

Прот. Павел Хондзинский

РУССКАЯ LAIENTHEOLOGIE В ЭПОХУ АЛЕКСАНДРА I

В немецкой богословской литературе вполне традиционным является термин *Laientheologie*¹, к сожалению, не имеющий точного аналога в русской традиции и в то же время как нельзя более точно описывающий явление, чрезвычайно характерное для Синодальной эпохи, но, в отличие от русской религиозной философии, еще, кажется, не исследованное в своей целостности, генезисе и последствиях для русского традиции.

Сразу следует оговориться, что *Laientheologie* может пониматься по меньшей мере в двух смыслах: как корпус богословских сочинений лиц, не принадлежащих к клиру (включающий в себя в том числе и труды не принявших пострига и не вошедших в клир профессоров семинарий и академий), и как сочинения laikов (мирян), не получивших богословского образования вообще.

Но это, конечно, не единственное структурное подразделение, которое следовало бы принимать во внимание историку богословия. Учитывая своеобразие социальной структуры Российской Империи с ее не только сохранявшимся почти вплоть до конца XIX в. сословным характером, но и наложившимся на него более крупным подразделением на образованное «общество» и церковный «народ», можно говорить о том, что «носителями» богословской традиции тогда были: 1) по-прежнему монашество (по преимуществу в числе представителей «ученого» высшего клира); 2) просвещенное белое духовенство; 3) уже упомянутые «светские» профессора духовных учеб-

¹ См., например: *Muller L.* Der Einfluss der liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhundert // *Kirche im Osten.* Bd. III. 1960.

ных заведений; 4) собственно laikи. Причем первая группа так или иначе присутствовала в Синодальной традиции изначально, вторая и третья стали заметны скорее во второй половине XIX в., а четвертая заявляет о себе гораздо раньше, уже в конце XVIII в. При всей условности и кажущейся формальности предложенного подразделения без его учета невозможно бывает объяснить трансформацию тех или иных идей, совершающуюся подчас лишь вследствие того, что их носителями становятся представители иной группы.

В широком смысле *Laientheologie* существовала, конечно, в русской традиции и задолго до Синодальной эпохи – достаточно назвать хотя бы князя Андрея Курбского – но как устойчивое явление, повторю, она возникает все же ближе к концу XVIII столетия и, судя по всему, первым заметным явлением в ней стали «Некоторые черты о внутренней церкви» Ивана Владимировича Лопухина, вышедшие из печати в 1798 г.

Можно сказать, что при всех своих недостатках это сочинение явилось итогом предшествующего развития *Laientheologie* и задавало перспективы на будущее. Не вдаваясь в подробный его разбор, следует напомнить, что оно представляет собой переработку чисто масонского «Духовного рыцаря», адаптированную для общего употребления, хотя, конечно, характерные черты масонских представлений о Церкви и в нем видны невооруженным взглядом: это и учение о «малом Едемском соборе избранных»¹, и снисходительное отношение к «нынешней христианской религии внешней»², и многое другое: все то, что русское масонство XVIII в. вобрало в себя из пришедшей с Запада масонско-мистической литературы, хотя и употребило по-своему.

Известно, что сочинение сразу после своего появления вызвало критическую реакцию митрополита Платона (Левшина), в одной из своих проповедей задавшего вопросом: «К чему сия внешняя?» (т. е. внешнее богослужение) – но, увы, убедительного ответа на собственный вопрос так и не давшего, что и отметил не без ехидства в адресованном владыке ответном письме Лопухин³.

¹ Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. С. 12.

² Там же. С. 17.

³ См.: Попов Д. И. Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // *Гавришин Н. К.* Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 81.

Но значение работы Лопухина для будущего заключается не столько в ее содержательных (мало приемлемых для церковной традиции) выводах, сколько в осознании проблем, каковыми, прежде всего, являются проблема Церкви и проблема христианской любви. Они были объективно поставлены Новым временем, в расстановке своих приоритетов отошедшим от триадологии и христологии эпохи вселенских соборов и Средневековья в пользу экклесиологии и антропологии, которые с необходимостью требовали теперь разработки во все более утрачивающем переживание своей сакральности мире.

