

«ТЕОЛОГИЯ СЧАСТЬЯ»

П. В. Хондзинский

Христианская традиция Востока и Запада устойчиво связывает богословие (то есть постижение и выражение богооткровенных истин) с образом жизни богослова, предъявляя ему в этом отношении особо высокие требования. Учительство в Церкви своим необходимым условием подразумевает святость, а последняя, в свою очередь, — несение креста вольных и невольных страданий. Этот, казалось бы, очевидный пункт христианского нравоучения был подвергнут пересмотру славянофилами первого поколения. Об этом свидетельствует переписка славянофильского кружка летом 1853 года, опубликованная Н. П. Колюпановым в приложении к его биографии А. И. Кошелева. Вывод, который в конечном счете формулирует пользующийся безусловным авторитетом в кружке Хомяков, сводится к следующему. Поскольку страдания суть неизбежное последствие если не личных грехов, то хотя бы всеобщей греховности, постольку их смягчение или даже отсутствие, очевидно, есть особый дар благодати. Таким образом, земное счастье благодатно по определению. Следовательно, ограничивать счастье не надо — надо только благодарить. Счастье для христианина есть даже своего рода подвиг, по-своему высший подвиг страдания, ибо счастливому легче забыть Бога, чем несчастному. Отсюда не-обязательность аскетических и молитвенных упражнений, тем более монашества. Единственным ограничением можно и должно считать отказ от того, чтобы просить счастья для себя самого. Вытекающие отсюда содержательные последствия для богословия славянофилов должны быть еще изучены, но прежде всего со всей определенностью следует поставить вопрос: может ли отказ от святоотеческой аскетики вывести на путь святоотеческого богословия?

I

В предисловии к своему известному труду «Историческое учение об отцах Церкви» святитель Филарет (Гумилевский), в частности, писал: «Отец Церкви есть тот, кто учит и образует под влиянием Духа Божия, по правилам, данным Церкви Духом Божиим»¹. И далее: «Письменные произведения заключают в себе дух учителя и сим-то духом возрождаются для церкви чада не одного, а разных времен. Без них последующие времена теряют из вида значение лица как отца церкви... Таким образом, необходимою принадлежностью отца церкви служит духовная образованность ума, обнаруживающаяся в письменных произведени-

¹ *Свт. Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об отцах Церкви: В 5 т. ТСЛ., 1996. Т. 1. С. V.

ях... Нельзя отделять от мысли об отце церкви и мысли о муже святой жизни. Чистота разумения истины находится в связи с чистотою жизни»².

В свою очередь множество текстов Писания свидетельствуют о том, что являющаяся необходимым предварительным условием подлинно церковного учительства святость есть итог очищающих человека страданий и скорбей: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Лк 9. 23), «В мире скорбны будете» (Ин 16. 33), «Многими скорбями надлежит нам войти в царство небесное» (Дн 14. 22), «Нам дано не только веровать во Христа, но и пострадать за него» (Флп 1. 29) и т. д., и т. д.

Дополнительно можно было бы еще указать и на особую значимость этой посылки для русской традиции на всем ее протяжении, начиная от первых русских святых страстотерпцев Бориса и Глеба, возжелавших подражать Христу именно в его страданиях, и вплоть до учения о народе-страстотерпце, более известном в трактовке Ф. М. Достоевского, но, строго говоря, восходящем к учению свт. Димитрия Ростовского, о чем мне уже приходилось писать. Напомню только, что, согласно святителю, Крест Господень, как говорил ап. Павел, есть *образ, да последуем стопам Его* (1 Пет 2. 21). Последование же Кресту заключается в том, что «каждо человек имать крест свой, имать... некое бедствование или от своего естества... или от врага невидимаго... или от видимаго... или лишение любезнаго друга или чад... или телесная недугования и кая-либо страдания; все то суть наши кресты, яже егда человек любве ради Божия терпеливно носит, сообщается страданию Господню, сообразен бывает Кресту Его; страдания же наша, яко Своя страдания Господь вменяет»³. Или даже так: Господь Сам страждет в нас, как в своих членах, «мы же страждущии есмы, яко собирающии оставшии по трапезовании укрухи; сице от страданий Господних некия собираем останки, глаголющу Апостолу: *исполняю, рече, лишение скорбей Христовых* в теле моем (Кол 1. 24), сиесть еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю»⁴. Таким образом, страстотерпчество представляется в этом тексте уже не как частный вид христианского подвига, но как универсальный закон существования земной Церкви, которая поскольку есть тело Христа, постольку и продолжает и довершает страдания Его в мире.

Эта же мысль, безусловно, может представляться также сквозной мыслью отцов «Добротолюбия», находя себе афористическое и универсальное выражение в известном: «Дай кровь и прими дух».

