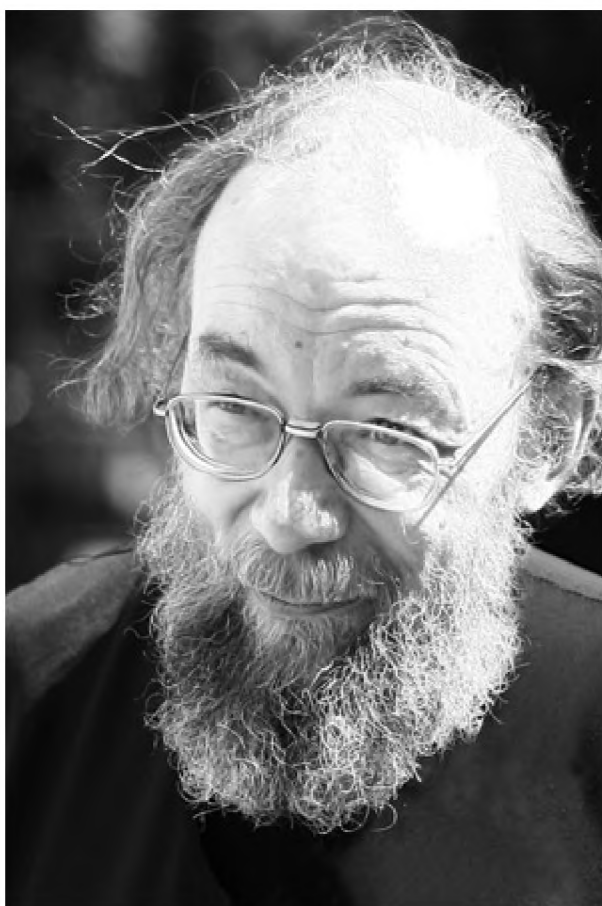


Библейско-богословская коллекция
Серия «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ»

Павел Хондзинский, прот.

**МИТРОПОЛИТ СТЕФАН ЯВОРСКИЙ
И АРХИЕПИСКОП ФЕОФАН
ПРОКОПОВИЧ.
(ПО СЛЕДАМ ДИССЕРТАЦИИ
Ю. Ф. САМАРИНА)**

[Эл. издание. СПб., 2011]



Протоиерей
Павел Хондзинский

Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович. (По следам диссертации Ю. Ф. Самарина)

В 1880 году в свет вышел пятый том собрания сочинений Юрия Федоровича Самарина. В нем впервые была напечатана полностью диссертация покойного автора «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Когда-то он смог защитить и издать только одну ее часть: «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники», – надо признать, не самую интересную и сохранившую подробно изложенную в двух первых частях богословско-историческую концепцию автора лишь в виде приложенных к изданию 1844 года¹ кратких тезисах. К восьмидесятым годам XIX века имя Юрия Федоровича уже заняло свое прочное место рядом с именем Алексея Степановича Хомякова, как имя одного из «отцов-основателей» славянофильства. Казалось, полная публикация основного его труда, где было предложено по сути дела первое в Синодальную эпоху целостное философское осмысление русской церковной истории, русской богословской традиции должна была бы привлечь всеобщее внимание, однако, судя по всему, она прошла почти незамеченной². Эта странность требует объяснения. Чтобы дать его, надо не только изложить самаринскую «систему», но и постараться соотнести ее с той жизнью, которую она стремилась вместить в себя.

Сам Юрий Федорович, прочитав эти слова, огорчился бы. Он был принципиальным противником всяких «систем³» и считал их присущими только западной, но не православной традиции, парадоксальным образом в то же время создав одну из самых грандиозных систем в истории русской мысли.

С самого начала автор провозглашает своей целью установить «общие начала, которыми условилась деятельность Стефана Яворского и Феофана Прокоповича во всех родах»⁴.

Эти начала в свою очередь выводятся из еще более общих начал, которыми очевидно, определяется ход церковной истории: «От православной церкви, отпал Западный мир Европы, и, выразивши притязание быть церковью, явил католицизм. Католицизм, в свою очередь, заключая в себе противоречие, вызвал его к проявлению в форме протестантизма. На эти два начала распался Западный мир Европы; их борьбою обуславливается доселе его развитие»⁵.

Католицизм сохранил понятие о церкви, но по причине практической направленности западной жизни вообще это единство осуществилось в конечном счете в виде государства. Символом этого политического единства, являющегося с точки зрения Запада единство церковное и стал папа: «Откровение, как факт совершившийся, конченный, полное сознание истины и вытекающая отсюда непогрешимость признаны были в нем постоянно-присущими, и в равной степени полноты и совершенства

¹ Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844.

² Видимо такое обсуждение предполагали и издатели, дав в начале тома две крайне интересные статьи, но отложив окончательные выводы из них – именно по этой причине – «на потом».

³ «Система, наука церкви, невозможна и противна существу Церкви. Православная церковь никогда не излагала своего учения в форме системы; но она постоянно имела катехизисы». (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 23. Примечание)

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Там же.

переходящими от одного наместника святого Петра к другому»⁶. Из этой же практической направленности жизни следовало и то, что жизнь свелась в католицизме к развитию государственности и науки, отлитых в церковные формы. Протестантизм «освободил науку и государство»⁷, из застылых церковных форм, но, отрицая их, сделался отрицателем самой церкви.

«Итак, в католицизме предстает нам идея единства; но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная в символ, не проникает христианского человечества. Напротив того в протестантизме являются отдельные, частные лица, с живым религиозным стремлением, но неспособные вознестись до общего и потому разобщенные между собой»⁸.

Не такова истинная Церковь, определяющая себя как тело Христово. Одушевляющий это тело Дух Божий живет в каждом постольку, поскольку он является членом Церкви, а это, в свою очередь, может сказать о себе лишь тот, кто пребывает с Церковью не только во внешне-принудительном юридическом единстве, но во внутреннем «союзе веры и любви... эта живая полнота, есть исключительная принадлежность церкви православной»⁹.

В то же время ход церковной истории приводит к тому, что борьба католического и протестантского начала переносится на русскую почву. Их-то и олицетворили в себе на ней митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович. Отсюда конечная цель труда: представить явление и борьбу «католического и протестантского начала в православной Церкви, в России, в лице Стефана Яворского и Феофана Прокоповича»¹⁰.

Эта неумолимо логичная и общепонятная схема¹¹ настолько пришлась по душе всем, что мало кто, судя по всему, пытался если не оспорить, то по меньшей мере бы проверить ее. Между тем, хотя Самарин и стремился – надо признать, небезуспешно – подтвердить ее в ходе своего исследования, однако слишком очевидно, что она явилась не выводом из него, а предшествовала ему, как пророчество – своему исполнению. Ее гегельянские черты видны «невооруженным» взглядом¹² и именно они придают ей такую стройность и законченность, хотя при ближайшем рассмотрении именно они вызывают и недоумение. Действительно: если тезисом является православие, а антитезисом – католико-протестантский запад, то что – синтез? Если тезис – католичество, антитезис – протестантизм, а синтез – православие, то как определить в заданной системе координат древнюю единую церковь? Если антитезис является неизбежным порождением тезиса, а жизнь Запада определена как *нравственное* отпадение от полноты Христовой любви, животворящей Церковь, то означает ли это предопределенность последнего, снимающую с Запада в таком случае вящую долю *нравственной* ответственности за происшедшее? Наконец, если Яворский и Прокопович были репрезентантами католического и

⁶ Там же. С. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 7.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ Поскольку Самарин изложил ее еще и в речи перед защитой диссертации, постольку она была доступна уже первым читателем его труда в 40-е годы.

¹² «Вооруженный» взгляд подтверждает сказанное. См.: *Зеньковский Василий, прот.* История русской философии. М. 2001. С. 225–226.

протестантского начал в русской Церкви, то кто подобным же образом явил в ней собственно православное начало?

Отложив ответы до времени, рассмотрим в жизнь.

1

Семнадцатый век чревоболел восемнадцатым. Ни что не прошло бесследно. Смута, хотя и окончилась изгнанием поляков, открыла путь «первому западному влиянию»¹³. Неудачливые поиски греческих учителей привели к необходимости создания собственной школы. Церковные реформы Никона, направленные на окончательное утверждение Третьего Рима, в конечном счете, обратили его в развалины, над которыми являлся многим призрак апокалиптического Вавилона, и оставили в царствующем доме долгую память о пожелавшем стать выше Царя Патриархе. Стрелецкие бунты конца века обнаружили невозможность жить по-старому во всех смыслах этого слова.

Наконец, нашелся тот, кто решился все взять на себя и имел на это довольно силы и желания – император Петр Великий. На себе, как на камне, он попытался основать новую русскую жизнь. Сам основал новый Рим, сам рубил головы стрельцам, сам путешествовал на Запад, сам строил корабли, сам воевал, сам пел на клиросе, сам придумал всешутейный собор, сам преобразовал Церковь.

Еще в первые годы его царствования иерусалимский патриарх Досифей убеждал Петра опасаться малороссийских архиереев. Но великороссы, давший ряд самовластных патриархов второй половины XVII столетия, казались Петру опасней. Он решил опереться на малороссов. Так были призваны на Москву Святитель Димитрий Ростовский, митрополит Стефан Яворский, архиепископ Феофилакт Лопатинский, архиепископ Феофан Прокопович и другие. На первых порах все они поддерживали царя, быть может, и по общей с ним нелюбви к московским патриархам в том числе. Для этой нелюбви, правда, были разные основания.

Не претендуя на звание третьего Рима, т. е. центра государственной жизни по преимуществу, Киев не желал уступать Москве в духовном значении и был не прочь зваться вторым Иерусалимом¹⁴, а кроме того чувствовал себя на переднем крае борьбы с унией. Неудовлетворенная греками, Москва вынуждена была прибегать к Киевской учености и когда потом пыталась обвинить ее же в «латинумудрии», вызывала тем понятную обиду малороссов. Особенно ярко это обнаружилось в споре о времени пресуществления Святых Даров. Только угрозой отлучения патриарху Иоакиму удалось заставить малороссийских богословов принять Восточную точку зрения. Не без горечи замечали они при этом, что сделали для защиты православия гораздо более, чем московские богословы. И это действительно было так в вопросах традиционной полемики с униатами, например, по вопросу об исхождении Святого Духа. Однако и сама уния стала возможной в том числе потому, что большинство догматических положений действительно было общим у православных и католиков, и нельзя не признать известной правоты за Сильвестром Медведевым, не без иронии вопрошавшим, можно ли

¹³ См. Шляпкин И. А. Святой Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 7–76.

¹⁴ Stupperich, Robert. Kiev – das zweite Jerusalem. // Zeitschrift für slavische Philologie. XII (1935). S. 332–354.

православным верить в Сына Божия, если в Него веруют католики?¹⁵ Мысль о тотальной противоположности восточной и западной традиций не была тогда всеобщим достоянием – во всяком случае в Киеве, – а если добавить, что тогдашние греки, зачастую учившиеся на том же Западе, подавали подчас справедливый повод к упрекам, то можно понять, почему мнение Москвы было не указанием для Киевских ученых. К тому же, они и вообще с неохотой подчинились тяжелой руке московских патриархов после необременительного для них общения с далеким и не имеющим в отличие от первых никаких земных рычагов давления константинопольским патриархатом.

Царь тоже не любил патриархов. Особенно со времен Никона они вели себя слишком независимо и не раз повторяли мысль о превосходстве духовной власти над светской. Кроме того, можно предполагать, что последней каплей здесь было известное послание патриарха Адриана о брадобритии, в котором он твердо выказал себя как защитник старины¹⁶. А старина с ее стрелецкими бунтами была Петру, страшнее, чем личные притязания того или иного иерарха¹⁷.

Судя по всему, внутренний поворот совершился в Петре во время заграничного путешествия 1697–1698 годов: от поддержки грекофильских проектов XVII века с их надеждами на объединение Востока под скипетром Московского Царя он обращается к ориентации на тесные связи с Западом¹⁸. Кажется, сперва он даже готов был примириться с папой в целях заключения династического брака с представительницей одного из королевских домов Европы¹⁹, и только потом уже решил опереться на протестантский мир.

Малороссы, вероятно, привлекали императора как люди ученые и не любители московской старины, но скоро выяснилось, что Киев, второй Иерусалим, не только

¹⁵ Прозоровский А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность) М., 1896. С. 506.

¹⁶ См. Скворцов Г. Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник, 1913, № 6. С. 982–985.

¹⁷ «Стрельцы одним из главных мотивов бунта против Петра в 1698 г. выставляли уничтожение обряда Ваний» (Скворцов Г. Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник, 1912, № 4. С. 544), в котором Царь вел под уздцы осла Патриарха, что и выражало конкретно идею превосходства духовной власти над светской.

¹⁸ «До путешествия Петра за границу в 1697–1698 г. в программах царя и патриарха было даже одно общее место, которое могло подавать Адриану надежду на обращение Петра, временно увлекшегося немецкой слободой. И Петру и Адриану осталась в наследство от предшественников мечта об изгнании турок с Балканского полуострова и освобождения восточных христиан от мусульманского ига» (Там же. С. 548). И далее: «Петр, ознакомившись с силами западноевропейских государств и их действительными целями в борьбе с турками и убедившись в неосуществимости надежды заменить полумесяц крестом на берегах Босфора, возвратился из-за границы с иным проектом – повернуть лицо Руси с юга на северо-запад, вошел в прибалтийскую коалицию против Швеции с тем, чтобы пробиться к новому чужому морю и подчинить Русь культурному немецкому влиянию» (Там же. С. 553).

¹⁹ «Если верить ему [герцогу Сен-Симону в его мемуарах], то в развитии Петра Великого, именно в эпоху его прибывания за границей был период религиозного индифферентизма, когда он из политических видов готов был признать папу на условиях Галликанской церкви» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 250. прим.)

недолюбливал третий Рим, но и в самой своей учености был консервативен и независим. По-своему он тоже стоял за старину²⁰.