Как уже было сказано, первая проблема разрешалась Лопухиным вполне по-масонски. В качестве ответа на вторую он использовал учение Фенелона о бескорыстной любви. Так, на вопрос: что «знаменует воистину члена Христова»? — он отвечает: «Любовь... отвергающая всякую собственность, и стремящаяся к Богу единственно для Него»¹.

Вторым значимым представителем *Laientheologie* в первой четверти XIX в. был младший современник Ивана Владимировича Алексей Федорович Лабзин, также масон и поклонник внутреннего христианства. Благодаря ему только что возникшая *Laientheologie* сразу может засчитать себе такое крупное достижение, как «Сионский вестник» — первый в России общественно-церковный журнал. «Первая книжка “Сионского вестника” была встречена с большим сочувствием, — писал Н. Ф. Дубровин, дореволюционный исследователь лабзинского детища. — Митрополит Амвросий... не только рекомендовал духовенству читать его, но в письме к лицу, просившему о пропуске одной духовной книги, советовал исправить ее по примеру Сионского вестника... Тогдашний митрополит московский Платон домогался узнать имя издателя, сам читал и другим поручал читать с тем, не найдут ли они в “Сионском вестнике” чего-либо противного вере, говоря, что журнал этот пристыжает духовенство тем, что человек светский принял на себя роль проповедника... Только один митрополит Киевский Евгений, знаменитый ученый того времени, находил в журнале некоторые недостатки... как бы то ни

¹ Лопухин И. В. Указ. соч. С. 30–31.

было, но это издание, первое в своем роде на Руси, приобрело множество читателей...»¹

Недостатки у «Сионского вестника» действительно были, и немалые, что и послужило дважды причиной его закрытия — в 1806 и в 1818 гг. К их числу следует отнести, прежде всего, вольно-масонское трактование церковных таинств и, вслед за Лопухиным, противопоставление внутреннего и «исторического» христианства. Однако и здесь можно сказать, что сквозными темами журнала являются те же, уже отмеченные выше: тема Церкви и тема христианской любви.

Причем надо заметить, что «Сионский вестник» 1818 г., безусловно, обнаруживает некоторый «дрейф» в сторону традиционной церковности, что сказывается как в заметном интересе к отцам Церкви, так и в появлении совсем незадолго до закрытия журнала небольшой заметки «О союзе внешнего богослужения с внутренним». Ее тезисы суть следующие:

Церковь исповедует во Христе две природы, Божественную и человеческую, соединенные неслитно и нераздельно.

На этом соединении Божественного и человеческого — невидимого и видимого — утверждается бытие и самой Церкви, которая есть Тело Его.

Сам Господь установил таинства Крещения и Евхаристии, а апостолы «по внушению духа» добавили к ним и еще некоторые «и показали тем и в самом видимом Богослужении нераздельность обоих естеств Иисуса Христа»².

К этим «таинственным священнодействиям» Спасителя и апостолов Церковь добавила за сим еще некоторые обряды, которые можно уподобить ризе Христовой, от прикосновения к которой исцелилась кровоточивая жена, «веруя не в ризу, но в Носящего оную»³, что и ныне происходит с теми, кто с верою участвует в этих обрядах.

Всякие выражения, могущие быть истолкованы в смысле отрицания обрядов, на самом деле означают только желание проникнуть

¹ Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // Русская старина. СПб., 1894. № 11. С. 74–75.

² Сионский вестник. 1818. Ч. 7. С. 67.

³ Там же. С. 69.

верою за внешнюю их завесу для уразумения внутреннего смысла их и возбудить в ближних «стремление к Духу»¹.

Если третий, четвертый и пятый пункты этого исповедания веры требуют дополнительных уточнений, чтобы их можно было признать безоговорочно православными, то первый и второй таковыми, безусловно, являются и, более того, также указывают на будущие, в том числе и славянофильские, подходы к определению Церкви.

Что же касается учения о любви, то оно не сильно разнится от Лопухинского, восходя, очевидно, к тому же источнику: «Если примечаете самолюбие или другие какие отрасли его, то не поблажайте себе ни мало. Если же усмотрите любовь бескорыстную, то благодарите источника всякого даяния блага и всякого дара совершенного»². Схожие с этим советы и замечания разбросаны во множестве по страницам «Вестника», не говоря уже о прямой цитации фенелоновых текстов.

