

СИНОДАЛЬНАЯ РЕФОРМА И ЭККЛЕСИОЛОГИЯ ПЕРВЫХ СЛАВЯНОФИЛОВ: А. С. ХОМЯКОВА И Ю. Ф. САМАРИНА

Прот. Павел Хондзинский

Учение славянофилов о соборности Церкви является своего рода «визитной карточкой» русской богословской мысли. В своем законченном виде оно, как правило, связывается с критикой Синодальной традиции. Однако внимательное исследование генезиса идей первых славянофилов приводит к выводу о том, что именно синодальная реформа создала одну из важных экклесиологических предпосылок для возникновения славянофильских представлений о соборности.

Общеизвестно, что первые славянофилы придавали чрезвычайное значение представлению о соборности Церкви. При этом преувеличением было бы утверждать, что они были абсолютно оригинальны в своем учении. Можно указать по меньшей мере на два его ближайших источника¹: это «Мысли» Блеза Паскаля и экклесиология святителя Филарета Московского².

Святитель был первым, кто противопоставил «римскую» и «восточную» модели церковного устройства как полярные экклесиологические принципы, обнаруживающие себя прежде всего в противопоставлении внешнего принудительного авторитета на Западе внутреннему принятию догматов сердцем на Востоке, ибо в отличие от Западной «Церковь Восточная предоставляет истолкование закона» собственному «рассуждению и совести» каждого, «при помощи токмо церковных учителей и руководством Слова Божия. Она не имеет самовластного истолкователя своего учения, который бы давал своим истолкованиям важность догматов веры и от времени до времени полагал на совести христианские

¹ Очевидно, что этими двумя источниками вопрос об идейных предшественниках славянофилов не исчерпывается, однако исчерпывающий ответ на него выходит за рамки данной статьи.

² «Необходимо помнить о том, что все эти дискуссии о православии, которые вели в салонах или на страницах публицистических изданий Чаадаев, Киреевский и прочие, чей взгляд был обращен на католический и отчасти протестантский Запад, вплоть до Хомякова, соотносились в вероучительных вопросах в первую очередь с трудами митрополита Московского Филарета (Дроздова)» (*Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие. М., 2007). См. также: *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011.

сии новые бремена»³. Кроме того, Римская Церковь превысила права *частной* Церкви, ибо «общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства»⁴, — и преступила, таким образом, царивший в первохристианской Церкви «закон единства»⁵.

Этот «закон единства» и утверждает примат соборности как древний принцип Церкви, к которому Российская Церковь в конечном счете только приблизилась с установлением Синода, ибо «Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах... [причем] общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха»⁶. Таковы вкратце взгляды святителя на экклесиологические основания синодальной реформы, не оставленные, очевидно, без внимания славянофилами.

Если же говорить о влиянии на славянофилов сочинений французского математика, философа и богослова Блеза Паскаля, то надо заметить, прежде всего, что, хотя самый факт этого влияния общеизвестен⁷, оно до сих пор не получило в отечественной литературе адекватной оценки, так как светские исследователи, говоря о нем, подчеркивают как правило философскую оригинальность и церковное «диссидентство» Паскаля, затушевывая, напротив, свойственные его идеям черты традиции — янсенистской (через Пор-Рояль)⁸, а в конечном счете — августинианской⁹. Как бы то ни было, для дальнейших рассуждений следует привести следующую пространную, но важную цитату из Паскаля:

«Господь не сотворяет чудес, направляя ежедневную жизнь Своей Церкви. Если бы из всего множества непогрешимым был один-единственный, это не могло бы не казаться странным, но когда непогрешимо все объединенное множество, это кажется до того естественным, что тут Промысел Господа скрыт под оболочкой естества, как и во всех других Его деяниях. О папах следует судить не по отдельным высказываниям отцов Церкви (как говорили греки на Соборе, правила важнейшие), а по деяниям Церкви и ее святых отцов, а также по канонам. Duo aut tres in unum. Единичность и множественность. Впадают в заблужде-

³ Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994. С. 398. См. у Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» (Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 78).

⁴ Филарета митрополита... С. 421. А. С. Хомяков: «Частное мнение, личное или областное, присваивающее себе в области Вселенской Церкви право на самостоятельное решение догматического вопроса, заключало в себе постановку и узаконение протестантства, то есть свободы исследования, оторванной от живого предания о единстве, основанном на взаимной любви» (Цит. соч. С. 76).

⁵ Филарета митрополита... С. 425.

⁶ Там же. С. 459.

⁷ Из последних работ см., например: Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994; Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2009.

⁸ См.: Chaix-Ruy J. Pascal et Port-Royal: le Jansénisme. P., 1930.

⁹ См.: Sellier Ph. Pascal et Saint Augustin. P., 1970.

