века. Ч. II. <http://www.bogoslov.ru/text/1391715.html>.

761 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви / Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902-1998. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 178.

762 патр. Сергей (Страгородский). Есть ли у Христа наместник в Церкви / Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославия: Сб. статей. М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 91.

763 патр. Сергей (Страгородский). Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам / Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославия: Сб. статей. М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 29-59.

764 Горбачев А. Сравнительный анализ учения о Церкви свщм. Илариона и русских богослов XX века. Ч. I. <http://www.bogoslov.ru/text/1282377.html>.

765 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви. Цит. изд. С.184.

766 патр. Сергей (Страгородский). Есть ли у Христа наместник в Церкви. Цит. изд. С.91.

767 прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви / Путь, 1934. №44.С.37.

водителем Святого Духа принимает от Своего Основателя»,⁷⁶⁸ и в самой латинской формуле крещения: «я крещу тебя...»).

Неортодоксальный термин «новой природы», нового «церковного естества» («жизнь Христова, которую Он дал Церкви и которую вливает в душу каждой отдельной личности; это внедрение новой природы (благодати) в душу каждого христианина есть явление более сложное: оно происходит не столь непосредственно, как развитие человеческой личности невинного Адама на почве человеческой природы, но прежде всего через сознательное усвоение жизни Христовой или христианства, а затем и через иное таинственное внедрение новоблагодатного церковного естества в нашу личность» (митр. Антоний (Храповицкий)),⁷⁶⁹ сам этот термин можно было бы считать ортодоксальным по смыслу, как метонимию (ср.: «вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас» (Еф 3:2); вера же <...> соделывает воистину верного человека подателем воды ведения и огня обожения» (преп. Максим Исповедник)),⁷⁷⁰ если бы основной предпосылкой этого понятия не выступало здесь философия всеединства с ее принципиально иной корреляцией между Божественным и человеческим естеством, что, в частности, и сказывается слишком далеко проводимой новым богословием аналогией между халкидонским догматом о Богочеловеке и догматом о Церкви («О соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единодушия только, а в смысле существенного реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы<...> Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такой силой, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, Объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком или единой Церковью, будучи, в частности, ее главой"» (арх. Антоний (Храповицкий)).⁷⁷¹

* * *

Таким образом, инерция неогностической харизматологии просматривается на всех уровнях нового богословия: от нравственного учения, аскетике и антропологии до сакраментологии и экклезиологии. Новое учение о

768 Пастырская конституция «О Церкви в современном мире» (GAUDIUM ET SPES) / Документы 2 Ватиканского собора. М., Paoline. 2004. С.448.

769 митр. Антоний (Храповицкий). Частнейшие определения Церкви / митр. Антоний (Храповицкий). Молитва русской души. М., изд. Сретенского монастыря, 2006 / <http://www.pravoslavie.ru/put/2592.htm>.

770 преп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме. XVII / преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., изд. «Институт философии, теологии и истории св. Фомы», 2006. С.104.

771 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник, 1917, октябрь-декабрь. С.301-302.

благодатном («богочеловеческом») действии Церкви (или христианина) в мире вообще и инославии, в частности, отличается от традиционного учения о благодати как особом действии Бога в христианине («только Господу судить, кого удостоить Своей благодати» (свт. Григорий Палама);⁷⁷² «тварь не освящает твари, но все освящается Единым Святым, Который говорит о Себе: “Я посвящаю Себя” (Ин 17:19). Освящает же Он чрез Духа <...> Поэтому Дух — <...> источник святости для всех» (свт. Василий Великий);⁷⁷³ «мы можем получить этот дар в соответствии с нашей мерой, но мы, конечно же, не можем излить его на других; но для того, чтобы это произошло с ними, мы призываем Бога, Кем это и осуществляется» (блж. Августин)),⁷⁷⁴ либо неопределенностью источника и природы этого действия (что мы условно обозначили «экклезиологическим (или харизматологическим) монофизитством»); либо теургической концепцией «синергии» как спасения мира Церковью вместе с Богом (вместо традиционного учения о спасении Церкви Богом). И в том и в другом случае происходит приписывание, или навязывание Божественной воли титанических идей религиозно-философского всеединства. В результате чего каноническая формула первого (Апостольского) собора Церкви («Угодно Духу Святому и нам» (Деян 15:28)), оказывается, по сути, перевернутой в новой экклезиологии: угодно нам и Святому Духу... В частности, принципами богословского всеединства обусловлено экуменическое учение о том, что *«раскол Запада и Востока есть раскол и разделение в вере и оскудение в любви, но это не есть раскол в благодати и таинствах, не есть разделение Духа. И Дух Утешитель един и неразделен даже в расколе. Странным образом скрыто осуществлено самое важное: нераздельность благодати»* (прот. Георгий Флоровский).⁷⁷⁵ Единство Бога и благодати как свойства Божественной природы спекулятивно переносится здесь на природу творения как объекта Божественной деятельности, словно бы сверхъестественная нераздельность Божественной благодати нивелирует все разделения падшего мира, делает их в сущности столь же нераздельными в самой их актуальной разделенности. *«Церковь исповедует реальность присутствия Бога в мире в качестве важнейшей метафизической гарантии спасительности совершающегося исторического процесса»* (Настольная книга священнослужителя).⁷⁷⁶ В результате «благодатной» в новом богословии оказывается уже сама история: уже само физическое время по своему священнодействию тождественно церковному таинству в магии «исторического процесса», которому Бог в этом «богословии всеединства», получается, имманентен.

⁷⁷² свт. Григорий Палама Триады. I,3,51 / свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., «Канон», 1995.

⁷⁷³ свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 5 / свт. Василий Великий. Творения в 2 т. М., изд. «Сибирская благовонница», 2008.

⁷⁷⁴ блж. Августин. О Троице. Кн. XV, §46 / Августин Аврелий. О Троице. Краснодар, изд. «Глагол», 2004. С.393.

⁷⁷⁵ Флоровский Г.В. Проблематика христианского воссоединения / Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М., изд. «Пробел», 2000. С. 179.

⁷⁷⁶ Настольная книга священнослужителя. Гл. «Пастырское служение и миротворчество» / Настольная книга священнослужителя. М., изд. Московской Патриархии. 1988. Т.8. С. 684-710.

Данная особенность нового богословского сознания обусловлена логикой философии всеединства, а именно, типичным для нового гностицизма стиранием границ между Божественным и тварным естеством, где второе есть «излияние» первого. Сказывается это сознанием собственного достоинства (онтологической легитимности, природной необходимости, «органичности») стать не только «причастником Божественного естества» (благодати), но и распорядителем (или совершителем) Его действий. «Если же вода, которую апостолы прияли в себя, нетварна и безначальна, поскольку это был Святой Дух, притом что это не была сущность Духа, но благодать, а благодать, – согласно Златоустому отцу, – это энергия, то такая энергия безначальна и нетварна, тогда как те, в которых она действует, приемлют начало [этого] действия. А приемлют ли они здесь и окончание или нет, и каков [конец] каждого из них, показывает нам история Саула и Давида: ибо первый из них пророчествовал, и [в результате] к пророкам не причислен; а Давида покаяние сохранило в числе пророков. Но и здесь с наглядностью геометрического построения показывается, что присущая святым божественная энергия безначальна; ведь боговдохновенные пророки получают в удел предведение никоим образом не сущего, безначально являющегося [достоянием] одного лишь Вѣдущаго вся прежде бытія ихъ (Дан 13:42)» (свт. Григорий Палама).⁷⁷⁷ Это дерзкое «овладение Самим Богом» и полнотой Его благодати едва ли не в первую очередь вызывало неприятие свт. Григория в латинстве и варлаамизме, «ибо, где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, где благовременность, там и польза; и: потому Слово сделалось раздаятелем благодати Отца для пользы людей, ради которых Он сделал столь великие распоряжения, людям показывая Бога, а человека представляя Богу, и сохраняя невидимость Отца, дабы человек не сделался презрителем Бога и всегда имел, к чему бы мог стремиться, а с другой стороны; чрез многие распоряжения, указывая видимо Бога людям». «Но несмотря на то, что все святые ангелы и человеки обоживаются посредством одной лишь Божией энергии, – и то не всей, а некоей малой части и как бы ничтожной капли в сравнении с оным морем, по словам Златоустого богослова, – а <...> Акиндин показывает себя высшим не только богоносцев и всех вообще ангелов и человеков, <...> ибо он утверждает, будто Бог соединяется с ним и его последователями по всей не только лишь божественной энергии, но и сущности. Ведь именно это и сам он вводит посредством своих писаний, и своих последователей убеждает думать и говорить, дабы, как он говорит, Бог не претерпел разделения на части, если будет не совершенно весь соединен с ними» (свт. Григорий Палама).⁷⁷⁸

4. Роль славянофильства как проводника шеллингианства

⁷⁷⁷ свт. Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии. 46 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Цит. изд. С.83.

⁷⁷⁸ свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. 36 (XXXIX); 37 (XL) / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Цит. изд. С. 26.

Хотя первой волной неогностицизма в России было масонство, ему, в силу откровенно антихристианских выпадов, затруднительно было оказывать влияние непосредственно на богословскую мысль. Гораздо продуктивней в этом плане была неошеллингианская (или неогегельянская, в зависимости от персоналий) философия всеединства славянофилов как скрытый гностицизм, зачастую остававшийся неопознанным даже академическим богословием.

«Являлись изредка на земле люди, освященные свыше вдохновением прямым или благодатью высокого разума, раздавались голоса, призывающие к лучшей жизни, проповедовались учения, полные глубокого смысла и истины, но течение веков всегда помрачало новооткрытую правду, и человечество не подавалось вперед по стезе духовного просвещения» (Хомяков А.).⁷⁷⁹ «Благодать высокого разума» здесь – это не только «прямое освящение свыше», но и природное (врожденное) свойства «высокого разума», столь же способствующее «духовному просвещению человечества», сколь и «прямое» действие Божие (ср.: «долгими путями он [философ Варлаам] подходит к собственному воззрению, строит умозаключение, делает вывод, что <...> вообще все в равной мере есть Божий дар, нечто богоданное. Тут можно его спросить: стало быть и ты, считающий себя за свои знания исключительным избранником эллинской благодати, так же благодатен у Бога как святой, получивший изобилие откровений, а первые изобретатели наук египтяне равностны пророкам и апостолам?» (свт. Григорий Палама)).⁷⁸⁰ Иными словами, как и положено в философии всеединства (то есть в неогностической религии распавшегося и восстанавливающегося «целого», или в космогонии неоплатонического «единого»), в славянофильстве принципиально не различаются естественные и сверхъестественные дары («не забудем, что силы духовные принадлежат народу и церкви»;⁷⁸¹ «благодарность всем трудившимся и трудящимся во благо! Благодарность великому народу, избранному в орудие судьбы, в котором дух смелой и дальновидной промышленности не погасил еще духа знания, и высокой мысли, и человечества!» (Хомяков А.)).⁷⁸² Этот пантеистический принцип переносится и в экклезиологию Хомякова: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». ⁷⁸³ Несмотря на то, что здесь, казалось бы, все верно, теми же характеристиками (лишь в меньшей степени) у Хомякова обладают и естественные «организмы», потому что «с сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно на земле». ⁷⁸⁴ Так, например, «русский мир

779 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X,V,155.

780 свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II, 1, 26 / свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

781 Хомяков А. О старом и новом / Хомяков А. С. Сочинения. М.; Прага, 1861–1873. Т.1. С.359–377.

782 Хомяков А. Записки о всемирной истории / X.,V.,526.

783 Хомяков А. Церковь одна / X.,II,3.

784 Там же / X.,V,4.

[община] <...> есть создание нравственной свободы Русского народа <...> ее освящение заключается в ее самоопределении, как начала разумного и нравственного» (Хомяков А).⁷⁸⁵ И в этот природный «русский мир», как в сродное, для окончательного освящения и превращения его естественной общности (разумности и нравственности) в Церковь, является Божия благодать как природная «потенция» этого «мира». Поэтому, помимо понятия «благодатного разума», в историософии Хомякова используются выражения «благодатной земли», «под благодатным небом» и др. в том же значении природной, непосредственной освященности, врожденного просветительского действия, поскольку все в этом «богословии тождества» работает на поступательное движение к пневматологическому всеединству. По этой причине и «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» (Хомяков А.).⁷⁸⁶ Как мы видим, мысль Хомякова, стоящего у истоков «икономической» теории, близка мысли и «догматической» теории с ее основным принципом «частичности благодати». У Хомякова он даже проводится последовательней: умаление благодати продолжено у него не только за границы Православной Церкви, но и за пределы инославия. В этом отношении и «догматическую теорию» невидимых границ Церкви, расходящихся все менее благодатными концентрическими кругами от Церкви как источника благодати, можно считать следствием славянофильского учения с его внутренним немецким идеализмом неоплатонического типа, где все духи, в конечном счете, отождествляются, и поэтому «Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле. Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви – в одной благодати Божией. Ибо еще не явленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию. Церковь же, Тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни» (Хомяков А.).⁷⁸⁷

На эту особенность харизматологии Хомякова обратил внимание «школьный» богослов XIX века П.С.Казанский: «Нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова, [по которому] Благодать дается, т.е. предлагается в учении ли слова жизни или в естественном законе или в непосредственном действии Св.Духа всем разумным тварям, и Ангелам, и человекам. Это широкое, всеобщее действие Духа Божия и есть та Церковь, которая принимается Хомяковым. <...> В тесном же смысле Церковью он называет тех, которые в душе причастны благодати. Поэтому у

⁷⁸⁵ Хомяков А. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину / X.,I,289.