Хотя Алексей Федорович был заметно младше Лопухина, их все же можно отнести к одному поколению, первому поколению *Laientheologie*, сформировавшемуся и обретшему известность еще до войны 1812 г., ставшей столь важной вехой в русской жизни.

На смену им приходит второе, скорее уже «послевоенное», поколение, заметнейшие представители которого — Степан Иванович Смирнов и Евстафий Иванович Станевич — отмечены сходством как судеб, так и взглядов. В их лице *Laientheologie* делает резкий поворот в сторону церковности — более того, стремится защитить Церкви от того же Лабзина.

Стефан Иванович Смирнов, правда, тоже вступил на литературное поприще еще до войны — с 1807 по 1817 г. он трудился в числе переводчиков «Иудейских писем к Вольтеру»³ — но прославился прежде всего тем, что с 1816 г. включился в активную антимасонскую полемику и написал сочинения, которые хотя и не были опубликованы,

¹ Сионский вестник. 1818. Ч. 7. С. 68.

² Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 91.

³ См. подробнее: *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 129. В 1815 г. «совместно с профессором Московского университета писателем А. Ф. Мерзляковым и другим литератором, Ф. Ф. Ивановым, принял участие в издании литературно-художественного издания «Амфион» (Там же. С. 127).

сыграли, однако, заметную роль в истории с вторичным запрещением «Сионского вестника».

Это, прежде всего, «Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная Повесть Православной Греко-Российской Соборной и Апостольской Церкви против “Победной повести” Юнг-Штиллинга». Последняя была переведена и издана Лабзиным в 1815 г., «в обход церковной цензуры»¹. Согласно подробному описанию рукописи Смирнова, сделанному Ю. Е. Кондаковым, по структуре она состоит из перечня обвинений Юнг-Штиллинга, подкрепленных соответствующими цитатами из текста, с последующим опровержением заблуждений последнего. Что же до собственных богословских идей Смирнова, то наиболее значительными в этом отношении фрагментами описателю рукописи представляются два. Один из них посвящен доказательству того, что «зверь, вышедший из моря», является не Римским папой, а Наполеоном, а другой — опровержению апокатастасиса. «Кто может опровергнуть, — пишет Смирнов, — чтобы в Боге не было вечности видения зла или стороны, противоположной добру? Иначе Бог не был бы в разуме всеобъемлющий. И так вечное видение всякого добра и вечное видение всякого зла суть два начала, по которым Бог есть существо разумно и свободно доброе. Следовательно, Он от вечности свободно отстраняется бесконечного зла, которое возможно Ему по бесконечному всемогуществу, и свободно от вечности стремиться к бесконечному благу, которое Он находит бесконечно свойственным всесвятейшему существу Своему, а потому любезным для Себя»². По приведенной цитате нельзя не заметить, что взгляды Смирнова — или уж, во всяком случае, изложение их — в данном вопросе отличались некоторой мистической вольностью и, в свою очередь, сами не могут быть названы вполне православными. Поэтому утверждение Ю. Е. Кондакова о том, что книга Смирнова «пропагандировала православный взгляд», требует уточнения. Несомненно, она явилась одним из проявлений церковной реакции на подпитываемый масонством внецерковный мистицизм, однако своеобразие этой реакции заключается в том, что ее носителем явился представитель *Laientheologie*, сам не обладавший, очевидно, необ-

¹ *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления... С. 133.

² Цит. по: *Кондаков Ю. Е.* Указ. соч. С. 139.

ходимым запасом богословских познаний. К сожалению, описание рукописи не содержит никаких упоминаний о наличии в сочинении Смирнова экклесиологических тезисов или оценки им учения о чистой любви, которому сам Юнг-Штиллинг, очевидно, сочувствовал, поэтому окончательное заключение о богословских взглядах Смирнова необходимо отложить до подробного исследования этой его книги (и других его работ) именно с указанной точки зрения.

Гораздо более можно извлечь из работы другого важнейшего представителя *Laientheologie* той эпохи — Евстафия Ивановича Станевича. Последний также был литератором, входил в число сотрудников «Беседы любителей русского слова», принадлежал к кругу адмирала Шишкова и вследствие этого его достаточно резко критиковали сторонники нового направления в литературе.

