

Павел Хондзинский, иерей
(ПСТГУ)

ВОСТОК И ЗАПАД В «РУССКОМ СИНТЕЗЕ» СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО

Доклад посвящен одной из центральных проблем христианского богословия: взаимоотношениям — методологическим и тематическим — его православной и западной составляющих. Автор ставит этот вопрос в контексте русской богословской традиции и — конкретно — на примере гомилетического наследия святителя Филарета (Дроздова). Обладает ли русская духовная традиция собственной значимостью, не сводимой ни к породившей ее греко-византийской традиции, ни к влиянию западного богословия, ни к сумме того и другого? «Русский синтез» в богословии святителя Филарета, по мнению автора доклада, не определяется лишь преодолением искушений западного мистицизма, но имеет самостоятельную значимость для христианского богословия в целом.

Наличие в христианском мире двух полюсов — восточного и западного — уже много столетий представляет собой подразумеваемый «по умолчанию» контекст богословской мысли, пусть даже предметом ее служат надмирные истины веры. Обогащает или обедняет он ее? Вот что следовало бы прояснить прежде всего, и вот что чаще всего остается непроявленным в богословских диспутах и диалогах. Однако само посвящение нынешней конференции памяти свт. Филарета Московского дает возможность сделать желанный шаг в этом направлении. Не только потому, что эпоха, в которой он жил, и собственные убеждения понуждали его деятельно обдумывать и разрешать возникающие во взаимоотношениях православия и западного христианства проблемы, но и потому, что масштаб его богословских прозрений был равновелик масштабу этих проблем.

Иными словами, его богословское наследие позволяет поставленный выше общий вопрос о *контексте* перевести в плоскость вопросов, с одной стороны, более частных и исторически обусловленных, но зато с другой — позволяющих дать и более определенные и недвусмысленные ответы, которые затем могут быть индуктивно возведены к ответу на вопрос первоначальный.

Вопросы эти суть следующие. Обладает ли русская духовная традиция собственной значимостью, не сводимой к растворению в изначально породившей ее традиции греко-византийской? Есть ли несовпадение с последней в тех или иных пунктах только отклонение от «пути отцов» и «порабощение Западом» или обретение ответов, византийскими отцами еще не данных? Иными словами, должен ли учитываться вселенским православием, и в какой мере, в том числе и в диалоге с Западом, «русский теологумен»?

Руководствующий пример того, как следует подходить к их разрешению, мы будем стараться найти в гомилетическом наследии святителя времен его академической деятельности в Петербурге. Именно тогда, читая своим студентам последовательно все основные богословские дисциплины, он в то же самое время и сам во многом сформировался как богослов. Однако непосредственный разбор его текстов необходимо предварить несколькими вводными замечаниями.

Основой древнерусской духовной и богословской традиции являлось единство языковой стихии, в которой Писание практически неотлично от Предания: и то, и то суть «божественные книги», обладающие соответственно равной значимостью и авторитетом суждений. Так думал и прп. Иосиф Волоцкий, да и многие еще после него. Ситуация меняется только в XVII в., и кажется, не оценен до сих пор по достоинству тот факт, что первое значительное духовное учебное заведение на Москве названо было не Духовной академией, как это традиционно делалось позднее, но академией Греко-славяно-латинской, в чем обнаружили как заявка на собственное место в оппозиции Восток — Запад (своего рода преобразование греко-латинской оси в греко-славяно-латинский треугольник), так и понимание важности языковой основы богословия, задающей в известном смысле и весь последующий ход мысли.

Известно, что среди историков духовного образования в России чуть ли не с позапрошлого века господствует мнение, согласно которому между двумя его направлениями, соответственно греческим и латинским, в то время совершалась борьба, окончившаяся, увы, победой последнего, что послужило причиной для долговременного преобладания в русском богословии схоластического метода над святоотеческим. На самом деле это не совсем так. Ибо и греческое духовное образование в то время было вовсе не самостоятельным и основывалось не столько на святых отцах, сколько на заимствованной впрямую с того же Запада схоластике¹. Таким образом, действительно значительные последствия перевеса Запада над Востоком в сис-

¹ «Константинопольская академия имела “схоляриев” (ректоров), которые в основном были выпускниками Падуи. Из этих директоров, бесспорно, самым главным был Феофил Коридалеус, назначенный в 1624 г. Кириллом Лукарисом, выходцем с венецианского Крита, и занимавший эту должность до 1641 г. Изучив философию и медицину в Падуе, где среди его учителей был Цезарь Крмонини, Коридалеус стал ведущим представителем западной философии и культуры на греческом Востоке и, наверное, больше,

теме духовного образования сводились прежде всего не к школьному методу, но к возникновению новой для русского «одноязычного» богословия ситуации «многоязычия». Именно здесь проходит с тех пор не только заявленная, но и непосредственно переживаемая грань между Писанием и Преданием². Отныне язык Предания — это латынь, язык Писания — с церковного детства впитанный славянский, во вторую очередь, очевидно, греческий (гораздо более ему — славянскому — близкий, чем латынь), а позднее — и древнееврейский. Хотя, судя по некоторым мемуарным упоминаниям и по цитации, греческий был даже скорее более языком философии³ и, похоже, что в самой меньшей степени — языком «отцов» (свт. Тихон Задонский, например, имел при себе любимого им Макария Египетского именно в латинском переводе⁴).

Сказав это, нельзя не заметить, что как раз свт. Филарет и сделал, в свою очередь, все для того, чтобы русская богословская школа (при отличной филологической подготовке) вновь обрела единую языковую основу. Ему мы обязаны не только русским переводом Библии, но и переводами отцов, которыми пользуемся и по сей день⁵, однако сам он был воспитан и обучен в той вышеописанной традиции, которая, несомненно, сказалась на его богословском мышлении и методе. Каким образом? В нескольких по крайней мере отношениях.

Во-первых, поскольку, как известно, богословие в его годы преподавалось на латыни, подкрепляемое свидетельствами как восточных, так и западных отцов, с одной стороны, с другой же, именно как латиноязычное, не способно было, очевидно, обладать авторитетом древнерусских «божественных книг», постольку в оценке любых святоотеческих мнений вообще возникала некоторая критическая дистанция, которая вполне ощутима в собственных творениях святителя. Только Писание представлялось вполне божественным и его внутренняя самосогласованность скорее служила оселком для проверки всех прочих свидетельств, чем последние могли явиться непререкаемой основой его толкования. Смотреть на Писание *через* отцов одним из первым у нас, кажется, стал только свт. Игнатий.

Во-вторых, конечно, сама несравненная энергичность, сжатость и точность латинского языка органично была воспринята святителем, вообще чрезвычайно одаренным именно филологически, наложив строгие и ясные ограничения на столь же органично присущую ему склонность к мистическому переживанию и опыту. (Его знаменитое «богословие рассуждает» звучит, кажется, ничуть не менее лаконично и емко, чем звучало бы латинское *theologia cogitate*⁶). Вообще, может быть, именно даже несомненные схоластические издержки образовательной системы того времени, в случае свт. Филарета сыграли некую положительную роль, приучив его опасаться «невежества толкователей»⁷ и формировать собственный вывод на основе знакомства с первоисточником прежде всего.

чем кто-либо другой, сделал для восстановления разорванных на столетия интеллектуальных связей между двумя частями Европы. Фанатичный поборник неаристотелизма, он реорганизовал патриаршую Академию по образцу Падуанского университета и буквально навязал новую философию как основу высшего образования, сделав его подлинно светским и — под покровительством патриарха Кирилла Лукариса — освободив его от связи с богословием» (*Шерпад Ф.* Греческий Восток и латинский Запад. М., 2006. С. 258–259). И далее: В XVII и XVIII вв. были созданы другие центры греческого образования на Хиосе, на Афоне, в Эпире, в Македонии, на Патмосе — практически в каждом городе греческих земель в пределах и за пределами Оттоманской империи. Все они отвечали модели Коредалиуса и все служили средством передачи на греческий Восток западной мысли и культуры. (Там же. С. 259) С этим, собственно, согласен и протоиерей Г. Флоровский, замечаящий о Лихудях, что они преподавали греческому, а затем риторике и философии «в обычном тогда схоластическом типе» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Рига, 1991^р. С. 81).

² Можно возразить, что дофеофаново русское богословие, хотя и преподавалось уже на латыни, не знало этой грани. Однако оно и просуществовало-то в таком виде совсем недолго, и было, собственно, не московским, а киевским, и Феофана же и породило. В протестантизме эта же грань возникла сходным, но противоположным по направленности путем: путем перевода, а значит, и отделения Писания из общего поля латиноязычного Предания. Однако в России это не было связано с протестом антииерархическим и потому, очевидно, таких отрицательных последствий и не имело.