Наконец, если даже мы согласимся с тем, что русское образованное общество во второй половине XVIII — первой половине XIX в. увлекалось западными мистико-аскетическими учениями, то и они исходили из той же принципиальной посылки, восходящей если не к самому Писанию, то по меньшей мере к Августиновому учению о необходимости подражания Христу в его уничиженности — *humilitas*. Безусловно, западная традиция расставила здесь свои акценты, прежде всего подчеркнув необходимость пассивного подчинения человеческой

² Свт. Филарет (Гумилевский). Указ. соч. С. VII.

³ Свт. Димитрий Ростовский. Полное собрание сочинений: В 5 т. М., 1839–1849. Т. 3. С. 245.

⁴ Там же. С. 245–246.

воли воле Божией. Однако последнее не становится от этого менее болезненным, ибо подразумевает отречение от самости, или, как писал Фенелон, от всякой «собственности». Цитата из него, быть может, особенно важна для последующих рассуждений. Описывая приближение человека к состоянию, в котором тот становится наконец вместилищем благодати, Фенелон пишет: «Находящиеся в этих жестоких испытаниях никогда не должны пренебрегать тем всеобъемлющим трезвением, о котором говорили апостолы и которое заключается в умеренном употреблении окружающих вещей. Это трезвение простирается на все действия чувств, воображения и самого духа. Оно простирается даже и на то, чтобы сделать умеренной и осторожной самую нашу мудрость. Оно сводится к простому употреблению вещей и употреблению необходимого. Это трезвение имеет следствием отказ от всего того, что пробуют только для получения удовольствия. Это умерщвление, или, лучше сказать, эта смерть, приводит к отсечению не только всех вольных движений развращенной и мятежной природы, имеющих причиною сладострастие плоти и гордость духа, но и всех невиннейших утешений, которых небескорыстная любовь ищет с усердием»⁵.

Философское обоснование необходимости страданий для христианина дал также столь известный и ценимый русским образованным обществом Блез Паскаль, считавший, что только выбор в пользу страдания является подлинно свободным выбором, так как страдание в отличие от счастья не порабощает нас⁶.

Таким образом, возвращаясь к начальному тезису, мы можем констатировать, что, по всеобщему убеждению христианских авторов, если «чистота разума истины находится в связи с чистотой жизни», то эта последняя, в свою очередь, является следствием очищающих страданий.

II

Как ни странно, но до сих пор никто, кажется, не обращал особенного внимания на то, что эта универсальная посылка в известном смысле была подвергнута пересмотру первыми славянофилами (прежде всего И. С. Аксаковым и А. С. Хомяковым). Текстуально это находит свое наиболее очевидное выражение в переписке членов славянофильского кружка, опубликованной в свое время Нилом Петровичем Колюпановым в приложении к жизнеописанию Александра Ивановича Кошелева. Эта подборка начала 50-х гг., дополненная не включенными в нее Колюпановым письмами Хомякова, с одной стороны, может представ-

⁵ Фенелон Ф. Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни // Хондзинский П., прот. Ныне все мы болеем теологией. М., 2013. Приложение 4. С. 422.

⁶ «Человеку не зазорно отдаться во власть горя, но зазорно отдаться во власть наслаждения. И совсем не в том дело, что горе приходит к нам незваным, а наслаждения мы ищем, — нет, горе можно искать и по собственной воле отдаваться ему во власть и при этом ничуть себя не унижать. Но почему все-таки, предаваясь горю, разум окружает себя ореолом величия, а предаваясь наслаждению, покрывает позором? Да потому, что горе вовсе не пытается нас соблазнить, не вводит в искушение, это мы сами по собственной воле склоняемся перед ним, признаем его власть и, значит, остаемся хозяевами положения, мы покорны себе, и только себе, меж тем как, наслаждаясь, становимся рабами наслаждения. Умение распоряжаться, владеть собой всегда возвеличивает человека, рабство всегда покрывает его позором» (Паскаль Б. Мысли. Фрагмент 267).

ляться случайной как по количеству писем, так и по охватываемому ею периоду, однако с другой — протекшие со времен публикации более чем сто лет показали, что именно она сосредоточила в себе значительную часть тех дошедших до нас писем первых славянофилов, где так или иначе затрагивалась богословская проблематика.

Переписка охватила широкий круг вопросов, однако теперь следует сосредоточиться на одном: возможно ли истинному христианину быть «счастливым» на земле?