ние те, кто исключают одну из этих составляющих, — например паписты, исключаящие множественность, или гугеноты, исключаящие единичность. Церковь, папа. Единичность, множественность. — Если рассматривать Церковь как некое единство, папа, будучи ее главой, являет собой всеохватывающую целостность. Если рассматривать Церковь как множественность, папа не более, чем ее часть. Отцы Церкви рассматривали ее то под одним углом зрения, то под другим и соответственно по-разному говорили о папе (святой Киприан: *Sacerdos Dei*). Но, утверждая одну из этих истин, они не зачеркивали другую. Множественность, не сводимая к единичному, — это беспорядок, единичное, не зависящее от множества, — тирания. Франция — чуть ли не единственная страна, где дозволено говорить, что церковный Собор верховенствует над папой»¹⁰.

Приведенный фрагмент позволяет, на наш взгляд, прояснить многие детали и принципиальные положения славянофильской экклесиологии, при том что тезисы Паскаля русские мыслители развили по-своему. В частности, при всей своей полемической направленности против «папистов» текст Паскаля вовсе не подразумевает отрицание традиционного устройства Католической Церкви вообще. «Особая роль» папы как *главы Церкви* очевидна для французского автора¹¹, однако, по-видимому, именно из этого текста рождается знаменитое Хомяковское: «Романизм есть противная природе тирания. Протестантство есть беззаконный бунт»¹².

Отношение Юрия Федоровича Самарина к Паскалю нигде, кажется, прямо не выражено им, но, почитая своего старшего друга — А. С. Хомякова — «учителем Церкви», он через него, или же вместе с ним, вполне последовательно усвоил те же паскалевские идеи. Сомнения в этом исчезают при чтении диссертации Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», где нетрудно обнаружить хотя бы «параллельное» приведенному выше хомяковскому тексту утверждение: «Протестантизм освободил науку и государство, которые Римская Церковь думала навсегда заключить в своей сфере, деспотически подчиняя их своим условиям; но отрицание Церкви в ее ложных притязаниях получало на Западе значение отрицания Церкви вообще»¹³.

Кроме того, Самарин, очевидно, полемически заострил и тезис Паскаля о том, что папа как глава Церкви «являет собой всеохватывающую целостность»: «Проникнутые мыслью, что единство веры может достойно проявиться только в единстве политическом, — пишет Самарин, — они (т. е. католики) признали власть государственную за принадлежность Церкви, как таковой. Поэтому то избранное лицо, в котором эта власть постоянно и без раздела сосредоточивалась, должно было воплощать в себе идею Церкви, представлять собою ее живой символ. Таково значение папы»¹⁴. И вывод: «Итак, в католицизме предстает нам идея единства; но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная в символ, не про-

¹⁰ Паскаль Б. Мысли. № 807–809.

¹¹ «Церковь всегда стояла на том, что истина неопровержима, ну, а если ее опровергали, на этот случай существовал папа, или же существовала она, все та же Церковь» (Там же. № 805).

¹² Хомяков А. С. Цит. соч. С. 324.

¹³ Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1880. Т. 5. С. 6.

¹⁴ Там же.

никает христианского человечества. Напротив того в протестантизме являются отдельные, частные лица, с живым религиозным стремлением, но неспособные вознестись до общего и потому разобщенные между собой»¹⁵.

Отметив, таким образом, что развернутая славянофилами не без влияния паскалевских текстов критика западного христианства выходит на принципиально иной по сравнению с первоисточником уровень, обратим внимание на главное: «*Duo aut tres in unum*», — говорит Паскаль, и весь дух его последующих рассуждений свидетельствует в пользу обратимости этой формулы: «*Unus in duos aut tres*». Но если вдуматься, это и есть формула синодального управления, предложенная святителем Филаретом: «Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах... [причем] общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха». (Стоит также сравнить последний тезис с заключительной фразой паскалевского фрагмента: «Франция — чуть ли не единственная страна, где дозволено говорить, что *Церковный Собор верховенствует над папой*».)

История, таким образом, запутывается, поскольку правомочен был бы вопрос о знакомстве, в свою очередь, святителя Филарета с паскалевскими текстами¹⁶, однако по отношению к исследуемой проблеме он является второстепенным, и теперь более необходимо рассмотреть собственно взгляды Хомякова и Самарина на церковную реформу Петра.

У Хомякова они выражены прежде всего в известном месте из брошюры «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях»: «Низложен был патриарх, но это совершилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов и отечественных епископов. Позднее на место патриаршества учрежден был Синод, и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами, которыми, с согласия светской власти, патриаршество было в России установлено»¹⁷. Для Хомякова, таким образом, ка-

¹⁵ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 7. На это место обратил внимание еще П. Я. Чаадаев в своем известном письме к А. И. Тургеневу, где описывал защиту Самарина, которому, впрочем, искренне симпатизировал: «Непостижимо, каким образом символизированная идея о единстве церкви в лице папы, про которую, впрочем, католическая церковь ничего не ведает, может разлучить человечество с церковью; ...если папа в самом деле не что иное как символ единства, то очевидно, что самое единство в нем заключаться не может, а должно находиться вне его, то есть в человечестве» (Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 295). Там же Петр Яковлевич делает пронизательное замечание о том, что Католическая Церковь в Средние века представляла собой царство, а не государство.