Действительно, если за образец школьной системы в Киеве брались иезуитские коллегии, тем более если православные отправлялись учиться в них сами (что было не редкостью), то общеизвестно, что богословие, там преподававшееся, тяготело к Тридентскому собору, контрреформации, иезуитскому томизму, Беллармину. Церковь с ее узаконенными преданиями, с безусловным авторитетом ее сакраментальной и учительной власти, с ее независимостью от власти светской стояла в центре этого богословия. Поэтому воспитанные в этом духе киевляне – во всяком случае многие и не худшие из них – были с Петром, когда он отвергал *московскую* старину, но против – когда он совершал от нее рывок в Новое время.

Уместен вопрос: при таком характере образования, могло ли из Киева, *выйти что доброе*? Казалось бы – нет, но на самом деле это было не так. До определенного времени для русского богословия вообще, и для Москвы в частности, Киев был спасительным фильтром, задерживавшим в себе осадок западных мнений. Кроме того, в иезуитской образовательной системе не менее важным, быть может, чем содержательная часть, было обучение навыкам логического мышления, умению утверждать и отстаивать собственные взгляды, вести диспут. Безусловно, эти навыки были необходимы для нарождающейся богословской науки, которая *не могла не возникнуть*. «Наука Церкви... противна существу Церкви», – писал Самарин. Но, как будет видно из дальнейшего, именно церковная наука дала толчок для развития церковного богословия *in sich*. Несомненно, что система, школа, наука не могут быть приравнены к тому богословию, которое составляет суть церковного Предания. Однако одно вовсе не исключает другого и подразумевает лишь правильную иерархию взаимоотношений. Так и киевская наука «оправдалась» в святителе Димитрии Ростовском.

Известно, что он правил свои Минеи по требованию патриарха Иоакима, усмотревшего в них неправославное мнение о зачатии Пресвятой Богородицы. Сам же он в дневнике описывал видение великомученицы Варвары, особенно почитаемой им. На просьбу умолить Господа о грехах, Святая ответствовала: *«Не ведаю, умолю ли: ибо молишься по-римски. Думаю, – продолжал святитель, – что сие мне сказано для того, что я весьма ленив к молитве, и уподобляюсь в сем случае Римлянам, у коих краткие молитвословия, так, как и у меня краткая и редкая молитва. Слова сии услышав от Святыя, начал я тужити и аки бы отчаяватися; но Святая спустя мало времени воззрела на меня с веселым и осклабленным лицом и рекла: не бойся! И иныя некоторыя утешительныя произнесла слова, коих я не вспомню»*²¹. Как видно, сам святитель упрек великомученицы отнес вовсе не на счет своих возможных «римских» заблуждений. Впрочем, даже если школа и привила ему их, то она же научила его и мыслить, анализировать, работать с источниками. Его четьи-минеи – прекрасный образец такой работы, но они стали достоянием Церкви, а не только достоянием истории богословия

²⁰ Таким своеобразным, но очевидно искренним борцом за старину был Сильвестр Медведев. См. подробнее... *Хондзинский Павел, свящ.* К вопросу о начале московских евхаристических споров XVII века. // Вестник ПСТГУ. 2011. № 2.

²¹ Диарий, 1685 г. // Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского. Т. I. М., 1839. С. 481-482

прежде всего потому, что у них помимо изученных святителем источников был и другой, важнейший: опыт жизни во Христе и сами святые²².

Если говорить о его богословии как о богословии церковном, а не школьном, то вершину его составляет, конечно, учение о христианской любви, любви-мученичестве, любви-страдании, любви-жертве: «Несть истинная любовь, аще без креста, аще без страдания за любимаго»²³. Страдания Церкви продолжают и дополняют страдания ее Главы²⁴. Это не обязательно должны быть страдания за Христа, но обязательно во Христе: славой древних страстотерпцев Бориса и Глеба²⁵ увенчаются невинные страдальцы нового времени, среди которых и ныне пребывает Гоподь: «любит Господь плачущия: а вы выну в слезах; в вас убо живет: есть зде, – убеждал в одной из проповедей свою паству святитель, – любит Господь алчущия и жаждущия: а у вас есть и пить мало чего, иному и половиннаго не станет хлеба; в вас убо Он обитает: есть зде. Любит страждущие безвинно: а в вас страдания того не исчислить: иные до крови биемы, иные на правежах мучими, и уже в ином едва душа в теле содержится. В вас убо Господь вселяется, смотря на страдание ваше и вечную вам за то отраду готовя: есть зде. О новые страдальцы, страстотерпцы, мученицы: молю вас и увещаваю, не изнемогайте в терпении... В вас Христос есть и будет, а вы рцйте: аминь»²⁶.

Христа подобает любить «ни небеснаго ради воздаяния, ни земных ради благ»²⁷, но лишь ради Его любви, всех к Нему влекущей. И единственным критерием этой любви может быть только полное предание себя в волю Божию вплоть до готовности принять адские муки, если это будет угодно Господу²⁸.

В этом традиционно русском «страстотерпческом» прочтении любви привкус западных мистических учений почти не различим. Однако вряд ли случайно, что эпоха святителя Димитрия – это и эпоха споров о любви на Западе.

Два тесно связанных вопроса занимали тогда всю Европу: вопрос о благодати и вопрос о любви к Богу. Это были спор янсенистов и иезуитов, и спор Фенелона и Боссюэ. Оба спора начались во Франции, и разделили западных христиан на два лагеря, однако

²² «В 1685 году в Филиппов пост, в одну ночь скончав письмом страдания св. мученика Ореста, которого память ноября 20 почитается, за час или меньше до заутрени, лег отдохнуть, не раздеваясь и в сонном видении узрел святого мученика Ореста, лицом веселым ко мне вещающего сими словами: я больше претерпел за Христа мук, нежели ты написал сие рек, открыл мне перси свои и показал в левом боку великую рану, сквозь во внутренность проходящую, потом открыв правую по локоть руку на самом противу локтя месте и рек: сие мне перерезано: причем и видны были перерезанные жилы, также и левую руку открывши, на таком же месте указал такую же рану... В то самое время учиненный к заутрене благовест пробудил меня, и я жалел, что сие весьма приятное видение скоро окончилось...» (Там же. С. 486–487).

²³ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 Т. М., 1827–1833. Т. 3. С. 453.

²⁴ «...мы же страждущие есмы, яко собирающии по трапезовании укрузи; сице от страданий Господних некие 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» (Там же. Т. 3. С. 260).

²⁵ «Аще не за Христа гонение терпиши, обаче егда терпиши неповинно, и благодариши Бога, и то вменитися, яко за Христа терпящему. Воспомяни страстотерпцев Российских Бориса и Глеба». (Там же. Т. 1. С. 185)

²⁶ Там же. Т. 2. С. 200–201.

²⁷ Там же. Т. 2. С. 533.

²⁸ Аз на Тя, Господа моего надеюся и Твоей воле святой себе вручаю; твори со мною, еже хощеш. Аще хощеш мя имети во свете, буди благословен: аще мя хощеш имети во тьме; буди паки благословен. (Там же. Т. 1. С. 263)

вовсе не на лагерь католический и протестантский, как можно было бы подумать. Оба спора были вызваны реакцией на гуманизм и секуляризацию. Оба спора были тесно связаны с возрождением богословских идей блаженного Августина и обозначенной им оппозиции *uti/frui* – пользоваться/наслаждаться.

«Наслаждаться» (*frui*) означает, согласно епископу Иппонийскому, «любовью прилепиться к некоей вещи ради нее самой»²⁹. Грехопадение представляет собой неправильную направленность любви (воли): вместо того чтобы *наслаждаться* Творцом и *пользоваться* творением, человек пожелал *наслаждаться* творением и *пользоваться* Творцом.

Янсенисты выступали против так называемого пробабиллизма³⁰ иезуитов, строго осуждали безнравственность современного им общества, в котором они не без оснований видели лишь августинову «*massa recata*»³¹, и полагали, что только *frui*, даруемое *gratia victrix*³², может превзойти непреодолимое для человеческой воли после грехопадения *frui* похоти. Спасение в миру представлялось им почти не разрешимой задачей, и они призывали к уходу из него.

Вопрос о бескорыстной любви к Богу, ставящий под сомнение само представление о «спасительных заслугах», вероятно, всегда присутствовал в глубине католической традиции, особенно в аскетико-мистических учениях, однако Фенелон³³ был одним из первых, кто открыто поставил его перед всей Западной церковью. Любовь, как заслуга, необходимая для спасения, есть любовь наемника и раба. Истинная любовь прилепляется к «некоей вещи ради нее самой». Однако если в этом «прилеплении-к-вещи-ради-нее» таится, согласно бл. Августину, «наслаждение» (*frui*) любви, наслаждение, которое, согласно янсенистам, свойственно «*gratia victrix*», – то именно Фенелон со всей остротой ставит вопрос о том, что прилепиться к вещи *ради нее самой* означает, собственно, не наслаждаться ею или уж во всяком случае не стремиться к этому. Следовательно «чистая любовь» к Богу тогда только заслуживает своего названия, когда... не ждет от Него небесных благ. По-другому это сформулировано «в невозможном предположении» мистиков: «если Богу угодно будет не спасти, а погубить меня, я буду любить Его несколько не меньше, чем в раю»³⁴. Что это предположение не чуждо было и восточной традиции, ясно указывает святитель Феофан Затворник: «Любить Бога, как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всюю душою»³⁵. Как бы то ни было, ясно, что эта мысль, развитие которой Фенелон

²⁹ *Августин Аврелий, бл.* Христианская наука СПб., 2006. С. 46

³⁰ Пробабиллизм – учение иезуитов, исходящее из положения, что в сомнительных случаях следует вероятное принять за достоверное, если это полезно для церкви, даже если бы избранное поведение и не имело морального оправдания. Подробнее см.: *Паскаль Блез.* Письма к провинциалу. Б. м. Port-Royal, 1997.

³¹ Греховная масса. – *лат.*

³² Победительная благодать. – *лат.*

³³ Фенелона у нас принято считать приверженцем квиетизма, однако более точным представляется вошедший в обиход на Западе термин «фенелонизм». Различие связано прежде всего с тем, что а) на первый план фенелонизм выдвигает учение о «чистой любви»; б) мистические тексты интерпретируются в рамках церковной традиции.

³⁴ См. *Jacques Le Brun.* Le Pur Amour de Platon a Lacan. Éditions du Seuil. 2002. P. 127.

³⁵ *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М. 1998. С. 46–47. Фенелонизм, кстати отвергал и инкриминируемую как правило западной мистике разгоряченность воображения: «Бегай всякого

прослеживал от святых древней неразделенной Церкви до современности, разрушает представления о монолитном «юридизме» западной сотериологии. То правда, что эта мысль была осуждена Римом, но правда и то, что она нашла себе многочисленных сторонников и в католическом и протестантском мире, а значит, имела основания в корнях традиции.

Явление фенелонизма было также ответом на расцерковленность жизни. Однако в отличие от янсенистов, Фенелон считал, что спасение возможно и в миру. Благодать предваряет, но не для того, чтобы победить волю человека, а для того, чтобы освободить ее³⁶. Чтобы любить Бога ради Него самого, надо не любить себя. Самость – источник своекорыстия в любви. Чтобы уничтожить самость, надо свободно отказаться от своей воли³⁷, ибо «мы ничего своего не имеем кроме воли, все прочее не наше... Одно, подлинно наше собственное, есть воля, и к сему-то одному ревнует Бог»³⁸. Повседневность же всегда дает нам случай к умерщвлению воли: «Когда мы живем честно и добропорядочно, то надобно только переменить основания сердца в люблении их [земных вещей], и тогда мы будем делать то же, что и делали: поелику Бог не нарушает ни состояния людей, ни должностей их, к коим Сам же Он призвал; но мы станем делать то для Бога, что делаем для служения и угождения миру»³⁹ [uti/frui! – свящ. П.].

То, что оба учения восходили к бл. Августину, хотя и по-разному интерпретировали его, не сблизило их между собой. Фенелон, не мысля себя вне общения с Римом, принял осуждение своих тезисов с той лишь оговоркой, что они были неверны не сами по себе, а лишь неверно были им выражены. Янсенисты не согласились с анафематизмами пяти положений Янсения и потребовали созыва собора⁴⁰. Но независимо от внутренних противоречий этих двух крупнейших течений (янсенизма и фенелонизма) в западной богословской мысли XVII столетия то, что они так или иначе апеллировали к идеям блаженного Августина, – факт далеко не случайный.

Августин оказался крайне востребован тогда теми, кто искренне стремился приостановить натиск антропоцентризма на стремительно расцерковляющийся западный

напряжения, разгорячающего ум и повергающего благочестие твое больше в опаснейшую живость воображения, нежели в чистую и прямую волю преданности Богу. (Фенелон Салиньяк де ля Мот. Творения: В 2 Ч. М., 1799. Т. 1. С. 98)

³⁶ См.: *Henc Hillenaar*. L'Augstinisme de Fénelon face a l'Augstinisme des Jansénistes. // *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*. Güttingen, 2002. S. 48.

³⁷ «Буду ли я возвышен или унижен, утешен или страждущ, употреблен к делам Твоим или ни к чему не годен; все равно буду Тебе поклоняться, жертвуя собственною моею волею Твоей воле: и мне остается только говорить с Мариєю: буди мне по глаголу Твоему. (Фенелон Салиньяк де ля Мот. Творения Т. 1. С. 21)

³⁸ Там же. Т. 2. С. 45.

³⁹ Там же. Т. 2. С. 4. Ср. советы живущему при дворе: «Сколь бедны те, кои сами оковывают себя страстями своими, столько блаженны и свободны те, коих Сам Бог благоволит оковать собственными руками. В сей мнимой неволе ни ничего не делают по своему хотению, но тем лучше: они против желания своего с утра и до вечера делают то, чего хочет Бог» (Там же. Т. 2. С. 77). Или: «Простое умерщвление, состоящее в непрестанном соблюдении верности и ношении крестов Провидения, есть гораздо выше всех величайших строгостей, самими нами изыскиваемых, делающих жизнь отличною и суетными забавами ее искушающих. Каждый, ни от чего в порядке Божиим не отрекающийся, не проводит ни одного дня, без соучастия в кресте Иисуса Христа». (Там же. Т. 2. С. 103)

⁴⁰ В то же время именно они выступили против гугенотов в защиту учения о пресуществлении хлеба и вина в Таинстве Евхаристии, по ходу дела запросив мнение об этом восточных Церквей, в том числе и Русской.