Его деятельность в защиту уже не языка, но веры началась с издания в 1816 г. книги «О суде по совести», где «порицались общие тенденции в современной религиозной жизни»¹. Но наиболее законченное выражение его взгляды получили в известной работе «Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и Церкви». Как известно, именно пропуск этой книги через духовную цензуру в 1818 г. послужил причиной удаления из Петербурга будущего святителя Иннокентия (Смирнова). Покинуть столицу вынужден был и ее автор, получивший позволение вернуться в нее только в 1824 г., после отставки князя Александра Николаевича Голицына с поста главы Двойного министерства. Тогда же было позволено заново отпечатать «Беседу на гробе младенца», тираж которой был конфискован и уничтожен еще в 1818 г.

Книга Станевича была написана по конкретному поводу, в связи со смертью новорожденной дочери П. А. Кикина, непосредственного начальника Станевича по службе, также входившего в число последовательных противников масонства.

Неструктурированность изложения — характерная черта работы Станевича. Вся она написана как бы «за один присест», при том что содержит в себе более 300, пусть и небольших по формату, страниц, и за вычетом довольно риторических утешений родителям, посвя-

¹ Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления... С. 175.

щена двум уже знакомым нам темам: теме Церкви и теме любви, с той лишь разницей, что ее автор исходит из посылок, диаметрально противоположных лопухинским, настаивая на необходимости Церкви именно исторической и яростно отвергая учение о чистой любви.

Автор подчеркивает, что, будучи мирянином, не имеет другой возможности сражаться с ересью, как только ее же оружием — т. е. литературно-полемическим, но в этой борьбе, по его мнению, каждый должен участвовать, как умеет, ибо если бы воли членов Церкви слились бы в единую волю Церкви, то «чрез какие двери влез бы тогда и диавол в стадо Христово?»¹

Вне Церкви человек может уповать только на свою правду и свою совесть, но тогда под вопросом оказывается и сама необходимость Боговоплощения. Иное дело, когдаверяющая наши поступки совесть сама поверяется Церковью²: «...тогда мы распространяем в себе владычество Духа Божия и даем ему основать внутри нас царство небесное...»³ Задача Церкви двойка: хранить дух, «сокрывающийся в Писании», и следить, чтобы «дух верных был единого духа с тем, иже изшел от самага Бога на Апостолов, без чего не могла бы стоять и вера... Но такая Церковь есть не другое что, как люди, удостоенные и избранные для сохранения веры и духа Божия на земле»⁴, или, другими словами, «Церковь видимая со всем своим собором»⁵.

У этой Церкви нет чад вне ее, будь то хоть сам Сократ или Конфуций, ибо вне ее нет спасения⁶. И ее превосходство в том и состоит, что

¹ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и Церкви. СПб., 1825. С. 133.

² «О сколь со свидетельством Церкви иное! Не одна только совесть уже говорит каждому, но и совести каждаго говорит Церковь, или паче дух, живущий в ней. Мы тут поверяем токмо совесть. Каждое слово, что до нея доходит из уст Церкви, приносит в нее вместе и духа испытующаго, тот ли самый дух в ней живет? В нашей совести дух духа испытует. Вот почему дух лукавый не терпит Церкви видимой, колошей его в самое око» (Там же. С. 48).

³ Там же. С. 49.

⁴ Там же. С. 50—51.

⁵ Там же. С. 164.

⁶ «Впрочем, учение о спасении язычников мимо Церкви первее родилось в западных ересях. Оне, видя себя осужденными от той Церкви, которая пропо-

она приучала и приучает своих чад *сидеть при ногу Иисусову*, слушая слово Его, а не *заботиться о мнозей службе* (Лк 10. 39–40) в смысле «пытливых разысканий Слова Господня», хотя они и услаждают разум. Простота разума спасительна, а сладостность опасна, «ибо возбуждает к изобретению многообразнейших способов для наслаждения духа; а сие-то и вредно, поелику всякое многообразие уклоняет от начальной простоты»¹.