Впервые он возникает при обмене письмами между А. И. Кошелевым и И. С. Аксаковым осенью 1852 г. Знакомство с творениями святых отцов ставит Александра Ивановича перед проблемой: как совместить учение Христа и обязанности христианина с жизнью в обществе. Ему кажется, что это невозможно, и хочется, как он пишет, «разорвать связи с язычеством, т. е. нашим обществом и нашим общественным бытом, и крепче прилепиться к учению Христову и к образу жизни с ним согласному»⁷. Иван Сергеевич, однако, не разделяет ни восторгов, ни терзаний собеседника. Конечно, есть фальшь «в любви к человечеству, проповедуемой после жирного ужина»⁸, — соглашается он, однако еще опасней, быть может, любить истину, не полюбив людей, опасно читать святых отцов «без живых дел добра, без живых отношений к живым людям»⁹. Личная аскетика, личная святость, определяемая личной преданностью Богу, еще не гарантирует подлинно христианского устройства и действия в обществе. Когда в сердце чувствуется любовь к людям, «дикое» думать «о пустынночестве, отшельничестве или монастыре»¹⁰.

В переписку включается Константин Сергеевич Аксаков, понявший Кошелева в том смысле, что надо удалиться от общения с безнравственным светом, и не только выразивший в этом свое полное согласие с ним, но и донесший до нас точку зрения пока молчащего Алексея Степановича Хомякова: «Вы говорите, что надо разорвать связи с обществом. Совершенно справедливо. Когда я говорил о том же Хомякову, он на это возражал мне, что так как около нас нет другой общественной жизни, то нельзя не примкнуть к этой»¹¹.

В свою очередь в ответном письме Ивану Сергеевичу Аксакову Кошелев считает нужным оправдаться: «Вполне сочувствую общему стремлению, смыслу вашего послания, т. е. тому, что должно по мере и возможности действовать на людей, не отделяясь от них, что монашество не есть цель человечества, что удаление крайне вредно для самого отделяющегося и пр.»¹² Однако, по-прежнему убежден Александр Иванович, связь с «язычеством» современного общества необходимо разрывать, выходить на проповедь можно только после того, как сам почувствуешь себя достаточно зрелым: «это дается свыше», а между тем «сколько людей погибло по милости уступчивости светским требованиям и обычаям...

⁷ Письмо от А. И. К. к И. С. А. 8. 11. 1852 // Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892. Т. 2. Приложения. С. 41.

⁸ Письмо от И. С. А. к А. И. К. 24. 11. 1852 // Там же. С. 43.

⁹ Там же. С. 44.

¹⁰ Там же. С. 45.

¹¹ Письмо от К. С. А. к А. И. К. без даты // Там же. С. 47.

¹² Письмо от А. И. К. к И. С. А. 27. 11. 1852 // Там же. С. 48.

Не могу я ходить в блудилища для исцеления там душ; мне в мире нужен, еще очень нужен монастырь — нужна братия, которая бы мне помогала в тяжком подвиге самопересозидания»¹³. В то же время мнение Константина Сергеевича — крайность, с которой Кошелев вовсе не намерен соглашаться, о чем прямо и сообщает последнему в ответном письме: он вовсе не собирается удаляться от общества навсегда, но только хочет наложить на себя временную епитимию, «чтобы очищенным возвратиться к людям»¹⁴. В ответном письме Константин Сергеевич, поясняя свою мысль, предлагает противопоставить обществу отшельничество «небольшого кружка, который своим отчуждением в тысячу раз больше подействует на других, испорченных развратною жизнью, чем своим ложным снисхождением»¹⁵.

Такова экспозиция темы. В цитированных письмах, как видно, присутствуют два неуловимо переходящих друг в друга вопроса: не препятствует ли под-разумеваемая личный аскетический подвиг, в том числе удаление от общества (мнонашество), любовь к Богу подлинной деятельной любви к людям? Преимущественная важность последней не означает ли того, что возможна подлинно христианская жизнь вне личной аскетики и подвига?

Разработку составляют письма А. И. Кошелева и И. С. Аксакова, написанные летом 1853 г., они выясняют значение для жизни «системы» и «удовольствий».

Внутренняя связь этих достаточно разнородных понятий становится яснее из одного пассажа в письме Александра Ивановича, где он, отвечая, очевидно, на аксаковские упреки из не дошедшего до нас письма, пишет в защиту Церкви: «Наша Церковь, как и многие другие церкви, слишком систематизировала, то есть все определила, все подвела под точные положительные правила; но из этого не следует, чтобы мы, превознося свободу Христову, получали чрез то право черкнуть все, что церковь сделала в течение времени, при постоянном своем развитии... Разумная система человека истекает не из одного его мозга, а есть результат человеческой деятельности всего прошедшего времени; и сверх того главнейшее есть плод дерева Божественного Откровения»¹⁶. Из этого текста можно предположить, что речь здесь идет в том числе и об аскетических системах, что и подтверждается в конце письма: «В заключение должен вам сказать, дражайший Иван Сергеевич, что ваши мнения и против систематиков и за удовольствия в некоторых границах, то есть в тех, в которых вы, вероятно, их заключаете, могут быть истинны, но, во всяком случае, они не своевременны. Нам должно, по моему мнению, теперь бояться менее систематизма и аскетизма, чем противоположных наклонностей... Как отличительные черты нашего времени суть сибаритизм, отсутствие строгих правил, искание удовольствий в умерщвлении человеческой потребности чего-то иного, равнодушие ко всему высокому, отвращение от труда и проч., то систематизм, аскетизм до некоторой степени суть в человеке не недостатки, а качества»¹⁷.