¹⁶ Однозначно исключить этот факт нельзя, но и подтвердить его не представляется на сегодняшний день возможным. Можно было бы, впрочем, указать на еще одно почти текстовое совпадение. Паскаль: «Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, — исполнится трепета перед подобным чудом, и, сдастся мне, любознательность сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание» (Паскаль Б. Мысли. № 84). Свт. Филарет: «Творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного ничтожества» (Филарет (Дроздов), свт. Сочинения: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885. Т. 3. С. 436). Эта известная фраза содержит в себе, быть может, одновременно и отсылку, и ответ Паскалю.

¹⁷ Хомяков А. С. Цит. соч. С. 65.

ноничность управления Церковью не одним иерархом, а собором иерархов не вызывает сомнений, как, впрочем, и каноничность проведения самой реформы. Еще профессор В. П. Верховской в своем фундаментальном труде «Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент»¹⁸ дивился, обнаружив, что Алексей Степанович вовсе не был принципиальным противником петровских преобразований. «Цель славянофилов — писал В. П. Верховской, — вернуться на путь естественного развития, сгладив следы насильственной Петровской реформы. Так думали славянофилы. Из этого уже а priori можно было бы вывести, что заимствования с Запада, проявленные Петром в его церковной реформе, менее всего могли удовлетворить славянофилов. Однако, как это ни странно, но прямого осуждения ее у главы славянофильской школы А. С. Хомякова мы еще не находим... Объясняется это тем, что, несмотря на свою изумительную разносторонность, он был гораздо более богословом и мыслителем, чем историком и юристом»¹⁹. Конечно, объяснение Верховского не может быть признано удовлетворительным, и сам Алексей Степанович вряд ли согласился бы с ним.

Более сложной была позиция Самарина.

Как и Хомяков, он также не видел проблемы в перемене высшего церковного управления с единоличного на синодальное, ибо, с его точки зрения, Церковь *всегда* управляется собором, и Патриарх есть не более, чем олицетворенный собор: «Собор, является ли он в лице *одного*, или в лице нескольких, или, наконец, в лице всех епископов одной области или всей Церкви, значит вообще — свободное, изнутри самой Церкви условленное ее управление. В этом смысле мы можем сказать, что Церковь в России, до времен Петра, свободно и сама избирая своих представителей, управлялась Собором... Это правило не было нарушено даже тогда, когда первосвященитель русский возведен был на высшую степень иерархии. Наши патриархи признавали себя зависимыми от поставляющего их поместного Собора. Итак, Петр Великий мог с согласия Вселенской Церкви отменить патриаршество и учредить другую форму управления; но при этом свобода управления, условленная свободой избрания, должна была оставаться неприкосновенною»²⁰.

Самарин, таким образом, вполне признавал легальность учреждения Синода как формы церковного правления, но отвергал порядок его формирования, обусловленный зависимостью от государственной власти. При этом он ссылаясь на Духовный регламент: «Коллегиум правительское не что иное есть, токмо правительское собрание, когда дела некия собственные не единому лицу, но многим к тому угодным, и от *Высочайшей власти учрежденным* подлежат ко управлению»²¹, — иными словами, по мысли Самарина, Петр мог учредить Синод, но не мог дать ему Регламент.

¹⁸ *Верховской В. П.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права»: В 2 т. Ростов н/Д., 1916.

¹⁹ Там же. Т. 1. С. LXX—LXXI.

²⁰ *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. С. 284—285.

²¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 6. С. 316. «Итак, Духовная коллегия есть государственное учреждение... Из всего нами выпи-

При этом, как видно, Самарин исходил из буквы Регламента, однако известно, что «духовная коллегия» и одного дня не просуществовала, подчинившись вполне этой букве²², и уже на первом заседании из *коллегии* превратилась в *Синод*, став *над*, а не *наравне* с прочими коллегиями²³ и осознав себя как *собор*, причем, что интересно, как собор именно в самаринском смысле.

Верховской, упрекнувший Хомякова в недостатке исторического и юридического образования, сам, в свою очередь, не был богословом по преимуществу, и, тщательно описав предысторию реформы и самую канву событий, не рассматривал в деталях богословскую суть вопроса, и потому стоит остановиться на ней подробней.