³ См., например, у митрополита Платона в автобиографии: «По желанию учителя пиитического, чтобы Петра иметь у себя в классе, Греческий класс он миновал, а чрез то лишился знания греческого языка. Но дошел до философии и увидев, что, по многим встречающимся греческим словам, знание сего языка нужно... горячо принялся, чтобы сие желание свое выполнить...» (*Платон (Левшин), митр.* «Из глубины воззвах к Тебе, Господи». Творения преосвященного Платона, митрополита Московского. М., 1996. С. 15.)

⁴ Небезыңтересные данные дает даже беглый просмотр «Росписи книг келейных» свт. Димитрия Ростовского. Кроме нескольких Греко-славяно-латинских лексиконов, у него был греческий Евхологион, «Библия гречески и латински и немецки», «Анфос хронологический», но остальное, кажется, только на латинском, польском или славянском. В частности, на латыни — прп. Иоанн Дамаскин и свт. Григорий Богослов. (См.: Ярославские губернские ведомости. 1855. № 21–25).

⁵ Стоит напомнить также, что в первом издании «Катехизиса» свт. Филарета Священное Писание цитировалось на русском языке.

⁶ В сторону, может быть, стоило бы и заметить, что латынь сослужила недурную службу не только свт. Филарету, но и русской словесности вообще. Во всяком случае, известно, что когда Мериме захотел перевести Пушкина (кажется, «Памятник»), то счел, что французский язык для этого недостаточно лаконичен и емко, и перевел на латынь. Вот, кстати, еще одно небыңтересное свидетельство о латинской риторике Бургия, по которой учился святитель: «Задача Бургия была указать формы, по которым движется мысль, в своем выражении повинуюсь законам логики, с одной стороны, и законам творчества — с другой, и приучить к полному обладанию этими формами... Заслуга этой методы: она дает слововыражению выправку, воспитывает находчивость и предохраняет от пустословия. Каждое употребленное слово обязано иметь основание, почему оно употреблено; зато и ни одна мысль не должна затрудняться в приискании выражения» (*Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. М., 1886. Т. 1. С. 260–261).

⁷ Так сказано в проекте Устава православных духовных академий, составленного при самом прямом участии свт. Филарета. Более обширную цитату из него будет уместно привести несколько ниже.

Вообще, желая по документам эпохи восстановить жизнь будущего святителя в Петербурге, испытываешь невольное восхищение, каким обычно дарит нас наблюдение за юностью гения: эта ненасытная «склонность к живейшему восприятию впечатлений», эта непринужденная легкость в усвоении еще вчера незнакомых знаний, форм и жанров, эта дерзновенная готовность браться за неподъемные и для солидных мужей дела, эта способность из несовместимого и чуждого творить свое, «глубокое и стройное», — все это читается, узнается, искрывается в его торопливых письмах, по-латински сжатых академических трудах и поэтически совершенных проповедях — его жизнь переполнена, ему некогда: надо одновременно создать школу, заложить общие принципы богословского знания, определить границу, отделяющую внецерковную мистику от истинного христианства, обозреть епархию, перевести Платона для Оленина, объяснить причины наших чрезвычайных успехов в войне двенадцатого года и многое, многое другое.

И он, как скажет позднее о Пушкине в своей знаменитой речи Достоевский, «приходит в самом начале правильного самосознания нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы, и появление его сильно способствует освещению темной дороги нашей новым направляющим светом», — и, конечно, еще более, чем Пушкин, он «есть пророчество и указание»⁸, только это пророчество и указание в гораздо меньшей степени сегодня прочитаны нами.

Он — первый: не потому, что хочет возвыситься над остальными, но потому, что один может понести ответственность и тяготы идущего впереди.

Сказанное легко подтвердить на примере первого значительного богословского труда свт. Филарета «Записки на книгу Бытия», написанного как раз в те же годы, что и намеченные к разбору проповеди.

То правда, что западные отцы цитируются в «Записках» чаще: на первом месте — блж. Августин, за ним блж. Иероним⁹ и только потом — свт. Иоанн Златоуст. Но чтение «Записок» убеждает гораздо более в стремлении автора показать свою независимость, чем в предполагаемой за ним способности послушного следования авторитетам¹⁰. Если блж. Августина весьма занимает вопрос о том, что означает «удвоение» библейского повествования о творении, и разрешает он его в том смысле, что последнее сперва создано было в потенции — «в идее» — а затем уже во времени¹¹, то автор «Записок» вовсе не сомневается (и здесь он вполне един со Златоустом) в исторической реальности Шестоднева, однако, в свою очередь, мнение Златоуста о показании образа Божия во владычестве человека над тварью почитает «сомнительным»¹². Или еще: соглашаясь с последним в истолковании наречения Адамом имен тварям, он делает важное дополнение о том, что имя заключает в себе сущность нарекаемой вещи¹³: мысль, не занимавшая Златоуста и совершенно чуждая Августину, для которого однозначно *potet notet notamen*¹⁴, но для самого свт. Филарета, чрезвычайно характерная, потому что тайна имени всегда волновала его.

Последний пример важен же еще и тем, что здесь проглядывает зародившееся, очевидно, в те же годы его увлечение Платоном¹⁵. Платон был для свт. Филарета живым образом философии, во всяком случае, именно таким он предстает в Уставе духовных академий, составленном при самом живом участии святителя¹⁶, и

⁸ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Л., 1984. Т. 26. С. 137.

⁹ Блж. Иероним, впрочем, чаще по вопросам филолого-историческим, чем богословским.

¹⁰ Протоиерей Г. Флоровский указывает на несамостоятельность «Записок», охотно извиняя ее, впрочем, обстоятельствами времени и недостатком собственно православной экзегетической литературы: «Первые книги Филарета: “Начертание церковно-библейской истории” и “Записки на книгу Бытия” составлены были по Буддею, и из Буддея взят был и ученый аппарат. Это было совершенно неизбежно при срочной и спешной работе» (Флоровский. Цит. соч. С. 169). Аппарат, вероятно, действительно позаимствован у Буддея, ставшего теперь библиографической редкостью, но сравнивал ли Флоровский Буддея и Филарета? Кажется, что и нет.

¹¹ «...нельзя сказать, что в шестой день создан был только мужчина, а женщина в последующее время, так как о шестом дне весьма ясно сказано: *мужа и жену сотвори их и благослови их* и прочее; а это говорится о них обоих. Отсюда оба они иначе сотворены тогда и иначе — теперь: тогда в возможности, вложенной в мир по слову Божию как бы в семени, еще тогда, когда Бог разом сотворил все, от чего почил в седьмой день и из чего в порядке веков возникает все в свойственное каждому время; а теперь в действии, приличествующем времени, в том действии, которое Бог совершает доселе, когда в свое время надлежало Адаму произойти из персти земной, а жене — из ребра мужа» (Блж. Августин. Творения. К., 1907^p. Т. 2. С. 40–41).

¹² «Бог есть владыка всего и человек поставлен владыкою видимого мира. Сею чертою описывают образ Божий Златоуст и Феодорит, которые слова совета Божия о владычестве человека принимают за объяснение образа Божия, что, впрочем, сомнительно» (Свт. Филарет (Дроздов). Записки на книгу Бытия. СПб., 1816. С. 22).

¹³ «Намерение обозрения и наречения животных изъясняет св. Златоуст, когда говорит, что *Бог сделал сие для показания нам премудрости Адама, и в знамение владычества его*. Дабы представить наречение имен действием премудрости, должно предположить, что Адам предварительно имел знание общих свойств и законов существ, и, применяя к сему общему знанию то, что находил опытом или ближайшим рассматриванием в особенных видах тварей, давал им имена, изображающие естество их. Таковые имена доселе сохраняются преимущественно в языке еврейском» (Свт. Филарет. Цит. соч. С. 47). Вот, кстати, свт. Филарет при переводе Библии придавал такое значение еврейскому тексту, за что его упрекают порой чуть не в ереси.

¹⁴ Блж. Августин. Цит. соч. С. 114. Кстати, сам момент наречения имен блж. Августин оставляет без истолкования вообще.

¹⁵ Параллельное место в Начертании церковно-библейской истории дает прямую отсылку к Кратилу.

¹⁶ «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения...» (Проект устава духовных академий. СПб., 1823. Ч. 1. С. 54). Вооб-

скорее именно в этом смысле его самого можно назвать платоником, чем в смысле прямого обнаружения «платонических» текстов в отличие от того же блж. Августина¹⁷. И это так потому, что не на Платона накладывается у него богословие, но на церковность — Платон: Платон как предчувствие *света*, платоновская диалектика как восхождение от частного и случайного к общему и истинному, платоновский диалог как жанр, с пушкинской легкостью употребляемый им при случае¹⁸, — вот что прежде всего органично воспринято и пережито им; вот что вошло в его собственный синтез.