мир⁴¹. Подчеркнутый августинов *теоцентризм* с его умалением человека пред величием и всемогуществом Творца представлялся достойным ответом на вызов времени, молчаливо предполагая оправдание не заслугами, а *solo fide*⁴². Августинов психологизм делал рефлектируемое как неизбежность переживание греховной нечистоты весомым свидетельством в пользу невозможности собственными силами завоевать спасение (что одним концом ударяло по учению о заслугах, а другим по представлениям о человеке, как творце собственного счастья). Наконец, августинизм предлагал разрешение и еще одного противоречия, ставшего следствием повторного открытия христианским Западом гениев и героев античности. Это противоречие было остро пережито уже Данте, описавшим в «Божественной комедии» свою встречу с ними:

«”Что ж ты не спросишь, - молвил мой вожатый, - / Какие духи здесь нашли приют? / Знай, прежде чем продолжить путь начатый, / что эти не грешили; не спасут / одни заслуги, если нет крещенья, / которым к вере истинной идут; / кто жил до христианского ученья, / тот Бога чтил не так, как мы должны. / Таков и я. За эти упущенья, / не за иное, мы осуждены, / и здесь по приговору Высшей воли, / мы жаждем и надежды лишены”. / Стеснилась грудь моя от тяжелой боли / при вести, сколь достойные мужи / вкушают в Лимбе горечь этой доли». ⁴³

И никто иной как епископ Иппонский с его учением о самовластии Божественной воли, по неисповедимому промыслу избирающей одних и отвергающей других, был способен если не утишить, то во всяком случае объяснить эту «боль». Ведь ясно, писал он, «что избрание это столь сокровенно, что вовсе не может быть явно для нас, взирающих на одну и ту же смесь... Ибо я не знаю, что следует рассматривать в избрании людей к спасительной благодати, если некий помысел подвигнет меня испытать это избрание: разве что большие природные задатки, или меньшие грехи, или то и другое вместе; добавим также, если угодно чистоту и пользу взглядов. Тогда всякий, кто будет как можно меньше уловлен и запятнан грехами (ибо кто может быть вовсе без грехов?), кто будет способен от природы и образован в свободных искусствах, окажется достойным избрания благодати. Но если я это признаю, то не посмеется ли из-за этого надо мною Тот, Кто избрал немощное мира, чтобы посрамить мудрых...»⁴⁴.

⁴¹ Ср. у Фенелона: «Из того, что мы были вчера, не следует, что и сего дня еще быть должны: мы могли бы перестать существовать и действительно впали бы в ничтожество, если бы извлекая нас оттуда всемогущая десница не препятствовала нам паки в оное возвратиться. Мы сами в себе есть ничто, и единственно то, что хочет соделать из нас Бог и на столько времени, на сколько Ему благоугодно. Ему стоит только отнять носящую нас руку, и мы в тот же миг погрузимся в ничтожество». (*Фенелон Салиньяк де ля Мот*. Творения: В 2 Ч. М., 1799. Т. 1. С. 11)

⁴² Stoeffler F. Ernest. Johann Arndt. // *Gestalten der Kirchengeschichte*. – t. 7. Stuttgart, 1982. S. 43.

⁴³ *Данте Алигьери*. Собрание сочинений: в 5 Т. Спб., 1996. Т. 1. С. 27 – 28.

⁴⁴ *Августин*, бл. Тракаты о различных вопросах. М., 2005. С. 252. И далее: «Разве мы не знаем многих наших верующих, ходящих путем Божиим, вовсе не сравнимых по природным способностям не только с некоторыми еретиками, но даже и с комедийными актерами? Точно так же, разве не видим мы некоторых людей обоего пола живущими в супружеской чистоте без всякого упрека, и, однако, при этом являющимися еретиками или язычниками, или же столь прохладными в истинной вере и истинной Церкви, что мы удивляемся обратившимся внезапно блудницам и актерам, которые превосходят их не только в терпении и воздержании, но и в вере, надежде и любви... Однако что скажем? Неужели неправда у Бога, требующего долг с кого угодно Ему, а кому угодно прощающего?... *Да не будем!* Но почему одному так, а другому – не так? *А ты кто человек?* Если не отдашь долг – тебе есть за что благодарить; если отдаешь – не на что жаловаться» (*Там же*. С. 252 – 253).

Кратко сказать, августинизм был знаменем «контргуманизма» в XVII веке⁴⁵, как томизм – знаменем контрреформации в XVI. Но киевские богословские школы ориентировались, конечно, на второй, а не на первый. Как помним, за образец они брали иезуитские школы, бывшие сознательными проводниками томизма, «призванного со времен Тридентского собора быть основной идеологией католицизма»⁴⁶. И возможно, именно этот факт объясняет, почему так быстро сошла на нет Киевская школа, помимо плодов учености принесла не так много плодов высокого богословия: томизм, по тем или иным причинам оказался чужд русской традиции⁴⁷ и не дал толчка к развитию собственной мысли. Святитель Димитрий был скорее исключением, чем правилом, и его богословие любви в любом случае не было плодом школьного томизма.

2

Святитель Димитрий дружил с митрополитом Стефаном Яворским. Они даже договорились, что тот, кто проживет дольше, отпоет почившего первым. Обоих призвал на Москву Петр. Оба нравились ему. Оба поначалу поддерживали его. Обоих в конце концов смутил дух нового царствования. Последние годы святитель Димитрий был близок к Нарышкиным, и неизвестно, как бы сложилась его судьба, если бы он не умер за несколько лет до начала дела царевича Алексея. Митрополит Стефан отпел святителя Димитрия и остался один.

Сам он происходил родом из Галиции, которая после Андрусовского договора 1667 года осталась за Польшей, и его семья, как и многие православные, перебралась тогда на Восток, под Нежин. Желая учиться, Симеон (так называли его в крещении), отправился в Киев⁴⁸, где учился в коллегии, по-видимому, до 1864 года. На него обратил внимание тогдашний ректор Варлаам Ясинский и помог продолжить ему учение в Польше – в тех самых уже упоминавшихся выше иезуитских школах⁴⁹, куда не проникали веяния новой

⁴⁵ «Прежде всего следует указать, что янсенисты, также как и Фенелон отстаивали более интенсивную внутреннюю жизнь, стремление, в котором не трудно узнать реакцию на окружающий их мир а также церковь их времени. И в том и другом случае вдохновляясь всецело учением святого Августина, эти два направленные на реформы движения однако заимствовали пути иногда диаметрально противоположные» (*Henc Hillenaar. L'Augstinisme de Fñnelon face a l'Augstinisme des Jansñnistes. // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Güttingen, 2002. S. 40–41*). Или: «Оба движения [янсенизм и пиетизм – свящ. П. Х.] опирались на Августина, что с одной стороны достойно примечания, но с другой – неудивительно. Ибо это более или менее делали все ориентированные на активизацию христианского благочестия постреформационные учения. Что при этом значительные вопросы благодатного избрания и свободной воли находили себе в одних движениях похожее разрешение, особенно примечательно с точки зрения немалой конфессионально-политической дистанции между ними» (*Ernst Hinrich. Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleich. // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Güttingen, 2002. S. 137*).

⁴⁶ *Ивлев В. Ю.* Оформление логического инструментария в истории русской философии XVII-начала XVIII вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 2001. С. 15.

⁴⁷ Вопрос на сегодня еще ждет своего исследователя. Иначе, кажется, было в поздней византийской традиции. См.: *Podskalsky G. Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403–1472). // Theologie und Philosophie. 49. (1974). S. 305–323.*

⁴⁸ «...юн сый, горя желанием учения» (*Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 1, С. 48).

⁴⁹ «В Львовской и люблинской школах он прослушал философию, - в познанской и виленской школах богословие» (Там же. С. 52).

европейской философии и науки⁵⁰ и где Аристотель по-прежнему оставался главным философским и научным авторитетом. Не мало внимания иезуиты уделяли также изучению античных авторов, которые в вопросах нравоучения считались зачастую не менее авторитетными, чем церковные⁵¹. Богословие читалось по Фоме. Вернувшись и принеся покаяние в отступлении от православия (необходимом для обучения у иезуитов), Симеон принял постриг с именем Стефана и стал читать в Киевской коллегии богословие.

Возможно, лекции его уцелели и еще будут найдены, но пока приходится ориентироваться на косвенные свидетельства тех, кто когда-то держал их в руках. Читал он также «по Фоме», однако было бы ошибкой считать, что киевские выученики иезуитских коллегий воспринимали за чистую монету все, что влагали им в уши учителя. По меньшей мере, киевляне твердо держали свои позиции в тех вопросах, которые обострила и выдвинула на первый план уния: *filioque* и папский примат, – ведь прибавление к символу веры, и поминание папы, как правящего первоиерарха, были на слуху у всего церковного народа. Так и в дошедших до нас конспектах лекций митрополита Стефана о Боге в Троице и о Церкви содержатся обширные полемические антикатолические разделы об исхождении Святого Духа только от Отца и о том, может ли апостол Петр считаться главой апостолов, а римский папа главой патриархов. Сложнее дело обстояло с вопросами, не обнаруживавшими себя на поверхности жизни. Уже когда митрополит Стефан был на Москве, патриарх Досифей писал ему, обвиняя в неправославии: «Некоторые из здешних учителей перевели твои сочинения на латинский язык, и признав их хульными и противными отеческим преданиям, опровергли гнилые твои умствования, целую книгу издавше, которая ныне и в печать отдана»⁵². Из названия книги явствует, что она посвящена опровержению латинских мнений о непорочном зачатии Богородицы и времени пресуществления Святых Даров, – вопросах, на которые киевское богословие тогда «смотрело сквозь пальцы» (быть может, потому, что они не смущали народное благочестие) и которые не вызывали интереса, пока он не был возбужден какими-то внешними причинами, как, например, отмена поклонов на слова Господни, послужившая началом евхаристических споров в Москве.

Ф. Терновский указывает, что Стефан прилежно следил «за современным движением полемики римско-католических богословов против православия»⁵³, так как в одной из его лекций встречается полемика с известным тогда иезуитом Феофилом Руткой, однако содержательная сторона этой полемики (о примате папы) не затрагивала тех новых проблем, которые ставило время. Вообще, богословие митр. Стефана подтверждает предположение, уже высказанное выше о киевской школе в целом. Ее ученость давала инструментарий для разрешения тех задач, под которые она была создана: прежде всего задач антиуниатской полемики. Ее консерватизм, подпитываемый консерватизмом тридентской контрреформации, позволял ей успешно распознавать и критиковать классический протестантизм. Но она не дала ничего или почти ничего, что двинуло бы богословскую мысль вперед. Святитель Димитрий Ростовский был исключением в этом отношении. Митрополит Стефан Яворский, судя по всему, – нет.

⁵⁰ См. Там же. С. 53, 55.

⁵¹ Чистович И. А. Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение, 1867, ч. I, № 3, С. 425

⁵² Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 3. С. 248.

⁵³ Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 1. С. 62.

В 1698 году он становится игуменом, в 1700 году по киевским делам приезжает в Москву, произносит по случаю в присутствии царя надгробную речь при погребении боярина Алексея Семеновича Шеина и в одночасье становится митрополитом Рязанским. Возвышение пугало его, но царь не хотел ничего слушать. А в октябре того же года скончался последний патриарх Адриан, и Стефан был поставлен в местоблюстители. Его положение, как местоблюстителя, было почетно, но с течением времени все менее значимо. Правда, считается, что до 1712 года митрополит Стефан пользовался полным доверием царя⁵⁴, однако, вероятно, в самом Стефане происходила в эти годы тяжелая внутренняя борьба. Во всяком случае на рукописях его проповедей этого времени, содержащих обличение современной жизни, нередко помечено рукой митрополита: *pop dictum* – «не сказано»⁵⁵. В эти годы святитель Димитрий, кажется, вел себя более мужественно⁵⁶. Считается, что в 1708 году он стал склоняться к партии Нарышкиных – то есть, сторонников царевича Алексея⁵⁷, – но уже в 1709 святитель умер. Неизвестно, обсуждал ли он со своим другом Стефаном политические вопросы. Как бы то ни было, через три года после его смерти, Стефан решился выступить открыто, перейдя от нравственности к политике. В 1712 году он произносит слово в день Алексия человека Божия – небесного покровителя царевича Алексия, где называет последнего «единой надеждой России». Проповедь вызвала возмущение сенаторов и охлаждение царя.

В 1713 году масло в огонь подлило дело о Московских еретиках: лекаре Тверитинове и его учениках, проповедовавших нецерковное вольномыслие. Одного из них, цирюльника Фому, митрополит Стефан, передал гражданским властям для сожжения, чем вызвал неудовольствие Петербурга. В 1718 году Стефана вызвали в Петербург по случаю суда над царевичем. Заключение иерархов, в котором Царь призывался к милости, очевидно, принадлежало его перу. В том же году состоялось его столкновение с новой восходящей звездой из числа его бывших студентов, – Феофаном Прокоповичем. Узнав о его грядущей архиерейской хиротонии, митрополит Стефан пытался убедить власти приостановить ее до тех пор, пока его учение не будет исследовано вселенскими патриархами. Однако Феофан с успехом защитился, и Стефан вынужден был оправдываться тем, что не читал его сочинений. Последним болезненным ударом было для него, очевидно, назначение председателем Синода, свое согласие с учреждением которого, как говорят, он долго отказывался засвидетельствовать подписью⁵⁸. Но как и когда-то при поставлении его в митрополиты Петр был неумолим. Традиционалист Стефан во главе небывалого учреждения был как нельзя более удобен царю⁵⁹. К этому

⁵⁴ «От 1700 по 1712 Стефан пользовался полною милостию государя и широкими полномочиями в делах церковных; с 1712 г. государь вследствие разных обстоятельств стал охладевать к Стефану, а с 1718 г. т. е. со времени посвящения в епископы Феофана Прокоповича, влияние м. Стефана на дела церкви сделалось почти только номинальным» (*Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 3. С. 254).