По мнению Верховского, и гипотеза его выглядит вполне правдоподобно, на мысль о *духовной коллегии* Петра натолкнул нечаянно митрополит Стефан, написавший 20 ноября 1718 г. Петру обширное послание с перечнем недоуменных вопросов, касавшихся его местоблюстительской деятельности. Верховской считал, что Стефан наглядно показал здесь свою раздражившую Петра неспособность к принятию самостоятельных решений. Правда, несамостоятельность Стефана была скорей вынужденной: после казни царевича он, счастливо избежав преследований, чувствовал себя тем не менее очень неуверенно и боялся очередной раз оказаться неугодным. Но вышло нечто вовсе неожиданное. В резолюции на доклад Петр, «как бы утомленный множеством и разнообразием недоумений Стефана и неспособностью его сколько-нибудь удовлетворительно выполнять порученную ему обязанность местоблюстителя патриаршего престола, выска-

санного видно, что разница между собором и предполагаемою коллегиею полагается только в том, что собор созывается на время, а Духовная коллегия учреждается навсегда. Следовательно, Духовная коллегия, будучи постоянным собором, заменяет соборы временные, делает их ненужными, упраздняет их совершенно. Но, так как собор необходим, так как Церковь должна управляться соборно, а не иначе, то Духовная коллегия, имея притязание заменить собор, сама должна быть собором, иметь в себе все его свойства, т. е. свободно возникать из самой Церкви, в ней корениться. Спрашивается, таков ли характер Духовной коллегии? На этот вопрос отвечает выписанное нами ее определение...» (*Самарин Ю. Ф.* Цит. соч. С. 286).

²² «...нельзя считать, как считалось до сих пор, будто имена: “Духовная коллегия” и “Св. Синод” суть синонимы, обозначающие одно и то же учреждение. Позволительно утверждать как раз обратное. Духовная коллегия и Св. Синод суть учреждения между собой существенно различные и поскольку характер Духовной коллегии уясняется из ее учредительного акта — Духовного регламента, постольку характер Св. Синода сложился путем целого ряда переделок только что изданного Духовного регламента, существенных от него отступлений и дополнений его в немедленно последовавших за ним законодательных новеллах... Те, кто исходил и до сих пор исходит из характеристики Духовной коллегии, перенося ее на Св. Синод, недовольны “учреждением Св. Синода”, хотя Петром учрежден был не Св. Синод, а Духовная коллегия. Те же, кто исходит из позднее сложившихся характерных черт Св. Синода, не видят ничего достойного порицания в учреждении Петром Духовной коллегии, не замечая, что уже с первого ее заседания началась энергичная переделка только что учрежденного» (Там же. С. 499).

²³ «Вторым вопросом, обращенным к Петру 14-го февраля 1721 г., был вопрос о письменных сношениях “Правительствующего Духовного Собрании” (Не сказано — Коллегии) с Сенатом и Коллегиями... Сам Государь стал на новую точку зрения, что и показал своей резолюцией: “В сенат ведением и за подписанием всех. А в коллегии, как из сенату пишут и за подписанием только секретарским”» (Там же. С. 499–500).

зывает мысль: “А для лучшего впредь управления мнится быть удобно Духовной коллегии, дабы удобнее такая великия дела исправлять было возможно”²⁴. К этому следует добавить, что как раз тогда Петр работал над устройением государственных коллегий, и мысль, ввести в их число коллегию *духовную*, носилась, так сказать, в воздухе. Разработчиком был назначен преосвященный Феофан, исполнивший свою работу не за страх, а за совесть. Причем так же, как Яворский, невольно навел Петра на мысль о духовной коллегии, так Прокопович (не ставя это своей целью) дал своей разработкой толчок важному экклесиологическому тезису.

Стоит отметить, что еще в процессе работы преосвященного Феофана над проектом наименование *Синод* приходило ему в голову²⁵. И это, кажется, разъясняет видимую несообразность, возникающую из того, что Прокопович, хотя, по утверждению Верховского, и не отличал духовную коллегию от прочих государственных коллегий²⁶, в то же время не считал ее чем-то небывалым для Церкви, что следует из его письма Марковичу: «Теперь я пишу трактат, в котором изложу, что такое патриаршество и когда оно получило свое начало в Церкви и каким образом в течение 400 лет церкви управлялись без патриархов. Этот труд я предпринял на себя для защиты учреждаемой Коллегии, чтобы она не казалась чем-нибудь новым и необычным, как, конечно, будут утверждать люди невежественные и злонамеренные»²⁷.

Трактат не найден, и трудно сказать, как аргументировал свое мнение Феофан, но, по аналогии с присущим ему в других вопросах дуализмом, легко предположить, что он вовсе не считал невозможным существование *церковного* управления в *государственных* формах, иными словами *собора*, «овеществленного» в форме *коллегии*. Помимо уже отмеченной попытки изначально назвать коллегию Синодом, стоит указать одну из «вин» для учреждения Коллегии, обосновывая которую, Феофан практически точно цитирует то место из своих лекций, где за много лет до описываемых событий обосновывает преимущества именно *собора*:

Лекции	Регламент
«...в многочисленном собрании об одной и той ж вещи серьезно и честно размышляющих мужей скорее рассеивается тьма, и свет истины восходит,	«Случается, что в некоей трудности усмотрит тое человек простой, чего не усмотрит книжный и остроумный; то как не нужно есть Соборное

²⁴ *Верховской П. В.* Цит. соч. Т. 1. С. 155.