⁷⁸⁶ Хомяков А. Письма к В. Пальмеру. III / X,II,345.

⁷⁸⁷ Хомяков А. Церковь одна / X,I,3.

него и видимая Церковь, т.е. общество собственно христиан, определяется [как] Дух Божий и благодать таинств. Выражение: Церковь и видимая не есть еще полнота всей церкви, т.е. [означает, что] в полноту ее входит и невидимая Церковь, существующая среди не христиан».⁷⁸⁸

В этом плане в харизматологии Хомякова снова можно видеть остаточное влияние Шеллинга, у которого благодать – это развертывание Божественной природы вовне, что и делает ее потенцией природы тварной. «... протестантизм может согласиться, когда ему начинают отказывать в имени Церкви, причем отказывают те, для кого христианство существует только как Церковь; он может сказать о себе словами Павла, которому отказывают в апостольстве и который говорит о себе так: “Благодатию Божьей есмь то, что есмь, и благодать его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился” (1 Кор. 15, 10). Он может принять и упрек в том, что выступает как разрушительное начало, ответив в том смысле, что все это вообще представляет собой воздействие опосредствующей потенции, которая преодолевает исключительное бытие первой потенции и которая именно поэтому действует в высшей степени положительно, вместо первого, слепого, косного бытия рождая свободную и осознающую себя жизнь. Протестантизм должен признать, что он представляет собой лишь переход, опосредствование, что он есть нечто лишь по отношению к еще более высокому, наступление которого должен опосредствовать. Но именно поэтому только у него будущее, которого лишена Церковь Петра, могущая оказаться в этом будущем лишь при помощи протестантизма. <... > приговор истории есть приговор Божий; обратить ее вспять все равно что вернуть мощный поток к своему истоку» (Шеллинг Ф).⁷⁸⁹ Другими словами, история – это тоже «царство благодати», только опосредованное, или совершающееся («поток»), но еще не совершившееся, находящееся на пути к совершенству Единого. Это и означает, что перед нами немного отформатированная теогония античного пантеизма: мир есть эманация Божества, с той лишь разницей, что в квазихристианской философии Шеллинга, это истечение Божественной природы в мир есть акт Божественной воли. «...если мир является не как эманация одной только божественной природы, а как свободно положенное творение Божьей воли, то безусловно необходимо, чтобы между по своей природе вечным бытием Бога и деянием, которым непосредственно положено напряжение потенций, а опосредованно – мир, было что-то в середине. Без такого промежуточного звена мир мог бы мыслиться лишь как непосредственная и потому необходимая эманация божественной сущности. В качестве такой середины нами указана та возможность, которую Бог усматривает во в себе сущем своей сущности и которая от последнего непосредственно распространяется на другие формы его сущности» (Шеллинг Ф).⁷⁹⁰ То есть, мир вообще и человек, в частности, в шеллингианстве это тоже «другие формы сущности» Бога, как и Его «внутренние формы», лишь данные в дальнейшем опосредовании как

788 Казанский П.С. – Горскому А.В. б/д. / Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А. Хомякова. Богословский вестник 1900. Т.3. №11. С.518.

789 Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Кн.3 / Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб., «Наука», 2002. Т.2 С.359.

790 Там же; с. 363.

проявлении «единого». Поэтому и благодать в этом христианизированном пантеизме внутренне присуща и Божественной сущности, и сущности мира, являясь «потенциями» последнего, или первичными природными причинами его бытия, на реализацию которых мир фактически обречен. Поэтому не только католицизм и протестантизм здесь благодатны каждый в своей исторической мере (то есть в меру актуализации «единого»), но и все вообще исторически явленные формы: государственные, религиозные, творческие и даже просто материальные, все в той или иной степени «благодатно».

По сути, то же самое у Хомякова: всякая религиозная и вообще духовная деятельность человека – это «переход» в едином историческом «потоке» благодатей-потенций, где таинства Православной Церкви – это лишь высшая степень благодатности (реализации природных возможностей) и потому «пункт назначения» всемирной истории, этого «круговращения духа».

* * *

По этому же принципу харизматического «всеединства» построена историософия Киреевского: *«Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтобы всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. <...> И нет такого неразвитого сознания, которому бы не под силу было проникнуться основным убеждением Христианской веры».*⁷⁹¹ *«Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено было продолжаться до той эпохи, когда, в замену отпавшего Рима, возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным Христианством в то самое время, когда от Востока отпадал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного своего развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных убеждений в Христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена до-Христианского мышления. Ибо иноучение Христианское менее способно принять истину, чем совершенное отсутствие Христианских убеждений. Тогда для господства истинного Христианства над просвещением человека будет, по крайней мере, открыта внешняя возможность. Ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную деятельность».*⁷⁹² Здесь мы снова видим общую для религиозного романтизма веру в историю как в космогонический процесс становления пневматологического целого («мировой души», «Софии»,

⁷⁹¹ Киреевский И. О верующем разуме / Полн. собр. соч. М., 1861. С.335-339.

⁷⁹² Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии / К., I, 241-242.

«богочеловечества»), «невидимого» мирового мейнстрима «просвещения общечеловеческого», актуализацию различных «потенций» одного «начала», постепенного приведения всех и вся к одному «нравственному порядку вещей», где Православие и ересь, истина и заблуждение, «христианское» и «дохристианское» выполняют каждая свою полезную функцию последовательного диалектического «снятия» ради будущего «единства», потому что *«каждая минута в истории человечества есть прямое следствие прошедшей и рождает грядущую»*.⁷⁹³ Соответственно, и Царствие Божие как полнота благодати вытекает здесь из «истории человечества» как его «прямое следствие», как совокупность развития всего «прошедшего».

Чтобы сполна оценивать неортодоксальность подобных воззрений, их нужно ставить в контекст как раз последующей «минуты» этой «истории», а именно, «нового религиозного сознания», открытого гностицизма и оккультизма следующего поколения отечественной религиозной философии, где эта неортодоксальность предстает уже в радикальной форме. *«...если Бог и София уже изначально являются существами в силу своей безусловности и универсальности, то как могут они нуждаться в человеке, как могут зависеть от своего же собственного творения, от его восходящих устремлений. Для этого нужно увидеть, какие отношения существуют между человеком, Софией и Богом. Возможно ли изменение внутри этих отношений, что питает их и какие существуют для них надежды.<...> “Вселенная услышала слова, и через них и мудрость, и величие познала Бога: – Мой сын есть образ и подобие моё. Частички всех энергий в нём вселенских. Он альфа и омега. Он сотворение! Он будущего претворенье! Отныне и во всём грядущем ни мне и никому дано не будет без его желанья менять его судьбу. Всё, что захочет сам, ему воздастся... Мой сын своими чувствами Вселенную всю ощущает, он знает всё, Вселенная чем обладает. – Чего же может не хватать тому, в ком наши все энергии имеются и все энергии твои?” – Энергии любви. И вспыхнула энергия любви: – <...> Тебя прошу, вся без остатка на землю опустишь. Собою, энергией великой благодати, окутай их, детей моих... [Хотя слова “энергия” лучше было бы вовсе избегать. Уж очень оно сегодня “физическое”. Если же употреблять его как синоним “сущности”, то не в эзотерическом смысле, ибо здесь оно не достаточно проясняется, а в древнегреческом]»*.⁷⁹⁴ *«Я – вы, вы – Я, частицы Божественного Я <...> Дом Божий населен мирами, и всюду витает Св. Дух. <...> Думайте о великом даре любви к Единому Богу и умеете развить великий дар прозрения в будущее Единство человечества. Единое спасение – устремить дух в сияние Истины. Великий дар любви живет в едином видении, данном смелым душам»*.⁷⁹⁵

Ближайшая аналогия, которая здесь напрашивается, это описание аутентичного гностицизма у св. Иринея: «Вероятно, он [еретик Марк] имеет при себе и какого-нибудь беса, при посредстве которого и сам представляется пророчествующим, и делает пророчествующими женщин, которых почтет достойными быть участницами его благодати. <...> льстиво говоря им: “хочу

793 Там же / К., I, 244.

794 Подзолкова Н. Русская философия всеединства: традиция школы. Екатеринбург, 2000. С.14-18 / Мегре В. Сотворение. СПб., изд. «Диля Паблишинг», 1999. С. 28-31.

795 Рерих Е. Агни-йога. 1.001-1.002. Листы Сада Мории. Кн.1. Цит. изд.

преподать тебе моей благодати, потому что Отец всего всегда видит ангела твоего пред лицом Своим. Место же твоего величества между нами: нам надобно составить одно. Прими сперва от меня и чрез меня Благодать. Уготовься, как невеста, ожидающая жениха своего, да будешь то, что — я, и я буду, что — ты. Водрузи в брачном чертоге твоего семя света. Прими от меня жениха, вмести его и вместишь в нем. Вот Благодать сошла на тебя, отверзи уста твои и пророчествуй»⁷⁹⁶.

* * *

Как и догмат Искупления («юридическая теория»), ортодоксальное учение о действительности правильного Крещения в инославии (что провозглашено Вторым Вселенским собором и содержится в Символе веры, в Послании Восточных Патриархов 1723г. и других символических книгах Церкви) с подачи Хомякова начинает восприниматься новым богословием как «латинское пленение» русской «схоластики» («Именно в латинском богословии с его *opus operatum* лежит источник усвоенной некоторыми из новых русских богословов мысли о действительности таинств вне единой Церкви Христовой <...> Хомяков [в 3 письме Пальмеру] высказывает почти тоже, что, по моему мнению, было постоянно мыслью Церкви, эту мысль мешают многим понять и принять лишь схоластическое учение средневекового католичества о таинствах, по которому таинства могут совершаться и вне единого тела Христова, вне единой Церкви. <...> К такой мысли склоняется и латинствующий Петр Могила в своем Третьем (стр.192): “Дерзаяй повторяти сия святые тайны святотатства совершает и Христа вторицею распинает и ругается” (арх. Иларион (Троицкий)).⁷⁹⁷ Как это ни парадоксально, но в силу все того же влияния славянофильства с его истинными тюбингенскими корнями («История европейской философии Нового времени начинается с преодоления схоластики и продолжается до нашего времени» (Шеллинг Ф.)),⁷⁹⁸ собственное отличие новой харизматологии от ортодоксального учения само при этом выражается в ряде неожиданных сближений с западной традицией, причем не только с новой традицией европейского гностицизма (что само собой разумеется), но и с тем неоплатоническим, что уже было в томизме (и что, соответственно, «преодолевать», было не нужно, но на что, напротив, можно было опираться как на «традицию»). «Святитель Григорий [Палама] в своем богословии делает особый акцент на персонализме. Его учение подчеркивает личный характер Божественного действия, который проистекает из Божественной природы. Божественная энергия не может быть познаваема либо в самой себе, либо через Божественную сущность, но только через личность. <...> Божественная Энергия, сообщаемая нам, в определенном смысле становится воипостазированной нашей личности, поскольку она не

⁷⁹⁶ свцм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XIII, §3 / Сочинения святого Иридея, епископа Лионского. СПб, 1900. С.58.

⁷⁹⁷ арх. Иларион (Троицкий). Единство Церкви и Всемирная конференция христианства. Богословский вестник. 1917. Т.1. С.55-58.

⁷⁹⁸ Шеллинг Ф. Мюнхенские лекции / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. М., изд. «Мысль», 1989. Т.2. С. 389.

существует независимо от Божественных Лиц, но Святой Дух посылает ее в личность другого, того, кто ее созерцает. <...> Отрицая это различие, мы вынуждены трактовать личность как отношение между сущностями, что мы можем увидеть в богословии Фомы Аквинского, где «отношение не характеризует личность, но отождествляется с ней. Тем самым обеспечивается логическая необходимость простоты сущности. Бог мыслится доступным только в качестве сущности, т.е. как объект логического истолкования, как перводвигатель, сам по себе непостижимый и представляющий собой чистую энергию. Его бытие должно быть тождественно самореализации сущности».⁷⁹⁹ Нечто подобное («доступность Бога») происходит и в новом отечественном богословии, где становится возможным учение о благодатном действии уже самой Церкви (человека Церкви) на мир. Исторически томизм приходит к этому же самому, по сути, в догмате богословской непогрешимости Папы. Соответствующая логическая цепочка перекидывается и к *filioque*: если католический святой, как Франциск, «полностью превращен в Христа», то почему бы и Духу Святому от него тоже не исходить, как и от Сына, как природной энергии? Также в латинской формуле крещения («Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа») можно видеть форму этого новой в восточном богословии тенденции (учения о «благодатном действии Церкви» как «экклезиологического монофизитства»). «...“обладать” означает “иметь что-либо в своем распоряжении”, чтобы использовать и наслаждаться предметом так, как мы желаем. Божественным Лицом может обладать, согласно Фоме, только разумное творение, соединенное с Богом».⁸⁰⁰ Схожим манером становится возможным и благодатное действие Церкви в новой отечественной экклезиологии («*Посему Церковь не есть ни просто училище христианского закона, ни одна лишь бессознательная благая энергия, таинственно передаваемая Христом в сердца человеческие (благодать), но такая именно энергия, содержащаяся и распространяемая сознательным началом, или обществом*» (митр. Антоний (Храповицкий)).⁸⁰¹ «Так именно блаженнейший нынешний папа римский Лев XIII по поводу своего епископского юбилея, обнародовал в июне минувшего года энциклику, обращенную к государям и народам целого мира, в которой вместе с тем призывает и нашу православную католическую и апостольскую Христову Церковь к единению с папским престолом, понимая это единение в том смысле, чтобы только признали его верховным архиереем и высшим духовным и мирским главою всей рассеянной по земле Церкви и единым заместителем Христовым на земле и раздателем всякой благодати» (Окружное Патриаршее и Синодальное Послание 1895 г. о соединении Церквей).⁸⁰²

799 Булыко И.П. Сравнительный анализ пневматологической антропологии святого Григория Паламы и Фомы Аквинского. <http://www.bogoslov.ru/text/1859858.html> / Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 156.