¹³ Письмо от А. И. К. к И. С. А. 27. 11. 1852... С. 49.

¹⁴ Письмо от А. И. К. к И. С. А. без даты // Там же. С. 50.

¹⁵ Там же. С. 53.

¹⁶ Письмо от А. И. К. к И. С. А. 23. 6. 1853 // Там же. С. 55.

¹⁷ Там же. С. 56–57.

Аксаков возражает. Системе надо противопоставлять не чувство, как думает Кошелев, а свободу: «...свободное отсутствие системы и вместо нее цельность и простота — вот высокий идеал, который поставлен нам в Евангелии... необходимо, чтоб Евангелие текло в наших жилах. Требование, конечно, не только великое, но и невозможное почти для человека. А между тем только тогда будет доступна человеку совершенная свобода, когда он весь насквозь осветится Христом, когда вселится в него разум Христов!»¹⁸. И наоборот: «Холодом веет от доброго дела, сделанного вследствие системы»¹⁹. Вопрос об удовольствиях Иван Сергеевич в этом письме не затрагивает, казалось бы, вообще, если не считать иронического заключения письма: «Не во гнев будь сказано, погода разгуливается, небо яснее, и как я, по системе, предположил летом как можно меньше работать, а гулять, пользоваться воздухом, наслаждаться природой и запастись бодрыми силами духа на 9-месячную нашу зиму, то спешу в сад...»²⁰, однако за неделю до этого он пишет Хомякову знаменитое письмо о страданиях и молитве, вызвавшее бурную реакцию у всех членов кружка.

Поводом к написанию письма послужила прочитанная Иваном Сергеевичем проповедь Вине: *Les murmures des pêcheurs*²¹. Она побуждает Ивана Сергеевича высказать свой взгляд на причину страдания, и он хочет узнать об этом мнение Церкви, а точнее мнение самого Алексея Степановича, ибо «где же оно, это учение церкви? Не в богословии Макария, не в Исааке Сириянине, не в Иоанне Златоусте, не в русском крестьянине... Я знаю только то, что если вы, любезнейший Алексей Степанович, начнете писать что-нибудь, вполне согласное по вашему и по моему глубокому убеждению с учением церкви, то и русский народ, и греки, и может быть девять десятых святых отцов отрекутся от ваших мнений... Это, впрочем, меня не смущает: разве внешняя историческая церковь почти не отеклась от Евангелия?»²² Сам же Иван Сергеевич думает, что Бог никого не наказывает, но «несчастье есть всегда законное, логическое последствие нашей ошибки, или невежества, нашего греха, — стало быть, оно вполне согласное с гармонией и мудростью Божией. Огонь жжет, вода топит, земля оседает и проваливается»²³. Иными словами, грех сам себя наказывает. Если же думать, что на том свете нас вознаградят за страдания этой жизни, то тогда надо всем искать страданий, но это неверно: «Если и страдавший на земле, и счастливый были постоянно с Богом, то они равно вознаградятся, ибо одинаково потрудились, счастливому даже легче забыть Бога, чем страдальцу»²⁴. Впрочем, счастье не есть в этом смысле лишь следствие того, что человек не совершает грех, а стало быть и не испытывает неминуемо следующих за ним страданий: «Нет, счастье не в этом, счастье только в Боге, т. е. не тогда, когда человек отыскивает срединный пункт, как советует, кажется, добротолубие, не в восторге аскета, но тогда, когда душа постоянно с Богом и Богом проникает всю земную жизнь свою, с ее

¹⁸ Письмо от А. И. К. к И. С. А. 23. 6. 1853... С. 59.

¹⁹ Там же. С. 60.

²⁰ Там же. С. 61.

²¹ Ропот грешников (*фр.*)

²² Письмо от И. С. А. к А. С. Х. 21. 6. 1853 // Там же. С. 61.

²³ Там же. С. 63.

²⁴ Там же. С. 65.

радостями и законным горем, когда душа участвует в согласном хоре творения, когда она постоянно полна звуками всей мировой гармонии. Это счастье в Боге может и сопровождаться внешним земным счастьем, может и не сопровождаться им, — оно не освобождает человека от внешнего горя...»²⁵.