²⁵ На Титульном листе, вклеенном в черновой вариант Духовного регламента и написанном рукой Феофана, значится: «...установленное в Святой Православной Российской Церкви Духовное Синедрион или Коллегиум (зачеркнуто “Коллегиум”, надписано “Синод”)» (*Верховской.* Цит. соч. Т. 2. С. 26).

²⁶ «[Феофан] считал Духовную коллегию *государственным* учреждением, созданным по воле светского монарха так же, как и другие, собственно государственные коллегии 1718 года» (*Верховской.* Цит. соч. Т. 1. С. 227)

²⁷ Там же. С. 271.

Лекции	Регламент
когда то, что от меня сокрыто, другой находит, и во что тот не проник, проникает этот; и один другого может уличить в заблуждении, которого не видно тому, кто заблуждается. И так все просто выправляют и правду от лжи отделяют» ¹ .	Правительство, в котором предложенную нужду разбирают умы многие, и что один не постигнет, то постигнет другой, а чего не увидит сей, то он увидит? И тако вещь сумнительная и известнее и скорее объяснится, и каковаго требует определения, не трудно покажется» ² .

Правда, в Лекциях указывалось еще, что, помимо этого «естественного» преимущества «законного» Собора, у него есть и «чрезвычайное», а именно его благодатность: «Ведь Христос обетовал быть с нами во вся дни вплоть до конца мира, Мф 28. 20. И всячески подобает веровать, что это Его таинственное и невидимое присутствие, посреди законного собора, более чем где бы то ни было сияет, ибо по Его обетованию Он лично присутствует среди соединившихся во имя Его верующих. *Где, говорит. Двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них.* Мф 18. 20; если же, следовательно, присутствует среди самых немногих во имя Его собравшихся, то тем более среди отовсюду собранных учителей, направляющих всю Церковь»³⁰. Правда, Регламент не дает аналогичной отсылки, но он и вообще не дает *богословских* обоснований, оговариваясь только указанием на то, что «управления основание, то есть закон Божий, в священном писании предложенный, тако ж каноны, или правила соборныя Святых Отец и уставы гражданские, слову Божию согласные, собственной себе книги требуют, а где не вмещаются»³¹. Видимо, то и должна была быть упоминаемая в письме к Марковичу утраченная книга, однако минимум предполагаемой Феофаном богословской аргументации все же дошел до нас в написанном им же проекте послания к Восточным Патриархам в связи с учреждением Синода, где он ссылается на Мф 18. 19: *Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного*, — который, строго говоря, должен читаться вместе с поясняющим его следующим уже знакомым нам стихом 18. 20: *Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них*³².

Таким образом, Феофан действительно ничего нового не видел в учреждении Коллегии-Синода и просто с удобством для себя привычно разделил давно продуманную «соборную» аргументацию на два уровня, «естественный» используя в написанном для Государя Регламенте, а «богословский» предложив Вос-

²⁸ *Procopovič F. Christianae orthodoxae theologiae in Academia Kiowiensi a Theophane Procopowicz adornatae et propositae. Leipzig, 1792. Т. 1. Р. 268.*

²⁹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. С. 316.

³⁰ *Procopovič F. Christianae orthodoxae theologiae... Р. 268.*

³¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. С. 315–316.

³² Кроме того, Верховской обратил внимание, что в предшествующем этой ссылке списке церковных канонов есть неточности — иными словами, судя по всему, в черновике Феофан давал ссылки по памяти и, возможно, на самом деле имел в виду именно 20-й стих.

точным Патриархам. Следовательно, не из чего не следует, что даже он мыслил Духовную коллегию *только* как государственное учреждение.

Но более важен следующий момент. Еще одна из «вин» для учреждения Духовной коллегии представлена в Регламенте следующим образом: «...и сие угодие Церкви и Государству от такового Соборнаго Правительства будет, что в нем не токмо един некто от соседателей, но и сам Президент или Председатель подлежати имать суду своея братии, то есть томужде Коллегиум, аще бы в чем знатно погрешил, не так как деется, где един самовластный пастырь владеет: ибо *он не похощет от подручных себе Епископов судитися*. Аще же бы к тому и принужден был, то обаче в народе простом, правосудия неведущем, и слепо разсуждающем, таковой суд был бы подозрительный и поношению подверженный. От чего деется, что на *злаго такового единовластителя нужда есть созывати Собор Вселенский*, что и с великою всего отечества трудностию, и с не малым иждивением бывает, и в нынешния времена (когда восточные Патриархи под игом Турским живут, и Турки Нашего Государства вящше, нежели прежде опасаются) отнюдь мнится быти невозможно»³³.