800 Булыко И.П. Сравнительный анализ пневматологической антропологии святого Григория Паламы и Фомы Аквинского.

801 митр. Антоний (Храповицкий). Частнейшие определения Церкви. Цит. изд.

802 Окружное Патриаршее и Синодальное Послание 1895 г. о соединении Церквей / Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 246.

«Ход богословского рассуждения священномученика Илариона необычен в сравнении с учебными пособиями по догматике, где материал излагается по нисходящей линии, от темы “О Боге в Самом Себе” к теме “О Боге – Спасителе и особенном отношении Его к человеческому роду”, а учение о Церкви занимает предпоследнее место».⁸⁰³ Между тем эта инверсия «хода богословского рассуждения» является «необычной» не только в отношении «учебных пособий по догматике» (которыми с подачи славянофилов стало принято пренебрегать), но и в отношении Символа веры, согласно которому эти академические пособия выстроены (ср.: «В 1844-м году вновь составленные петербургские “конспекты” по догматике были Пратасовым посланы на просмотр и заключение Филарета в Москву. К новому расположению отделов Филарет отнесся вполне отрицательно, — он настаивал, что лучший и самый надежный порядок дан или указан в символе...“Вселенский символ есть не иное что, как сокращенная система догматического богословия”, — и Филарет подчеркивает: <...> Ведь порядок символа сохранен и в “Православном Исповедании...” Учение о Церкви Христовой вряд ли может быть изложено с полной убедительностью прежде, чем раскрыто учение о Христе Боге»)⁸⁰⁴ Соответственно, и сакраментология, оказываясь «впереди паровоза» в новой системе изложения догматики, неизбежно вносит в эту новую парадигму разного рода «необычности».

* * *

Другие признаки тенденции к тому, что мы условно обозначили «экклезиологическим монофизитством», можно наблюдать у Флоровского. *«Разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением. Здесь встал типический и основной вопрос, которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос о религиозном действии. Именно этот вопрос все время чувствуется у самого Достоевского, как и у Соловьева, еще больше у Федорова. Это все тот же вопрос: как мне жить свято... И на него Леонтьев с надрывом и раздражением отвечал: помни о смерти»*.⁸⁰⁵ Явное предпочтение, оказываемое Флоровским Достоевскому (и даже гностику Соловьеву) в его «типическом столкновении» с Леонтьевым, главным образом, и было обусловлено тем, что у первого был поднят «вопрос религиозного действия». Вернее – спор и состоял в том, что под этим «действием» понимать. Для почвенника (то есть шеллингианца) Достоевского таковым была все та же типичная для эпохи неогностическая теургия (масонская, кабалистическая, романтическая, социал-утопическая). Для второго же им могла быть только нормальная святоотеческая аскетика. «Господи, даждь ми слезы и память смертную» (свт. Иоанн Златоуст). Вот о чем говорил Леонтьев, действительно (а не в гностическом «синтезе») сблизившийся с православным монашеством (собственно, сам принявший

803 Горбачев А. Опыт систематического изложения богословия священномученика Илариона (Троицкого). <http://www.pravoslavie.ru/sm/69130.htm>.

804 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.1, гл.11. Цит. по изд.: М., «Институт русской цивилизации», 2009.

805 Там же. Ч.2, гл.VI,10.

постриг). Так вот, степень заблуждения Флоровского в оценке этого спора лучше всего демонстрирует то, что он трактует эту ситуацию прямо противоположно: в религиозном романтизме Достоевского видит подобие «синтеза» греческой патристики, а в апологии святоотеческой аскетики Леонтьева – наоборот, весь этот стандартный набор квазихристианской экзальтации. Характерно то, что сама эта пелагианская претензия «жить свято» Флоровского не коробит (как Леонтьева), но вызывает сочувствие (ср.: «*Это все те <...> которые хотят жить духовно*», а именно, «*хотят участвовать в деле человеческом, готовы на подвиги и великодушные*» (Достоевский Ф.)).⁸⁰⁶ Хотеть духовных подвигов, по Достоевскому, это значит уже мочь их совершить; быть готовым на подвиги – уже значит иметь в себе духовные силы на их осуществление... Неудивительно, что и благодать здесь начинается исходить уже от самого человека.

«Л.М. Лопатин верно говорил об этом: “У него [Соловьева] была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходил со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая, представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого века”» (прот. Георгий Флоровский).⁸⁰⁷ Так вот, учитывая двусмысленный характер отношения Флоровского ко всем этим типическим «прелестям» (а именно, в смешанном чувстве умеренной критичности и непреодолимого сочувствия), с большой долей вероятности можно говорить, что «благодатное действие Церкви» (человека Церкви) в его собственном «синтезе» является рецепцией этих же теургических («спасающих мир») «действий». «Свою философскую деятельность или проповедь Соловьев начинал в том убеждении, “что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого”. Новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить к **действию**. “Именно теперь, в XIX веке, наступила пора для философии выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости, и заявить свои верховные права в деле жизни...” <...> В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды. “Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля...”» (прот. Георгий Флоровский).⁸⁰⁸ Отсюда уже рукой подать до «догматической теории».

Аналогичное «окамененное нечувствие» к историософской теогонии и теургии немецкого неогностицизма демонстрирует арх. Иларион (Троицкий), на этот раз уже в отношении С.Булгакова: «“Развертывающийся пред нами процесс истории обосновывает и проясняет наши чаяния новой, религиозной общественности, жажда которой уже начинает томить людей. Синтез средних веков и нового времени даст только грядущее возрождение Церкви, в котором и разрешатся противоречия истории. Возрожденная Церковь явит

806 Достоевский Ф. – Потоцкому П.П. (10.06.76) / Д., XXIX (2), 86.

807 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.1. Гл.VI,11.

808 Там же.

в себе не только церковь-храм, но и церковь-человечество, церковь-культуру, церковь-общественность. То обстоятельство, что подобные предчувствия и алкания начинают уже волновать людей, есть явный знак, что гуманистическая эпоха если уже не приблизилась, то приближается к моменту своей полной зрелости, за которым начинается жизнь богочеловечества, человекобогов с Богочеловеком» [Булгаков С.Н. Средневековый идеал и новейшая культура]. Вот какие чаяния связываются с грядущим обновлением Церкви! И чаяния эти основаны на весьма глубоком проникновении в философский смысл исторического процесса христианского мира. Велик Бог христианский! Можно и нам надеяться, что Церковь Христова, и только она одна, разрешит противоречия истории и выведет человечество к новым историческим горизонтам...» (арх. Иларион (Троицкий)).⁸⁰⁹

Хорошо сказал об этих «чаяниях» митр. Вениамин Федченков, один из немногих богословов эпохи, не утративший христианской трезвости, не прельстившейся гностическими баснями апостолов всеединства: «А если Царствие Божие есть Благодатное Царство или иначе: преобразование человека и мира Духом Святым, то оно есть Его дело, а не наше. Мы не можем создать его; это же азбука [а интеллигенция, заразившаяся материализмом, – в данном случае – половинчатого характера, все строит "Царствие Божие на земле", как и до революции... И косвенно поддерживает идеи социалистические...]. А если так, то нам нужно готовиться к принятию Его. Как? – Очищением, покаянием. И снова возвращаюсь к тому же, "своему" делу: борись со грехами, молись (Лк. 21:34-36), бодрствуй <...> Я знаю, против меня могут "они" возражать <...> А я думаю так: НЕ МНЕ, многогрешнейшему, заниматься этим! [преобразованием мира]». ⁸¹⁰ «Они» здесь – это как раз представители нового русского богословия, «заразившееся интеллигентностью половинчатого характера» (шеллингианским неогностицизмом Хомякова и Киреевского, Достоевского и Соловьева, в частности).

Славянофильская мысль, как было сказано, приходила к этому же результату (харизматологическому «монофизитству» как следствию антропологического утопизма гностического типа) посредством рецепции теогонии немецкого трансцендентализма, наложившейся на восточно-церковное Предание и подменившей его. Этот-то синтез неосознанно и воспринимается «икономической» теорией. «Здесь, на земле, среди борьбы христианства и мира, вознасаждаемой новой природы церковной с природой ветхой должна жить и действовать, во-первых, качественная полнота Христовых дарований Церкви, то есть неповрежденность ее сознательного содержания (или чисто христианское учение), и, во-вторых, таинственная благая энергия (святость Церкви), которая преподается христианской душе помимо ее сознания, как благодатные дары. И как жизнь Божеских Лиц есть единая жизнь всего Единого Божеского Естества, так и действующая на земле сила благодатной жизни Христовой исходит от полноты церковной, так что святым и непогрешимым является именно все церковное общество на земле, а не отдельная отрасль или какая-либо местная власть, как

⁸⁰⁹ арх. Иларион (Троицкий). Религия и политика / свщм. Иларион (Троицкий). Творения в трех томах. М., изд. Сретенского монастыря, 2004. Т. 3. С.15.

⁸¹⁰ митр. Вениамин (Федченков). О конце мира. Письмо 1 / Митрополит Вениамин (Федченков). О конце мира. Калуга, изд. «Духовный щит», 2013. С.16-18.

хотят *разуметь паписты*» (митр. Антоний (Храповицкий)).⁸¹¹ Здесь митр. Антоний, конечно же, лишь повторяет за Хомяковым, который, в свою очередь, транслирует, увы, шеллингианство, а не Святых Отцов.

*«Ни одно из этих представлений [монофизитство, несторианство, православие] нельзя назвать удовлетворительным: четвертое и единственно возможное заключается в том, чтобы не признавать именно то, что предполагают эти три, а именно, что Христос состоит из двух природ, и утверждать, что Христос хотя и существует in duabus naturis [в двух природах]» (халкидонский термин), «но не состоит ex duabus naturis [из двух природ]» (термин свт. Кирилла Александрийского, допускающий как православное, так и монофизитское толкование и поэтому уточненный Халкидоном). «Отвергать последнее не возбраняет никакой церковный канон, ибо никто не думал, что Христос не состоит ex duabus naturis. Однако именно в этом и заключается наше представление, поскольку мы считаем, что Слово, или непосредственный *subjectum incarnationis* [предмет воплощения] — это не Бог и не человек, а нечто среднее — *natura sui generis* [самобытная, особенная природа], которую нельзя назвать ни Богом, ни человеком: нельзя назвать Богом потому, что этот субъект находится вне Бога, *ἐν μορφῇ Θεοῦ* [в образе Бога]. Согласно нашему изложению, именно этот субъект в акте вочеловечения сам одновременно полагает себя как божественное и человеческое, ибо, когда он превращает *μορφῆν Θεοῦ* [образ Божий] в человеческое существо, божественное освобождается и является, становится явным как божественное» (Шеллинг Ф).⁸¹² О том, что Христос у Шеллинга — это аналог гностического Эона, или Софии (или манихейского Первочеловека, или неоплатонической «первой эманации»), говорит понятие «превращения» самой Его «особенной природы» — в человеческую. Это предполагает, что и «особая природа» Логоса в отношении Бога-Отца тоже является «превращенной» (Шеллинг прямо отрицает единосушие Сына и Св. Духа Отцу, вернее — оно является у него объектом теогонического становления, что распространяется и на человеческую природу). «Таким образом, речь идет о внешнем существовании Сына, совершенно независимом от Отца уже до вочеловечения, существовании, от которого он освобождается как раз через вочеловечение, а не о бытии вне Отца, которое, как обычно полагают, стало таковым через вочеловечение. Лишь это внебожественное существование сделало его истинным Посредником, ибо суть истинного посредничества заключается в том, чтобы быть независимым от обеих сторон».⁸¹³ «После того как в результате принятого решения [творения мира] началось напряжение потенций и тем самым — теогонический процесс, который в то же время осуществляется как космогонический, мы переносимся в сферу пусть все еще относительной и гипотетической необходимости, но все-таки в соответствии с необходимым в этом смысле прогрессом».⁸¹⁴*

811 митр. Антоний Храповицкий. Церковь воинствующая. Цит. по кн.: митр. Антоний (Храповицкий). Молитва русской души. М., изд. Сретенского монастыря, 2006.

812 Шеллинг Ф. Философия откровения. Лекция 31 / Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб, «Наука», 2002. Т.2. С.208.

813 Там же; лекция 25 / Там же; с.58.

814 Там же; лекция 24 / Там же; с.11.