Искренне верующее сердце блаженного Августина, например, не позволяло его разуму заблудиться, но запечатлевшиеся в его трудах заключения разума стали приманкой для многих, послужив причиной тому, что в Западной Церкви возникло «тоlikое множество чудовищных духовностей, и уродливых толкований на Священное Писание, исполненных темных светлостей»². Между тем «самый высочайший разум есть токмо подножие Церкви. Долг его не учить, но внимать ей»³. И первое, чему мы должны научиться, — это тому, что никто «сам о себе ничего не знает и знать не может»⁴. Разум истинный не противоречит Церкви и «есть плод ее», он направлен не на испытание церковного учения, но на то, чтобы себя наилучшим образом убедить в нем, и более всего обнаруживается «в чистом о едином Боге понятии любви»⁵. Но это совсем не та чистая любовь, о которой писали Фенелон и его последователи.

Вообще мы любим волею, в том смысле, что воля наша стремится к предмету любви, но стремится она под действием той или иной воздействующей на нее силы, дух которой и есть дух нашей любви⁶. В то же время нельзя сказать, что мы любим Творца и тварь одним и тем же сердцем. Любовь к Творцу так наполняет сердце, что уже не оставляет в нем места для иной любви; более того, эта лю-

ведует, что вне ее нет спасения, прибегли к изобретению возможности спасения язычникам, да чрез то сами явятся оправданнее противу осуждающей их Церкви» (Там же. С. 153).

¹ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца... С. 79–80.

² Там же. С. 81.

³ Там же. С. 81–82.

⁴ Там же. С. 84.

⁵ Там же. С. 167–168.

⁶ «Мы любим волею, но волею, которую или та или другая сила движет, и потому хотя любим мы сами, поелику мы не ничто, но любим по духу действующей в нас силы» (Там же. Примеч. на с. 18).

бовь есть любовь Духа Святого, есть «наука сердца отрожденнаго, новаго; а тварь любят сердцем ветхим, необрезанным...»¹ Тому же, кто не живет духовной жизнью, может принести вред и самая любовь к Богу, ибо, если сладость есть непрменная спутница любви, поскольку «сладость происходит от нашего естества и есть естество наше; а любовь есть плод духа. Отсюда понятно, что какой бы дух ни прикасался естества нашего, движения его должны возбуждать в человеке сладость, для него вожденную»². И когда человек имеет только «мнимый образ любви Божией», то и сладость любви бывает в нем не духовная, а являющаяся следствием разгорячения собственного духа³. Между тем любовь, подлинно приходящая от Духа Божия, проста и тиха. Дух Божий заботится прежде не об услаждении нашем, но о том, чтобы явить нам гнев Божий за наши грехи, напомнить о страданиях распятого ради них Сына Божия, обнаружить пред нами наши мерзости, чтобы пробудить в нас покаяние, «и тогда с кротостию врачует наши язвы, отделяет мертвое от живаго, и все нечистое пожигает божественным своим огнем. По мере же, как сие творится, Он, Сый благий Податель жизни, мало помалу воображает в нас Христа, творит новою о Нем тварью, научает познавать Его не мнимо, но существенно, да в Нем познаем Бога»⁴. Тогда человек подлинно становится новой тварью во Христе и устремляется любовью прежде всего к ближним своим, которых любит уже «не своею, а Божией любовью... Вот единая истинная, существенная, сердца человеческого достойная любовь. Откинем сию любовь, сердце не менее останется сосудом любви, но какая уже любовь наполнять его будет, где предмет любви сей? Мир и яже в мире»⁵.

Между тем многие западные христиане, наподобие язычников, более любят Бога ради истин, открываемых ими в творении, неже-

¹ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца... Прим. на с. 19–20.

² Там же. С. 180–181.

³ «И оный-то лукавый дух, когда человек, вместо существенности, имеет токмо мнимый образ любви Божией, истощается в изобретении всеобразных движений к возбуждению в ней той сладости, которая, смешавшись с тончайшим огнем живущаго в человеке духа, производит оныя таяния и ахи, коими растопляются все выражения духовнаго прелюбодеяния, на коем лежит не небесное благословение, но клятва» (Там же. С. 183).

⁴ Там же. С. 183–184.

⁵ Там же. С. 189–190.