Последний тезис вовсе не означает отказа Ивана Сергеевича от проведенного в осеннем письме к Кошелеву разграничения между любовью к Богу и любовью к людям. Прежняя мысль дается просто в иной оболочке. Обратим внимание, что и здесь речь идет не о любви к Богу, а о *счастье* в Боге, которое, собственно, равнозначно «участию в мировой гармонии», с одной стороны, не препятствующему, правда, земному горю, но с другой — не требующему и отказа от земного счастья. Однако вопрос о логической неизбежности страданий вследствие грехов ставит обратный: если Бог никого не наказывает, то точно так же, очевидно, никого и не милует, — в чем тогда смысл и необходимость молитвы? Иван Сергеевич вполне последовательно и отвечает на него: «Если несчастен человек душою, если ему холодно и темно, так он сам виноват, что удалился от источника света и тепла. Если же человек, которому холодно, вознес к Богу свою молитву и тепло сделалось ему, то... человек сам, молитвою своею, придвинул себя к Богу и ощутил тепло... Итак, истинная молитва есть движение души к Богу и признание ею воли Божией, т. е. всех законов Его премудрости»²⁶.

Письмо, очевидно, читали все в кружке, потому что, кажется, даже раньше Хомякова на него отозвался Кошелев, написавший последнему: «Письмо его стоит ответа, и если ты не ответишь, то грех будет на твоей душе. Я вполне сочувствую, что это не так, что это мнение не религиозное, а философское, что оно противно не только нашей церкви, но всем христианским церквам, что оно охлаждает жизнь... мой ответ едва ли будет для него удовлетворителен, ибо мои доводы будут почерпнуты главнейшее из св. отцов; но ты ответишь из собственного fonds²⁷, твой ответ будет гораздо современнее, глубже и шире, а потому ты должен непременно ответить Аксакову, и твой ответ будет истинным благодеянием для многих»²⁸.

Хомяков отвечает обоим. Кошелеву он кратко объясняет, что совсем не так не согласен с Аксаковым, как тому кажется. Крайности аксаковских воззрений вызваны крайностью, «в которую вообще все люди религиозные, и даже самые Святые Отцы, нередко впадают»²⁹, и поскольку последняя крайность теперь безмерно преобладает, что видно даже по Киреевскому, крайность Аксакова даже предпочтительней.

Самому Аксакову он посылает развернутый ответ.

Во-первых, Алексей Степанович признает справедливым мнение Ивана Сергеевича о «Церкви исторической» и высказывает убеждение в том, что «с так называемым мнением Церкви» соглашаться не обязательно, ибо «убеждения или мнения и формулы обиходные далеко не совпадают друг с другом, и я счи-

²⁵ Письмо от И. С. А. к А. С. Х. 21. 6. 1853... С. 64.

²⁶ Там же.

²⁷ Капитал (*фр.*)

²⁸ Письмо от А. И. К. к А. С. Х. 3. 7. 1853 // Там же. С. 73.

²⁹ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 8. С. 141.

таю себя вправе быть смелым в отношении к формуле, вполне преклоняясь пред убеждением»³⁰.

Во-вторых, следует различать грех как личный поступок человека и грех как «общее отношение человечества к Богу, возникшее из первоначального нарушения закона, предписанного человеку»³¹. Вследствие второго, всякий человек обречен на большее или меньшее страдание, а поэтому «не страдание человека, а его полное счастье было бы в высшей степени явлением антилогическим»³². Следственно, и человек страдает не по мере своей вины, ибо вина каждого безмерна, но хотя страдание и есть логический вывод из греха, оно всегда менее того, каким должно было бы быть, ибо всегда умеряется милосердием Божиим. И если гордость — грех, который всегда наказывается, то гордость счастья ничем не отличается по сути от гордости страдания, и более того, о последней можно сказать то же, что сказал старец Варсонофий о гордости поста: «...ты постишься, а брат твой ест, и ты этим хвалишься. Пост — лекарство для души. Чем же ты хвастаешься, что с помощью лекарства достигаешь здоровья, которое брат твой имеет, не лечившись?»³³. Итак, «Бог не посылает страдания, логического последствия греховности нашей; нет, Он постоянно умеряет его едкость; но Он не устраняет его, дабы человек не впал в тупое довольство собою и миром. Страдалец благодарит Бога, счастливцев также, оба равно Богу угодны: в этом я согласен и *даже думаю, что благодарность счастливого человека лучше и святее* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)... Страдание способнее к состраданию, чем счастье, и поэтому благодарность, т. е. выражение ее в деятельности любви к ближнему, труднее счастливому, чем несчастному»³⁴. И ниже: «Хороша покорность в страдании; еще лучше благодарение за страдание; но искренно пропетый благодарственный гимн (выражающийся всей жизнью) за избавление от скорби точно так же великолепен, как Иовово терпение; а душа просит всякого счастья»³⁵...всякое счастье нужно человеку»³⁶.