Несмотря на то, что благодать как Божественная сила Духа, будучи «воипостазированной» в святых, в этом смысле действительно является «общей» для Бога и святых как «богов по благодати», экспансию этого ортодоксального сотериологического учения в «икономической» и «догматической» теориях в экклезиологию трудно назвать оправданной, по указанной причине отчетливого влияния на становление этих теорий неошеллингианской мысли славянофилов и почвенников. Слишком похоже на то, что «церковное естество» в этих теориях тоже оказывается некоей «средней» «богочеловеческой» «особенной природой» (в схожем шеллингианском значении «восходящего единосутия» в отношении божественной природы), которой по необходимости должна быть свойственна «единая богочеловеческая энергия», что и выливается здесь в теургическое учение о «спасающей мир» деятельности Церкви. Явная ориентированность и чрезмерная доверчивость данных теорий к славянофильской романтической философии накладывает характерный отпечаток (чреватой моноэнергизмом) двусмысленности и на их богословие («*Единородный определил некоторый <...> способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность... <...>*», – так словами святителя Кирилла Александрийского поясняет архиепископ Иларион образ единения в Церкви людей между собой и с Богом»),⁸¹⁵ что в контексте славянофильского шеллингианства придает этому «смешению» значение теогонической однородности («*С воплощения Сына Божия начался процесс обновления естества человеческого. Этот процесс совершается в Церкви, постепенно, но неуклонно. Врата ада не одолеют ея – αυτηζ (Мф. 16: 18). Αυτηζ может относиться и к петра, и к Εκκλησια. Еще Ориген считал за лучшее относить и к тому, и к другому... <...> Обновление твари будет совершаться последовательно и неизменно до тех пор, пока скажет Сидящий на престоле: се, творю все новое!<...>*». Христианская эсхатология есть эсхатология преображения, которая противоположна эсхатологии прогресса...»).⁸¹⁶ В концептуальной борьбе нового богословия со «схоластикой» (то есть Ортодоксией как таковой) складывается заметный «уклон» нового богословия к дохалкидонскому и даже доникейскому (догматически еще не оформившемуся) периоду христианской мысли, то есть наполовину еще платоническому мышлению апологетов II-III веков (ср.: «В известном смысле, Соловьев так и остался в доникейской эпохе, в доникейском богословии, с его пропедевтической проблематикой. Станным образом, о Богочеловечестве Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке...» (прот. Георгий Флоровский)).⁸¹⁷ В этом плане новый, экклезиологический, «моноэнергизм» и заставляет вспомнить первоначальное (оригеническо-гностическое, или неоплатоническое) значение термина «единосущие», как раз и означавшего монизм тварного и нетварного духа. «Платонизм мыслит принципиально всех

815 Горбачев А. Опыт систематического изложения богословия священномученика Илариона (Троицкого) / Иларион, архиепископ Верейский, священномученик. Троиединство Божества и единство человечества. <http://www.pravoslavie.ru/sm/69130.htm> .

816 Там же / Иларион, архиепископ Верейский, священномученик. Краеугольный камень Церкви.

817 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл.VI, 11. Цит. изд.

людей как *богочеловеков*, подобно тому как всякий обряд для него уже тем самым есть таинство. В христианстве единый и неповторимый Бог только однажды и только неповторимо воплотился в человеках субстанциально, а все остальные люди воплощают на себе Бога только *энергийно*, только *в имени*, только *идеально*. В платонизме все человеки одинаково суть *субстанциальные, ипостасийные воплощения божества*; и тут не может быть никакой существенной разницы между человеком и богочеловеком». ⁸¹⁸

818 Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Ч. VI, гл. 14. Цит. по изд: М., «Мысль». 1993.

«...весь род человеческий в новом Адаме»

Одним из положений принятых на Критском соборе документов, вызвавших богословскую критику, стала содержащаяся в них концепция Боговоплощения. «Достоинство человеческой личности, проистекающее из сотворения человека по образу Божию для участия в исполнении Божественного замысла о человеке и мире, было источником вдохновения для отцов Церкви, которые углублялись в таинство Божественного домостроительства. <...> Целью вочеловечения Слова Божия является обожение человека. Христос, обновив в Себе Самом ветхого Адама (ср. Еф. 2:15), “сообожил в Себе человека, начаток нашего упования” (Евсевий Кесарийский, Доказательство в пользу Евангелия 4, 14. PG 22, 289). Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род: “Единородный стал человеком для того, чтобы <...> собрать воедино и вернуть к первоначальному состоянию погибший род, то есть, человечество” (Кирилл Александрийский, Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 9, PG 74, 273D-275A). Это учение Церкви является источником всякого христианского устремления к сохранению достоинства и величия человека».⁸¹⁹

Однако не всегда критика богословия Критского собора сопровождается неприятием формулировки «в новом Адаме собран весь человеческий род». В частности, греческие авторы, как правило, не упоминают о ней, отвергая лишь экуменические дефиниции другого документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром»,⁸²⁰ тем самым, вольно или невольно подтверждая ортодоксальность «Миссии» и ее концепции воплощения.⁸²¹ В связи с чем нелишним представляется показать неразрывную связь теологом «восстановление (в новом Адаме) единства человеческого рода» и «восстановление единства христиан», принадлежность их к одному проекту, к одной и той же идеологии, далекой от догматического учения Православной Церкви.

* * *

Экклесиология и миссиология Критского собора построены по одному принципу расширения традиционного представления о границах Церкви и, в частности, признания частичности освящающей (преображающей, спасающей) благодати за пределами канонических границ. И если неприемлемой (по общему мнению критиков) является экклесиология Крита, то неприемлема и его миссиология. «Как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род» и «остальной христианский

819 Миссия Православной Церкви в современном мире. А1 / <http://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.

820 Например: <http://agionoros.ru/docs/2705.htm>; <http://www.romfea.gr/epikairotita-xronika/11977-o-mitropolitis-gortunos-gia-tin-agia-kai-megali-sunodo>; http://emmadimitris.blogspot.ru/2017/07/blog-post_67.html.

821 Ср.: <http://www.pemptousia.gr/2017/08/167600/>.

мир», в частности, – вот, собственно, «сумма теологии» собора. Если в церковном учении под «Телом Христовом» традиционно понималась только Церковь (1Кор 12:12-31; Еф 1:22-23), то богословие Крита расширяет объем этого термина до всего человечества и даже всего материального мира.

Спекулятивность толкования того места Послания к Ефессянам (2:15), на которое ссылается критский документ, обличает святитель Иоанн Златоуст: «Через то, что Бог-Слово вселился (в наше естество), человеку вся сотворенная сила сделалась рабыней. Но, может быть, есть кто-нибудь выше (Его), у кого, хотя нет подчиненных, но кто обладает большим достоинством? Здесь и это неприложимо: “и все покорил под ноги Его”, не просто покорил, но покорил до совершенного подчинения, так что большего подчинения быть не может. Потому-то (апостол) и сказал: “под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви”. О, и Церковь, куда Он возвел! Как бы некоторой машиной поднявши ее, Он возвел ее на высоту великую, и посадил ее на том же престоле, потому что где глава, там и тело, нет никакого перерыва между главой и телом, и если бы (связь между ними) прерывалась, то не было бы ни тела, ни главы».⁸²² То «достоинство», которое новейшее богословие распространяет на весь человеческий род как стихийную харизматическую эманацию («Ибо мир Христов является зрелым плодом соединения всего во Христе: явления достоинства и величия человеческой личности как образа Божия, проявления органического единства в Нем человеческого рода и мира. <...> Из вышеупомянутого становится ясно, почему Церковь, “как Тело Христово” (1 Кор. 12:27), всегда молится о мире всего мира <...> Мир Христов – это таинственная сила, которая проистекает из примирения человека с его Небесным Отцом»),⁸²³ у свт. Иоанна является атрибутом исключительно Церкви Христовой, уникальным (принципиально недоступным миру как не-Церкви) тайнодействием Бога в ней.

То же самое касается теологемы «всенаполняющей полноты»: у Златоуста она тоже относится только к Церкви, а не ко всему «человеческому роду». «Не одним только тем (преимуществом Бог) почтил нас, что Сущего от нас возвел горе, но еще и тем, что предуготовил то, чтобы весь вообще человеческий род последовал за Ним, имел тоже, что Он и наследовал Его (славу), “Которая есть Тело Его”. Чтобы ты, услышав слово “главу”, не принял его в значении только власти, но в смысле собственном, не счел Его только начальником, но видел в Нем как бы телесную (действительную) главу, (апостол) прибавляет: “полнота Наполняющего все во всем”. Он считает как бы недостаточным (название главы для того), чтобы показать родство и близость (Церкви ко Христу), и что говорит? Церковь есть исполнение Христа, точно так же, как голову дополняет тело и тело дополняется головой. <...> тогда только исполнится глава, тогда устроится совершенное тело, когда мы все вместе будем соединены и скреплены самым прочным образом».⁸²⁴ Долженствование «всего человеческого рода» последовать за Христом носит характер новой заповеди Божией человеку, которая, по определению, может быть исполнена только добровольно, а не автоматически, или «органически» (по закону «общей

822 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Послания к Ефессянам. Беседа 3 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб, 1905. Т.11, кн.1. С.26.

823 Миссия Православной Церкви в современном мире. В1-2.

824 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Послания к Ефессянам. Беседа 3. Цит. изд. С.26-27.

природы»). Потенциально, разумеется, каждое существо человеческой природы призвано и, по благодати, способно войти в обоженное человечество Христа как нового Адама, но актуально это только члены Церкви как «род христианский», «удел Его» и «члены Тела Христова».

Значение всеобщего воскресения в формуле «в новом Адаме собран весь человеческий род» противоречит контексту критского документа, где речь идет об «обожении» как источнике «достоинства человека», что подтверждается другим положением, не вошедшим в окончательную редакцию документа после критических замечаний и поправок: *«Одним из высших даров Бога человеку и как конкретному носителю образа личного Бога, и как члену сообщества личностей, в единстве человеческого рода по благодати отражающих жизнь и общение Божественных Лиц в Святой Троице, является дар свободы»*.⁸²⁵ Другими словами, значение всеобщего воскресения в теологеме «собираания во Христе» («под главою Христа», в «Теле Христовом») тоже будет спекулятивным, совсем не тем (чисто экклезиологическим), которое в нее вкладывал св. ап. Павел и свт. Иоанн Златоуст. Если всеобщее воскресение обусловлено Искуплением первородного греха, то обожение во Христе обусловлено еще и единством произволения верных с Божией волей (аналогичном единству этих волений во Христе). Если состояние обожения как вечное действие Божие в воссозданной человеческой природе, согласно ортодоксальному учению, будет необратимым («непадательным»), то есть нетленным не только по плоти, но и по воли, то предшествующее этому, собственно, «собираание во Христе» Церкви как нового, благодатного человечества (в промежутке между первым и вторым Пришествием) обусловлено именно свободной волей человека, в результате чего происходит и противоположное «собираание человечества» – «под главою» антихриста всех, творящих волю дьявола, то есть грех. В критской же концепции это «в человеках благоволение» оказывается уже природным (а не индивидуальным) свойством (неким исторически прогрессирующим всеобщим благоволением по причине Боговоплощения и, как следствие, поступательного харизматического улучшения человеческой природы), то есть, в духе богословского персонализма трактуется тождественно с одной природной волей в Лицах Святой Троицы. Ср.: «Но надлежало, чтобы не только начаток нашей природы оказался причастен лучшему, но чтобы и всякий желающий человек и родился вторым рождением, и был вскормлен пищею необыкновенной и соответственной рождению, и таким образом достиг меры совершенства» (преп. Иоанн Дамаскин).⁸²⁶

Как и у свт. Иоанна Златоуста, все аспекты теологемы «единства во Христе» (принадлежности «Телу Христову», причастности «жизни Христа») у свт. Кирилла Александрийского относятся исключительно к Церкви, а не ко «всему человеческому роду», как в формуле Критского собора. Нетождественность онтологического происхождения от первого и второго Адама (а именно, природное, независимое от воли – в первом случае и духовное, или обусловленное волей – во втором) многократно оговаривается у свт. Кирилла

825 Миссия Православной Церкви в современном мире. Б1. Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Соборием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21-28 января 2016 года / <http://www.patriarchia.ru/db/text/4360988.html>.

826 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. XIII (86) / Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002. С.243.

именно в том его труде, фрагмент которого приводится в критском документе. «...следствия таинства воскресения Христова простираются на все человечество <...> И как в первозданном (Адаме) мы низложены в смерть, так в Первородном опять, ставшем таковым ради нас, все оживут из мертвых, но – добро сотворившие в воскресение жизни, как написано, а зло соделавшие в воскресение суда (Ин.5:29). Да, воскресение для наказания и оживление для получения одних только посрамлений я могу признать неизмеримо горше смерти. Поэтому должно разуметь в собственном смысле и действительную жизнь во Христе, жизнь в святости... как и премудрый Иоанн признает таковую жизнь истинною, говоря: “Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а неверующий (не повинующийся) Сыну не узрит жизни, но гнев Божий пребудет на нем” (Ин.3:36). Итак, вот, говорит, объятый неверием не узрит жизни, хотя вся тварь ожидает себе возвращения к жизни и воскресения. Очевидно отсюда, что Спаситель справедливо назвал жизнью благоуготованную святым, разумею жизнь в славе и в святости, которую, как это несомнительно ни для кого из благомыслящих, должны будут наследовать приступающие к причастию Животворящей Плоти».⁸²⁷ Почему бы авторам критского документа не привести эту цитату, а не вырывать из контекста приведенную (ср.: «Вот эти два образа возглавления (восстановления), необходимо заключающие дело вочеловечения Единородного, изъяснил нам Павел. А образ, кроме того, объемлющий оба (вышеуказанные), изъясняет премудрый евангелист Иоанн, когда пишет о Христе так: “В Свое пришел, и Свои Его не приняли, а (все) которые приняли Его, дал им власть чадами Божиими стать, верующими во имя Его, которые не от крови, не от желания плоти, не от желания мужа, но от Бога родились” (Ин 1:11–13)»)⁸²⁸ и ставить ее в совершенно иной контекст оригенического всеединства Евсевия и персоналистского непреходящего «достоинства и величия человека»?