Выделенные курсивом слова прямо противоречат утверждению Самарина о том, что «наши патриархи признавали себя зависимыми от поставляющего их поместного Собора»³⁴, и в данном случае история (суд над Никоном, действительно потребовавший созыва в Москву вселенских патриархов как единственно правомочных вынести окончательное решение) и мнение церковного народа, а также и русский чин поставления в Патриархи, повторяющий епископскую хиротонию, — одним словом, общее мнение тогдашней Церкви не на его стороне. Но существенней то, что на том же первом заседании коллегии, когда она была переименована в Святейший Правительствующий Синод, последняя была осмыслена собравшимися не просто как *собрание* иерархов, но именно как *собор*, владеющий полномочиями патриарха, а в силу этого не только равный, но и высший последнего. Вопрос, заданный членами Синода Государю о том, как им сноситься с другими государственными учреждениями, мотивировался следующим образом: «А на патриаршее имя указов ниоткуда не присылалось, *Духовная же Коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую, или едва и не большую, понеже Собор*»³⁵. Таким образом, церковная реформа, задуманная Петром для включения Церкви в общегосударственную структуру, неожиданно привела к переосмыслению представлений о полномочиях церковно-иерархического со-

³³ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. С. 318.

³⁴ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 285.

³⁵ «...первым вопросом, предложенным Государю 14 февраля 1721 года (на первом заседании. — прот. П. Х.), был вопрос о том, по какой форме возносить в церковных служениях именование Правительствующего Духовного Собрания (уже не сказано Коллегии), где было возносимо патриаршее имя? Форма: “О святейшем Правительствующем Собрании, честнем пресвитерстве и проч. И сей титул Святейший никому же партикулярно присвоится, но токмо всецелому собранию”. В этой форме ясно высказывается уже новое желание приблизить Духовную Коллегию к положению Святейшего Патриарха. Петр Великий ответил резолюцией: “О святейшем синоде, или о Святейшем Правительствующем Синоде”, т. е. указал титул, еще более близкий гению церковно-богослужебного языка. Таким образом, уже в день открытия Духовной Коллегии она получила совершенно другое наименование, которое сглаживало, хотя бы в этом, ее нецерковный государственный характер (*Верховской*. Цит. соч. Т. 1. С. 499).

бора, повторяюсь, именно в *самаринском* смысле, тем самым дав основание и для иного понимания соборности Церкви вообще. Если традиционным для русской традиции в предсинодальную эпоху было мнение о том, что патриарх может судиться только собором равных себе — т. е. патриархов же, — то, очевидно, осознав себя даже не местоблюстителем Патриаршего престола, а «коллективным Патриархом», Патриархом «в нескольких избранных освященных лицах» (свт. Филарет), Синод вследствие этого и счел возможным возвыситься над Патриархом, как единственным лицом, — *понеже Собор*. «Церковная реформа не вполне удалась»³⁶.

Замечал ли Самарин, что жизнь Церкви тем самым предвосхитила его умозрительные построения? Однозначный ответ на этот вопрос дать трудно. Во всяком случае, хотя Юрий Федорович с изложенной выше точкой зрения и относился к Синодальной реформе критически, преувеличением было бы утверждать, что выход из создавшейся ситуации он усматривал в восстановлении патриаршества, ибо, в свою очередь, уничтожение патриаршества представлялось ему вполне *закономерным и необходимым* актом. Перенеся на патриаршество паскалевскую теорию множественности в единстве, он не мог, очевидно, забыть, что она чревата выведенной из нее им же самим формулой папизма.

Вследствие этого, в анализе синодальной реформы Самарин приходил к выводу о ее объективной обусловленности тем, что Церковь в XVII столетии захотела сделаться независимой от государства политической силой, а потому «уничтожение патриаршества в России было необходимо»³⁷. В своем комментарии к ответу Яворского на послание предлагающих Русской Церкви унию богословов Сорбонны, он писал: «Следует самое замечательное место в Стефановом послании: “Но аще бы мы и восхотели сему злу (т. е. разделению церквей. — *прот. П. Х.*) коим-либо образом забежати, возбраняет нам канон апостольский, который епископу без своего старейшины ничтоже, а наипаче в толь великом деле церковном творити попускает: престол же патриаршества Российского празден и вдовствующий быти мним, яко известно есть иностранным: и сего ради епископам без своего патриарха хотети что-либо замышляти тожде было бы, акибы членам без своея главы хотети движитися...” Отсюда видно, как глубоко убежден был Стефан в необходимости патриаршества, как такого условия, без которого Церковь не может двигаться и жить. До такой степени он был проникнут католическою теориею о церковном единодержавии! В этом понимании

³⁶ «...невозможно духовное сделать светским и наоборот. Слишком различны они по существу, по целям и т. д. Поэтому Духовная коллегия, вернее, Св. Синод, хотя был и остался государственным учреждением, приблизительно приравненным к Сенату, однако в жизни стал как-то особняком» (*Верховской*. Цит. соч. Т. 1. С. 271). И далее: «С начала постепенного преобразования Духовной коллегии в Св. Синод (т. е. начиная с 14 февраля 1721 г.) предположенная Духовным регламентом строгая централизация государственной власти была нарушена. Церковная реформа не вполне удалась» (Там же. С. 503).