⁵⁵ См. *Терновский Ф.* Очерки из истории русской иерархии. Стефан Яворский. // Древняя и новая Россия. 1879. Т. 2. С. 311–312.

⁵⁶ См. *Шляпкин. И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. Спб. 1891. С. 380–400.

⁵⁷ Так, во всяком случае, думал Шляпкин. См.: *цит. соч.* С. 434.

⁵⁸ См. *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 6. 164.

⁵⁹ «Желая, по выражению манифеста, чтобы всякий русский признавал св. синод «за великое и сильное правительство» государь счел нужным для достижения этой цели дать в Синоде первенство именно м. Стефану, который долго был местоблюстителем патриаршего престола и пользовался в народе общим

времени митрополит уже был тяжело болен и хотя скорби, связанные с приносимыми на него доносами, не миновали его в эти последние годы, однако они уже ничего не изменили в его судьбе. Он скончался в ноябре 1722 года в Москве и был погребен в Рязанском кафедральном соборе.

Незадолго до смерти, отправляя свою библиотеку, в основанный им в Нежине ученый монастырь, он написал элегию, обращенную к книгам: «Идите от моих, любезны книги, рук, / Из коих почерпал я сладости наук, / Идите, и других умы уже питайте, / И в них сладчайший свой вы нектар изливайте. / Богатство, слава, честь и счастье дней моих / зависело от вас возлюбленных мне книг: / чрез вас я приобрел почтение Синода, / любовь Царя, вельмож и града, и народа...»⁶⁰.

В этих стихах проглядывает, быть может, и истинный характер митрополита: ученость манила его с юности. Однако чего-то важного, по-видимому, не хватило ей (или ему?), чтоб из нее родилось подлинно учение Церкви, как стало им учение святителя Димитрия о любви. Быть может, в этом виновата была школа, не научившая Яворского соотносить ученость с жизнью; быть может, – какие-то личные свойства характера. Впрочем, как верно заметил его биограф, «историческая заслуга людей... [Стефанова] направления в петровскую эпоху состояла в том, что они в своем духовном строе совмещали начала сродные древне-русской и ново-европейской цивилизации. Их ученость сближала их с Западом; их уважение к преданию и авторитету – с древней Русью. Поэтому и знаменитый Лейбниц мог писать к Стефану, как к ученойшему представителю русской иерархии; и закоренелый раскольник Левин мог, по его словам чаять, что архиерей рязанский будет наш»⁶¹. В этом же, однако, заключалась и жизненная трагедия митрополита Стефана: повсюду, кроме своей милой Малороссии – и в Москве, и в Петербурге, – он чувствовал себя чужим, а вернуться на родину так и не смог. Не смог также увидеть изданным и главный труд своей жизни – «Камень веры». Но прежде чем говорить о нем, надо сказать и том, кто был неявным, но подразумеваемым адресатом этого труда, ученике и сопернике митрополита Стефана, преосвященном Феофане Прокоповиче.

3

«Феофан Прокопович был человек жуткий»⁶² – эта характеристика о Георгия Флоровского, кажется, не смываема ничем. И действительно таким предстает нам преосвященный Феофан Прокопович в последние годы своей жизни, за которую он боролся так последовательно и целеустремленно, не брезгуя ничем: ни доносами, ни попытками собрать архиепископов. Но было бы преувеличением сказать, что таким он и явился на свет. Как и митрополит Стефан, он был одарен и желал учиться. Как и тот, для завершения своего учения отправился в Польшу: по одним известиям в Краков, по другим – во Владимир на Волыни, – откуда, видимо, за отличные успехи, был направлен в Рим.

уважением». (Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 6. С. 167)

⁶⁰ Стефан (Яворский) митр. Проповеди блаженных памяти Стефана Яворского, преосвященного митрополита Рязанского и Муромского. М., 1805. Ч. 3. С. 138.

⁶¹ Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864 № 6. С. 186.

⁶² Флоровский Г. Прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 89.

Там под именем монаха Самуила он прожил три года в униатской Греческой коллегии святителя Афанасия Великого⁶³.

На первый взгляд, здесь должны были учить так же, как и в Люблине или Познани, и действительно, сохранившаяся запись указывает, что курс философии он завершил публичной защитой тезисов «*cum laudo*», каковую оценку тогда можно было заслужить только, ориентируясь «в аристотелевой философии, как у себя дома»⁶⁴. Наверняка, и Фому он изучал с не меньшим усердием, чем Стефан, но, конечно, прежде всего он изучал отцов Церкви – западной и восточной – и классических писателей, в чем, по сравнению с другими воспитанниками коллегии, имел преимущество. Дело в том, что его полюбил начальник коллегии, взявший его под свое покровительство и открывший ему доступ в Ватиканскую и другие городские библиотеки, где он мог читать книги без тех купюр, которые иезуиты, как правило, делали в них для своих воспитанников⁶⁵. Правда, с не меньшей ревностью, по словам биографов, впитывал он в себя и совершенно иные сочинения – сочинения римских гуманистов, резко критиковавших папский престол⁶⁶.

Но не зря же проницательный Петр Яковлевич Чаадаев подметил, что Рим это не просто город, а зримая «связь между древним и новым миром», что это такое единственное в своем роде место, где «видимо воплощена вся идея веков»⁶⁷. Кратко сказать, *Рим сам есть идея*. Самуил увлекся Римом⁶⁸, только это был не Рим пап, а Рим цезарей. Он ходил по Риму, где сквозь стены христианских базилик проступают колонны языческих храмов, видел полные нечеловеческой тоски глаза капитолийской волчицы, мощи святых в катакомбах, отпечатки стоп апостола Петра на старой Аппиевой дороге и жил среди людей, казалось, вышедших из того старого, еще не знавшего Христа Рима. *Massa recata* затопляла вечный город.

При нем шли янсенистские споры, при нем был осужден Фенелон.

В Великий Четверток он слушал чтение папой с балкона Святого Петра буллы *In соена Domini*, смехом встретив анафематствование схизматиков⁶⁹, и видел брошенный по обычаю после этого папой на площадь перевернутый факел.

Осенью 1701 года он бежал прочь. В регистре Коллегии сохранилась краткая запись: «Бежал из коллегии 28 октября 1701 года без всякой причины»⁷⁰.

Путешествие на родину было непростым. Шла война за испанское наследство. По-видимому, он провел зиму в Швейцарии, где был гостеприимно принят местными реформатами⁷¹.

⁶³ Он жил в Риме при Иннокентии XII и Клименте XI. См.: *Stupperich Robert. Prokopovic in Rom // Zeitschrift fur osteuropaische Geschichte. B. V. S. 337*

⁶⁴ *Ibid. S. 333.*

⁶⁵ «Занимаясь этими сочинениями денно и ночью, он отказывался нередко от пищи и до такой степени превратил их в свою плоть и кровь, что казалось, овладел их гением» (*Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН т. 4. СПб., 1868. С. 6.*)

⁶⁶ *Stupperich Robert. Prokopovic in Rom. S. 336.*

⁶⁷ *Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 228–229.*

⁶⁸ «Открытыми глазами юный монах внимательно наблюдал все и прилежно занимался всем, что мог предложить ему Рим его времени. Он изучал римские памятники всех эпох вбирал в себя впечатления от многих произведений искусства» (*Stupperich, Robert: Prokopovic in Rom. S. 337.*)

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

На первый взгляд его дальнейшая судьба до известного момента повторяла судьбу митрополита Стефана. Он вернулся в Киев, покался, принял постриг, начал преподавать в Киевской академии, сперва риторiku, потом философию. В 1706 году проповедовал при Петре, приехавшем в Киев, и был отмечен им. В 1711 Петр вызвал его к себе в ставку во время турецкого похода. По возвращении из него Прокопович определен, «по желанию Петра игуменом киевобратского монастыря, ректором академии и профессором богословия»⁷². Именно в эти годы он читает свои знаменитые богословские лекции. Наконец, в 1715 году его вызывают из Киева в Петербург – чтобы поставить в архиереи. Он писал другу: «Может быть, ты слышал, что меня вызывают для епископства; эта почесть меня также привлекает и прельщает, как если бы меня приговорили бросить на съедение диким зверям. Дело в том, что лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешники, кадилницы и тому подобная утех... Я люблю дело епископства и желал бы быть епископом, если бы вместо епископа мне не пришлось бы быть комедиантом»⁷³. Неизвестно, был ли он в Петербурге раньше. Но можно думать, что, приехав в него, он узнал в этом городе Рим – тот, свой: не папский, а имперский. Это был его город и его Император. Им он остался верен до конца.

Его хиротония ознаменовалась скандалом, связанным с обвинением его в ереси, но началось все гораздо раньше. Еще в 1712 году Феофан опубликовал «Книжицу, в ней же повесть о распре апостолов Павла и Варнавы с иудействующими...», в которой настаивал на преимущественном значении веры перед делами-заслугами в рассуждении об оправдании человека. Опровержение на нее написал тогда же Феофилакт Лопатинский, а года за два до описываемых событий тот же Феофилакт (тогда ректор Славяно-греко-латинской академии) и иеромонах Гедеон Вишневский подали местоблюстителю жалобу на Феофана, обвиняя его в неправомыслии и даже подключив к делу престарелых Лихудов, старший из которых, Иоанникий, написал на пунктах, вменяемых Феофану: «*Has praedictas undecim theses esse haereticas patet*»⁷⁴. Однако Феофан оправдался с блеском.

Сам он описывал историю своим киевским знакомым так: «Из выбранных артикулов иные были маловажны (они принадлежали нам, но были искажены), другие православны, но добрыми богословами осуждены, как ересь. Тем не менее приложено было увещание послать эти догматы к восточным патриархам, а между тем окаяннаго Феофана не допускать до сана епископскаго. Таким то образом эти добрые и мудрые мужи покушались заградить уста правительственным лицам и самому милостивейшему самодержцу, а меня обременить продолжительными горестями. Но обнаружилась пред всеми их зависть; вместо вреда принесла нам большую пользу и наше имя, истерзанное злословием, возсияло в прежнем блеске, благодаря этому новому обвинению. И хотя ответ на клевету не был необходим, однако, чтоб яснее засвидетельствовать свою невинность и отнять у народа повод к соблазну, я дал ответ, и кротко, но ясно показал, что некоторые из этих артикулов ложно выдуманы, другие маловажны, но также выдуманы, а некоторые

⁷¹ «Здесь он положил основание знанию реформатского богословия, которое обнаружил в своих Киевских лекциях» (Ibid. S. 338).

⁷² Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 17.

⁷³ Феофан (Прокопович), архиеп. Письма. // ТКДА. 1865. №1. С. 142

⁷⁴ Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 38. («Предложенные выше тезисы суть еретические» – лат.)

содержат наше учение, но православное, а противное тому – ересь... Я написал свой ответ по нашему стилю в последний день мая. А на другой день т. е. 1-го июня по повелению императорского величества в храме св. Троицы пред праздничною литургиею я торжественно наречен епископом, а на следующий день т. е. во 2-й день Пятидесятницы в присутствии его величества посвящен во епископа псковскаго нарвскаго и изборскаго... Между тем, прибыл в Петербург и Рязанский, вызванный вместе с другими епископами для известнаго дела⁷⁵. Как скоро он узнал, какой дурной успех имели замыслы моих врагов и прочел мои ответы, то пораженный и пристыженный сознался на словах и на бумаге, что он вовсе не читал моих сочинений, но обманут доношениями Феофилакта и Гедена... сенатору Иоанну Алексеевичу было приказано свести меня и рязанского для беседы и обстоятельно изследовать причины такого зла. В назначенное время, когда это свидание было устроено, то рязанский первосвятитель после долгаго разсуждения догматы, действительно принадлежавшие мне, признал православными и говорил, что он сам думает то же самое, но понимал мои слова в другом смысле... После этого разговора знаменитейший рязанский встал и униженно просил у меня прощения, которое и получил. Примирение было засвидетельствовано взаимными с обеих сторон лобзаниями... Что будет с доносчиками, узнаем после»⁷⁶.

Насколько лобзание было искренним, сказать трудно. Митрополит Стефан *читал* сочинения Прокоповича. Его биограф, Ф. Терновский, видел в библиотеке Московской академии рукопись богословских лекций Прокоповича с критическими пометками рязанского митрополита⁷⁷. Феофан торжествовал. И хотя первенствующим членом только что учрежденного Синода был назначен в 1721 году митрополит Стефан, его влияние было не сравнимо с влиянием Прокоповича.

Кажется, Прокопович всерьез никогда не пытался отомстить Яворскому – быть может, уважая в нем своего учителя, а быть может, чувствуя, что тот и так не опасен ему. Иначе сложились его отношения с одним из «доносчиков», преосвященным Феофилактом Лопатинским. Преосвященный Феофилакт не только издал уже после смерти Рязанского митрополита главный труд его жизни, «Камень верь», но и сам писал в защиту его против лютеранского богослова Франциска Буддея, чье письмо «московскому другу» с критическим разбором книги Стефана стало тогда широко известным. Феофилакт считал, что за этим письмом стоит сам Феофан.

⁷⁵ Суд над царевичем Алексием

⁷⁶ Феофан (Прокопович), архиеп. Письма. // ТКДА. 1865. №1. 154–157.