«Ведь все мы были во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу, почему Он и назван последним Адамом, как обогащающий все к благополучию и славе общностью Своей природы (с людьми), подобно тому как и “первый Адам” – к тлению и бесславию (1Кор.15:47–49). Итак, “во” всех “(нас)” Слово “обитало” чрез Одного, дабы достоинство Одного “нареченного” (определенного) “Сына Божия в силе по духу святыни” (Рим.1:4) переходило на все человечество <...> по подражанию с Одним Им ради родства по плоти. <...> восходя чрез подобие с Ним в собственное Его и превосходное благо, оказались богами и чадами Бога чрез веру? И это потому, что “обитал в нас” Тот, Кто есть Сын по природе и Бог, почему и в Духе Его “вопием: Авва, Отче” (Рим.8:5). Обитает же Слово как во всех в одном, ради нас и от нас воспринятом, храме, дабы, всех имея в Себе, “примирить всех в одном теле с Отцем” (Еф.2:16–18), как Павел говорит».⁸²⁹ Все эти категории (личная вера и подражание как добровольное взыскание уготованного человеческому роду подобия с Христом) опущены в критской «органической» формулировке, отождествляющей

827 свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна кн.4, гл.2; Цит. по кн.: Святитель Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х т. М.: «Сибирская Благовонница», 2011.

828 Там же; кн.9, гл.1.

829 Там же; кн.1, гл.IX.

единство человеческого рода в ветхом и новом как Адаме как только природное в обоих случаях.

«...сатана расточил, не дав пребыть нам в одном и том же состоянии и разными способами отклонив человека от преданности Богу. А Христос опять ввел и собрал всех чрез веру в единый двор – Церковь и подчинил всех единому ярму, так как все стали одно – иудеи, эллины, варвары, скифы и “в одного нового человека” (Еф.2:15) преобразуются и поклоняются одному Богу».⁸³⁰ «...как законохранителям Он обещал, что вселится в нас Сам Он вместе с Богом и Отцом, таким же образом Он совершенно отступит и удалится от не таковых <...> Будучи благим по природе и началом и источником всякой добродетели, Он не в любителях зла, но в творцах добродетели вселяется, а от всякого нечистого отвращается, и вполне справедливо. <...> Бог наш Пречистый и Всесвятой должен удаляться от оскверненной души и отвращается от сердца, помраченного нечистотою греха <...> Это несомнительно».⁸³¹ Кроме того, это опровергает еще один теологумен монического типа, который может быть привлечен для оправдания формулы «собрания (содержания) всех в новом Адаме», а именно, то, что одна и та же Божественная благодать будет блаженством праведников и «гееннской мукой» грешников.

Единству воления христиан (как выражению единства Церкви) у свт. Кирилла (на которого, напомним, опираются авторы критского документа) противостоит аналогичное единство «похотей» людей мира («Ведь мир ненавидит ради Бога служителей Бога и исполнителей определенных Им законов, ни во что не считающих мирскую прелесть, которые и по справедливости должны получить содействие от Него и благодать и пребывание в благополучии. Опираясь некоторым образом на Него и надеясь на Него, ведя ради Него борьбу и не боясь подвергаться чрезмерным опасностям, как в конце концов могли бы они остаться без соответствующего их стараниям воздаяния? Поэтому Спаситель говорит, что “Я дал им слово Твое, и мир возненавидел их, потому что не суть от мира, как Я не от мира” (Ин 17:14). Они приняли, говорит, <...> евангельскую проповедь, легко отвращающую приемлющих ее от мирской жизни и земных помыслов. Поэтому-то они и подверглись ненависти от мира, то есть от пожелавших помышлять о мирском и любящих эту чувственную и скверную жизнь»),⁸³² что особенно контрастирует с благодатной критской формулой «*органического единства в Христе человеческого рода и мира*».

* * *

Исходя из сказанного, есть все основания говорить о том, что концепция «органического единства во Христе человеческого рода и мира» отсылает нас не столько к святоотеческой, сколько к неогностической традиции Нового времени, к таким его формам, как каббала, масонство, философия всеединства, софиология и т.п. полуоккультные учения. Ср.: «...в рамках шеллинговой теогонии невозможно провести сколько-нибудь определенную границу между рождением Сына и творением мира, то есть опять-таки невозможно отделить внутривожественную жизнь от жизни тварного мира, <...> Этому сближению

830 Там же; кн.7.

831 Там же; кн.10.

832 Там же. кн.11, гл.IX.

акта рождения Сына и возникновения мира способствует своеобразное слияние христианских догматов о творении мира Божественным Словом, Логосом, и о Боговоплощении: воплотившись, Бог-Сын тем самым соединил в себе, “опосредовал” божественный и тварный мир». ⁸³³ Начиная с Тюбингенской школы – на Западе и славянофилов – на Востоке, ⁸³⁴ эта традиция неогностицизма начинает проникать собственно в богословие, порождая западную «новую теологию» и восточное новое богословие: «неопатристическое возрождение (синтез)», «персонализм» («парижская школа»), «нравственный монизм» (как «карловчан», так и «сергиан»), и др. его направления. Разумеется, вульгарные кабалистическо-масонские ереси в их «синтезе» с патристикой сказываются не прямо, но косвенно или опосредованно, а именно, как большая или меньшая антропотейческая тенденция, или двусмысленность, искажающая ортодоксальное учение в сторону мистического гуманизма, антропологического оптимизма, традиционного для гностицизма обожествления человека по естеству. Поскольку ведущие богословы Критского собора являются прямыми наследниками, единомышленниками или учениками «парижан», неогностицистская тенденция и проявляется здесь в спекулятивной концепции Боговоплощения, где специфический контекст «величия и достоинства человека» придает формально христианским терминам и понятиям характерный гностицистско-гуманистический смысловой оттенок.

Для наглядного сравнения покажем, как выглядит это учение в неогностицизме Нового времени.

«Состояние этого мира характеризуется тем, что Малхут Бесконечности [высшая, истинная реальность] пребывает здесь в виде человеческих душ: нешамот, а точнее, нефашот. Они чувствуют себя оторванными друг от друга – так им представляется, хотя в действительности подобного состояния не существует. <...> исходя из этой реальности, люди должны стремиться достичь реальности Бесконечного мира. <...> Притягивать свет свыше – значит насколько это возможно из нашего состояния, представлять себе единственно существующее истинное состояние, Бесконечность, где все мы спаяны воедино по отношению к Творцу, и помыслы наши устремлены лишь к Нему <...> “Свыше” – это означает более альтруистичное исправленное состояние. Имеется в виду состояние, подлинно альтруистическое относительно Творца. “Свет” – это Высшая Сила, творящая, исправляющая и наполняющая творение. Творец (Борэ) – это то, что я раскрываю как высший относительно себя уровень. <...> Приближаясь к Нему, я вижу и постигаю Его. Воспринимая и постигая Его, я тем самым, пребываю в единении, в слиянии с Ним. <...> нет абсолютного Творца. Что находится там, в Бесконечности – мы точно не знаем. Видимо, там существует некая категория Абсолюта. В Бесконечности создается

⁸³³ Гайденко П.П. Гностицистские мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание. Понимание. Умение. 2005. №3. С.224-225.

⁸³⁴ ср.: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа. Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле.) Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить» (Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д.,XX,174).

такое соединение, которого мы понять не можем, потому что там все концы спаиваются воедино. У нас нет слов, чтобы выразить это состояние, ведь наши чувства обусловлены разбиением. На этапах, предшествующих состоянию Бесконечности, “Творцом” называется высший относительно меня уровень – и других определений нет. Ведь действительно, более высокая ступень выстраивает, творит и порождает низшую ступень, а затем исправляет ее и наполняет».⁸³⁵

«...одним из наиболее значимых для масонов было представление о предвечном человеке Адаме Кадмоне, его падении и возвращении в первоначальное состояние. Именно на этой идее строится учение о исходном единстве человечества, каковое было нарушено и каковое необходимо восстановить. <...> Эта концепция, столь важная для масонского мифа, исключительно синкретична; она включает в себя различные элементы, заимствованные из библейского, апокрифических, герметических, гностических, христианских и каббалистических источников. В целом можно сказать, что идеи русских масонов принадлежат к христианской (хотя и неортодоксальной) традиции, однако Адам Кадмон понимается ими вполне в соответствии с каббалистическим учением. Так, обсуждая проблему проявленного и непроявленного Божества, один автор замечает: “Чтобы произвести сии изтечения и изображения Божественных свойств и сил, безконечный первоисточник, безконечный дух, или безконечный свет, излил из себя ближайший Первый Источник, через который происходят дальнейшие изтечения. Это есть Адам Кадмон, т. е. Первообразный, Первоначальный Человек (Urmensch). Сей перворожденный Божий открылся в десяти разных родах изтечений, или в своих изтечениях десятью образами и такое же число произвел из себя источников света: они называются Сефиротами, Сефирами, числами первоначальными, числами (Urzahlen) вещей” [НИОР РГБ, Ф. 14, № 992 (“Краткое понятие о каббале”, нач. XIX в.), л. 14-14об.]. <...> Очень существенно для масонского мифа было также учение о двух Адамах. Первый Адам одновременно обладал качествами Адама до грехопадения, некоего универсального существа, затем Адама Кадмона, по образу которого был сотворен мир и человек и чья душа содержит души всех людей, – и предвечного Иисуса. Второй Адам, или воплощенный Иисус, считался манифестацией или гиероглифом первого Адама. Так, один из крупнейших русских масонов, первый Великий провинциальный мастер И. П. Елагин (1725 - 1793) писал: “Адам есть первородный от всех тварей, и начало всех тварей или творения Божия, в котором все силы целого Божественного Существа, яко в точке, совокупно находились...” <...> Так или иначе, путем усовершенствования и самопознания масон должен открыть в себе тот свет Адама Кадмона, который уже есть в нем изначально: “Сего света и мы не лишены, он есть в нас, однако закрыт и так сказать, задавлен нашими дурными делами. Он блистает и в природе, но поелику не светит в нас, то мы его и вне себя не видим. И посему истинные мудрецы древних и новейших времен первым упражнением для человека поставляют познание себя... познание себя надо начинать от познания и исправления своих нравственных действий, и после приступить к рассматриванию таинств, находящихся в самом существе человеческом” [Предуведомление к читателям / Вечерняя Заря. Т. 1. М., 1782.

835 Лайтман М. Каббала или квантовая физика. М.: «АСТ: Астрель», 2008. С.144-152.

С. 3] <...> Однако масонская деятельность вовсе не ограничивалась одним только самопознанием, познанием природы и Бога. В ее основе лежал алхимический и каббалистический импульс усовершенствования и спасения тварного мира. В целом ряде масонских текстов подробно описывается процесс универсального исправления (тиккун ха-олам). Вот как говорится об этом, к примеру, в трактате "Речь человека от Ezilessa". Согласно этому тексту, необходимость тиккун связана с серьезными сбоями в процессе творения, которые привели к существенным структурным нарушениям в мироустройстве. Однако, подобно евреям-каббалистам, масонские авторы считали это нестроение неизбежным этапом на пути трансформации, или "смягчения" Божественного качества Суда (сфира Дин), присущего самому Богу. <...> Исправление и усовершенствование творения, т.е. преобразование силы Суда в силу Милости, уподобляется здесь алхимической трансмутации меди (= Суд, сфира Дин) в Серебро (= Милость, сфира Хесед). Вместе с тем, исправление понимается здесь и как гармонизация мира сфирот. Так, говоря о миссии Христа, масоны утверждали, что она состояла в восстановлении ключевой для творения связи между сфирот Тиферет (6-я) и Малхут (10-я), нарушенной в результате падения Адама. <...> С таким пониманием связана и широко распространенная среди христианских каббалистов концепция Боговоплощения: по их мнению, оно было призвано восстановить гармонию в мире сфирот и возобновить связь между сфирой Тиферет (ипостасью Бога-Сына) и Малхут (человеческой природой, которую принял воплощенный Иисус). <...> Так или иначе, существенно то, что именно человек должен очистить доступные для него сферы бытия, причем главную роль здесь играют особые группы избранных посвященных, т. е. масоны. Для масона его личное спасение возможно лишь в ходе всеобщей гармонизации и спасения природы и человечества, универсального тиккуна, и каждый масон должен принимать в этом процессе деятельное участие».⁸³⁶

Схожие идеи находим мы в учении о «богочеловечестве» Вл. Соловьева («определенная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, то есть совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире – стремление общее и единое во всех. <...> божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек. <...> божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек»)⁸³⁷ и в порожденном им движении «нового религиозного сознания» («В мировом процессе, понятом религиозно, как отпадение от Бога и

836 Бурмистров К. Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейская мистика в учении русских масонов конца XVIII в. / Солнечное сплетение. Иерусалим, 2001. №18-19. С.150-157.

837 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. СПб., «Художественная литература», 1994. С.166-181.