Последнее слово, впрочем, требует комментарий. Теперь нередко говорят о «патристическом» или «неопатристическом» синтезе, подразумевая под этим чаще всего некий «экстракт» из отцов, полученный современным научным богословием. Однако несомненно, что по прямому и первому своему смыслу «патристический синтез» есть не синтез *из отцов*, но синтез, *совершенный отцами*. Именно в этом смысле мы и будем говорить далее о синтезе, совершенном свт. Филаретом. И понятно, что, как и всякий такого рода святоотеческий синтез¹⁹, в качестве своего исходного материала он включал в себя не только святоотеческие Писания, в синтезе, вообще говоря, не нуждающиеся, но и разнохарактерные, в том числе и внецерковные, источники эпохи.

Может быть задан вопрос, в чем была необходимость использования таких источников и совершения такого синтеза. И ответ на него следующий: будучи послана в мир, чтобы изъять из мира, земная Церковь, в согласии с этим своим двуединым предназначением, двойко может и соотноситься с миром, ища либо разграничения с ним, либо воцерковления его. Последнее и подразумевает синтез. Что синтез был тогда объективной потребностью времени, в первую очередь подтверждается всемирным масштабом событий российской истории. Как можно было разграничиться с западным миром, затопившим Россию нашествием двенадцати языков, и в который она сама затем вошла победоносно и славно как русский император в Париж?

Но и внутренние обстоятельства российской жизни говорят о том же: именно к тому времени насильственные духовно-культурные реформы Петра *стали традицией*, вырвать которую из жизни, как чуждую, можно было уже только не менее крутыми, чем петровские, мерами, хотя едва ли это было по силам кому бы то ни было вообще²⁰.

Итак, *невозможность* разграничения требовала синтеза, воцерковляющего *возможное*.

Этот синтез для России и совершил свт. Филарет. О значении же его более широко скажем ниже.

Понятно также, что основой *воцерковляющего* синтеза является общецерковное учение и присутствие его в разбираемых проповедях никогда и никем не подвергалось сомнению. Но синтез тогда только заслуживает быть названным синтезом, когда внешнее и чуждое органически срастворяется в нем с исходной традицией, не повреждая ее, и более того: когда в результате этого срастворения и в последней рождается нечто новое. На последних двух пунктах и сосредоточимся теперь.

Несомненно и общеизвестно, что в обществе сильно увлекались тогда западной мистикой столько же католического (Фома Кемпийский, Фенелон), сколько и неопределенно протестантского (Дю Туа, Дюзетан) происхождения. Движущей силой в ее распространении были русские масоны, такие как Лопухин и Лабзин. Впрочем, они издавали и Отцов Церкви. Например, именно в типографии Лопухина был отпечатан первый русский перевод избранных гомилий свт. Григория Паламы. Это было не случайностью, но принципом. Масоны также стремились к синтезу. Однако его сущностное отличие заключалось в том, что он подразумевал *церковность* как одну из неосновных и внешних для себя составляющих. Указанное различие, впрочем, и по сей день очевидно не для всех, что и служит поводом как для попыток представить русских масонов «церковнее самой церкви»²¹, так и для обвинений в масонстве самого свт. Филарета. Ни то, ни другое не верно, но надо помнить, что и те, и тот пользовались одними текстами. И более всего, пожалуй, волновало всех тогда

еще на эту тему написана дельная и содержательная статья В. К. Шохина (Святитель Филарет в истории русской философской мысли // Альфа и Омега. М., 1996. № 04 (11). С. 211–230).

¹⁷ См.: у блж. Августина, например: «Разве может быть, иное дело подобное и иное — подобие, как иное чистый и иное — чистота... Чистота же бывает чистою не от соединения с чем-либо: напротив от общения с нею делается чистым все, что только есть чистого... Поэтому и подобием в собственном смысле называется только Подобие Божие, по которому все сотворено: потому что Оно подобно не от общения с каким-нибудь подобием, а само есть первоначальное Подобие, от общения с которым становится подобным все, что чрез Него создал Бог» (*Блж. Августин*. Цит. соч. Т. 1. С. 137).

¹⁸ С этой точки зрения стоит вчитаться, например, в «Разговор уверенного с испытующим». Не прошел свт. Филарет и мимо платоновского учения об эросе. На эту тему тоже есть статья: *Государев А. А.* Учение Платона об Эросе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова) митрополита Московского // *Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник / Р. В. Светлов, А. В. Цыба, ред.* СПб., 2000. Вып. 2. Статья содержит ряд верных наблюдений, но многое (с точки зрения богословской) упускает из виду.

¹⁹ Например, Каппадокийский.

²⁰ Известно также, что не может устоять царство, разделившееся в себе. Петр начал, но не славянофилы ли со своей стороны докончили разделение, ускорившее падение царства?

²¹ См., например, работы такого апологета русского масонства, как Н. Г. Гаврюшин, по непостижимым для меня соображениям занимавшего одно время даже пост главного редактора «Богословского вестника» (!). При этом небезлюбопытно отметить и очевидную его неприязнь к святителю Филарету — в известном смысле, впрочем, весьма «лестную» для последнего.

учение о «чистой любви», про которое надо сказать теперь несколько слов, представив его в изложении такого значительного в этом отношении автора, как архиепископ Камбре, Франсуа Фенелон²².

Фенелон известен был в России уже в XVIII в.,²³ однако свт. Филарет познакомился с его трудами, очевидно, уже в Петербурге. Во всяком случае, в семинарский период (т. е. до 1809 г.) следы его знакомства с Фенелоном не ощутимы ни в проповедях, ни в письмах²⁴. Напротив того, можно утверждать, что в дальнейшем свт. Филарет сохранил признательное отношение к французскому архиепископу на протяжении всей жизни²⁵. Как бы то ни было, наиболее последовательно учение о чистой любви изложено Фенелоном в его работе «Explication des maximes des Saints», написанной с целью доказать, что это учение не только не противоречит традиционному католическому, но, напротив, даже восходит к традиции древней Церкви. Суть его тезисов сводится к следующему.

В отношении человека к Богу можно различить несколько степеней: на низшей — человек стремится исполнить заповеди и жить добродетельно исключительно ради преимуществ, которые ему это дает²⁶. На более высокой ступени находится любовь «смешанная» — *melange* — любящая Бога столько же ради Него, сколько и ради надежды на спасение. Наконец, высшее место в этой иерархии любви занимает чистая, или «незаинтересованная», любовь — *amour desinteresse*, — которая любит Бога ради Него Самого²⁷, и будет любить Его, даже если предположить, что Он захочет лишить ее вечного блаженства²⁸. Достижению состояния чистой любви предшествует период сознательного делания добродетелей, направленного на уничтожение самости²⁹,

²² Не произношу здесь удобопрекаемое имя «квиетизма», учения, принадлежность к которому Фенелона, конечно, не вызывает сомнений. Западные исследователи часто ставят знак равенства между квиетизмом и исихазмом. Со стороны восточных главенствует резко отрицательное отношение. Сложность, однако, заключается в том, что квиетизм представляет из себя явление крайне разнородное и при желании в нем можно найти достаточное количество положений, подтверждающих как ту, так и другую точку зрения. При этом католиков квиетизм смущает, поскольку в известных пунктах выходит за рамки католической доктрины, а православных, поскольку во многом на нее же и ссылается. Из последних заметных публикаций на эту тему следует назвать статью: *Катасонов В. Н.* Католический квиетизм и православный исихазм // *Христианская мысль*. 2006. № 3. Однако ее научную ценность снижает то, что статья 1) написана по нескольким он-лайнским «переводам»; 2) Такие важные источники, как «Изъяснение максим святых о внутренней жизни» Фенелона, письма Сперанского к Целлеру и комментарии к ним свт. Феофана Затворника, не учтены вообще; 3) заявленная в начале статьи цель — «доказать несовместимость квиетизма и исихазма» — заменяет выводы. Вопрос, таким образом, остается открытым. Но для примера небезынтересно упомянуть, что И. Арндту в свое время было предъявлено со стороны лютеранских богословов обвинение в «синергизме». Как бы то ни было, работ, рассматривающих явление во всей его сложности и неоднозначности, автору пока не встречалось. Однако для дальнейшего изложения это, собственно, не имеет значения, так как речь идет не об оценке аскетической практики квиетизма, но об изложении учения, сделанного Фенелоном.

²³ Митрополит Платон даже использовал в Слове на Рождество Пресвятой Богородицы (1787) текст одной из проповедей Фенелона: «Выбрано из слова, говоренного г. Фенелоном на день Успения Пресвятой Благородицы» (*Платон (Левшин)*, митр. Поучительные слова. М., 1792. Т. 13. С. 310).

²⁴ Первое упоминание о Фенелоне находим в письме к родным от 28 ноября 1811 г. Святитель сообщает, что кн. А. Н. Голицын подарил ему «духовные творения Фенелона на французском».

²⁵ Достаточно сказать, что текст так называемой «ежедневной молитвы митр. Филарета» представляет собой прямой перевод из Фенелона.