ли вследствие зарождения в себе новой духовной жизни во Христе¹. Дух умственного прелюбодейства, действующий в западной Церкви, привел к тому, что там возникло учение о чуждой духу Церкви любви, известной «под именем *мистической любви*, достойной паче именоваться *духовной похотью*. Сия-то любовь, заявлявшая в то время толико прелестей от воображения, в духе которой плавал Запад, сия-то любовь, говорю, была признана тогда в применении оной к Богу, за некое изящество сердца человеческого; но сия же любовь, как всякий удобно по ходу действия ея заметить может, слила в себе Христианство с язычеством, чем уже и тогда обличала себя, из какого она источника. Фенелон имел несчастье быть искушен от оной»².

«Славный Боссюэт» восстал, правда, против нее на защиту Церкви, но многие сочли тогда, что его критика была следствием неведения духовной жизни. «Сам Рим принял не искренне участие в его отражениях и, кажется, уступил более нужде и необходимости, чем убеждению; более настоянию Людовика XIV, чем правде стороны защищаемой»³. И пожалуй, только в «сынах Восточной Церкви» мог бы найти Боссюэт своих искренних защитников, и действительно, «что значит Фенелон, что Рим, что весь мир и вся вселенная противу Церкви?»⁴

Одним из выразительных свидетельств неправоты Фенелона учения является лже-толкование им веры Авраама. Фенелон пишет: «Il faut imiter la foi d'Abraham et aller toujours sans savoir où»⁵. Между

¹ «Язычники любили Творца, как, например, Сократ, Платон; они познавали его из познания истин, в творении ими почерпнутых: но и таковые язычники отвергали тогда любовь к твари и обращали оную к истинным понятиям, и в оных, как бы ошупью, находили и любили Творца. То же бывает и со многими западными христианами, любящими Христа более из познания истин, как любили язычники Бога, нежели из отрождения в себе жизни Христовой. Не видя же между своими современниками, одинаго с ними исповедания, и таковой любви, они возбуждаются духом самонадеяния, и дерзают заимствовать голос пророческий, а учение свое, едва струящееся жизнью, выдавать за глубины Божии» (Там же. Прим. на с. 21–22).

² Там же. С. 85–86.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 87.

⁵ «Должно подражать вере Авраама и всегда идти в неизвестность» (франц.) (Там же. С. 276–277).

тем если Авраам даже и не знал пути, то знал, что повеление идти по нему получил от Бога. «Бог ведал, куда посылал его, и Авраам ведал очень, что знает Бог, куда посылает его: потому очень ведал и сие, что послушание паче всякой жертвы пред Богом. Ведение Божие Авраам как бы усвоил себе верою; оно было духовным оком его, или, скажем, духовное око его как бы опочивало в лоне ведения Божия и видело то, что телесными очами видеть не мог»¹. Следственно, Авраам шел во свете. «Тот же напротив не может не идти как не во тьме, кто не поверив Церкви, предается сам себе под гнусным предлогом, якобы из самоотвержения последует влекущей его воли Божией... Ибо кто идет по своей воле, тот идет во тьме, идет не зная, куда»². И наоборот, «христианин, последуя Церкви, знает, куда он идет, и пути тогда знает, и пути его все светлы суть, как заповеди Божии. А ежели внезапно сделается темно, то он объемлется весь боязнию, зане ведает, что самая темнота сия есть признаком уклонения его от пути Божия: и страшась, да сам собою не заблудит, молит всепромыслительную десницу, да паки возведет его на светлый путь превечных своей правды»³. Любовь не может существовать без веры и надежды, а подлинная вера не может оставаться в темноте, ибо «Церковь есть как бы видимое богоявление; она возбуждает чувство веры к возлюбленной проповедуемой ею истине и есть также подательница дара сего, осуществляемого в душе верующаго действием и осенением Святаго Духа. Сие паки показывает, что никакая любовь к Богу не может до того поглотить в себя, или слить в себе веры, чтобы не видеть оной, как то некоторые мистики утвердить хотят, под предлогом, да любовь наша чрез то явится пред Богом обнаженнее, безкорыстнее... Толико то опасно на скользком пути разума, хотя мало на десно или на лево удаляться от простоты Церкви»⁴.

Кажется, даже это краткое и неполное изложение интенций книги Станевича способно представить все ее значение для будущего. В ней нашли свое предвосхищение не только идеи хомяковской экклесиологии, делающей акцент именно на явлении земной Церкви как вместилища истины и любви, но и, как ни неожиданно это может

¹ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца... С. 277–278.