возвращение к нему, принцип материи играет, конечно, какую-то роль. Пока зло не вошло в мир, материя была совершеннейшей средой для проявления высших сил. Бесформенная сама по себе, она была проникнута божественными формами и составляла плоть божественной субстанции. Ее отличие от известной нам материи состояло в ее абсолютной проницаемости. Это свойство обуславливалось в свою очередь абсолютной равномерностью в распределении внутренних сил материи и бесконечно малым сцеплением ее частей. Эта материя не представляла никакого препятствия для движения, но в то же время была сплошным телом, мгновенно передающим всякое колебание частей на бесконечное расстояние. <...> Поэтому и на создание видимого мира мы не можем смотреть, как на акт творения первобытия, но как на процесс восстановления нарушенного мирового единства. Только через воплощение в хаосе идеальных форм он мог вернуться в единство Бога, только через длинную эволюцию жизни отяжелевшая изуродованная материя может снова преобразиться в первоначальную основу бытия».⁸³⁸

Эта же тотальная теофания – в софиологии Булгакова: «Боговоплощение осуществилось, лестница Иаковля между небом и землею воздвигнута, спасение мира есть совершившийся факт. Христос стал абсолютно имманентен человеку и чрез него миру. Он есть самая глубокая основа, самая интимная сущность человека, Он ближе нам, чем мы сами, наше эмпирическое многопревратное и вечно зыблющееся я. Он совершенно заместил собой “ветхого Адама” и стал “новым Адамом” для всего человечества. <...> И воскресение, и Страшный суд распространяются на все человечество, как знавшее, так и не знавшее Христа в земной жизни <...> Все люди воскреснут и, воскресши, узнают себя семенем нового Адама, которого узрят в образе Судии. <...> все человечество будет судимо по некоторой имманентной норме человечности, которая вместе с тем окажется и мерой Христовой. При этом из ответов одних обнаружится, что хотя они и не ведали Христа, однако в самой человечности своей оказываются христоносны, отражая Его образ. Вот это та изначальная чистота, правость и здравость человеческой природы, которая только повреждена первородным грехом, в искуплении и восстанавливается Христом. Граница Церкви проходит, очевидно, иначе, чем это видимо нашему взору...»⁸³⁹

В «синтезе» этого неогностицизма с патристикой и получались идеологические химеры нового богословия, рудиментарно узнаваемые в формулировках Критского собора. Ср.: «через изливание Духа “последние дни” входят в историю, в то время как единство человечества утверждается как разнообразие харизм. Его глубокое значение, по-видимому, заключается в том факте, что это имеет место во Христе, рассматриваемом и исторически и антропологически как реальность здесь и там. Объективизация и индивидуализация исторического существования, которые подразумевают расстояние, тление и смерть, трансформируется

838 Аскольдов. О старом и новом религиозном сознании / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907-1917: В 3 т. М.: Русский путь, 2009. Т.1. С.42-43.

839 Булгаков С. Свет Невечерний / Булгаков С. Первообраз и образ. Соч. в 2-х т. М., «Искусство», СПб., «Инапресс», 1999. Т.1. С.295; 300.

в существование в общении и, отсюда, в вечную жизнь для человечества и всего тварного» (митр. Иоанн Зизиулас).⁸⁴⁰

Разумеется, мы не утверждаем, что авторы документов Критского собора являются тайными масонами или каббалистами (по крайней мере, нам ничего об этом не известно). Мы говорим только об очевидных, на наш взгляд, параллелях между их учениями. «Этим предвкушением “новой твари”, преображенного мира Церковь живет также в лице своих святых, которые путем подвижничества во Христе уже в этой жизни явили образ Царствия Божия, доказывая и подтверждая тем, что чаяние мира, справедливости и любви – не утопия, а “осуществление ожидаемого” (Евр. 11:1), достижимое по благодати Божией и посредством духовного подвига человека. Находя постоянное вдохновение в этом чаянии и предвкушении Царствия Божия, Церковь не остается безучастной к проблемам человека в каждую эпоху, но разделяет его озабоченность и насущные проблемы, принимая на себя, подобно своему Господу, боль и раны, причина которых – действующее в мире зло, и, подобно доброму самарянину, словом “терпения и утешения” (Рим. 15:4, Евр. 13:22) и действенной любовью возливая на раны его елей и вино (Лк. 10:34). Ее слово, обращенное к миру, имеет целью в первую очередь не судить и осуждать мир (ср. Ин. 3:17 и 12:47), но предложить ему в качестве руководства Евангелие Царствия Божия, надежду и уверенность в том, что последнее слово в истории не за злом, под каким бы видом оно ни выступало, и что нельзя позволять ему направлять ее ход. <...> Опираясь на эти принципы, совокупный опыт и учение своего отеческого, литургического и аскетического предания, Православная Церковь разделяет заботы и тревоги человека нашего времени в отношении насущных проблем, волнующих современный мир, и желает содействовать их разрешению, чтобы в мире воцарились мир Божий, “который превьше всякого ума” (Флп. 4:7), примирение и любовь» (Миссия Православной Церкви в современном мире).

Разница лишь в том, что если в критском документе неогностические идеи приглушены вынужденными поправками, то в многочисленных предсоборных документах и «всепримиряющих» проектах они звучали в полный голос, что уже не раз отмечалось и справедливо отвергалось церковным сознанием как искажения ортодоксального учения. Ср.: «Боговоплощение делает всех без исключения людей братьями, и солидарность является не только нравственным требованием, но и онтологическим предопределением человеческого существования».⁸⁴¹ «...в последнее время из доктрины Воплощения особенно выделяется участниками ХМК аспект солидарности Бога со всем человечеством, которая обязывает и нас к солидарности со всеми людьми, невзирая на цвет их кожи, расу или убеждения... Если Бог во Христе Иисусе стал Человеком, то это значит, что Он действительно принял нашу современность, нашу историю. <...> В процессе этой работы мы поняли, – продолжали представители ХМК, – что то, что нас

840 митр. Иоанн Зизиулас. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви. СПбДАиС, 2000. С.91.

841 проф. Ян Лохман. Воплощение, солидарность и наша ответственность за Вселенную. Доклад на Заседании Богословской комиссии Христианской Мирной Конференции в Ленинграде 7-10 апреля 1965 г. / ЖМП, 1965. № 7. С.39.

объединяет, гораздо существеннее, чем те пункты, в которых мы расходимся. В работе нашей комиссии это прежде всего проявилось в отношении к проблеме Воплощения. Мы нашли общую основу. Она объединяет нас».⁸⁴² «В богослужении раскрывается верующим Царствие Божие на земле, они приобщаются во времени к совершившемуся в вечности домостроительству спасения через Боговоплощение и Сошествие Святого Духа, живущего и действующего в Церкви. Православное богослужение освящающе действует на человека и через него на творение. Церковь таким образом распространяет благодать Святого Духа на всю природу, некогда поврежденную грехом человека и чающую своего обновления. Этими освящениями уже приуготовляется преобразование твари, “новое небо и новая земля”».⁸⁴³

Особенно свойственно подобное «богословие всеединства» было, конечно, митр. Никодиму (Ротову). «Принятием и обожением естества нашего в Боговоплощении Начальник и Совершитель нашей веры (Евр. 12: 2) и спасения вечного (Евр. 5: 9) Господь Иисус Христос примирил, объединил и сроднил все человечество с Богом, а всех людей – между собой».⁸⁴⁴ «Через единство своего происхождения, но особенно через Воплощение Господа, воспринявшего человеческую плоть и таким образом соединившего с Собой все человечество, христиане ощущают свое общечеловеческое единство со всеми живущими на земле и свою ответственность перед Богом мира».⁸⁴⁵ «Миссия Церкви осуществляется действием двух сил: Божественной – через благодать Духа Святого, Утешителя, и человеческой – через проповедь Евангелия и воплощение в жизни его нравственных норм. Дух Святой созидает Церковь, обновляет ее и животворит, дает силу таинствам богослужения и разумение тайн веры. Церковь – это Царствие Божие на земле. Но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни с ее преимущественным “откровением тайн Царствия Небесного”» (Мф. 13: 11). Царство Божие обнимает всю сферу истины и добра во всех ее разнообразных проявлениях в жизни человечества, ибо Дух дышит, где хочет (Ин. 3:8). За пределами Церкви также происходит постоянное обновление мира, хотя оно и не имеет таинственно-благодатного характера. Происходит оно потому, что и после грехопадения в человеческой природе сохранились многие черты нетленного образа Божия и осталось врожденное стремление к совершенствованию. Деятельность Духа Божия не ограничена конфессиональными рамками. Проявление Его полно и более всего,

842 Интервью Яна Лохмана и д-ра Йозеф Смолика секретарю редакции ЖМП Е.А.Карманову (февраль 1966 г.) / ЖМП, 1966. №7. С.59-61.

843 Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов (1968) / Митрополит Никодим и Всеправославное единство. СПб, «Князь-Владимирский собор», 2008. С.113.

844 митр. Никодим (Ротов). Доклад на собеседовании между богословами Евангелически-Лютеранской Церкви (ФРГ) и Русской Православной Церкви (Ленинград, 12-19 сентября 1969 года) / ЖМП, 1969. №11. С.49.

845 митр. Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества. Доклад на собеседовании богословов Евангелическо-Лютеранской Церкви (ФРГ) и Русской Православной Церкви (Ленинград, 12-19 сентября 1969 г.) / ЖМП, 1970. №3. С.76.

*безусловно, обнаруживается в Церкви, но следы Его пребывания видны повсюду, где имеются плоды духовной жизни – любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, целомудрие и другие нравственные добродетели, ведущие мир к нравственной чистоте и совершенству (Гал. 5: 22-23)».*⁸⁴⁶

Вот этот экуменический подтекст, общий для концепции Боговоплощения критского документа и предсоборного богословия 60-х годов прошлого века, и показывает со всей наглядностью прямую связь идеологием «восстановление единства человеческого рода» и «восстановление единства христиан» в документах Критского собора, их спекулятивный характер и неортодоксальный смысл, который, в частности, вкладывается в теологему «в новом Адаме собран весь человеческий род».

846 Там же / ЖМП, 1970. № 3. С.76.

«Круглый стол» богословия всеединства

Как мы уже знаем, проникновение в русское богословие неогностических идей романтической философии всеединства, начиная с конца XIX в., порождает «новое богословское сознание». Так гностическая «теургия» стала «синергией» нового богословия; новорелигиозная космогония «мировой души» сообщила аналогичный динамизм пневматологии новых богослов; идея гносеологического прогресса вызвала на свет идею «догматического развития»; идея эволюции отозвалась хилиастическими настроениями, идеей «некатастрофического перехода» всемирной истории в Царствие Божие. Одним из наиболее значимых проводников подобных заимствований явилось движение «нового религиозного сознания», сформировавшееся вокруг Религиозно-философских собраний (1901-1903 гг.) и Религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева (1905-1918 гг.) в С-Петербурге и Москве, соответственно.

Но, как показывает жизнь, время такого рода движений еще не прошло и механизм рецепции неогностических учений богословской мыслью продолжает работать и в наши дни. *«В редакции журнала “Гефтер” 14 января прошел круглый стол “Богословие XXI века: что дальше?”.<...>Круглый стол стал третьей встречей из цикла “Современное богословие”, который проводится редакцией журнала “Гефтер” в помещении Русского института.<...>целью круглого стола является выработка нового богословского языка и картографирование различий между богословием и науками, что послужит развитию как науки, так и богословия.<...>современная математическая физика с ее странными новыми частицами видит картину мира, которому дана возможность возрастая, видит “щедрого Бога”. Физики изучают процессы, при которых частица ускоряется, приобретает что-то, чего не имела вначале. “Мне кажется, что это восхитительно, и это богословская мысль, – заключила [Ольга] Седакова. – Этот случай показывает, что чисто богословские мысли, щедрый Бог или скупой, могут прийти в богословие извне”. Богословие должно освободиться от тяжелого школьного духа, что всё разложено по полочкам, что всё распределено. Богословие может открыть человеку возможность пользоваться тем мышлением, которое дает современное посленьютоновское сознание.<...>чтобы увидеть божественное в мире, в человеке. Антропология и космология могут стать главнейшими направлениями богословия. Природа была христианской мыслью совершенно забыта. Природа становилась чем-то почти языческим, грешным, об этом было лучше не думать. А математическая физика божественную природу мира видит».*⁸⁴⁷

Как мы видим, новейшая богословская мысль в лице известной поэтессы (и менее известного доктора богословия) Ольги Седаковой в точности повторяет основной тренд «нового религиозного сознания» (скажем, в лице Зинаиды Гишпиус, для полной симметрии): «щедрый Бог» неогностицизма (в отличие от

847 Миловидов К. Богословие XXI века: что дальше? <http://www.pravmir.ru/bogosloviye-xxi/>.

«тяжелого духа» и «скупого Бога» «средневековой схоластики» с ее догматической «косностью» и негуманностью) дает миру и человеку возможность «возрастать» именно в сторону «божественности». «Христианство, его данное и (потенциально) должное, его воплощение в мире, в истории, в человечестве – вот главная тема Религиозно-Философских Собраний 1901-1903 гг.<...> Это было стремление услышать «голос Церкви» (а где его услышать, если не из уст ее представителей?). Как сама она смотрит на свое прошлое, настоящее и будущее? Включается ли мир – космос и мир человеческий в зону церковного христианства, т.е. христианства, носимого и хранимого реальной исторической Церковью?» (Гиппиус З.).⁸⁴⁸ «...отправились мы однажды <...> к ректору парижской семинарии, abb. Portal'ю. Присутствовало там немало других аббатов и, кажется, эвэков. Д.С. [Мережковский] со свойственным ему увлечением стал тотчас же говорить о своих идеях, о вселенской церкви, о том, что христианство должно войти в мир, о неправде папизма... <...> Д.С. Поразила близость некоторых идей [неокатоликов модернистов] к его собственным, а также странная близость, несмотря и на большую разницу, этой борьбы за христианство с исторической церковью – к тому, что происходило у нас, в Петербурге, на наших Р.-ф. собраниях» (Гиппиус З.).⁸⁴⁹ И так же, как и в католицизме («французская элита того времени была за движение модернистов: оно захватило Ecole Normale и Сорбонну»), глас народа был услышан академическим богословием на православном Востоке: мир человеческий постепенно был включен в зону церковного христианства.