²⁶ «Можно любить Бога не ради Него, но ради получаемых от Него определенных благ, которые зависят от Его могущества, и которые надеются однажды получить от Него. Это любовь ветхого иудея. Соблюдающего закон, чтобы быть вознагражденным росой небесной и туком земным. Это не целомудренная и не сыновья любовь, но чисто рабская» (*Oeuvres de Fenelon*. P., 1857. Т. 2. P. 4).

²⁷ «Есть три различных степени или три обычных состояния праведных на земле. Первые любят Бога преимущественно потому, что они праведны; но эта любовь, хотя искренняя и преобладающая в них (*principal et dominant*), еще не свободна от страха за свои собственные интересы. Другие тем более пребывают в любви, но эта любовь, хотя искренняя и преобладающая в них, еще смешана с надеждой на свой интерес, именно как на свой собственный... Эти два рода любви... в моих дефинициях я называю любовью заинтересованной. Третьи, несравненно более совершенные, чем два первых рода праведных, имеют любовь вполне (*pleinement*) незаинтересованную, которую зовут чистой, чтобы сделать понятным, что она не смешана ни с каким другим мотивом, кроме стремления любить единственно верховную красоту Божества в ней самой и ради нее самой» (*Ibid.* P. 7). Ср. мнение о чистой любви свт. Феофана Затворника: «Иной любит Бога, потому что имеет от Него много добра; иной любит Бога ради того, что чаает от Него какого-либо добра; иной любит Бога ради того, что чаает от Него всякого добра; иной любит Бога, потому что Он Бог. Делом обнаруживается любовь так, что иной делает только частью для Бога, оставляя часть и для себя; другой все делает для Бога; а иной и себя и все свое приносит в жертву Богу безусловно. Любить Бога, как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всей душой» (*Письма о духовной жизни*. М., 1998. С. 46–47).

²⁸ «Бог не может не вознаградить верную душу; но она может любить Его с такой незаинтересованностью, что это воззрение на доставляющего блаженство Бога, ничем не увеличит ее любовь, которой она любит Его ради Него Самого, не думая о себе, и которой любила бы Его ничуть не меньше, даже если бы никогда и не получила бы блаженства» (*Oeuvres de Fenelon*... P. 8).

²⁹ «Обычно в состоянии более чистой любви надежда далека от своего исчезновения, своего совершения и сохраняет свое отличие от любви. 1. Навык прочно влит в душу и она сообразуется с теми добродетелями, которые должны быть исполнены. 2. Упражнение в данной добродетели всегда не сливается с любовью — именно так. Это различение или подробное обозначение добродетелей не есть различение их целей. Все добродетели должны иметь одну цель, хотя они и подлинно отличны одна от другой. Св. Августин уверяет, что любовь осуществляет в себе одной все добродетели. Святый Фома говорит, что любовь есть форма и принцип всех добродетелей» (*Ibid.* P. 9).

причем особенно следует остерегаться как чувственного восторга, так и поиска благодатных состояний³⁰. Сему рано или поздно последуют «последние искушения»³¹ — *ergueves extremes*, — во время которых душа переживает состояние оставленности (*abandon*), подобное тому, которое пережил на кресте Спаситель, взывавший: «Боже мой, Боже мой, зачем Ты меня покинул». В этом состоянии душа признает, что недостойна спасения, и тем самым приносит Богу «абсолютную жертву своими интересами в вечности»³². Прошедшие последние искушения, в свою очередь, входят в состояние чистой любви, или «пассивного созерцания». Пассивного не в смысле ничегонеделания, но в смысле того, что душа уже не желает ничего для себя сама, но только того, что хочет от нее Бог. И хотя все, делаемое душой в этом благодатном состоянии, и должно совпадать с той волей Божией, которую открывает нам Писание и учение Церкви³³, «чистое созерцание» делает ненужным заботу об исполнении отдельных добродетелей, ибо все они суть лишь проявления чистой любви, и обретший ее тем самым исполняет и их³⁴. То же самое следует сказать и о самом «пассивном созерцании», которое есть непосредственное переживание богообщения, относительно которого все чувственные или рассудочные представления о Божестве суть низшие ступени, присутствующие в нем не отдельно, но как частное в общем³⁵. Впрочем, во дни земной жизни устойчивое пребывание в этом состоянии невозможно³⁶.

Добавив к этому, что Фенелон был убежденным платоником³⁷, можно, наконец, от затянувшейся вводной части перейти к анализу сделанного самим святителем.

Речь идет о проповедях, первая из которых была произнесена на второй день Рождества 1814 г., а вторая и третья — в Великий Пяток, соответственно 1816 и 1817 г. На первый взгляд их разделяют слишком большие промежутки времени, чтобы позволительно было объединять их в единый цикл. Однако в пользу последнего предположения говорит следующее.

Во-первых, в этот период святитель проповедовал вообще крайне мало: отчасти в связи с огромной нагрузкой в академии и комиссии духовных училищ, отчасти по неимению закрепленного непосредственно за ним храма, где бы он мог обращаться к пастве тогда, когда желал или считал нужным. Как бы то ни было, за эти годы произнесено всего пять проповедей, из которых три — рассматриваемые нами, одна на случай — по освящении храма в доме кн. Разумовского, и одна (в Великий Пяток 1815 г.), по тематике стоящая особняком, на что, возможно, были свои причины.

Эти причины, во-вторых, угадываются в том, что проповедь на второй день Рождества, произнесенная в присутствии императрицы, вызвала неудовольствие последней, вследствие чего, например, святителя не звали более проповедовать в домовой церкви князя А. Н. Голицына, и что, быть может косвенным образом, сказалось на каком-то время и на его проповеднической деятельности вообще.

В-третьих, к удивительным свойствам гения святителя принадлежит некое априорное единство воззрений, которые, хотя несомненно и развивались, но не входили при этом в противоречие с высказанными ра-

³⁰ «Таким образом, когда некоторые святые мистики в святом бесстрастии принимали внушенные желания и отклоняли все другие, нужно всячески остерегаться думать, что они хотели бы отвергнуть те желания и акты, которые предписывает нам Писание, и принимали только те, которые были внушены сверхъестественным способом. Это было бы хулой на Писание и в то же время превознесение над ним исступленного вдохновения. Желания и другие акты вдохновения, о которых говорили святые мистики, суть которые предписывает закон, или те, что ободрены по рассуждению, и которые возникают в бесстрастной или бескорыстной душе, всегда готовой к дохновению благодати без того, чтобы к этому примешалось какое-либо корыстное рвение любви к принятию благодати» (Ibid. P. 13).

³¹ «Эти крайние испытания или оставленность, которую должно пройти, суть искушения, с помощью которых ревнивый Бог желает очистить любовь, не оставляя ей никаких средств, никакой надежды для своего собственного интереса в вечности. Эти испытания весьма многие святые описывали как некое ужасное чистилище, которое может избавить от потустороннего чистилища души, которые претерпят его до конца». (Ibid. P. 14.) Хотя, конечно, «Душа, которая в этих крайних испытаниях все оставляет на Бога, никогда не оставляется Им» (Ibid. P. 15).

³² «...Тогда душа отделяется от себя самой, она умирает на кресте, с Иисусом Христом взывая: Боже, Боже мой, зачем ты меня оставил? А в этом невольном отчаянии она приносит абсолютную жертву своими собственными интересами в вечности» (Ibid. P. 16).

³³ «Воля Божия — наше единственное правило, и любовь полностью сводится к воле, которая желает только то, чего желает Бог, а ее делает желающей... Существует воля позитивная и записанная, которая предусматривает добро и воспрещает зло... Существует воля Божия, которая является в нас через вдохновение или влечение благодати, что обнаруживается во всех праведниках. Эта воля всегда должна быть предполагаема в полном согласии с волею записанной...» (Ibid. P. 19).

³⁴ «Это самое упражнение любви, которое зовется созерцанием или безмолвием, оставаясь в своей сущности действием, не будучи приложимо ни к какой отдельной обязанности, становится каждой отдельной добродетелью, сообразно с каждым отдельным случаем, ибо оно есть объект, как говорит св. Фома, который точно определяет все добродетели» (Ibid. P. 27).

³⁵ «Чистое и непосредственное созерцание негативно в том смысле, что оно не занимается добровольно никаким чувственным образом, никакой определенной идеей, как говорит св. Дионисий; иными словами никакой ограниченной и обособленной идеей о Божестве: но она восходит выше всего чувственного и различного, иными словами, доступного и конечного, чтобы остановиться только на интеллектуальной и абстрактной идее бытия, которая не имеет пределов и ограничений» (Ibid. P. 28).

³⁶ «...В конце концов, это означает утверждать то же, что Кассиан, который говорит в первом собеседовании, что чистое созерцание никогда не бывает непрерывным в этой жизни» (Ibid. P. 27).