² Там же. С. 279–280.

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же. С. 306–307.

показаться, многие тезисы богословского учения святителя Игнатия Брянчанинова: о различии между душевной «разгоряченной» и духовной «смирненной и тихой» любовью, о направленности ее прежде всего на ближнего, о «прелести», о заблуждениях западного интеллекта. Сам святитель глухо упоминает в автобиографических фрагментах о переломе, который произошел в нем в годы Петербургской жизни, и, судя по всему, годы этого перелома совпадают как раз с повторным выходом в свет книги Станевича¹.

Особого изучения требует, конечно, вопрос о том, в какой мере автору «Беседы на гробе младенца» послужили источником тексты «великого Боссюэта», о котором он отзывался с таким уважением. Как бы то ни было, даже такое неполное и краткое исследование показывает, что значение *Laientheologie* в эпоху Александра I остается на сегодняшний день недооцененным и не изученным вполне.

А подвести итог хотелось бы маленьким фрагментом из воспоминаний святителя Филарета, лично знавшего всех тех, чьи сочинения разбирались выше: «В 1818 году представлена была в цензуру книга Станевича “Беседа на гробе младенца”. Здесь и Фенелон был назван змием, и против “Божественной философии” Дютуа были нападения: между тем эта книга переводилась и печаталась на счет Государя или на счет Голицына, не помню. С этим Станевичем виделся я раз у Иннокентия. Беседовали они о чистой любви, Станевич отвергал ее и говорил: я готов идти в Сибирь, только бы запрещено было это учение. Я ему сказал: вот вы, жертвуя собой учению, сами-то и действуете по чистой любви, которую отвергаете...»²

¹ Можно было бы упомянуть и о еще одном совпадении: в книге Станевича цитируется без указания источника фраза мадам де Совинье о Расине, который «любил Бога той же любовью, которой любил своих любовниц» (см. примеч. на с. 16). Этот же текст дословно приводится и в Аскетических опытах. Заимствование не обязательно, но общий круг чтения или общения — вполне вероятен.

² *Филарет Московский, свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 800.

Н. Ю. Сухова

«ДУХОВНАЯ УЧЕНОСТЬ» В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.¹

XIX век открыл новую эпоху в истории образования, как европейского, так и российского. В Европе утверждалась модель немецкого «классического» университета, кардинально менявшая как внутреннее содержание и принципы научно-учебной деятельности высшего учебного заведения, так и роль университета в обществе, науке и культуре. В России в первые десятилетия этого века — блестящую и бурную эпоху Александра I — были проведены радикальные реформы всего образования, как государственного (1803–1804), так и церковного, духовного (1808–1814). В результате этих реформ были выстроены две научно-образовательные системы, внешне очень сходные между собой: централизация, объединение школ в учебные округа, выделение в учебной системе последовательных и соподчиненных ступеней². Это сходство было, конечно, обосновано: несмотря на самостоятельность двух систем, единство научно-образовательного пространства в Российской империи подразумевало их тесное соприкосновение и взаимопомощь, а возможно, и взаимопроникновение. Одинаковое устройство, параллельность ступеней решило бы многие проблемы в этих контактах. Однако у каждой системы были свои за-

¹ В статье используются сокращения: КазДА — Казанская духовная академия; КДА — Киевская духовная академия; МДА — Московская духовная академия; СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия; ДС — духовная семинария; ПСЗ I — Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание; ПСЗ II — То же. Второе собрание.

² Ср.: Высочайше утвержденный 5 ноября 1804 г. Устав Императорского Московского университета // ПСЗ I. Т. XXVIII. СПб., 1830. № 21498 (далее: Устав университетов 1804 г.). § 163–177. С. 586–588; Высочайше утвержденный 26 июня 1808 г. Доклад Комитета об усовершенствовании духовных училищ и начертании правил для образования сих училищ и составлении капитала на содержание духовенства // ПСЗ I. Т. XXX. СПб., 1830. № 23122 (далее: Начертание правил 1808 г.). § 1–12. С. 383; Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // ПСЗ I. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673 (далее: Устав духовных академий 1814 г.). § 442–479. С. 950–954.