В-третьих, Алексей Степанович разъясняет, как возможно понимать ответственность молитвы. Законы нравственного мира (внутреннего), как и законы физического мира (внешнего), суть законы одного Творца. Наша воля (под благодатью, правда) вполне может изменить наш внутренний мир: «Почему же та же воля, выраженная в молитве, не могла бы изменить и отношений наших к миру внешнему?»³⁷ Но если Господь и так смягчает всегда горечь наших страданий, можно ли еще просить полного избавления от них? Да, можно, гласит ответ, ибо естественно желать «улучшения внутреннего в жизни бескоробной»³⁸. Впрочем, молитва не сводится только к прошению о том или ином, нельзя отрывать молитву от жизни поисками «срединной точки» и сводить ее к «загроб-

³⁰ Хомяков А. С. Указ. соч. Т. 2. С. 330.

³¹ Там же. С. 331.

³² Там же.

³³ Там же. С. 334.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 336.

³⁶ Там же. С. 337.

³⁷ Там же. С. 335.

³⁸ Там же. С. 336.

ному эгоизму»³⁹. Бескорыстный труд на общую пользу — тоже молитва. Вообще, молитва — «цвет жизни»⁴⁰.

В итоге, резюмирует Алексей Степанович, «моя мысль очень похожа на вашу»⁴¹.

Это сходство смущает, правда, Константина Сергеевича Аксакова, который в свою очередь пишет Хомякову: «...вы не обратили внимания на главную ошибку, именно на то, как представляется в письме брата Ивана участие Бога в делах мира... Он как будто думает, что Бог, раз заведши законы мира и весь мировой порядок, удалился, стал в стороне, — и мир пошел действовать по своим законам. Такое понимание делает Бога *ненужным*»⁴². Точно так же хомяковское понимание молитвы как «погружения в Бога» исключает «простую и вполне законную ее сторону — просьбу»⁴³. Но подобает буквально верить словам Божиим, и если Господь сказал, что молитва веры сдвинет гору, то так и будет.

Хомяков успокаивает: «Кажется, человеческой личности и ее естественной ограниченности вы даете излишний простор»⁴⁴. Хотя молитва Господня и содержит прошение о хлебе насущном в прямом смысле этого слова, а вовсе не о дарах духовных («в эту натяжку впадали и иные из Св. Отцов»⁴⁵), хотя и не грех «предпочитать вино воде и слоеный пирог черствому хлебу», однако не следует молиться об этом: «Христос обратил воду в вино не для Себя, а для других, и тем научил нас стараться не только о сытости, но и о комфорте братий наших (опять наперекор нашим псевдоаскетам)»⁴⁶.

На этом дискуссия по интересующей нас теме, пожалуй, заканчивается.

III

Итак, сквозной темой рассмотренных писем становится вопрос о смысле страданий, и хотя он не нов для христианства, новой становится его инверсия, ясно звучащая особенно в письмах Ивана Сергеевича и Хомякова: как быть христианином, не отказываясь от земного счастья? Замечательно его окончательное решение, предложенное Хомяковым, и вытекающая из него новая своего рода «антиаскетика». Поскольку страдания суть неизбежное последствие если не личных грехов, то хотя бы всеобщей греховности, постольку их смягчение или даже отсутствие, очевидно, есть особый дар благодати. Таким образом, земное счастье благодатно по определению. Следовательно, ограничивать счастье не надо — надо только благодарить. Счастье для христианина есть даже своего рода подвиг, по-своему более высокий, нежели подвиг страдания, ибо счастливому легче забыть Бога, чем несчастному. Отсюда необязательность аскетики и молитвы в традиционном словоупотреблении. Труд на благо человечества спосо-

³⁹ Хомяков А. С. Указ. соч. Т. 2. С. 337.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 335.

⁴² Колупанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложения. С. 69.

⁴³ Там же. С. 72.

⁴⁴ Хомяков. Указ. соч. Т. 2. С. 339.

⁴⁵ Там же. С. 340.

⁴⁶ Там же.

бен заменить собой и то, и другое. Поиски «срединной точки» не приближают нас к цели. Единственным аскетическим ограничением можно и должно считать отказ от того, чтобы просить счастья для себя самого.

Важным и дополняющим сказанное текстом являются записки Ю. Ф. Самарина, в которых со слов Хомякова он описывает два его мистических переживания.

Первое связано с чтением Евангелия от Иоанна. «Дойдя до слов: вы “друзи мои есте”, — рассказывал Самарину Хомяков, — я перестал читать и долго вслушивался в них. Они проникли меня насквозь. На этом я заснул. На душе сделалось необыкновенно легко и светло. Какая-то сила подымала меня все выше и выше, потоки света лились сверху и обдавали меня; я чувствовал, что вскоре раздастся голос. Трепет проникал по всем жилам. Но в одну минуту все прекратилось... Это было не привидение, а какая-то темная, непроницаемая завеса, которая вдруг опустилась передо мною и разлучила меня с областью света. Что на ней было, я не мог разобрать; но в то же мгновение каким-то вихрем пронеслись в моей памяти все праздные минуты моей жизни... Все это вместе слилось в какую-то безобразную массу, налегло на грудь и придавило меня к земле. Я проснулся с чувством сокрушительного стыда»⁴⁷.