³⁷ См. например, его *Dialogues des morts*. Но между его платонизмом и платонизмом свт. Филарета нельзя ставить знак равенства, точно так же, как между платонизмом последнего и платонизмом блж. Августина.

нее, а скорее вбирали и исполняли их, ибо и он «всегда был 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 заложено в глубине души его»³⁸.

В-четвертых, и это главное, означенные проповеди настолько едины по тематике, подходам, настолько плотно подогнаны друг к другу по взаимообусловленности своего содержания, что, не зная мы, что их разделяют годы, можно было бы подумать, что они говорились в течение трех дней³⁹. В них именно представлено целостное и совершенное в своем роде богословие любви.

Если же оглянуться назад, чтобы установить, насколько эта тема занимала его ранее, нетрудно увидеть, что в проповедях семинарских о любви говорится немного и, так сказать, в отпущенных нравственному приложению догмата пределах. Выделяется только «Слово в неделю мясопустную»⁴⁰, в котором впервые обозначается главная антиномия филаретовского «крестного» эроса: антиномия милосердия и суда.

«*Бог есть любви* (1 Ин 4. 8) в существе Своем и милосердие в Своих действиях относительно к человеку; сколько ни многообразны сии действия, они имеют единое начало — благость, и единый конец — благо... Та же любовь, которая приходила *не судить миру, но да спасется Ею мир* (Ин 3. 17), придет осудить тех, *иже любви истины не прияша, во еже спастися им* (2 Фес 2. 10)». Это место замечательным образом предвосхищает, как будет видно, главную мысль «Слова в Великий Пяток» 1816 г., тем самым лишней раз подтверждая, что внешние влияния не столько формировали мысль святителя, сколько способствовали выявлению уже пришедших ей интуиций.

Можно было бы проследить, как в проповедях 1809–1814 гг. это внутреннее переживание любви⁴¹ постепенно утверждается и уточняется, ища себе наиболее точное определение. Но нам теперь довольно и того,

³⁸ Цитата из той же «пушкинской речи» Достоевского // Ф. М. Достоевский Полное собрание сочинений. Л., 1984. Т. 26. С. 145.

³⁹ Справедливости ради следует заметить, что последнюю из них (Слово в Великий Пяток 1817 г.) святитель не включал в свои поздние прижизненные собрания творений. Хотя при его чрезвычайной строгости к собственным творениям на это могли быть и другие причины, не противоречащие предполагаемой здесь цельности замысла. Но зато в тех же собраниях Слово на второй день Рождества и Слово в Великий Пяток 1816 г. поставлены одно за другим. Как бы то ни было, ниже три эти проповеди будут рассмотрены как единый опус.

⁴⁰ К сожалению, точный год его произнесения пока не установлен и колеблется между 1806–1809 гг.

⁴¹ Вот краткая «история любви»:

1. 1810 Слово в день Благовещения: «Истина, слушатели, не должна быть ужасна любителям истины: поелику *совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин 4. 18). Да внемлем любовию; тогда и грозный для слуха глас ея будет сладок для сердца нашего — «Слышите, как единый глагол устрашает и ободряет, поражает и укрепляет; или, лучше, прежде ободряет и укрепляет, потом устрашает и поражает. *Царство мое* — вот надежда укрепляющая! *Несть от мира сего* — вот страх поражающий. Какое прозорливое попечение о немощи нашей!» (1. 136).
2. 1811 Слово в день Пятидесятницы: «Явился Отец в обетованиях любви и милосердия и уstraшенного всемогущим правосудием грешника провождал к ходатайству Сына». — «По той мере, как свет от Солнца правды умножается в уме, согревается и воспламеняется сердце. Любовь Божественная изгоняет из него самолюбие, попалает в нем терние плотских пожеланий, очищает; упраздняет его и взаимно привлекает в душу новый свет».
3. 1811 Слово в неделю 4-ю по Пятидесятнице: «Дав бытие ничтожеству, Он дал бытию закон, по которому бы оно действовало ко благу: действие по сему закону есть *жизнь*. Благороднейшая твари получили свободу, которая есть способность исполнять закон, по сознанию его совершенства, из любви к Законодателю».
4. 1811 Слово по освящении в Казанской соборной...: «мы должны воздвигнуть в себе как алтарь внешний, дабы пожертвовать Богу чувственности, так алтарь внутренний, дабы принести Ему *дух сокрушен* (Пс 50. 19); совершить сие всесожжение ветхаго человека так, чтобы в душе остался один небесный огонь чистой, Божественной любви и потом предоставить самому Богу изрещи в нас новый свой завет, соделать нас *сообразными образу Сына Своего, жилищем* Своего Духа, Своими *церквями* (Рим 8. 29; 1 Кор 3. 16; 2 Кор 6. 16).» (1. 150).
5. 1811 Слово при отпевании... Строганова: Но исполненный живым чувствованием Божией благодати и деятельно утвержденный в любви его может ли уже подвижник веры и добродетели оставаться во вражде с самим собою? Примирясь с Тобою, Боже сердца, говорит он, я мирюсь и с собою в твоём присутствии; среди неусыпной бдительности в исполнении моих обязанностей я буду спокойно почитать на твоём провидении; преданность твоему водительству есть моя безопасность. *В мире вкупе усну и почию, яко ты Господи на уповании вселил мя еси* (Пс 4. 9).
6. 1811 Слово на Рождество Христово: Он не признает достойною Себя никакой любви, которая не основывается на любви к Нему; всякое услаждение, в котором ищем себя пристрастно, всякая мысль, наклоненная к тварям, всякая рассеянность есть удаление от Него
7. 1812 Слово в Великий Пяток: «Иисуса, но и возблагодарить к ней. В своей смерти, слушатели, Он любит человека. *Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына своего едиnorodного дал есть, да всяк веруя в онь не погибнет, но имать живот вечный* (Ин 3. 16). О сей-то конечно любви написал Премудрый: *крепка яко смерть любви, жестока яко ад ревность* (Песн 8. 6). Поелику жизнь показалась человеку сомнительною споручницею любви Божией: сия любовь обручает его себе смертию. Человек отпал от любви Божией; ревность, яко ад жестокая, отверзла в его падении ад: но любовь, яко смерть крепкая, умирает за него, и утоляет ревность, затворяет ад, воспламеняет его любовь угасшую, дает ему жизнь новую. Страждущий Ходатай Бога и человек примиряет ревность почитающую во святых со всеобъемлющею любовию, правосудие с милосердием, смерть с жизнью, человека с Богом. Смерть Иисуса есть средоточие сотворенного бытия и возвышенным от Него *совершением искупления* (Ин 19. 30) восполняется *совершение творения* (Быт 2. 2), предуготовляется *совершение всеобновления* (Откр 21. 6). (1. 172–173).
8. 1812 Слово на освящение храма... в доме Голицына: «Он *явится сам, и посетит* (Блж. Макарий Египетский. Беседа 33 // Духовные беседы, послание и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 247), как изъясняется некто из посещенных Его

что в Слове на второй день Рождества 1814 г. оно окончательно обретает себе богословски точное выражение, и, как ни парадоксально, именно потому, что здесь идет речь не о чистой любви к Богу, не о любви собственно Божественной, но о любви, не имеющей с ними ничего общего, точно так же как в платоновском «Пире» описанию небесной любви предшествует описание любви пошлой. И этой пошлой любви дается святителем богословское же имя, проникающее в суть вещей: это *любовь к миру*.

Она тоже может быть «чистой» в смысле своей откровенной вражды к Богу, однако и в других своих обликах не менее опасна, хотя, по-видимому, и примиряется, или хочет примириться, «смешаться» с любовью к Богу. Она готова служить и Ему, лишь бы ей не мешали служить себе самой; готова быть добродетельной, лишь бы добродетели ее были оценены миром; готова ходить в храмы, лишь бы «мир за нею последовал». И именно потому, что любовь есть душа всех добродетелей, в какие бы добродетели — «воздержания, трудолюбия, нестяжательности, кротости, благотворительности» — или иные какие эта любовь к миру не облекалась, добродетели эти «живут и дышат миром, и с миром исчезнут. И как две души не могут одушевлять единого тела: так две любви — любовь к Богу и любовь к миру — не могут одушевлять единой души».