Соответственно, и наоборот, церковное христианство оказывается в данных обстоятельствах «включенным» «в зону мира человеческого» и его сугубо человеческой «премудрости» и «просвещенности». Это хорошо заметно из выступления другого участника «круглого стола» игумена Петра (Мещеринова), еще одного ярко выраженного представителя «нового богословского сознания». «...мы видим все-таки некоторую перемену, которая происходит, и она происходит не за счет внутренних процессов Церкви, то есть не за счет какого-то внутреннего богословского осознания того или иного, а приходит вовне, в данном случае за счет того, что эпоха Просвещения, секуляризация изменила культурное нравственное положение вещей и да, мы действительно смягчились и гуманизировались, но это произошло не за счет Церкви и не за счет богословия. Это ответ на ваш вопрос, что влияет, а что не влияет на богословие. На богословие влияет это самое Просвещение, секуляризация, которая, на мой взгляд, является провиденциальным действием Божьим в силу того, что Церковь с чем-то не справилась, с каким-то заданием, вот Бог передал это чему-то внешнему по отношению к Церкви, а именно, скажем, действию Просвещения и секуляризации, и это действует на Церковь. <...> богословие будет идти все-таки вслед за временем, и в этом как раз богословы, мне кажется, должны усматривать ведущую нас руку Божью, если понимать трактовку истории как свидетельство Богочеловека».⁸⁵⁰

848 Гиппиус З. Первая встреча (К истории Петербургских Религиозно-Философских Собраний 1901-1903 гг.). Последние Новости. Париж, 1931. 2 августа. № 3784. С. 2-3.

849 Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Ч.2, гл.4 / Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. М.: Книга по Требованию, 2011.

Здесь можно наблюдать уже традиционное для «нового богословского сознания» влияние гегельянства, понимавшего исторический процесс как диалектику самопознания «Абсолютной идеи», или Логоса – в терминах богословия. Несмотря на, опять же, традиционную для отечественного извода философии всеединства полемику с Гегелем (начиная со славянофилов), декларированное несогласие с ним в деталях, сам космогонический принцип гегельянской историософии является непреложным для русской религиозной мысли, искажая, в частности, ортодоксальное понятие промысла Божия в сторону этого диалектического «всеединства». В скором времени и новым богословием Промысл начинается пониматься как большее или меньшее совпадение конъюнктуры исторического процесса и Божественной деятельности, конечно, не полной имманентности и тождества Логоса миру и истории, как в гегельянстве («абсолютная идея есть необходимое, есть сущность обоих – природы и духа, – где исчезает то, что составляет их различие, их предел и конечность. Сущность природы и сущность духа есть одно и то же, и в этом тождестве они уже не то, что они в своей разделенности и в своем качестве»),⁸⁵¹ но – пока частичной имманентности (находящейся на пути к полной), когда человеческая деятельность в силу Боговоплощения уже в достаточной мере отражает Божественную деятельность, актуализирует ее в мире (как человеческая природа в высших ее характеристиках являет собой Божественную природу в классическом гностицизме).

Склонность к подобному «всеединству» демонстрировали и предыдущие поколения отечественных богословов-модернистов. Например, митр. Никодим (Ротов) писал в 1971 г.: *«Понадобились многие века, чтобы на почве прогрессирующего развития общественных отношений, совершавшегося в ходе все более целеустремленной борьбы за социальную справедливость, под влиянием гуманизма, просвещения и революционных учений, христианская мысль смогла произвести коренную переоценку ценностей и взглянуть на “земной град” значительно объективнее, избегая как излишней его идеализации, так и недооценки его значения в плане общепромыслительной и спасающей деятельности Божией, направляющей весь мир к полноте времен <...> За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра».*⁸⁵²

Схожие идеи ранее высказывал другой русский религиозный философ и богослов Василий Зеньковский (учредитель еще одного Религиозно-философского общества – на этот раз при Киевском университете в 1911 г.): *«Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, и “живя в мире”, они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире подчинена судьбам мира... Так создается эта двойственность, как раз исходящая от акта творения – творение мира не есть поэтому лишь*

850 о. Петр Мещерин. Богословие XXI века: что впереди? Богословие сегодня? Скрещение традиций и новаций. <http://gefter.ru/archive/17804>.

851 Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. М., изд. «Мысль», 1976. Т.1. С.286.

852 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.42.

творение материальной основы мира, но есть в то же время “засеменение“ в этой материальной основе тех или иных форм, таящих в себе нормативный и потому и энтелехийный характер. Идеи в мире не созданы, не “сотворены”, но “засеменяя” мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаясь к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже “образами” идей в Боге)». ⁸⁵³ Соответственно, и наоборот: «тварное естество» приобщается «нетварным идеям» (обратно возвращается «в Бога» вместе с Его «идеями») в силу самого своего бытия, то есть естественно и неотвратно, как закон всемирного тяготения... Для уверения (себя – в том числе) в том, что эти «основы гностической философии» (это псевдохристианизированное гегельянство) являются истинной «христианской философией» («патристическим возрождением»), и требовалась формальная полемика с патриархами философии всеединства Шеллингом и Гегелем. «...с христианской точки зрения единое (перед Богом) человечество движется к спасению – смысл истории именно в этом и заключается. История не есть бессмысленная растянутость человечества, но в ней совершается во многом таинственный и закрытый, но подлинный процесс движения человечества (и космоса) к Царствию Божию. Пути Божии в истории нам действительно непостижимы, и думать, как это все же с несомненным блеском развил Гегель, что в истории во всем есть действие Логоса, в диалектике которого ключ к пониманию исторического бытия, не приходится. В истории <...> есть много алогичного <...> в ней действует так часто слепая воля людей и злая сила злых духов. Закрывать глаза на это и искать всюду, как этого ищет Гегель, диалектику Логоса невозможно, но это вовсе не означает бессмысленность истории.<...> в истории разворачивается тема спасения. В этом смысл истории [история <...> движется именно к этому “концу” – история, имеющая своим субъектом все человечество в его единости] <...> идеи, находящиеся в мире, связаны между собой различными диалектическими связями, а при известной умственной зоркости слагаются даже в систему – но связующая сила заключена в познающем субъекте, который еще должен “открыть” эти диалектические связи, которые как бы ждут того, кто их откроет» (Зеньковский В.). ⁸⁵⁴ Вот Гегель эти «диалектические связи», это «божественное в мире и человеке», и открыл. А Зеньковский (имже, отечественным богословствующим гегельянцам, несть числа) это открытие взял на вооружение, немного разбавив «абсолютный» гностический рационализм Гегеля «христианской непостижимостью» (как бы апофатикой), от которой при первом случае и отказался, не устояв перед ослепительным «блеском» «связующей силы, заключенной в познающем субъекте». А если предвечные логосы «засеяны в мире», день ото дня «назревая» в чертополохе будней, то тогда, конечно, и просвещение, и гуманизм, и прочие «революционные учения» суть «свидетельства богочеловека», постепенно опутывающего все и вся эфирной паутиной «единости».

853 Зеньковский В. Основы христианской философии. М., 1996. С.154.

854 Там же. С.218.

«Богословские проблемы древности...»

Как сообщают СМИ, очередное экуменическое мероприятие крупного масштаба прошло в итальянском Бари.⁸⁵⁵ В антиканонической совместной молитве (под уже обкатанным благим предлогом помощи гонимым христианам Сирии) приняли участие предстоятели и представители Католической, различных восточных (нехалкидонских), униатских, протестантских и Поместных Православных Церквей. Спрашивается, как возможны, чем внутренне мотивированы подобные действия, грубо попирающие не только тысячелетнюю традицию Церкви, но даже те современные консервативные нормативы, которые принимаются по конъюнктурным соображениям, например, в канун этих самых экуменических встреч, словно для соблюдения какого-то баланса, ради «немогущих в вере» («Как Тело Христово и единственный ковчег спасения, как столп и утверждение истины, Церковь никогда не разделялась и не исчезала, но всегда на протяжении всей истории христианства преподавала чистое учение Евангелия в изобилии благодатных даров Святого Духа. <...> Условием участия Православной Церкви в межконфессиональных организациях, в том числе во Всемирном совете церквей, является исключение религиозного синкретизма. <...> Православная Церковь исключает всякую возможность литургического общения с неправославными. В частности, представляется недопустимым участие православных в литургических действиях, связанных с так называемыми экуменическими или межконфессиональными богослужениями»)?⁸⁵⁶

Если запрет канонов первого тысячелетия на совместную молитву с еретиками в отношении католиков еще можно формально обойти нелепыми доводами, что эти каноны, дескать, в данном случае «не работают», потому что католицизма тогда не существовало, что он не осужден на Вселенском соборе (хотя «филиокве» было признано ересью на нескольких соборах, представленных всей полнотой Поместных Церквей), или, наоборот, потому что давность этого раскола выводит его за рамки действия канона, актуального только для новых расколов («митрополит Кирилл уверен, что канон о запрете молитвенного общения “с так называемыми еретиками” – это “очень правильный канон” <...> он “в полной мере работает по отношению к раскольникам на Украине”. <...> Однако это же канон, по мнению митрополита Кирилла, “не работает” в “современной межхристианской

855 Митрополит Волоколамский Иларион принял участие во встрече Глав и представителей Церквей, посвященной положению христиан на Ближнем Востоке.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/5233057.html>

856 Об отношении Православной Церкви к инославным вероисповеданиям и межконфессиональным организациям. Документы, выработанные на совместных заседаниях Комиссии Московского Патриархата по диалогу с Русской Зарубежной Церковью и Комиссии Русской Зарубежной Церкви по переговорам с Московским Патриархатом.
<http://www.pravoslavie.ru/arhiv/050621111609.htm#doc2>

ситуации”, т.к. угроза для единства Церкви здесь отсутствует»),⁸⁵⁷ то как быть с монофизитами и несторианами, повторно анафематствованными на Пято-Шестом и Седьмом Вселенских соборах, на которых были утверждены и Апостольские правила, запрещающие всякое молитвенное общение с еретиками («всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостол, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо все они, от единого и тогожде Духа быв просвещены, полезное узаконили. И кого они предают анафеме, тех и мы анафематствуем: а кого извержению, тех и мы отлучаем»)?⁸⁵⁸ Но в том-то и дело, что серьезная аргументация и инструменты классической логики, действительно, уже «не работают» в новом богословии, для которого приоритетным является не вопрос истины, но вопрос единства.

Священное Предание мыслило противопоставлением истины и заблуждения, истины и лжи, святости и греха («...пусть пошлются к ним клирики напомнить им, чтобы они или шли правым путем к истине и согласились на все то, что угодно этому святому собору к искоренению всякого еретического зломыслия, или бы знали, что они, вместе с единомысленными им, будут лишены степени и всякого достоинства и общения»; «чтобы, как на святейшем соборе отцов в Никее, явленная вера освободила людей от заблуждения, а изданная в свет сделалась всем известною, подобно и ныне все сомнительное, явившееся в это непродолжительное время <...> единодушно было отсечено, а определенное вами сохранялось бы вечно»)⁸⁵⁹ Новое богословское сознание мыслит оппозицией единства и разделения, потому что, в первую очередь, это богословие всеединства, и экуменизм – это лишь частная форма всеединства. Исходя из этого, и принимаются столь алогичные решения. Культ всеединства требует жертв; химера «восстановления единства» диктует свои требования; закоренелая страсть «преодоления христианского разделения» толкает ее носителя на ее воплощение – и он совершает действие, за категорическую невозможность которого для православного христианина он сам же недавно соборно голосовал. Эта раздвоенность нового богословского сознания, которое, с одной стороны, по своему статусу должно оставаться в рамках Традиции, но – с другой – объективно является носителем другой системы ценностей (с приматом единства над истиной), исполняет уже узнаваемой противоречивостью и двусмысленностью официальные церковные документы современности.

*«Сегодня мы [Восток и Запад] еще разделены, поелику богословские проблемы, пришедшие из древности, не дают нам возможности воссоединиться».*⁸⁶⁰ Древность – это не-современность, это то, что осталось в прошлом. Древность – это давно минувшее, это прошедшая эпоха, с которой

857 Митрополит Кирилл ответил тем, кто озабочен «так называемыми совместными богослужениями» с инославными. <http://www.pravoslavie.ru/24887.html>

858 1 правило VII Вселенского Собора / Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1909. Т.7. С.302-303.

859 Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т.4. С.35; 55-56.