Второе относится к предсмертным часам супруги Алексея Степановича: «Накануне ее кончины, когда уже доктора повесили головы и не оставалось никакой надежды на спасение, я бросился на колени перед образом в состоянии, близком к исступлению, и стал — не то что молиться, испрашивать ее у Бога. Мы все повторяем, что молитва всеильна, но мы сами не знаем ее силы, потому что редко случается молиться всей душой. Я почувствовал такую силу молитвы, которая могла бы растопить все, что кажется твердым и непроходимым препятствием, я почувствовал, что Божие всемогущество, как будто вызванное мною, идет навстречу моей молитве, и что жизнь жены может мне быть дана. В эту же минуту черная завеса опять на меня опустилась; повторилось, что уже было со мною в первый раз, и моя бессильная молитва упала на землю!»⁴⁸

Самарин дает весьма показательную характеристику записанному им по свежим следам рассказу: «В эти две минуты его жизни самопознание его озарилось откровением свыше»⁴⁹, — однако нельзя не заметить, что на самом деле речь идет об откровении *не достигнутом*, о встрече близкой, но *не состоявшейся*.

Если вспомнить теперь, что переписка с Аксаковым относится к лету 1853 г., а смерть Екатерины Михайловны Хомяковой последовала всего за полтора года до этого (26 января 1852 г.), то защита Алексеем Степановичем христианского «права на счастье» становится психологически понятной: признать нелегитимность последнего означало бы в известном смысле предать память об усопшей. Иными словами, если воспользоваться терминологией Фенелона, память о взаимной супружеской любви оказалась той «собственностью», с которой так или иначе Алексей Степанович расстаться не пожелал — и кто осудит его за это?

⁴⁷ Самарин Ю. Ф. Отрывок из записок // Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899. С. 130.

⁴⁸ Там же. С. 131.

⁴⁹ Там же. С. 132.

Однако стоит поразмыслить еще вот о чем. Что славянофилы отвергали академическую ученость — факт широко известный и не нуждающийся в доказательствах (достаточно вспомнить знаменитое хомяковское: «Макарий провонял схоластикой»⁵⁰), менее осознан факт того, что столь же решительно отвергали они и традиционную аскетику вопреки бездоказательному утверждению Н. И. Барсова о том, что у Хомякова можно найти «истинное понимание действительных основ внутренней христианской жизни христианина, достигнутое чрез глубокое и тщательное изучение богомудрых отцов церкви вселенской: св. Макария Египетского, аввы Дорофея, Исаака сириянина. Исидора Пелусиота, Иоанна спускателя лестницы и других, разъяснявших в своих творениях... учение об “умном делании”»⁵¹.

Славянофилы (за исключением Киреевского) вообще отрицательно относились к монашеству⁵² — очевидно, это сказалось и на их отношении к монашеской аскетике, зафиксированной традицией «Добротолюбия»⁵³. И если о. Георгий Флоровский писал когда-то, что «в русском церковном развитии святость и ученость оказались разомкнуты»⁵⁴, и указывал вслед за тем на преодолевающие этот разрыв издания Оптиной пустыни, то историческая объективность понуждает уточнить этот тезис.

Еще до того как Оптина пустынь в 1845 г. приступила к своей аскетической серии, на страницах единственного тогда *академического* журнала «Христианское чтение» за первые 25 лет его существования (с 1821 по 1846 г.) было опубликовано своего рода «малое Добротолюбие», то есть достаточно обширные выдержки из сочинений преподобных Макария Великого, Исаака Сирина, Исидора Пелусиота, Марка Подвижника, Иоанна Лествичника и других отцов пустыни. И хотя есть все основания предполагать, что публикации «Христианского чтения» были

⁵⁰ Хомяков А. С. Указ. соч. Т. 8. С. 189.

⁵¹ Барсов Н. И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. СПб., 1878. № 1/2. С. 309. Впрочем, Барсов не знал разобранных выше писем, которые были опубликованы более чем через 10 лет после выхода в свет его собственной статьи о Хомякове.

⁵² Из письма А. С. Хомякова А. Н. Попову: «Вообще я должен заметить, что я почти всегда в простом и несколько туповатом смысле белого духовенства замечал больше способности понимать истину церковную, чем в многозаучившихся чернецах и иерархах, или в тех набожных мирянах, которые слишком много водятся с монастырскими святилами и пастырями» (Хомяков. Указ. соч. Т. 8. С. 220).