⁷⁷ «Видя невозможность “плыть противу речному устремлению” и для соблюдения мира, Стефан взвел на себя напрасное обвинение в небывалой опрометчивости. На самом деле он внимательно читал сочинения Феофана и отмечал в них то, что, по его мнению, было не согласно с православием. Между рукописями московской духовной академии находятся богословские лекции Феофана Прокоповича (№245), добытые откуда-то митрополитом Стефаном и исписанные на полях его собственноручными латинскими замечаниями. Всех замечаний 39. Почти все они (37) направлены против трактата о состоянии человека поврежденного, и в особенности против учения Феофана о грехах смертных и простительных... В одном месте митрополит Стефан делает следующее общее замечание: “Заметь однажды навсегда. Все эти ответы (какие делает Феофан в рассуждении о грехах смертных и простительных) кальвинские, как это видно из книжки под заглавием: *Bellarminus enervatus* – и в такой степени, что трудно решить, сочинитель ли этого богословия или автор той книги более заражен язвою кальвинскою. О горе!”» (Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864. № 6. С. 155).

Ситуация обострилась в 1832 году, когда явился подметный пасквиль на Феофана с приложением письма от папы, будто бы Феофану адресованного. В связи с ним и возникло так называемое «решиловское дело», названное так по имени его главного фигуранта, иеромонаха из раскольников, Иосифа Решилова, которого преосвященный Феофилакт одно время приблизил в себе, а Прокопович заподозрил в сочинении пасквиля. Круг привлекаемых к делу лиц постепенно все расширялся, и по мере этого сжималось кольцо вокруг преосвященного Феофилакта. Допросы чинились с пристрастием – с пытками. Феофан сам в них не участвовал, но протоколы допросов внимательно изучал, сопоставлял, давал подробные указания не только о чем, но и как допрашивать подозреваемых: «Пришед к Решилову тотчас, ни мало не медля допрашивать. Всем вопрошающим наблюдать на глаза его и на все лицо его: не явится ли на нем какое-либо изменение, и для того поставить его лицом к окошкам... как измену на лице его усмотренную, так и все речи его записывать»⁷⁸. Дело шло уже об «укоризненных словах на высочайших особ говоренных». Добрались и до Феофилакта: сперва его просто допрашивали, потом потребовали присягою подтвердить свою невиновность, однако затем снова стали допрашивать, в 1738 году лишили архиерейства «за важные вины» и передали дело в Тайную канцелярию, где он был пытан и осужден на лишение архиерейского сана и ссылку. Анна Леопольдовна освободила его и вернула архиерейство, но свое оправдание он пережил всего на полгода, скончавшись в мае 1741. Его гонитель Феофан умер раньше. По словам Чистовича, «между приближенными Феофилакта ходила молва, будто духовник Феофанов советовал ему перед смертью помириться с Феофилактом, но Феофан отвечал с неистовым гневом: «о дух проклятый Лопатинский»⁷⁹.

Подлинно или нет это предание, – надо признать, что Феофан сильно изменился с возрастом. Презирая в молодости пышность архиерейского чина, в поздние годы он держал себя «князем церкви»⁸⁰. Прося некогда своих киевских собратьев помолиться о нем, «да служение мое Иерусалиму будет угодно святым»⁸¹, все немалые дарования свои употребил на дела сыска: «Феофан – великий ум, государственный муж, первенствующий член Синода, превратился в агента Преображенской канцелярии, являясь, смотря по времени и обстоятельствам, то доносчиком, то подсудимым, но всегда необходимым ее членом»⁸².

Правда, и в поздние годы, он любил бывать в обществе людей ученых, о которых приговаривал, что *uti boni vini non est quarenda region, sic nec boni viri religio et patria*⁸³. Таких он приглашал к себе на «своего рода аттические вечера, с которых всякий выносил что-нибудь умное», и в кругу их «был гениально остроумен, так что собеседники с жадностью ловили и старались запомнить его изречения, апологии, притчи»⁸⁴.

⁷⁸ Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 481. Примечание 1.

⁷⁹ Там же. С. 493.

⁸⁰ «Собранием драгоценных камней он мог соперничать с богатейшими вельможами. В церковном служении он являлся каким-то князем церковным: митра его внизу опушена была горностаем, вверху украшена была маленькими коронами и звездами» (Кржижановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович. // ТКДА 1861. №3. С. 313).

⁸¹ Феофан (Прокопович), архиеп. Письма. // ТКДА. 1865. №1. С. 158.

⁸² Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 202

⁸³ «Как у доброго вина не спрашивают откуда оно, так у доброго человека – каковы его вера и отечество» – лат.

⁸⁴ Там же. С. 626

Так он отдыхал от дел. Но *дела* проходили не только по Синоду, а и по Тайной канцелярии, и это накладывало отпечаток на все. «Феофан был человек жуткий». Остается вопрос: когда и как он стал таким? Быть может, в этом тоже был виноват Рим.

4

Самарин сопоставлял богословское учение митрополита Стефана и архиепископа Феофана по двум важнейшим, как он считал, и наиболее показательным пунктам: по вопросам о *Предании* и *Оправдании*.

Из трудов митрополита Стефана главный источник здесь, безусловно, «Камень веры» – труд всей его жизни. Известно, что он не был издан при жизни автора, и сделать это удалось преосвященному Феофилакту Лопатинскому только в 1730 году в Киеве. Считается, что «Камень веры» был написан в связи с делом Тверитинова и закончен уже к 1714 году⁸⁵. Однако по многим мелким деталям текста видно, что он скорее адресован был именно западным учителям, чем местному «вольнодумцу»⁸⁶: «Вемы, яко и вы вместо еретиков имате Новата, Савеллиа, Самосатена, Ария...»⁸⁷ – обращается, например, митрополит Стефан к своим «противницам», однако, трудно в самом деле заподозрить Тверитинова в основательном знании древних ересей и вряд ли на допросах с пристрастием его испытывали в этом отношении следователи. Более того, изучавший следственное дело Тверитинова в подлиннике Терновский пишет, что «основной и существенный догмат протестантства об оправдании одною верою во Христа независимо от добрых дел не был, как видно из следственного дела, проповедуем Тверитиновым и его последователями»⁸⁸. Между тем вопрос о оправдании именно в такой постановке занимает существенное место в «Камне веры».

Объяснение этому факту может быть двоякое.

Первое сводится к тому, что ученый полемист Стефан вел в своей книге ученую полемику с учеными «противницами» по известному ученому плану, вовсе не соотносясь с их реальным присутствием в жизни. Вообще, он, кажется, был при всей своей учености (а может быть именно благодаря ей) не очень удачным полемистом. Еще до истории с Тверитиновым он был приглашен для ведения публичного диспута в присутствии Царя и святителя Димитрия Ростовского, бывшего тогда на Москве, с известным Талицким, который, ссылаясь на святых отцов, доказывал, что Петр есть антихрист. Спор длился безуспешно для Стефана до тех пор, пока в него не вмешался сам Петр, который Талицкого «кратко Христовыми словесы победил и в раскаяние привел»⁸⁹. Известие о победительной силе петровых слов, конечно, может быть подвергнуто сомнению. Однако характерно, что уже после этого «вместо прямой полемики с Талицким м. Стефан, руководствуясь сочинением испанского богослова Мальвенды об антихристе, изложил

⁸⁵ Терновский Ф. Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение, 1863. № 10. С. 314.

⁸⁶ «Мы очень бы ошиблись, если бы стали считать Тверитинова пропагандистом собственно лютеранства. От лютеранства он заимствовал главным образом неуважение к церковному авторитету и дух критицизма и отрицания, но это отрицание раскрылось в нем применительно к условиям русской церковной жизни, так что учение Тверитинова более похоже на учение старых русских вольнодумцев Бакшина и Косого, чем на учение западных реформаторов» (Там же).

⁸⁷ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. Киев. 1730. С. 708.

⁸⁸ Терновский Ф. Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 322.

⁸⁹ Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии. 1864. № 3. С. 259.

положительные признаки пришествия антихристов»⁹⁰. Можно думать, что таким же образом он поступил и здесь.

Второе объяснение исходит из сопоставления двух уже известных нам фактов: наличия в «Камне веры» специальной главы с критикой учения об оправдании верою (чему Тверитинов, собственно, не учил) и чтения митрополитом Стефаном рукописи богословских лекций Прокоповича, где большинство замечаний, по свидетельству Терновского, сделано именно на «Трактат о состоянии человека поврежденного», тесно связанный, как будет ясно из дальнейшего, с указанной темой⁹¹. Отсюда напрашивается вывод, что адресатом полемики митрополита Стефана был не столько Тверитинов, сколько преосвященный Феофан. Этот вывод, правда, усложняет вопрос о датировке «Камня веры». Мы не знаем, когда Яворский читал лекции своего оппонента, но в то же время ничто не мешает предположить, что «Камень» дописывался и совершенствовался митрополитом до конца его дней. Быть может, не надеясь, на возможность обличить Феофана при жизни, митрополит хотел оставить свой труд, как завещание потомкам. В то же время позволительно предположить тогда, что «Камень веры» начал составляться или был задуман еще до истории с Тверитиновым, так как Феофилакт Лопатинский обратил внимание на «неправомыслие» Феофана по тому же вопросу еще раньше – в связи с написанием последним в 1712 году⁹² «Книжицы, в ней же о распре...» – и, конечно, Стефан был в курсе событий. Вопрос остается открытым до того момента, как будут обнаружены и изучены рукописи митрополита Стефана, что могло бы позволить восстановить процесс работы святителя над трудом всей его жизни.

Но вернемся к вопросу о Предании, который Самарин полагал одним из основных пунктов расхождения между Яворским и Прокоповичем. Этот вопрос в рассматриваемом контексте сводится, собственно, к проблеме источника авторитетного и непогрешительного вероучительного суждения, и на первый взгляд здесь, действительно, обнаруживает себя чисто западный спор – спор католиков и протестантов – перенесенный на русскую почву. Однако нельзя не признать, что проблема имела и глубокие внутренние корни.

Крестившись, Русь приняла из рук Византии высокоразвитую христианскую традицию, которая транслировалась на Русь двумя тесно взаимосвязанными способами: через богослужение и через книги. Таким образом, служебная иерархия и «божественные книги» были естественными источниками авторитета и непогрешительных суждений в древней Руси, с тем уточнением, что иерархия замыкалась на Константинопольский престол, посвящавший для Руси митрополитов, а к числу «божественных» книг относилось не только Писание, но и весь корпус святоотеческих, агиографических, канонических и т. п. сочинений, существовавших в едином и практически одновременно возникшем поле церковнославянского языка. Иными словами, авторитет «божественности» принадлежал не тем или иным текстам, но корпусу христианской литературы в целом. Вместе с тем, признав себя работником «едина-надесять часа», Русь признала вместе с тем и безусловный авторитет греческих учителей. Греческая Церковь была тогда для Руси *церковью учащей*.

⁹⁰ Там же. С. 260.

⁹¹ См. выше.

⁹² Первый донос на Тверитинова митрополит Стефан получает только в апреле 1713 года

Уже в послемонгольское время митрополит Киприан, болгарин по происхождению, но для Москвы – прежде всего представитель Константинополя, заменил студитский богослужебный устав на иерусалимский, не вызвав тем никакого смущения у паствы. Историки по сей день недоумевают, почему в XIV веке так легко удалось сделать то, что вызвало такие трагические последствия в XVII, но ответ, быть может, и сводится к существенной разности представлений о непогрешительности греческой иерархии в том и другом столетии, ибо ситуация меняется в XV веке, и поворотным пунктом на оси становится 1453 год – год падения Константинополя. Русь не только ощущает себя отныне единственным православным царством, но и единственной хранительницей православия, ибо вера у греков «пошатнулась», чему прямым свидетельством явились для русского человека Ферраро-Флорентийский собор и последний присланный греками митрополит Исидор, оказавшийся прямым униатом.

Так отпал или уж во всяком случае преуменьшился в своем значении один из двух источников вероучительного авторитета: греческая иерархия и – шире – греческая Церковь, отныне, строго говоря, сама нуждавшаяся в том, чтобы пройти испытание на православие. Но по-прежнему присутствовало и, судя по всему, только утверждалось представление о том, что всякое правое суждение содержится в зафиксированном книжном и уставном (обрядово-богослужебном) Предании Церкви⁹³. XVII век вскрыл непрочность этого, казалось бы, уже незыблемого положения. Если в древней Руси источник авторитетного церковного суждения был двояк: иерархия и книжное предание, если в XV веке сомнение коснулось *греческой* иерархии, но не иерархии вообще, – то в результате событий, приведших к расколу выяснилось, что ни один из этих источников не является абсолютным. Иерархия выступила за пересмотр старых книг – пересмотр поставил под сомнение авторитетность иерархии.

В этом смысле весьма показательной явилась позиция Сильвестра Медведева, ученика Симеона Полоцкого, в споре о времени пресуществления Святых Даров. Защищая, как ему представлялось, «старину» и истину, Медведев резко выступал против безусловного учительного авторитета иерархии: «И аще бы тако было, то всяк православный помысли, почто убо бяше подобало людем Бога бояться и не грешити, – вопрошал он, – аще бы той всю власть свою вязания и решения даде архиереем и они по своему хотению, егоже хоцут, аще и грешника, того своим разрешением в небо пуцают, а егоже хоцут, аще и праведника, и они своим связанием в ад водворяют... И аще бы им тако от Христа попустися, то бы из них всякий архиерей был законодавец, и кто бы како восхотел и той бы тако по своей воли и постановлял. И елико бы было архиереев, толико бы было и законоположников, последовательно и вер»⁹⁴.

Но был и еще один фактор определенным образом сказавшийся на учении об источниках авторитета – Уния. Именно она выдвинула на первый план вопросы об исхождении Святого Духа и примате папы. Как уже замечалось, дополнение к символу веры и поминание папы *на литургии* были такими же очевидными для всех, а потому и неизбежными поводами к полемике в Киеве (как поклоны при установительных словах

⁹³ Тем большая нагрузка падала в связи с этим на «божественные книги», и, вероятно, не случайно, именно теперь поднимается вопрос о «книжной справе», необходимой для окончательного закрепления их текста.

⁹⁴ *Медведев Сильвестр*. Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем. М., 1886. С. 27.