860 Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече мощей святителя Николая Чудотворца в Храме Христа Спасителя в Москве. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4898327.html>

отсутствует непосредственная связь настоящего. Древность – это другой мир, в котором все другое, не такое, как сейчас. И «древность» в данном случае – это и есть Священное Предание, от которого современное богословие как богословие всеединства дистанцируется, поскольку оно другое по духу, или по приоритету. Для Предания истина (истинная вера) первична, а единство производно от нее. Церковь едина, потому что она едина в истине. Единство здесь обусловлено истиной, и все, что неистинно (противоречит истинной вере), оказывается вне единства, вне Церкви, вне Христа и Духа Истины. Тогда как для нового богословского сознания, наоборот, первостепенным является единство. Истина здесь обусловлена единством, и все, что не едино, то и не истинно. Конкретное единство в догматах, свойственное Традиции, подменяется в новом богословии абстрактным единством ради самого единства. Это, в свою очередь, и запускает механизм всеединства и всеобщества, потому что ничем не обусловленное единство, единство любой ценой, постепенно релятивизирует все нормы и стандарты, смешивая и нивелируя все и вся в «абсолюте» тотальной посясторонности, в «едином организме» мира сего.

Эту инверсию истины и единства в богословии современности можно сравнить с инверсией духа и тела в падшем прародителе: был первозданный Адам «человеком духовным» (когда тело подчинено духу), стал падший Адам «человеком ветхим», или «плотным» (когда уже тело – поводырь, а дух – ведомый). Так и здесь: внешнее единство (уния; членство во Всемирном совете церквей и подобных межконфессиональных и межрелигиозных организациях; участие в экуменических проектах) определяет истину (канон). *«Было бы трудно найти дорогу к единству, исходя из догматизирования истории Церкви, в частности из сверхдогматизации, сверхсакрализации Вселенских Соборов. <...> Всемирный Совет Церквей – центр экуменического движения – оказался организацией, где могли образоваться более тесные отношения между Древними Восточными Церквями и Полнотой Православия в ее автокефальных и автономных Церквях. Отношения обратились в связи добросердечия и в конце концов привели к конструктивному диалогу, ныне завершившемуся богословским согласием, что, в свою очередь, должно привести к восстановлению единства Восточного Православия».*⁸⁶¹ Но никакого иного единства, кроме единства в заблуждении и лжи, не может быть обретоно на этом заведомо ложном «широком» пути. Отсюда и ненормативность нового богословия, становление ложного (ереси как лжеучения) пресловуто («так называемо») ложным, то есть причастным истине (потому что «не угрожающим единству», находящимся на пути к единству, титанически создаемому в теургии нового богословия); и, наоборот, становления истинного (канона как непреложной нормы) отчасти ложным («не работающим» в иных случаях).

*«Мы скорбим об утрате единства, ставшей следствием человеческой слабости и греховности, произошедшей вопреки Первосвященнической молитве Христа Спасителя: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино”» (Ин 17:21).*⁸⁶² Сами разделения

861 Заболотный Н. Да будут все едино. ЖПМ, 1994. № 4.

862 Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>

(нарушение «сверхсакрализованного» единства), произошедшие в «древности», являются теперь грехом и заблуждением, независимо от того, что послужило поводом к ним. Даже если этим поводом явились споры об истине (догмате веры). Истина, из-за которой произошло разделение в прошлом (отделение еретиков от Церкви), как это и должно происходить, по слову Господа Иисуса Христа («Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека...» (Мф 10:34-35)), эта истина и является «проблемой» для богословия всеединства. «Вы смотрите иначе на данный вопрос веры? – Не будем ссориться из-за таких пустяков, не будем вообще говорить об этом, сосредоточимся на том, что нас объединяет, найдем точки соприкосновения и на них будем строить наше дальнейшее сотрудничество и сближение. Ведь и вы, и мы, люди доброй воли, и сколько вокруг людей доброй воли, среди представителей других религий и даже атеистов, и, по сути, все люди – добрые. Давайте жить дружно, как голуби, без излишне категоричных догматов и канонов давно минувшей древности...» Так, Иисус Христос, Бог-Вседержитель, грядущий в мир произвести последнее разделение рода человеческого мечом Своей истины и правосудия, превращается в богословии всеединства в гностического Иешуа Га-ноцри из романа Булгакова, мерящего все сугубо «нравственными» («органическими», «имманентными») категориями, по причине перемещения божественности (критерия истины) в человека, в текущее «единство человеческой природы», переживаемое как космогонически пестуемое «богочеловечество» в беспробудном солипсическом сне нового богословия. *«Не принесет ли грядущий XXI век прекращение тревог и опасностей разделения христианского, разделения вообще рода человеческого, ныне склонного к вражде друг против друга, чтобы ангельская песнь, воспетая при Рождестве Богомладенца, стала гимном земли?»*⁸⁶³

863 Заболотный Н. Да будут все едино. Цит. изд.

«Второй Флорентийский собор» и его последствия для Русской Церкви

Как известно, основанием самопровозглашения автокефалии Русской Церковью в XVв., наряду с политическим падением Константинополя, в самосознании Русской Церкви всегда являлось и одновременное вероучительное падение Константинополя в Ферраро-Флорентийскую унию. «...митр. Исидор <...> отправился на Флорентийский Собор и, дав обещание сохранить православие, изменил ему, возвратился легатом папы к князю, привез от него послание, начал вводить латинские заблуждения и как, наконец, Собор русских епископов и прочего духовенства, рассмотрев внимательно послание папино, нашел "Исидорово все дело и прихождение чуждым и странным от Божественных и священных правил". <...> Исидор, осужденный в России за измену православию, удалился в Рим и хотя продолжал титуловать себя Русским митрополитом, но не был признаваем Русскою Церковью. Великий князь Василий Васильевич многократно пытался послать своих послов в Константинополь известить царя и патриарха об измене Исидора и просить их о поставлении для России нового митрополита, но не находил возможности. Ему постоянно препятствовало <...>то, что в самом Константинополе не к кому было обратиться: и царь и патриарх держались Флорентийской унии. От них нельзя было ожидать ни осуждения Исидору, ни назначения на место его нового православного митрополита. <...>Что же оставалось делать? Ждать более благоприятных обстоятельств? Но Россия и без того ждала уже очень долго и около семи лет оставалась без митрополита. А притом неизвестно было, настанут ли и скоро ли настанут такие обстоятельства в Константинополе. И вот Василий Васильевич решился на последнее средство, какое у него оставалось, – решился созвать всех епископов своей земли и предложить им, чтобы они сами поставили для России митрополита, и именно Иону» (митр. Макарий (Булгаков)).⁸⁶⁴ «Прежде Церковь наша находилась в зависимости от Цареградского патриарха; почти все ее митрополиты были греки; в Греции она видела главную представительницу православия и во всем старалась ей следовать, а на себя смотрела весьма скромно и лишь изредка позволяла себе некоторую степень самостоятельной деятельности, какая требуется при учреждении новых праздников. Теперь, после Флорентийской унии, когда в России пронеслась весть об измене православию даже на кафедре Цареградских патриархов и на престоле греческих императоров, и после падения Константинополя, когда вся Греция подпала владычеству неверных и православная вера в ней подверглась крайним притеснениям, русские прежде всего увидели необходимость иметь у себя первосвященника не из Царьграда и действительно стали избирать себе митрополита из среды собственного духовенства, который, оставаясь зависимым от патриарха только номинально, действовал совершенно самостоятельно в управлении отечественною Церковью».⁸⁶⁵

⁸⁶⁴ митр. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Т.6. Цит. по изд.: М., изд. «Спасо-Преображенского Валаамского монастыря», 1994-1996.

Это уклонение Матери-Церкви в унию продолжает оставаться основным аргументом и в нынешней острой полемике Москвы и Константинополя вокруг ситуации на Украине, а именно, громом среди ясного неба запущенного Фанаром проекта по возвращению Киевской митрополии под свой омофор (что практически будет означать легализацию всех украинских расколов). В частности, об этом не преминул упомянуть патриарх Кирилл на переговорах с патриархом Варфоломеем. «Патриарх Московский считает, что источником всех проблем в регионе является уния Ферраро-Флорентийского собора.»Если бы унии не существовало, русские не стали бы рукополагать митрополита Иону без согласия Константинополя, автономия не была бы провозглашена, и юрисдикция Константинополя в этих местах продолжалась бы», – сказал Патриарх Кирилл». ⁸⁶⁶

Любопытно взглянуть на данную проблему в более широком контексте современного сближения православия и католичества, то есть того экуменического процесса, в котором Москва и Константинополь с известного времени выступают единой силой и в полном согласии. То, что такой контекст существует, лучше всего показывает завершение тех же самых переговоров двух патриархий и последняя реплика на них предстоятеля Русской Церкви. В тот момент, когда полемика достигла наивысшего градуса (а именно, когда патриарх Варфоломей начал грозить «проклятием» присутствовавшему на встрече митр. Волоколамскому Илариону за «клеветнические» заявления о его подкупе Киевом), в желании поскорее снять это напряжение патриарх Кирилл не нашел ничего более подходящего, как перевести дискуссию именно на тему православно-католического диалога как той сферы совместной деятельности, где единомыслие и единомыслие нынешних Москвы и Константинополя максимальны. «Этот напряженный диалог был прерван Патриархом Московским, который попросил Патриарха Варфоломея окружить Митрополита Илариона своей любовью <...> Особенно интересными являются слова Патриарха Кирилла по теме межхристианского диалога. “Кризис, который сейчас переживает Римско-католическая церковь, требует от нас ее поддержки в борьбе с беспочвенными обвинениями в педофилии”, – сказал Патриарх Кирилл, который добавил, что “бездоказательные утверждения о том, что тридцать лет назад какой-то епископ якобы что-то делал, причиняют ущерб Церкви и создают очень болезненную атмосферу. Эти обвинения являются катастрофическими и касаются и православной Церкви, и мы обязаны поддержать наших братьев-католиков и заявить нашу с ними солидарность”».

В подобной аргументации мы можем в очередной раз наблюдать ту характерную двусмысленность, которой отмечены официальные документы и действия МП последнего времени и которая теперь делает крайне непоследовательной и поэтому слабой ее стратегическую позицию в каноническом споре с Константинополем за юрисдикцию над Киевом. Если уния это плохо, то чем хорош «межхристианский диалог» экуменизма, ищущий того же «единства Церкви», то есть того же антиканонического компромисса с ересью и той же, по сути, легализации раскола? Тем лишь, что «восстановление единства христиан» в православном экуменизме носит более

865 Там же; т.7.

866 <https://orthodoxia.info/news/αποκλειστικο-οι-διάλογοι-των-πατριαρ/>.

умеренно-униальный характер, где все «догматические особенности» католицизма получают оправдание, кроме примата Римского папы? То есть, тем лишь (экуменизм лучше унии), что союз с Римом в экуменизме строится по принципу эфемерного романтического федерализма как децентрализованного «братства», а не по принципу иерархической вертикали власти, как в унии? Ведь, с одной стороны, Москва обвиняет Фанар в «ереси папизма», а с другой – ничего особо еретического в самом папизме не видит, по крайней мере, ничего такого, что мешает самому папе оставаться «нашим братом во Христе»...

Подобный расклад делает перспективу потери Москвой Украины как территории своей юрисдикции наиболее вероятным сценарием развития событий. Причем это должно произойти, исходя из историсофской логики самой Русской Церкви, то есть из той церковно-правовой оценки, которую она веками давала обстоятельствам обретения своей собственной автокефалии с Киевской митрополией как ее составной частью. Если уклонение во Флорентийскую унию Царьграда лишило последний законного права на отеческое попечительство над Киевом, то и уклонение в экуменизм лишает Москву аналогичного права.

«Вторым» Флорентийским собором в этом отношении явился Второй Ватиканский собор, где, как известно, Римом был взят курс на экуменизм и где в качестве «наблюдателей» (то есть прилежных учеников, «перенимателей опыта» старшего брата) присутствовали официальные представители Москвы и Константинополя. В этом смысле одной из сессий Второго Ватикана (как «перезагрузки» Флорентийского собора, или XVII Вселенского – в хронологии католицизма) стал Критский «Всеправославный» собор, совместную подготовку к которому Русская и Константинопольская Церкви осуществляли на всем протяжении времени после Второго Ватикана и на который Москва лишь в самый последний момент передумала ехать, по все той же причине «ереси восточного папизма», содержащейся в проектах документов Критского собора как единственно неприемлемого для себя среди прочей повестки дня, где основным (полностью приемлемым для Москвы и с особым напряжением ею чаемым) и была легализация экуменизма как новой православной экклесиологии. И вот теперь, похоже, настал черед Русской Церкви платить по «флорентийским» счетам.

Иными словами, с Фанаром, по всей видимости, уже все ясно: его уния нового формата с Римом («введение» новейшего «латинского заблуждения» экуменизма, «чуждого Божественных и священных правил») носит уже необратимый характер, поэтому он и собирает прочих раскольников под свой ползущий по швам омофор. А вот Москва в этом же процессе еще как бы колеблется (по крайней мере, противоречит сама себе на каждом шагу). И, может быть, для вразумления (возможности возвращения на путь истинный через осознания причин «всех своих проблем в регионе») ей посылается такой болезненный исторический урок, как лишение существенной части своих территорий и приходов.

P.S.

«”О решении Константинопольского патриархата относительно учреждения ставропигии в Киеве, реабилитации лидеров раскола и отмены действия акта 1686 года узнал, находясь в Астане на Съезде лидеров мировых и традиционных религий. Ожидался здесь и митрополит Галльский Эммануил

(епископ Константинопольской церкви), неизменный участник предыдущих съездов, но не прибыл. Теперь понятно, почему”, — отметил митрополит Иларион». ⁸⁶⁷

867 РИА Новости. <https://ria.ru/religion/20181011/1530495401.html>.

© Буздалов А.В., 2018.
© М., «Антимодернизм.Ру», 2018.