⁵³ Любопытно, что в этом отношении славянофилы (вновь за исключением Киреевского) мало чем отличались от «западников». Князь Одоевский в одном из писем Хомякову писал: «Ну что тебе скажут твои анты, веныды, проселочные мужики, да хоть бы отец Паисий (прп. Паисий Величковский. — Прот. П. Х.), который занимает полкнижки “Москвитянина” (под редакцией Киреевского. — Прот. П. Х.)? Что ты откроешь из того, что он вошел в корабль, вышел из корабля; предпочиша от пути, потом беседовал с такими же Паисиями — чем его жизнь и толкование оной подвинули разрешение тех задач, которые не дают нам спать..?» (Егоров Б. Ф., Медовой М. И. Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по русской и славянской филологии. XV. Литературоведение. Вып. 251. Тарту, 1970. С. 343). Характерно в данном случае, что, горячо полемизируя с Одоевским в ответном письме, этот пассаж Хомяков обходит полным молчанием.

⁵⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 497.

известны славянофилам, они не стали для них питающим внутреннюю жизнь «хлебом насущным». Вследствие этого должно было бы говорить о разрыве между ученостью и святостью не столько в духовно-академической, сколько в культурно-светской среде, а точнее даже — о разрыве между двумя пониманиями христианской жизни и соответствующей каждому из них богословской методологии, определяющей, соответственно, и содержательную сторону вопроса. Но если традиционная *святоотеческая* аскетика, мирно уживаясь с *академической* ученостью, оказывалась не в ладу с жизненным кредо славянофилов, то отсюда неявным образом следует вывод в том числе и о том, что богословие славянофилов не есть *возращение к святым отцам*.

Этот вывод требует, впрочем, отдельного доказательного подтверждения или опровержения. Пока же можно считать во всяком случае установленным, что исходной посылкой богословия Хомякова становится мысль о «святости счастья», мысль, методологические и содержательные следствия которой в его богословии предстоит оценить в полной мере в будущем, заключив настоящую статью еще одной выразительной цитатой, на сей раз из письма И. С. Аксакова А. О. Смирновой от 22 февраля 1866 г.: «Я вполне разделяю ваше мнение насчет необходимости для Самарина жениться. Он сильно тоскует своим одиночеством... Я думаю, только женившись, примется он за настоящий плодотворный труд, по плечу своему таланту; этот труд — разъяснение истинного идеала Православной Церкви, продолжение трудов Хомякова»⁵⁵.

Ключевые слова: смысл страданий, счастье, благодать, славянофильство, Хомяков, Аксаков, святость, грех, греховность, богословие.

А «THEOLOGY OF HAPPINESS»

P. KHONDZINSKY

The Christian traditions of both East and West closely associate abstract theology (that is the reception and expression of revealed truth) with the everyday life style of the individual theologian, placing specific demands on the type of life he leads. The charism of being a teacher in Christ's Church implies a degree of personal holiness and integrity as well as the willingness to bear the cross of suffering, both voluntary and involuntary. This apparent truth was examined by the first generation of Slavophiles. It is treated in the correspondence of Slavophile circles during the summer of 1853 and was published by N. P. Kolyupanov in the appendix attached to his biography of A. I. Koshelev. Their conclusions were viewed as authoritative by Khomyakov and his group. They may be summarized as follows. Since suffering is a result of one's own personal sins or of the general sinfulness of the world, the mitigation or even absence of suffering may be

⁵⁵ Цит. по: *Нольде Б. Юрий Самарин и его время*. М., 2003. С. 196–197.

viewed as a special gift of grace. In this way, earthly happiness may be seen as something positive – a special benefit granted to the person by God. As a result, it is not necessary to limit one's happiness, but only to be grateful for it. Happiness for a Christian forms a special type of *ascesis*, an *ascesis* much more difficult to perform than suffering, since the happy person is constantly in peril of forgetting God. To remedy this factor, prayer and mortification are necessary – hence the need especially for the monastic form of life. The only thing that should really be forbidden to the Christian is to ask God in prayer to make oneself happy on earth. Further conclusions to this line of thinking among the Slavophiles await further research. But we might pose the following query: can a refusal to practice the *ascesis* of the patristic tradition bring out to the road of the patristic *theology*?

Keywords: Sense of Suffering, Happiness, Grace, Slavophilism, A. Khomyakov, K. Aksakov, Holiness, Sin, Sinfulness, Theology.

Список литературы

1. Барсов Н. И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. СПб., 1878. № 1/2.
2. Свт. Димитрий Ростовский. Полное собрание сочинений: В 5 т. М., 1839–1849.
3. Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892.
4. Самарин Ю. Ф. Отрывок из записок // Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899.
5. Фенелон Ф. Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни // Хондзинский П., прот. Ныне все мы болеем теологией. М., 2013.
6. Свт. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви: В 5 т. ТСЛ., 1996.
7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009.
8. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.