Спасителя в Москве). Что до первого, то трактат Адама Зерникава «Об исхождении Святого Духа» подвел своего рода черту под всей предшествующей полемикой по вопросу о *filioque*, и позднейшие авторы, как правило, только ссылались на Зерникава или прямо переписывали его. Что до второго, то читаемые в Киево-Могилянской академии лекции обязательным образом включали в себя опровержение римо-католических воззрений на примат папы. Но именно отрицание безусловного авторитета одного иерарха в Церкви делало уязвимой и простую отсылку к авторитету земной иерархии *in corpore*, для чего требовалось найти теперь свои собственные экклесиологические обоснования. При этом надо помнить, что экклесиология, как область богословия, в классический святоотеческий период оставалась практически не развитой, ибо не востребованной, и даже не 1054 год, а скорее только 1453 пробудил к ней насущный интерес. Отсюда следует, что готовых решений для этой задачи не было.

Митрополит Стефан определяет предание как «учение некое, в священных писаниях, рекше в Библиях неписаное, но от единого другому явленное, и последовательне содержимое. Бывает же сие учение и писано: обаче не в Библиях, сиречь, не в священных писаниях, разве в книгах отец святых, пастырей и учителей церкви святых»⁹⁵. Предания могут быть Божественные, берущие начало от самого Христа⁹⁶, апостольские («яже от апостол Духом Святым наставляемых уставишася»⁹⁷) и церковные, «искони от пастырей и учителей, многажды же и от самага народа начало приемшии, и общим всех соизволением силу закона имущии»⁹⁸. Если церковные предания, очевидно, относятся к области обряда и традиции, то как митрополит Стефан определяет различие между «божественными» и «апостольскими» преданиями понятно не совсем. Во всяком случае, в правилах, которыми он предлагает руководствоваться для определения апостольского предания, с одной стороны говорится, что оно возникает тогда, когда «вся соборная церковь, содержит нечто аки догматы веры, еже в священных писаниях не обретается. Сие веждь быти апостольское предание»⁹⁹, а с другой – «Егда вся соборная церковь содержит и хранит нечто, еже никтоже уставити возможе, токмо Бог»¹⁰⁰.

Как бы то ни было, согласно митрополиту Стефану существует *двоакый* источник догматического учения Церкви: Писание и Предание: «сугубы суть догматы: иныя убо предает писание, яже обнимаются в богословных книгах святаго писания; иныя же суть догматы, преданыя из уст от апостолов, и сия толковашася от Синодов, и святых отцев, и в двоих сих вера есть основана»¹⁰¹. Это утверждение подкрепляется ссылкой на известное место из сочинения «О церковной иерархии» «Дионисия священного»: «Существо бо по нам Иерархии есть Богопреданная словеса. Честнейшая же словеса сия глаголем, елика Божественных наших священносовершателей, во святописанных нам, и богословных даровашася книгах, и елика убо к священных мужей невещественнейшему учению, и

⁹⁵ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 673.

⁹⁶ «яже имут начало от самага Христа, апостолы своя тайно наученшаго...» (Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 673).

⁹⁷ Там же. С. 674.

⁹⁸ Там же. С. 674.

⁹⁹ Там же. С. 675.

¹⁰⁰ Там же. С. 675.

¹⁰¹ Там же. С. 683.

близостию некако убо небесныя Иерархии из ума во ум, чрез слово телесное убо, невещественше же обаче, писания кроме, наставницы наши научишася».

Место это очень важно, потому что толкование митрополита Стефана встречает по меньшей мере два серьезных возражения. Первое из них исходит от самого автора Ареопагитик, ибо мысль его не кончается там, где прерывает ее святитель Стефан, но полностью (в русском переводе) звучит так: «Ибо сущностью нашей иерархии являются богопреданные Речения. Наиболее же почитаемыми Речениями мы называем те, которые были дарованы нам от наших бого-духовенных священносовершителей в святописанных богословских сочинениях, а также и те, которые нашим наставникам были переданы теми же священными мужами при более невещественном руководстве, близком некоторым образом небесной иерархии, из ума в ум посредством слова – материального, конечно, однако и невещественного – минуя Писание. Для общего же священнодействия это передано богодуховенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но священных символах [*Схотия прп. Максима*: Смотри, что – посредством слова и что таинственное было передано посредством неписаного слова. «Передано» надо понимать в общепринятом смысле. «В священных» же «символах» он сказал, имея в виду следующее далее изложение таинств, каковые и удостаивают возвышающего созерцания.]]¹⁰². Предание здесь почитается, очевидно, не источником для «незаписанных» в Писании догматов, но источником литургической жизни Церкви.

Другое свидетельство и также не в пользу мнения митрополита Стефана дает Второе правило Седьмого Вселенского Собора, также ссылающееся на Ареопагита: «Сего ради определяем: всякому имеющему возведену быти на епископский степень, непременно знати псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тшательно испытовати его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, и не мимоходом, читати священные правила, и святое Евангелие, и книгу божественного апостола, и все божественное писание... Ибо сущность иерархии наша составляют богопреданныя словеса, то есть, истинное ведение божественных писаний, якоже изрек великий Дионисий»¹⁰³.

Таким образом, и соборное определение, и учение автора Ареопагитик говорят об едином источнике догматического учения Церкви: «божественных Писаниях». Впрочем, и сам Яворский в другом месте склоняется к тому же мнению. Заявив в начале, что помимо писания существуют «догматы, преданыя из уст от апостолов, и сия толковашася от Синодов, и святых отцев», далее он говорит о том, что Сила соборных определений основана на том, что они право толкуют Писание: «не буди то нам, еже соборы Священному Писанию предпочитати: ибо Священное Писание есть слово Божие, непосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу писано...»¹⁰⁴, непогрешительность же соборных определений основана на словах Христовых: *где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них*. Если же двое или трое, собравшись во имя Христово, имеют присутствующего среди них незримо Господа, «кольми паче пастырие стада Христова, от всея вселенныя собрании, ко умножению славы Божия, к защищению Церкви Христовы, к соблюдению же благочестия, и к пользе душ, кровию

¹⁰² Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб. 2001. С. 23.

¹⁰³ Книга правил. М., 1893. С.120–121.

¹⁰⁴ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 712.

Христовою искупленных, имут присущаго Христа, Божию Премудрость вразумляющую их, и наставляющую к определению правыя веры»¹⁰⁵.

В той же главе «О предании», при рассмотрении «претыкания о камень соборных определений», Стефан прямо ставит вопрос об источнике непогрешительного суждения, определяя, кто есть «рассудитель и определитель всяких распрь, о вере бываемых... неложный и непреткновенный... соборы ли, или священное писание? Ведь, по словам «противниц», соборы не могут быть таковыми, «понеже соборы суть собрания человек. Всяк же человек ложь, по писанному. Писание же священное вопреки есть неложное, тое бо есть слово Божие, прелести и лжи не подлежащее»¹⁰⁶.

Ответ гласит: действительно, ни один человек не может быть «неложный и непреткновенный» судья в вопросах веры, ибо «всяк человек ложь» и «елико глав, толико будет судей, различных же и несогласных мнений, имиже умножится паче а не утолится распря»¹⁰⁷. Потому есть нужда «имети судию и определителя всенароднаго. И такова есть церковь святая соборная апостольская, кафолическая, яже наипаче преизящно в соборах видима бывает»¹⁰⁸.

В этом рассуждении следует обратить внимание на слова о «всенародном» судье. Из контекста очевидно, что таким судьей должна быть вся полнота Церкви, которая в соборах только «преизящно видима бывает», т. е. только наиболее явственно обнаруживает себя, и это понимание подтверждается следующим рассуждением митрополита Стефана: «Понеже на соборах вселенских от всея вселенныя бывают пастырие, всяк же пастырь есть в лице своего словеснаго стада, якоже посланник, в лице всего царствия. Аще убо Церковь заблуждению не подлежит, якоже выше показася, соборы же суть в лице всея Церкви, паче же суть самая истая Церковь, яже есть, яко ниже соборы заблуждению подлежат»¹⁰⁹. Отсюда следует, что иерархи на соборах суть лишь «послы» своих иерархий, и говорят и действуют от имени церковного народа (как посланник от лица царства) – мысль, которую позднее в полной мере воспринял (от того же митрополита Стефана?) Ю. Ф. Самарин, писавший, что «каждая епархия есть часть вселенской Церкви; каждый епископ, представляющий в своем лице епархию, есть член Собора, совокупленных представителей всех епархий. Итак, Церковь, представляя собою живое совокупление всех верующих, собор распущенный, не случайно, а вследствие самого существа своего управляется собором, иными словами, управляется сама собою. Собор есть органическое, свободное, извнутри Церкви условленное и потому единственно-возможное ее проявление»¹¹⁰.

Однако митрополита Стефана вряд ли можно в полной мере считать предтечей славянофильского учения о соборности Церкви. Из многих других мест его труда ясно, что он в полной мере счел бы «претыканием» о камень веры заявление Хомякова о том, что «в истинной Церкви нет церкви учащей»¹¹¹. Ни раз и не два он подчеркивает, что на

¹⁰⁵ Там же. С. 709.

¹⁰⁶ Там же. С. 733–734.

¹⁰⁷ Там же. С. 734.

¹⁰⁸ Там же. С. 734.

¹⁰⁹ Там же. С. 710.

¹¹⁰ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 285.

¹¹¹ Хомяков А. С. Сочинения богословские Спб., 1995. С. 83.

соборах *только иерархия* обладает правом голоса¹¹². Апостол не зря объединил в одно понятие *пастырей и учителей*¹¹³, «яко свойственно дело есть, еже пастырем учить»¹¹⁴. Присутствие на апостольском Иерусалимском соборе мирян ничего не доказывает, ибо на всех последующих известных нам соборах только епископы «едини судии и уставители быша, аще и многим присущим клириком или миряном. Тожде и о иерусалимстем оном соборе хранимо быти веруем, той бо образ бысть прочим собором»¹¹⁵. А потому – согласие всех епископов «есть согласие всяя Церкви»¹¹⁶, и хотя нет спора о том, что присутствующие на соборах епископы должны быть «благонравни и в Писаниих искусни», но не это источник их власти, а то, что они «суть лица главнии, сиречь начальницы, имущии власть правосудия и чиноправления в своих церквах»¹¹⁷. Таким образом, «преизящное» явление в соборах «святой соборной апостольской Церкви» есть явление *Церкви учащей*.

Из сказанного, кажется, ясно, что рязанского святителя трудно упрекнуть в том, в чем упрекал его Самарин – в создании «рациональной системы». Скорее наоборот, рациональной систематичности как раз и не хватает его взглядам. С одной стороны, он говорил о двух источниках догматического учения: Писании и Предании, с другой – признавал, что авторитет Писания выше авторитета соборов; настаивал на учительном авторитете иерархии и в то же время называл епископа только «послом» церковного народа. Скорее, пожалуй, над всякой рациональностью у него царил интуиция «святой Церкви», в защиту которой он и собирал все ведомые ему аргументы, не особенно задумываясь, как они согласуются друг другом. А потому и безответным остается у Яворского вопрос, как отличить собор истинный от собора заблуждающегося. Он замечает только, что «соборы вселенстии правилнии, никогдаже заблудиша, ниже можаху заблудити, присущием духа Святаго исправляеми... Елицы же соборы заблудиша, тии не быша правильнии, ниже соборами нарецися достойни: но совещателная на церковь святую шатания»¹¹⁸. Но этим ответом не удовлетворился бы уже и Сильвестр Медведев¹¹⁹,

¹¹² «Едины точию пастырие, сиречь епископи, архиепископи, митрополиты, патриарси, суть яко судии, определяющи распрю, и полагающи уставления» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 713). И далее там же: «От проиволения же тех, или от обычая, могут сообщницы бытии архимандриты, игумены и строители монастырей: от пресвитер же и клириков менших, разве в Писаниих искуснии, могущии пособити в прении, или во иных нуждах. Царие же и велможи, бывають тем намерением, яко да соблюдают собор от всякия молвы и смятения: и да будут свидетели уставлений и законов соборных... Последи же от мирскаго чина, сии точию могут присутствовати, иже к послужению некоему мнятся угодни бытии» (Там же).

¹¹³ Еф. 4:11

¹¹⁴ *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 714.

¹¹⁵ Там же. С. 715.

¹¹⁶ Там же. С. 716.

¹¹⁷ Там же. С. 717.

¹¹⁸ Там же. С. 738.

¹¹⁹ «Аще же и рекут архиереи: мы апостольские преемники и на проповедь слова Божия устроены, и то есть правда. – Но апостоли быти никогда что противное Христа Иисуса заповеди твориша, но, ему всегда последующее, заповеди его безпреступно совершаша... Апостоли, яко их Христос научи, само тако творили и людей учили, а архиереи нецьи и сами тако, яко Христос научил творити, не творят и творящим тако деяти заповедуют, но по их новому и вымышленному учению сами творят и других научают... Христос заповеда, яко истинный законодавец, себе последовати, – а архиереи повелевають себе в своем новом, а не во Христовом учении последовати...» (*Медведев Сильвестр.* Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем. М., 1886. С. 28).

– тем более неудовлетворительно, конечно, этот ответ звучал во времена самого митрополита Стефана. Его формулировки обращены скорее к прошлому и именно потому, видимо, он не имел большого успеха в полемике, целя чаще в воображаемого, чем реального противника. Однако (по-видимому, сам не подозревая об этом) он поставил один очень важный экклесиологический вопрос, вопрос о том, от кого: непосредственно от самого Христа или через посредство Церкви, – получает свои полномочия иерархия¹²⁰. Впрочем, время обсуждать этот вопрос в начале XVIII века еще не пришло.

5

Утверждая, что в вопросе о Предании митрополит Стефан и архиепископ Феофан стояли один – на католической, а другой, соответственно, – на протестантской точке зрения¹²¹, Самарин усматривал последнюю в стремлении преосвященного Феофана свести источники богословия только к Священному Писанию.