Там же, где нет любви к Богу, есть вражда с Ним. И когда Бог приходит в мир, эта вражда уже не может более утаиться за спиной видимых добродетелей. Это подтверждает собой Ирод, видимо желавший поклониться Богомладенцу, на деле же — ищущий погубить Его. Эта вражда не может не придти к мысли изгнать Бога из мира, убить, распять Сына Божия. Но Бог смеется над безумием человеческим, и потому все усилия с Богом враждующей любви к миру обнаруживают себя как ничтожные и случайные. Ибо «кто распинает Сына Божия? Воины? — Они суть почти столько же страдательные орудия, как крест и гвоздие. Пилат? — Он, кажется, истощил все усилия в защищении Праведника и торжественно изъявил свое несогласие на пролитие крови Его... Народ? — Как мог он искать смерти Того, Которого старался воцарить? Первосвященники? Старейшины? Фарисеи? — Они признаются, что не имеют власти ни над чьею жизнью... Предатель? Он уже свидетельствовал во храме, что *предал кровь неповинную* (Мф 27. 4). Князь тьмы? — Он не мог коснуться и жизни Иова: ныне же сам осуждается и изгоняется». И если теперь, вполне в согласии с сократовской диалектикой возвести «к единой идее то, что повсюду разрознено»⁴², чтобы ответить на вопрос, как то, «чего не хотели, не могли, не знали, пред целым светом совершилось теми самими, которые не хотели, не могли, не знали?» — окажется, что за всем этим случайным, суетным, страстным, враждебным, ничтожным стоит

благодатию, — *посетит душу чрез все ея исходы, стези и чувства*. Он *придет дверем затворенным* (Ин 20. 19) и предстанет во внутреннем ее основании; постигнет и *приближится* на пути (Лк 24. 15) внешней деятельности; *предварит в горе* (Мф 28. 16) Богомыслия; возсияет в духе неприступным светом своим; воспыхает в сердце *преспеющею разум любовию своею* (Еф 3. 19). Человек не столько будет чувствовать жизнь и бытие свое, сколько присутствие и действие возлюбленного своего Спасителя. *Живу не тому аз, но живу во мне Христос* (Гал 2. 20).

9. 1812 Беседа о молитве Господней: «Есть наконец некоторый род зла в поврежденной природе, которое находится не столько во внутреннем существе вещей, сколько во мнении, в действии токмо наружном и преходящем ощущении. Оно не всегда есть бич карающего Правосудия; но часто поражающий жезл любви, горькое врачевство и, так сказать, благо несозревшее».
10. 1813 Слово в Великий Пяток: «Тако крест гнева преобразуется в крест любви; крест, заграждавший рай, становится лестницею к небесам; крест, рожденный от страшного *древа познания добра и зла*, чрез орошение Божественною кровию, перерождается в *древо жизни*». «Как видимый, вещественный крест есть державное знамение видимого царства Христова, так крест таинственный — печать и отличие истинных и избранных рабов невидимого царствия Божия. Он есть драгоценный залог любви Божией, жезл Отчий, не столько наказующий и сокрушающий, сколько *насущий и утешающий*».
11. 1814 Слово в день сошествия Святого Духа: «Было время, когда апостолы, преимущественно святые храмы Святого Духа, не ощущали Живущаго в них. Они уже обладали даром чудес, а еще не понимали начала и не примечали направления силы, в них действующей. Дух любви являлся в них духом гнева, и призванные в служение спасения готовы были низвести с небесе огонь потребления».
12. 1814 Беседа из псалма 83 по освящении храма... в доме... Кочубея: «Не рабский страх гонит меня к служению Твоему, Господи, но паче Твоя любовь, изгоняя страх мой, влечет во след Тебе. Не сокровищ и даров Твоих алкают мои желания, — мне вожделенны и возлюбленны Твои селения, Твоя близость, Твое общение. Не мною я приблизиться к Тебе одними устами, — Твоя любовь обдержит всего меня и все бытие мое восхищает к Богу живому» — «Дабы вразумить нас более о сем в чистой любви совершающемся приближении к Богу, руководствующий настоящею беседою Псалмопевец дает нам приметить особенно два состояния любителей дома Божия».
13. 1814 Слово на Введение: «Бог есть Господь наш по праву искупления. — Случается, что мы, желая удержать за собою любимую собственность, на которую право у нас оспаривают, соглашаемся вновь приобрести ее куплею — и жертвуем другою собственностью несправедливым притязаниям, дабы обезпечить себе обладание тем, что любим. Так безконечная любовь Божия дивным образом усугубляет вечное право свое над нами, в безпримерном деле нашего искупления... О непостижимое господство любви, которая, дабы преобладать нами, предает нам саму себя; и приобретает нас для того, чтобы вся нам дарствовать!» (1. 209) — Если любовию к твари можно жертвовать другой любви к твари: то можно ли любви к Богу принести меньшую жертву, как все роды законной даже любви к себе и другим? И может ли Божественный Жених предлагать меньшую требующую желающим обручения с Ним, как сии: *иже любит по Мне ити, да отвержется себе* (Мф 16. 24). *Иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин: и иже любит сына или дщерь паче Мене, несть Мене достоин* (Мф 10. 37). Не должна быть никакая преграда, никакое посредство, не должна падать никакая тень между Им и душою. *Брат мой мне, и аз Ему* (Песн 2. 16), воспеваает она Ему в Песни песней».

⁴² Платон. Федр // Сочинения: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 205.

одно единственно необходимое — Любовь: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир!*»⁴³ Не любовь земная губит любовь небесную, но любовь небесная побеждает враждующую с ней любовь к миру, скрываясь в ней, чтобы своею смертью убить вражду «и распространить свет и жизнь любви».

Итак, нет ничего истинного, кроме любви, ибо «*Бог любви есть*. Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всею полнотою своею; она есть Его истина, когда осуществляет возлюбляемое; она есть Его премудрость, когда учреждает существующее или существовать имеющее, по закону истины; она есть Его благодать, когда премудро раздает истинные дары свои; наконец, она есть Его правосудие, когда степени и роды ниспосылаемых или удерживаемых даров своих измеряет премудростию и благодатию, ради высочайшего блага всех своих созданий». И самый крест Иисусов, казалось бы, «сложенный из вражды Иудеев и буйства язычников», на самом деле есть только земной образ небесного Креста любви, который слагается «из любви Сына Божия ко всесвятотому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему... по-видимому разделяющих единое, но воистину соединяющих разделенное». А стало быть, и сила креста Иисусова заключается в прямом действии истекающей из него божественной Любви. Этой торжествующей силой крестной любви непобедима Церковь Христова, и однажды эта неодолимая сила снова как во дни распятия потрясет землю и воспламенит мир: не для того, чтобы погубить врагов Божиих, но чтобы скорее привлечь все и вся «к Вознесенному от земли».

Этот истинный пир *Любви*, и снова так же как и платонов «Пир», завершается описанием Любви Воплощенной. Там — Сократ, здесь — Христос. Это невольно приходящее на ум сопоставление вовсе не содержит в себе ничего кощунственного, так как призвано свидетельствовать столько же о превосходстве богословия над философией⁴⁴, сколько, главное, Истины воплощенной над проблесками истины, добываемыми усилием человеческого разума: *се человек!* И это Человек, который стоит перед судом Пилата и толпы. Он приведен сюда не по своей воле, не в своей одежде, Он не только не действует — Он безмолвствует: «что же здесь нам укажется в Нем? — то самое, что Иисус является без воли, без действия, без слова». Но эта внешняя отрешенность, это, так сказать, «почивание в страданиях», свидетельство не немощи, но силы любви, ибо «представляет нам образ человека высочайше терпеливаго, мужественнаго, кроткаго, смиреннаго, никакую всеобщую враждою непобедимаго в любви, непоколебимаго в мире со всеми, человека безстрастнаго, чистаго, святаго, и — чтобы соединить сии черты в одну их объемлющую, — человека всесовершенно преданнаго Богу».

Здесь должно остановиться и осмотреться.

Во-первых, в самой последовательности изложения: любовь земная, любовь божественная, любовь воплощенная — проглядывает вряд ли совсем случайное сходство со структурой известного платоновского диалога.

Во-вторых, скорее всего внешним поводом к исполненному по всем правилам сократовской диалектики восхождению от случайных и множественных причин Креста к единой и истинной послужила фраза из «Божественной философии» Дю Туа: «Не надобно думать, чтобы распяли Спасителя нашего на кресте Иуда, евреи или Синедрион их; но единственно бесконечная любовь Его к нам предала сама себя на пропятие»⁴⁵, — фраза, в тексте оригинала не имеющая дальнейшего развертывания.

В-третьих, в описании Любви, воплощенной непогрешительными библейскими чертами, закреплено Фенелово представление о «чистой любви», которая согласно последнему, «полностью сводится к воле, желающей только того, чего желает Бог»⁴⁶.

В-четвертых, та же «чистая любовь» или то «упражнение любви», которое, по словам Фенелона, «оставаясь в своей сущностном действии и не будучи приложимо ни к какой отдельной обязанности, становится каждой отдельной добродетелью,сообразно с каждым отдельным случаем, ибо оно есть объект, как говорит св. Фома, точно определяющий все добродетели»⁴⁷, преобразуется в универсальный «принцип любви», который переводится уже совсем в иные планы бытия, низшим пределом своим имея любовь к миру, верхним же восходя к тайнам Троической жизни, включая в себя и домостроительство спасения и эсхатологию, в результате чего возникает грандиозный универсум любви, по масштабам не только не уступающий дантовскому⁴⁸, но и превосходящий его постольку, поскольку богословское созерцание выше философско-поэтического.