³⁷ *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. С. 237. Любопытно, что необходимость отмены патриаршества Самарин объясняет вполне в категориях «юридической теории»: «Итак, католическое влияние на Россию в конце XVII и начале XVIII ст. получило характер политический, воздвигнув в духовенстве партию, враждебную государству; противодействие было необходимо. Влияние было политическое, направленное против государства, поэтому и противодействие должно было совершиться от *оскорбленного начала*, от государства» (Там же. С. 245).

патриаршества, как условия необходимого, без которого Церковь — не Церковь, отразилось влияние Западного учения; и, вследствие этого влияния, нужно было отменить патриаршество»³⁸.

В самаринском комментарии, как видно, смешаны два уровня. С одной стороны, конечно, патриаршество в смысле церковно-административного чина не является существенным признаком Церкви: глава поместной Церкви может именоваться архиепископом, митрополитом, патриархом — суть дела от этого не меняется. Но у этого вопроса есть и другая сторона — о необходимости церковного «единодержавия» как такового, и здесь все уже не так просто, хотя бы потому, что обвиняемый Самариным в «папизме» Стефан Яворский в своем послании ссылается, очевидно, на 34-е апостольское правило³⁹. Между тем всякому знакомому с Новейшей историей Русской Церкви известно, что в предварявшей Собор 1917 года дискуссии именно это правило легло краеугольным камнем в аргументацию сторонников восстановления патриаршества как канонически необходимого условия полноценной жизни Церкви.

Достаточно сослаться хотя бы на известную статью митр. Антония (Храповицкого), где он изъясняет *нравственную* (то есть *существенную*, во всяком случае для него самого, необходимость церковного единодержавия): «Этот закон церковной жизни, как и прочие каноны, приводится в современных сочинениях как чисто формальное требование административного порядка, а между тем он заключает в себе весьма ценную нравственную или церковную идею. Жизнь церковной общины не подобна жизни обществ государственного строя: она заключается не в осуществлении народами своих правил, а в совместном совершении своего спасения. Совместность же этого подвига бывает: 1) чисто духовная — духовное единение со всею Церковью живущих на земле и отшедших и 2) духовно бытовая, связанная с цельным бытом прихода ли, провинции ли или целого народа, смотря по тому, в сколь широком размере или, выражаясь по современному, масштабе развивается здесь или там общественный быт. Весь этот быт должен быть освящен, и освящен церковным началом... а потому, для каждой такой бытовой территории, должен быть поставлен один главный пастырь. Почему один? <...> Единство главы поместной Церкви связано с единством подвига церковной общины. Жизнь церкви есть жизнь училища благочестия. Но в таком училище не просто учат церковных людей, а пасут, и их общество называется паствой. Пасение же сего общества производится не только словом и примером, но тем таинственным, благодатным вмещением в свое пастырское сердце всей общей жизни пасомых, посредством которого в них вливается Божественная благодать через сердце пастыря, сострадающее людям (2 Кор 6. 11–13) <...> С усилением же начал жизни общегосударственной, когда последняя выражается не в том только, чтобы собирать со всех областей подати и войско, предо-

³⁸ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 278–279.

³⁹ «Епископам всякого народа подобает знати перваго в них, и признавати его как главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения». Правда, у канона есть и продолжение: «Но и первый ничего не творит без разсуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе. Отец и Сын и Святой Дух». Вот «древний закон единства» (свт. Филарет).

ставляя им во всем прочем ведаться собственными силами и разумом, — когда она подчиняет своей общей регламентации все стороны жизни — управление, торговлю, образование, суд, хозяйство городов и сел, искусство и прочее, и прочее, — вот тогда, при неизбежности и бытового объединения жизни такой страны, как, например, современная Россия, особенно нужен общий пастырь для нее, которого бы прочие епископы почитали как главу. Нужда эта не столько в широте и силе его власти, сколько именно в том, чтобы объединенная жизнь народа объединилась и в одном сердце пекущегося об его спасении пастыря»⁴⁰.

Интересно, что свящ. Павел Флоренский в своей известной рецензии на посвященный Хомякову труд Завитневича, признав, «что русская богословская мысль в лице наиболее талантливых ее представителей приняла так или иначе учение Хомякова, что все свежее в богословии так или иначе преломляет Хомяковские идеи» и что «одни только имена... архиепископов Антония и Сергия, имена, ставшие лозунгами обширных течений русской богословской мысли, были бы достаточны для подтверждения сказанного»⁴¹, высказывает за сим, желая отметить уязвимые места хомяковского учения, предположение о том, что по аналогии с учением владыки Антония о сострадательной пастырской любви, составляющей особый благодатный дар пастырства, «подобным же образом, отвлеченно говоря, мог бы конструироваться и дар особой чуткости — а отсюда и непогрешимости в вопросах догматических...»⁴². Однако отец Павел, кажется, не замечает, что эта его «отвлеченная» аналогия, ставящая в параллель возможность дара сострадательной любви и дара догматической непогрешимости, если и допустима, то только не для Хомякова, с определенностью отвергающего *как первое, так и второе*: «Что бы подумали, если бы епископ заявил притязания на совершенство христианской любви, как на принадлежность своего сана? А притязание на непогрешимость в вере *не то же ли самое?*»⁴³

Установив таким образом, какой головокружительный путь учение основателя русской «эксклезиологии любви» проделало, будучи усвоено теми, кто числил себя его прямыми преемниками, можно перейти к выводам этого маленького исследования.