Недоумение в данном случае вызывает то, что сочинения Прокоповича находились под пристальным вниманием современников, действительно склонных обвинять преосвященного Феофана в протестантизме, и казалось бы, они должны были обратить самое серьезное внимание на это его учение, однако ближайшее рассмотрение показывает, что указанный вопрос мало занимал их. Скорее Феофана обвиняли в неуважении к святым иконам. Но он всегда отвечал, что выступает не против святых икон, а против суеверных злоупотреблений в почитании их, защищаясь при этом мнением святых отцов. В Слове о почитании святых икон, произнесенном в 1717 году, он говорил: «Якоже бо в мирских государствах в память славных дел обычай есть поставляти столпы, пирамиды, и иныя знаменья нарицаемая трофеи, тако и в Христовом Царстве, в новом Сионе, в Церкви святой от язык благодатию его собранной, великих дел Бога нашего знаменья и трофеи суть иконы честныя... Что нам являет икона Распятого, аще не великое оное икупления нашего дело? Велит нам в незабвенной имети памяти, како Сын Божий излия за нас кровь свою, и на поносимом древе горчайшую смерть претерпе, да тако дарует нам живот

¹²⁰ Разбирая опубликованные в «Богословском вестнике» замечания прот. А. В. Горского на сочинения Хомякова, их издатель писал: «Критик не хочет допустить Церковь как посредницу между Христом и иерархией: он предпочитает умалить до известной степени «полноту» благодати, даруемой через рукоположение, лишь бы выгородить для иерархии совершенно независимое от Церкви положение. Апостолы получили свои дары не от Церкви а от Христа самого; иерархи – преемники апостолов; следовательно, в сущности и они – не от Церкви, а над Церковью. Если бы критик разработал и доказал свой взгляд на этот важнейший для церковного строя вопрос, – положивший в сущности основание разделению Востока и Запада в церковном отношении, то против его возражений можно было бы выставить доводы, почерпнутые, может быть, и не из одних сочинений Хомякова... У Хомякова это учение основано на том, что Христос дал полноту даров не Апостолам лично, как думает Горский, а Церкви апостольской, то есть той Церкви, которая в лице Апостолов заключала в себе и клир, и мирян, и так сказать, полноту Церковную в небольшой группе лиц, именуемых Апостолами. Горский же держится того понятия, что Христос, так сказать, рукоположил Апостолов в иерархов, которым поручил составить Церковь и ею управлять, сначала самим, а потом через своих преемников. Этот взгляд приводит римскую часть христианства к папизму...» (Хомяков А. С. Сочинения богословские Спб., 1995. С. 451–452). Но, конечно, аргумент, что то или иное богословское положение может привести к искаженному восприятию веры, еще не свидетельствует в пользу ложности самого этого положения.

¹²¹ «Система Феофана Прокоповича относится к системе Стефана Яворского, как система протестантская к системе католической» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 69).

вечный»¹²². Заглянув в преподобного Иоанна Дамаскина, нетрудно убедиться, что Феофан если не прямо цитирует, то повторяет его «близко к тексту»: «...Ибо изображение есть триумф и опубликование и надпись на столбе в воспоминание о победе тех, которые поступили неустрасимо и отличились, и о посрамлении побежденных и низложенных демонов»¹²³.

Что же до вопроса об источниках богословия у Феофана, то на него обратил внимание, как ни странно, ни ученейший митрополит Стефан (как помним, почти все свои замечания сделавший на полях трактата «О человеке поврежденном»), ни Лопатинский (см. пункты его обвинений ниже), но пристрастный и не брезгающий ничем в своей аргументации Маркел Родышевский: «Толкование Святых Отец на Священное Писание все вредное и несправедливое быти говорил»¹²⁴, – писал он в своем доносе. Правда, тут же, несколькими строками ниже, Маркел заодно обвинял преосвященного Феофана и в том, что тот «с епитрахили и с пелены камение и жемчуг сам обдирал и продавать велел»¹²⁵, – и надо признать, что последнее обвинение доставило Прокоповичу гораздо более неприятностей, чем первое, отразить которое ему, в общем, не составляло труда: «Вси мы, чина учительскаго как ни есть сподобльшиися, – с достоинством отвечал Феофан, – учим и исповедуем, что едино Священное Писание есть учение основательное о главнейших догматах Богословских, приемлем и предания, оному не противная, ибо и Святии древнии Отцы тожде ясно учат и речения своя Священным Писанием утверждають, а Святых отец книги, хотя и во втором, по Священном Писании, месте полагаем, однако же многополезныя (а не как клеветник лжет, не полезныя) нарицаем. О моем собственном к Отеческим книгам почитанию не едино свидетельствует дело мое: привожу в предиках из книг Отеческих свидетельства, тож делаю в книжице О Блаженствах, и в книжице Правда воли Монаршей, и в книжице О крещении и проч.; и в библиотеке моей есть особливая от иных прочих часть всех Церковных Учителей, авторов числом больше 600 содержащая, на которые издержал я болше тысящи рублей. И давно уже по силе обучаюся и навыкаю ведать, о чем который Отец Святой пишет, дабы в случающихся церковных нуждах скоро можно было выписывать свидетельства»¹²⁶.

Но чтобы понять действительную точку зрения преосвященного Феофана на предмет, следует вслед за Самариним обратиться к «Пролегоменам» – вступительному трактату его богословских лекций. Именно в «Пролегоменах» он прямо ставит вопрос об источнике непогрешительного вероучительного суждения. Безусловным авторитетом в интересующем нас смысле обладает, согласно Прокоповичу, только Сам Бог и Священное Писание как Его собственное слово. Именно оно и представляет из себя непогрешительное «божественное» богословие в отличие от погрешительного человеческого мнения. Все учение «по букве или по силе» заключено в Писании, преимущество которого состоит в том, что, будучи жестко зафиксировано в каноническом тексте, оно может быть доступно объективному исследованию. И здесь-то на помощь должно было придти *научное* богословие с его общегуманитарными методами

¹²² Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения: В 4 т. М., 176–1765. Т. 1. С. 7–76.

¹²³ Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ., 1993. С. 52.

¹²⁴ Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1862. Кн. 1. С. 7.

¹²⁵ Там же. С. 8.

¹²⁶ Там же. С. 20–21.

исследования, ибо богословие отличается от других наук не методологией, но предметом исследования, каковым для него является слово Писания. Целью научного богословия становилась тогда систематизация догматических и нравственных истин, а *prōgōi* заключающихся в Писании, но требующих усилий для своего выведения и последовательного изложения. И хотя всякое человеческое рассуждение *субъективно* и погрешительно, преимущество научного богословия состоит в данном случае хотя бы в том, что оно пользуется для достижения своих целей *объективными* научными методами.

Эти же объективные методы дают и «естественные» доказательства Божественности Писания, точнее объективным образом отслеживаемые «сверхъестественные» свидетельства о том Самого Бога, а именно: согласная с ветхозаветными пророчествами смена языческих царств, указания язычников на описанную Исайей остановку солнца, успехи апостольской проповеди в языческом мире, признание значимости Евангелия самими его врагами. Здесь, как видно, сохраняется тот же принцип – достоверность сверхъестественного определяется тем, что она поддается установлению (обработке) «естественными» т. е. научными методами.

За сим, поскольку научно-достоверно установлено, что Писание есть своего рода единый «посредник Бога и человеков», постольку это вновь возводит его прямо на сверхъестественную высоту. Иными словами: поскольку о Боге нельзя ничего сказать помимо Писания, постольку все, что связывается с представлением о Божественности вообще, можно вполне усвоить Писанию, к которому приступать следует вследствие этого со страхом Божиим и чувством собственной немощи и даже ничтожества.

В богословии, согласно Прокоповичу, ничего невозможно установить, «если Сам Бог не откроет нам этого на священных страницах»¹²⁷. Вообще, главное – не противиться «всепобеждающему Писанию, но побежденными и связанными предать себя Христу»¹²⁸, не препятствовать предвзятыми мнениями «воздействию слова Божия».

Сказанное, впрочем, не означает, что фактор Церкви исключается Прокоповичем из контекста его рассуждений, как утверждал Самарин¹²⁹, ибо, как он пишет, «желая приступить к толкованию Священного Писания, мы должны быть заранее наставлены в неких вещах, каковых преимущественно *четыре*; две – как бы земных, и две – небом данных. Первые суть естественность и научность; вторые – катехизические основы

¹²⁷ *Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae. Vol. I. T. 1-4; Vol II. T. 5-7; Vol. III. T. 8-9. Leipzig. 1792-1793. T. 1 Praefatio auctoris. б/п. И далее: «Не подобающий свидетель здесь человеческий разум, который, как может свидетельствовать то, что не сам измыслил?» (Ibid).*

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ «Право личного исследования и толкования, ничем неограниченное, подчиняет авторитет Писания произволу частного лица и ведет к отрицанию Церкви, о которой Феофан Прокопович почти не упоминает» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 91). Самарин, очевидно, не мог не читать предисловие Прокоповича к его «Повести о распре Павла и Варнавы...», где Феофан прямо говорит: «не ставлю же сие мое толкование ига неудобноносимаго в самый несумненный веры догмат (не буди мне толикое безумие), но и сие, и прочая в нем содержащая, повергаю суду церковному» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 4. С. 89). Феофан только настаивает на том, что «судии же и разсудители словес чуждых тии истинны суть, иже единой точию истине служат. Ни кичением надымаются, ни завистию и иными страсть ми водимы, ни предвосприятым мнением уловлены ходят» (Там же. С. 90). Вообще, «тиранство предвзятого мнения» было его всегдашней мишенью.

христианской веры, и основанное на страхе Божиим глубокое представление о Божественности Священного Писания»¹³⁰.

Под катехизическими основами разумеются в данном случае уже известные из церковного учения, утвержденного на Вселенских Соборах, основы веры. Но в каком отношении авторитет Соборов в свою очередь соотносится с авторитетом Священного Писания? Вопрос этот в постановке самого Прокоповича содержит скрытый антикатолический элемент: «нечто такое, что не содержится в Священном Писании, ни из Писания последовательным образом выводится, может ли Собор или какой-нибудь великий Пастырь предложить как бы в роде догмата, в который все обязаны верить?»¹³¹ Ответ звучит так: авторитет Соборов на том и основан, что их постановления во всем согласны с Писанием, а это достигается и благодаря тому, что Христос сам присутствует среди тех, кто собрался во имя Его: «Тем не менее, однако, присутствует Христос на законном Соборе не для открытия новых таинств, чего никогда не обетовал, и сами здравые и святые Соборы никогда к тому не стремились, как уже установлено; но присутствует, чтобы более просвещенными соделать умы благочестивых богословов, вставших, как бы взявшись за руки, на защиту истины; более, говорю, нежели сами по себе они достичь того могли бы. Если именно таковой собор дает очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви (каковой от нас требует Христос), то Он просвещает тогда умы отвержением рассудка к разумению Писаний, как соделал это некогда первым богословам, Апостолам, по Своем воскресении, Лк. 24:45. Благодаря такому содействию собор не заблуждается в определении должных догматов, и в высшей степени авторитетен»¹³².

Таким образом, неожиданно обнаруживается, что в столь важном пункте, как соотношение авторитета Писания с авторитетом Соборов митрополит Стефан и Архиепископ Феофан оказываются практически единодушны. Сравним:

Митрополит Стефан	Архиепископ Феофан
«Соборы Вселенския во имя Господне собранныя в членах веры, заблуждению не подлежат. Сей ответ наш утверждается на Священных Писаний последующих. Христос глаголет: Идеже еста два или трие собрании во имя Мое, ту есмь посреде их. Аще убо два или три собрании во имя Христово, имут присушаго Господа: кольми паче пастырие стада Христова, от всея вселенныя собрании, ко умножению славы Божия, к защищению Церкви Христовы, к соблюдению же благочестия, и к пользе душ, кровию Христовою искупленных, имут присушаго	«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. <i>Где</i> , говорит. <i>Двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них</i> . Мф. 18:20; если же, следовательно, присутствует среди самых немногих во имя Его собравшихся, то тем более среди отовсюду собранных учителей, направляющих всю Церковь... Тем не

¹³⁰ Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae. Vol. I. P. 140.

¹³¹ Ibid. P. 262.

¹³² Ibid. P. 269.

Христа, Божию Премудрость вразумляющую их, и наставляющую к определению правыя веры... Вящшия ли чести и почтения суть соборы или Священное Писание? Отвещаем: не буди то нам, еже соборы Священному Писанию предпочитати: ибо Священное Писание есть слово Божие, непосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу писано... Сия есть честь и преизящество Священнаго Писания, имже соборы превосходи. Тья бо ниже имут ниже пишут откровений и словес Божиих непосредственне, но точию извещают, кое есть слово Божие писано, кое предано, и кой разум имать, и тако довольно от Священных Писаний единомысленно вразумившеся, вносят и узаконивают в членах веры уставления, ниже дают Священным Писаниям истины, но истину в них сокровенну яве возвещают... тако собор Никейский, единосущия слову Божию не даде, но точию от Священных Писаний и от преданий показа. Тако всякия соборы сокровенну в Писаниях истину открывают, и уставленми своими непреходными определяют. Темже убо, вящшаго глаголем бытии преизящества Священное Писание паче соборов, тья бо точию суть толкователи Священнаго Писания, по елику в нем словеса покровенна уясняют...»¹³³

менее, однако, присутствует Христос на законном Соборе не для открытия новых таинств, чего никогда не обетовал, и сами здравые и святые Соборы никогда к тому не стремились, как уже установлено; но присутствует, чтобы сделать более просвещенными умы благочестивых богословов, вставших, как бы взявшись за руки, на защиту истины; более, говорю, нежели сами по себе они достичь того могли бы. Если именно таковой собор дает очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви (каковой от нас требует Христос), то Господь просвещает тогда умы отвержением рассудка к разумению Писаний, как соделал это некогда первым богословам, Апостолам, по Своем воскресении, Лк. 24:45. Благодаря такому содействию собор не заблуждается в определении должных догматах, и в высшей степени авторитетен»¹³⁴.