⁴³ Слово в Великий Пяток. 1816 г.

⁴⁴ Святитель определенно отличал одну от другого и философию называл «холодной» (за недостаток любви? — П. Х.)

⁴⁵ Дю Туа М. Божественная философия. М., 1818. Ч. 2. С. 179.

⁴⁶ Там же. С. 150.

⁴⁷ Там же. С. 184.

⁴⁸ Принцип любви также проведен Данте вполне последовательно: от ада, который «первою Любовью сотворен», до созерцания самой это Любви, «что движет солнце и светила». Более подробное сравнение могло бы составить предмет отдельного любопытного исследования.

В-пятых, схваченное в синтезе, все это приводит к переосмыслению традиционной и в восточном, и в западном богословии иерархии имен Божиих, и теперь должно установить: есть ли то новизна лишь формальная и случайная или качественная и обусловленная всем предшествующим ходом мысли, что, собственно, и является важнейшим показателем подлинного синтеза.

Собственно говоря, если мысль о иерархичном соподчинении имен Божиих была через Дионисия Ареопагита⁴⁹ усвоена и Востоком и Западом, то исходных позиций встречается прежде всего две: первично либо *Сущее*, либо *Благо*. Понятно, что и то, и то легко подтверждается Писанием (*Аз есмь сущий и никтоже благ яко Бог*), но понятно также, что еще более здесь усматриваются следы двух великих философских традиций — соответственно аристотелевой и платоновской — которые в данном случае скорее подкрепляются текстами Писания, чем выводятся из него. К последней принадлежал, как известно, сам автор Ареопагитик⁵⁰, к первой — столь значимый для запада автор, как Фома Аквинат⁵¹, но, между прочим, и прп. Иоанн Дамаскин⁵². Однако если у прп. Иоанна этот легкий привкус школы почти не различим в общем ходе святоотеческой мысли, то на Западе представление об исключительно «интеллектибельном» совершенстве Бога приводит к оттеснению рационально не определенной любви на второй план представлений о Божестве. Фома признает, что «в Боге есть любовь», но не считает уместным доказывать так же, как относительно *блага* или *мышления*⁵³, что она и есть сущность Божия, и даже, очевидно, не случайно, в своих библейских ссылках текст *Бог есть любовь*, не приводит вообще. Если Фома утверждает, что *deus vult se*, то это воление чисто интеллектуальное, которое, успокаиваясь в себе самом, дает и столь же интеллектуальное наслаждение⁵⁴. Бог предстает здесь именно как «Бог философов», по знаменитому изречению Паскаля, но не библейский *Бог Авраама, Исаака и Иакова*, и непроясненной остается сама возможность кенотического⁵⁵ нисхождения Бога в мир и мистического восхождения твари к Нему⁵⁶, или, по-другому, возможность встречи Бога в личном мистическом опыте, возможность *обожения*.

Между тем, перемещая *Любовь* наверх иерархической лестницы, мы приобретаем богословские преимущества, оценить которые по достоинству можно, вспомнив прп. Симеона Нового Богослова, говорившего,

⁴⁹ «Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного, божественные отъятия мы начинаем с последнего? Потому что, высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу с более тому родственного. Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, — начинать отнимать с более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и благодать, нежели воздух и камень? И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?» (*Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. СПб., 1994. С. 357–359). «Схолия: Воздух — поскольку в “Царствах” сказано о “дуновении тихом” (3 Цар 19. 12); “камень” — сказал пророк (Пс 117. 22). Более, чем эти, подходят Богу такие утверждения и изъяснения, как “жизнь” и “благодать”. Равным образом при отъятиях противоположного такие явления, как похмелье и гнев, более далеки от Бога и чужды Ему; а то, что Он невыражаем в слове и немислим, больше подобает и ближе к Богу, потому что Он выше всякого ума и слова» (Там же. С. 359).

⁵⁰ «...перейдем теперь в нашей речи уже к тому самому благонаименованию, которое богословы решительным образом выделяют из всех других, применяемых к сверхбожественной божественности, называя Благодатью, как мне кажется, само Богоначальное бытие, имея при этом в виду, что для Добра существовать — как для добра по существу — означает распространять благодать во все сущее» (Там же. С. 89).

⁵¹ «Всякая вещь есть благодаря тому, что имеет бытие. Значит, ни одна вещь, чья сущность не есть бытие, не существует благодаря своей сущности, но благодаря причастности к чему-то другому, а именно — к самому бытию. Но существующее благодаря причастности к сему-то не может быть первым сущим: ибо то, чему оно причастно для того, чтобы быть, первее его. Но Бог — первое сущее, и нет ничего первее его. Следовательно, сущность Бога есть Его бытие. Этой высшей истине Моисей был научен от Господа (Исх 3. 13–14)... Господь ответил: “Я есмь Сущий. Так скажи сынами Израилевым: Сущий послал меня к вам”, — тем самым указав, что собственное имя его “Сущий”. Но всякое имя установлено для обозначения природы, или сущности какой-либо вещи. Выходит, что само божественное бытие есть его сущность, или природа» (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2004. Кн. 1. С. 131). И далее: «“Благо есть то, к чему все стремиться, по удачному определению”, — этими словами философ начинает этику. Но все стремится актуально быть, на свой лад; это видно из того, что все по своей природе бытие. Значит суть блага, составляет актуальное бытие.... Но Бог есть сущее актуальное, а не потенциальное, как было доказано. Следовательно, он поистине благ» (Там же. С. 179).

⁵² «Поэтому, кажется, что из всех имен, приписываемых Богу, более главное — *Сый*, как и Сам Он, отвечая Моисею на горе, говорит: *тако речеши сыном Израилевым: Сый послал мя*. Ибо, все совместив в Себе, Он имеет бытие, как бы некоторое море сущности — беспредельное и неограниченное. А как говорит святой Дионисий, главнейшее имя Бога — *благий*. Ибо в отношении к Богу нельзя сказать сначала о бытии и тогда уже о том, что Он — *благ*» (*Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1994^р. С. 27–28).

⁵³ Из того, что Бог мыслит, следует, что мышление есть его сущность. В самом деле: мышление есть акт мыслящего, заключающийся сам в себе, а не переходящий на другое, внешнее, как, например, акт нагревания переходит на нагреваемое. Ведь мыслимое не претерпевает ничего оттого, что оно мыслится, а мыслящее при этом становится мыслящим. Но все, что в Боге — это божественная сущность. Значит, мыслить — это божественная сущность, и бытие Божие, и сам Бог, поскольку Бог тождествен своей сущности и своему бытию (*Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 217).

⁵⁴ *Intellegere est ei [dei] delectabilissimum* Мыслить для Бога — величайшее наслаждение (*Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 332).

⁵⁵ Ибо «каждый, при прочих равных любит себя больше, чем что-либо другое: свидетельством тому — что всякий по природе любит больше то, что ему ближе. Следовательно Бог в своем блаженстве, которое есть Он Сам, радуется больше, чем другие в своем блаженстве, которое не тождественно им самим» (*Фома Аквинский*. Цит. соч. С. 435).

⁵⁶ «...Можно было бы сказать, что подчеркивание в какой-то исключительной манере Божественной и неделимой сущности Бога, концепции Бога как *Summum ens* ведет к понятию реального отсутствия Бога в нашем мире...» (*Шерард*. Цит. соч. С. 127).

что Любовь есть единственное «несколько постижимое» в Боге, и определявшего ее как сущность, наделяя в то же время свойствами ипостасности и сообщимости⁵⁷. И если теперь снова вернуться к филаретовским проповедям, то может показаться, что именно это непосредственное переживание любви византийским святым XI в. спустя столетия нашло себе раскрытие и исполнение в богословском синтезе русского святителя. И в известном смысле, это действительно так, хотя не в силу знакомства святителя с гимном прп. Симеона, но в силу единства живущего в Церкви Духа, при том что и нечто внешнее понадобилось для того, чтобы это переживание выразилось более глубоко и универсально. Суть же синтеза состоит в том, что, определив *любовь* как основное среди катафатических имен Божиих, благодаря таинственной многозначности самого понятия, вбирающего в себя как некое онтологическое качественное *в себе*, так и исходящее *из себя* действие или энергию; как очевидное для каждого нравственное переживание, так и философскую интеллигентность, — свт. Филарет органически раскрыл нерасторжимую связь христианских представлений о Боге, нравственном назначении человека и эсхатологических судьбах мира. Иными словами, через тайну любви святитель сумел выразить и тайну Троичности: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною»; — и тайну Божественных энергий: «Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви»; — и тайну Боговоплощения, для которого Отец послал в мир «единосущную Любовь Свою»; и тайну спасения и Креста, «глубочайшее основание и первоначальный внутренний состав» которого не из чего другого складывается, как только «из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему»; и тайну святости, открывающуюся в «совершенной преданности Богу»; и тайну последнего дня, когда любовь вспыхнет «седмичным пламенем» навстречу «вожделенному Жениху»⁵⁸. И, между прочим, именно то, что в русском языке в отличие от греческого⁵⁹ все оттенки значения вбирает в себя *одно сло-*

⁵⁷ «Любовь (rothon) к Спасителю», говорит прп. Симеон, именно «есть действие Духа, или лучше существенное Его присутствие, видимое внутри меня как свет... Ибо любовь (Agare) есть не имя, но Божественная сущность, сообщимая и непостижимая, и совершенно Божеская. Сообщимое постижимо, а что выше его, то — никоим образом. Поэтому я и сказал тебе, что та любовь (rothon) постижима и что она ипостасна, как сообщимая и постижимая. Ибо все постижимое и сообщаемое есть, конечно, сущность, ипостасно сообщимая и точно так же постижимая... Божественное же и несозданное естество пресущественно, так как оно превосходит сущность всего тварного; называясь пресущественным, оно однако имеет сущность и ипостась...» (Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1993. Т. 3. С. 220).