Церковная реформа Петра, изменив формальные взаимоотношения Церкви и государства, не привела к ущербу внутреннего самосознания Церкви, что

⁴⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 441–443. Также однозначно защищал владыка Антоний и патриарха Никона: «Патриарх хотел, чтобы русская жизнь управлялась единственно только Кормчей книгой. В книге этой, как и во всех вообще делах Никона, нет ничего папистического. Никакого спора из-за первенства власти, какой хотят видеть некоторые исследователи (например Вл. Соловьев, который говорит, что это был первый спор из-за власти в России, отголосок мировой западноевропейской борьбы папства с императорами). Ничего подобного в России не было. Никон никогда не мечтал о главной цели католицизма — о подчинении мирской власти духовной. Никон никогда об этом не говорил и не мечтал. Действительно, он заявлял весьма часто о превосходстве священнической (а не патриаршей или епископской) власти над царской, но превосходство он понимал в нравственном смысле» (Там же. С. 453–454).

⁴¹ Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 527.

⁴² Там же. С. 548.

⁴³ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 142.

обнаружилось на первом же заседании Синода⁴⁴, не только даже по названию не ставшего «духовной коллегией», но и сделавшего важный шаг в понимании соборности Церкви, отличным от предшествующей эпохи. Это понимание — судя по всему через святителя Филарета — явилось одним из оснований экклесиологии первых славянофилов. Другим ее важным источником (хотя, очевидно, и не единственным) стали мысли о Церкви Блеза Паскаля, в главном своем тезисе (*Duo aut tres in unum* — с подразумеваемой инверсией: *Unus in duos aut tres*) замечательным образом совпадавшие с экклесиологическими основаниями синодальной формы правления. Более того, судя по всему, угроза уклонения «церковного единодержавия» к папизму представлялась первым славянофилам более существенной, чем противоположная, обнаруживающая себя в уклонении от иерархического строя Церкви к аморфной «общинности» — быть может, это было следствием их «*Laientheologie*»⁴⁵. Как бы то ни было, восстановление патриаршества не представлялось им насущной задачей церковной жизни и, судя по всему, более их страшило, чем манило.

Однако заложенные ими же начала критического отношения к западной цивилизации (и прежде всего к западной церковной жизни) в своем развитии привели к тому, что акценты в учении их преемников смещаются практически на противоположные⁴⁶. В этой новой перспективе великие русские патриархи XVII в. рассматриваются теперь не как узурпаторы не причитающейся им политической власти, но как защитники церковной свободы.

Католическому учению о папе, манифестирующем присущую Церкви непогрешимость, противопоставляется православное учение о Патриархе как репрезентанте объемлющей Церковь сострадательной любви.

Безусловный интерес представляет собой самый ход этой «смены вех», однако он не может быть представлен здесь, за недостатком как места, так и посвященных этому специальных исследований. В то же время установленные крайние точки рассмотренного движения мысли позволяют по-новому взглянуть на становление экклесиологических представлений в синодальную эпоху.

Ключевые слова: Синодальная реформа, славянофилы, соборность, Паскаль, святитель Филарет, Хомяков, Самарин, восстановление патриаршества.

⁴⁴ Кроме того, тот факт, что Церковь не стала «ведомством православного вероисповедания», подтверждается великими святыми Синодальной эпохи, такими, хотя бы, как преподобный Серафим Саровский, святитель Филарет Московский, Оптинские старцы, святой Иоанн Кронштадтский, не говоря уже о многих иных, чем ясно свидетельствуется, что мистическая жизнь Церкви сохранила в эту эпоху свою полноту.

⁴⁵ См.: *Müller L.* Der Einfluss des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts // *Kirche im Osten*. Stuttgart, 1960. Bd. 3. S. 21–32.

⁴⁶ Не исключено также, что указанное смещение акцентов произошло потому, что инициатива в развитии славянофильской экклесиологии перешла со временем от мирян к иерархии.

THE HOLY SYNOD AND THE ECCLESIOLOGY
OF THE FIRST SLAVOPHILES:
ALEKSEI KHOMYAKOV AND JURIJ SAMARIN

PRIEST P. KHONDZINSKY

(St Tikhon's University)

The teaching of the slavophiles regarding the concept of *communion or sobornost'* of the church is in some ways a sort of trademark of Russian theological thought. In its final form, it seems to be very critical of the synodal tradition. However, a closer look at its origin and development reveals that the synodal reform and tradition itself provided the impetus and ecclesiastical background for the entire conception of the theory of *sobornost'*.

Keywords: Synodal reform, Slavophile, sobornost', B. Pascal, St. Philaret, Khomyakov, Samarine, restoration of patriarchy.