⁵⁸ Наконец, этот же подход позволяет под несколько иным углом зрения посмотреть и на проблему соотношения мистических практик Востока и Запада. В византийской традиции обожение понималось как причащение нетварному свету. Не зная или не принимая этого учения, западная мистика, очевидно, интуитивно пошла путем переживания любви как посредника обожения. Говорю «интуитивно», потому что интеллектуальные представления о Боге заметны и у того же, напр., Фенелона: «Суверенное Бытие Себя сознает и Себя любит. Его любовь к Себе Самому не есть слепое движение, но просвещенное само-любование, основанное на созерцании Своего совершенства. Оно любит все свои творения не в равной степени, но в зависимости от того, насколько они Ему подобны. Совершенство Бога есть начальное правило Его любви к Самому Себе и ко всем другим бытиям. Итак, правило совершеннейшей конечной воли есть правило воли бесконечной. Любить Бога ради Него Самого и все вещи для Него, есть, следовательно, универсальный закон всякого разумного творения. Бог не действует здесь как всевластный законодатель, который мог бы дать для своего творения другой закон. Это закон необходимый, неизменный, вечный, присущий Его природе, и от которого уклониться не позволил бы Он ни себе, ни какому иному разумному бытию» (Oeuvres de Fenelon... P. 31). Но при этом: «Бог единственный, Кто может извлечь нас из самих себя, являясь нам бесконечно достойным любви и запечатлевая нас Своей любовью. Все то, что по отношению к твари романично, несправедливо, невозможно, является действительным, праведным, должным по отношению к суверенному Бытию» (Ibid. P. 32). И далее: «Идея чистой любви есть божественный отпечаток, данный человеку от его создания. Ее следы можно обнаружить даже у язычников... Благо, говорит Платон, не состоит ни в какой отдельной вещи ни на земле, ни на небе. Но благо существует само для себя, будучи всегда едино в себе. Любовь к этому неизменному благу обожествляет человека, она переносит его, она восхищает его к тому-самому. Человек не может быть счастливым в себе; и то, что он имеет божественнейшего в себе, это выступить из себя ради любви» (Ibid. P. 33). И однако все множество форм западной церковной и внецерковной мистики, кажется, можно свести к этому тезису о посредничестве любви, позволяющему преодолеть разрыв между самозамкнутым интеллектуальным совершенством Божественной сущности, познаваемой только разумом и только по аналогии, и человеческим сердцем как истинным средоточием жизни. И, не вдаваясь сейчас в рассуждения о прелестях и опасностях подстерегающих на этом пути, и о том, насколько и кому из западных аскетов и мистиков удалось или не удалось по нему продвинуться, надобно все-таки признать, что сам по себе этот путь не содержит в себе ничего противоречащего преданию Церкви, хотя бы уже потому, что и цитированный выше прп. Симеон Новый Богослов прямо подтверждает, что божественная любовь обнаруживает себя в нем как свет, а прп. Иоанн Кассиан пишет об этом так: «Тогда вполне совершится в нас молитва нашего Спасителя, которую Он за своих учеников молился Отцу, говоря: любовь, которую Ты возлюбил Меня, да будет в них, и они в Нас; да будет все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Ин 17. 26), когда та совершенная любовь, которую Он возлюбил в нас (1 Ин 4. 19) перейдет в расположение и нашего сердца, по исполнении этой молитвы Господней, которая, как мы уверены, никак не может остаться тщетною. Это будет тогда, когда всякая любовь, всякое желание, всякое упражнение, всякое старание, всякое помышление наше, все, что видим, что говорим, чего надеемся, будет Бог, и то единение, которое ныне существует у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, перейдет и в наши чувства и умы, т. е. чтобы, как Он любит нас искреннюю, чистою и неразрушимую любовью, так и мы прилеплялись к Нему всегдашнюю и неразлучную любовью, именно так соединяясь с Ним, чтобы все, чего надеемся, о чем помышляем, что говорим, был Бог...» (Прп. Иоанн Кассиан. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1993. С. 354)

⁵⁹ Хотя архим. Киприан (Керн), например, (и не он один) и считает, что «Agare совершенно независимо от Egos, так как это два понятия вполне самостоятельные» (Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб., 1996. С. 343), однако Архопагит пишет: «И да не подумает кто-нибудь, что мы вопреки Речениям почитаем имя Любовь. Ведь в самом деле, неразумно и глупо, мне

во — «любовь», делает синтез свт. Филарета таким убедительным и универсальным. А если последнее верно, то верно и то, что русская традиция имела в себе преимущественный повод для его осуществления.

Сказанного, кажется, достаточно, чтобы подтвердить, что богословские прозрения свт. Филарета принципиально глубже и значимее частной работы по преодолению искушений западного мистицизма. Теперь следовало бы показать, что его «русский синтез» важен и для Запада.

Со времен пушкинской речи Достоевского «всемирная отзывчивость» русского духа стала не только фактом русского же самосознания, но и нашла себе подтверждение в признании высокой значимости русской культуры на Западе в том числе. Однако возможно ли, чтобы народный гений, так глубоко выразивший нравственные идеалы христианства в области художественно-культурной, оказался немогущим и бесплодным в области собственно христианской мысли, в богословии? Невероятно, и тем не менее такая точка зрения на русское богословие главенствует повсеместно. Между тем, восприимчивость последнего к Западу не есть следствие собственной несамодостаточности, но, напротив, косвенное свидетельство того, что тысячу лет назад совершилось не *разделение* Церквей, а именно *отделение* Церкви Западной от Вселенской, потому что Запад постольку и открыт для русского взгляда, поскольку мы смотрим на него с точки зрения целого, в скрытом виде уже содержащего в себе и созерцаемую, пусть обособившуюся, и отдалившуюся часть.

Что же до свт. Филарета, то прежде всего именно им в богословии была проделана та же работа, которая по-своему совершалась и в русской литературе, и в русской музыке, и в русской культуре вообще; и его мысль вместила в себя как «идею братской любви», так и трезвость взгляда, «прошающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»⁶⁰. В его лице русская Церковь обрела святителя вселенской значимости. В его синтезе контекст греко-латинской полярности послужил православному раскрытию истины. В его трудах путь русского богословия непреложно определился как «путь отцов».

И если бы Запад захотел, то, всмотревшись в сделанное святителем, он мог бы в этом «зеркале» увидеть себя таким, каким его готова узнать и принять святая католическая Церковь.

EAST AND WEST IN THE «RUSSIAN SYNTHESIS» OF ST PHILARET, METROPOLITAN OF MOSCOW

REV. PAVEL KHONDZINSKY

The paper is devoted to one of the central problems in Christian theology, namely the correlations, both methodological and thematic, of its Orthodox and Western components. The author raises this question in the context of the Russian theological tradition and, specifically, using St Philaret Drozdov's homiletic legacy as an illustration. Does the Russian spiritual tradition have its own value that can't be reduced either to the Graeco-Byzantine tradition it rose from, or to the influence of Western theology, or to a sum of both? In the author's opinion, the «Russian synthesis» found in St Philaret's theology is not only defined by the overcoming of Western mystical temptations, but has its own value for Christian theology in general.

кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи...Ведь и некоторым нашим священнословам даже более божественным представляется имя Любовь (Eros), нежели имя Приязнь (Agape). Пишет ведь и божественный Игнатий: «Моя любовь распялась». Схолия: Заметь, что «Приязнь» означает «Любовь» и что более божественно имя Любовь» (*Дионисий Ареопагит*. Цит. соч. С. 123).

⁶⁰ *Достоевский*. Цит. соч. Т. 26. С. 131.