При этом, правда, митрополит Стефан считает, что «непогрешительность» собора основана на том, что собравшиеся на собор епископы «суть лица главнии, сиречь начальницы, имущии власть правосудия и чиноправления в своих церквах»¹³⁵, хотя, конечно и не отрицает, что они должны быть благочестивы и сведущи в Писаниях. Таким образом, как совершается таинство, совершенное правильно рукоположенным священником, так становится непогрешимым правильно созванный собор. В известном смысле, если власть совершать таинство есть дар, которым наделен каждый иерарх в

¹³³ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 709, 712.

¹³⁴ Procorovic F. Christianae orthodoxae theologiae. Vol. I. P. 268–269.

¹³⁵ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 717.

отдельности, то изречение непогрешительного суждения есть дар, принадлежащий иерархии *in corpore*.

Другое дело у Прокоповича. Явление Христа среди соборян не есть непременно принадлежность собора как такового, но принадлежность собора, на котором собравшиеся дают «очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви», что и является условием того, что Христос отверзает им ум разумети Писания. Кроме того у преосвященного Феофана ничего не говорится о составе собора. Впрочем, независимо ни от чего – «в многочисленном собрании об одной и той же вещи серьезно и честно размышляющих мужей, скорее рассеивается тьма, и восходит свет истины, когда то, что от меня сокрыто, находит другой, и то, во что тот не проник, проникает этот; и один другого может уличить в заблуждении, которого не видно тому, кто заблуждается»¹³⁶. Отсюда еще раз понятно, какую важность в богословском исследовании приобретают именно научная *объективная* методология.

Следственно, можно утверждать, что в русском богословии начала XVIII века был поставлен подготовленный всем предшествующим ходом развития вопрос об источниках непогрешительного вероучительного суждения и, в связи с ним, вопрос о значении церковного Предания. Этот вопрос был обусловлен, как внутренними событиями семнадцатого века (раскол, евхаристические споры), так и потребностями антизападной полемики. Во всех случаях, трудно согласиться с Самариним, что вопрос этот был «искусственно» пересажен на русскую почву с западной. И, напротив, важнейшим можно почитать то, что – не смотря на все разногласия между собой и независимо друг от друга – крупнейшие русские богословы эпохи, митрополит Стефан и архиепископ Феофан, пришли к выводу о том, что *соборно утверждаемое Предание есть принцип раскрытия истин Откровения, заключенных в слове Божиим*.

6

В 1712 году, будучи еще иеромонахом, Прокопович издал «Книжицу, в ней же Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра Апостола, о неудобноносимом законном иге, пространно предлагается». Феофилакт Лопатинский, тогда еще иеромонах, тут же написал на нее опровержение под названием «*Иго Господне благо и бремя Его легко, си есть закон Божий с заповедями своими от призрачных новоизмышленных освобождает*». «Вина сочинения книжицы сея, – писал Феофилакт, – есть писание противниче, вносящее в мир российский мудрования реформатския, доселе в церкви православной неслыханныя, о законе Божии и оправдании»¹³⁷. Хотя сочинение Феофилакta издано не было, суть выдвинутых им против Феофана обвинений можно понять из тех 11 пунктов, которые митрополит Стефан, Феофилакт Лопатинский и Гедеон Вишневский считали препятствием к его рукоположению. Вот они:

«Учение пречестнаго отца Феофана Прокоповича, обретающееся в его письмах латинских и русских:

1. Духа Святаго истина есть, яко грех первородный есть похоть.

¹³⁶ *Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae. Vol. I. P. 268.*

¹³⁷ Цит. по: *Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 19.*

- II. Похоть сия пребывает и ныне не токмо в неверных, но и в крещеных, того ради и в Павле Святом живяше по обращении.
- III. Закона Божия никто, аще бы и зело праведен, совершенно исполнити не может.
- IV. Человек ни благодать Божию, ни славу вечную, заслужить себе у Бога добрыми делами своими, аще и зело спасительными, не может.
- V. Не дается человеку от Бога правда внутренняя, но праведен бывает правдою Христовою, чрез веру себе приложенною, и единым невменением грехов от Бога.
- VI. Обещания монашеская и прочая всуе бывают, понеже их человек исполнити не может, аще бы и зело был оправдан.
- VII. Покаяние есть токмо дело наказательное, ни единыя подающее правды внутрення.
- VIII. Противящихся Евангелию, или согрешающих на Духа Святаго, того ради и zde и в будущем веке грех неотпустительный их, яко же к тому Бог не призывает их на покаяние.
- IX. Грех дабы быть грехом, не требуется, дабы был вольный и свободный. Сей есть грех может быть и без воли человеческия и соизволения.
- X. Грех верных и малейший и невольный достойна геенны человека творит: обаче простительный есть, яко не вменяет его Бог, ради заслуг Христовых в оправданных, в неверных же вся грехи есть смертныя.
- XI. Кроме сих учит той же:
 1. Яко едина вера без дел оправдает человека, и сия вера истая, его же верим догматы веры православныя, но токмо сия, его же верим, яко Христос может и хошет нам грехи отпустити.
 2. Яко ни едино дело доброе есть чисто и совершенно пред Богом и достойно воздаяния вечнаго.
 3. Яко всегда всяк человек во гресе есть, дабы всегда возмогал истинно глаголати: «и остави нам долги наша».
 4. Яко чиноначалия ангельския, лики ангелов в разделении суть вымышление человеческое.
 5. Яко книга Святаго Диониса Ареопагита, в ней же чини чини Агельския описуются, не есть Дионисия, вина некоего баснотворения.
 6. Яко чрез Михаила Архангела не разумеется Михаил, созданный Архистратиг сил небесных, но Господним именем разумеется Михаил не созданный, сие есть сам Христос.Сия учения и прочая множайшая суть в писаниях Латинских, а некая уже и в русских иеромонаха Феофана Прокоповича. Аще же тако держит прежде архиерейства, чего надеяться, когда архиерейскую власть примет?»¹³⁸

Поскольку пункты содержат упоминание не только о русских, но и о латинских сочинениях преосв. Феофана, постольку можно думать, что обвинители использовали

¹³⁸ Послание Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского, к преосвященным Алексию Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому // Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1864, кн. 4, отд. 5, С. 6–8. Именно в этих пунктах с блеском оправдался Феофан, доказав, что «некоторые из этих артикулов ложно выдуманы, другие маловажны, но также выдуманы, а некоторые содержат наше учение, но православное, а противное тому – ересь».

также и материал его лекций (вспомним, исписанный замечаниями митр. Стефана трактат «О человеке поврежденном»). Но прежде чем, выяснить, кто же действительно был прав (и был ли прав кто-нибудь) в этом споре, следует еще раз вернуться к самому факту выхода в свет «Повести о распре Павла и Варнавы с иудействующими», и оценить его с точки зрения истории русского богословия.

В русском богословии XVII века господствовали полемические жанры. Писали прежде всего не *о чем-то*, но *против кого-то*, будь то латинствующие, старообрядцы или напротив сторонники греческой учености. Как будет ясно из дальнейшего, «Повесть о распре», несомненно, также была сочинением полемическим, однако ей придана намеренно *неполемическая* форма – форма богословского трактата, содержащего положительные рассуждения об одном из трудных мест Священного Писания, которое толкуется путем соотнесения с другими текстами Писания, а также с помощью привлечения мнений святых отцов.

Эта «Повесть» – своего рода *манифест новой школы* и первый памятник русской богословской мысли Синодальной эпохи, хотя и написана почти за 10 лет до учреждения Святейшего Синода. Уже благодаря этому она заслуживает самого серьезного внимания, которого к себе до сих пор, кажется, не привлекала.

Самостоятельная русская духовная письменность началась со «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона. «Повесть о распре», открывающая собой новый период в истории Русской Церкви, собственно, рассуждает о том же: *законе и благодати*. Однако если святитель Илларион рассматривал эту проблему на уровне народного бытия и самосознания, доказывая, что «новое вино» благодати необходимо «вливать» в новые народы, то преосвященный Феофан исходил совсем из других предпосылок и, конечно же, другого видения мира.

Как замечалось выше, XVII век в европейской мысли остро поставил вопрос о спасении. Католическое учение о заслугах граничило с «самоспасением», протестантское – о спасении «только верою» – с безразличием ко спасению вообще. Вследствие этого, и там, и там был поставлен вопрос о соотношении любви к Богу, веры и дел. Августинизм с его учением о всевласти воли Божией, с его определением любви, как стремления («прилепления») к некоей вещи «ради нее самой», с его ощущением человечества как «*massa peccata*» был положен и там, и там в основу предлагаемых противниками антропоцентризма решений.

Была ли русская Церковь исключена из этого движения? Очевидно, нет. Во-первых, постольку, поскольку уже не существовало устойчивых границ, отделявших русскую жизнь от культурной и общественной жизни Запада. Во-вторых, – поскольку и сама она пережила «зеркальный» аналог западной реформации в расколе. Вполне справедливо писал Самарин: «В нашей церкви совершилось явление обратное тому, которое часто повторялось на Западе. В католическом мире, всякое движение вперед необходимо принимало форму восстания против неподвижной церкви, и подвергалось преследованию, как пагубное нововведение. Протестанты западные (мы принимаем это слово в самом обширном смысле), представляли собою начало развития и отрицали в церкви ее неподвижность. У нас было наоборот. Церковь, как живое начало, ступила

вперед: оторвались от нее представители упорной в своей неподвижности старины. На нее пало неправо обвинение в нововведении»¹³⁹.

Спорным, конечно, является другой самаринский тезис, о том, что для Запада это явлением было закономерным, а для России случайным, но, как бы то ни было, факт остается фактом: «*massa recata*», иногда составлявшая службу «святому кабаку», а иногда выступающая в облики «уставного благочестия», – вовсе не из западных книг известна была на Руси, для того чтобы вопрос о законе и благодати мог почитаться здесь теоретическим и внешним. В 1716 году Прокопович писал своему другу Марковичу: «...когда мир достиг высшей степени нечестия, он покушается выставить себя в высшей степени святым. Что более всего не нравится ему, так это оправдание чрез Христа туне»¹⁴⁰. Эти слова, собственно, и дают ключ к его написанной четырьмя годами ранее «Повести»: погрязший в «высшей степени нечестия» мир перед лицом величия Божия хвалится своими ничтожными делами, не понимая всей их ничтожности и не желая принять *дар* оправдания от Христа, так как на него, этот дар, подобает отвечать не *заслугами*, а *любовью*.

В «Повести» преосвященный Феофан обращается к тому моменту церковной истории, когда вопрос о законе и благодати впервые стал предметом общего обсуждения на Апостольском Иерусалимском Соборе, и хотя автор нигде специально не говорит об этом, можно предположить, что выбор его не случаен, так как позволяет ему положить в основу своих собственных рассуждений слово Писания, которое является в то же время и словом Церкви (собора), имея таким образом сугубый авторитет. На соборе, как известно, после долгого обсуждения вопроса о том, надо ли обрезать и соблюдать закон Моисеев христианам из язычников, Петр сказал: *мужие братие, вы весте, яко от дний первых Бог в нас избра усты моими услышати языком слово благовестия и веровати и сердцеведец Бог свидетелствова им, дав им Духа Святаго, якоже и нам, и ничтоже разсуди между нами же и оными, верою очищъ сердца их: ныне убо что искушаете Бога, (хотяще) возложити иго на выи учеником, егоже ни отцы наши, ни мы возмогохом понести? Но благодатию Господа Иисуса Христа веруем спастися, якоже и они* (Дн. 15: 7-11). Вот эти-то слова апостола и служат основанием для всего последующего построения.

По ходу его выясняется, что под «неудобоносимым» игом следует понимать такое, которое никто в совершенстве понести не может, и что если в данном случае таковым игом апостол называет Закон Моисеев, то разуметь здесь следует не только обрядовый, но и нравственный закон, так как обрезание, о котором особенно шла речь, было знаменем Завета с Богом, который подразумевал, конечно, исполнение закона нравственного. При этом ни обрядовый, ни нравственный закон на первый взгляд не могут показаться неудобноносимыми, так как «Господь наш Иисус Христос нарицает иго свое благо и бремя легко; игоже Христово Крест есть, си есть различныя беды и скорби: Аще же сие иго

¹³⁹ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 16.

¹⁴⁰ Феофан (Прокопович), архиеп. Письма // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 1. С. 149. См. в этом же письме выше: «Богословствуют у нас ныне и те, которые едва знают, что такое Священное Писание; голословно предлагают учение апостолов, догматы отец, даже те, которые не только мельком дремлющими очами не видали отеческих страниц, но даже не слышали толком в писаниях ли св. отцы заключили свои мысли, или передали их кому ни попало... Что же сказать о попах и монахах или о наших латынщиках?» (Там же. С. 146)

нетяжко быти глаголется, то како и самое обрезание, главнейшая тяжесть законная, не повторяемое, но единою токмо приятое, будет иго неудобноносимое? Но и нравоучительный закон не мнится быти иго неудобноносимое: первее бо свидетельствует Иоанн в первом своем послании, яко заповеди Божия тяжки не суть... К томуж нравоучительный закон не отставлен есть благодатию Евангельскою: всем бо христианом должно творить заповеди любви Божией и любви ближняго учащия»¹⁴¹.

За сим подчеркивается, что совершенное исполнение Закона должно быть обусловлено именно любовью к Богу. Здесь-то Феофан и обозначает два рода таковой любви (духовную и душевную): «Яко же бо к человеку, тако и к Богу бывает любовь и боязнь сыновняя, и бывает рабская: *сыновняя есть любовь любити кого ради него самого, а не ради себе и своей некоей пользы. Вопреки же рабская любовь есть любити кого не ради его, но ради себе токмо, си есть: ради некоей своей пользы*»¹⁴². Впрочем, хотя свидетельством подлинной любви к Богу является то, что она не умалется от переносимых человеком скорбей¹⁴³, в то же время это вовсе не препятствует иметь плодом такой любви и некоторую свою пользу, если только последняя не является ее главенствующим мотивом¹⁴⁴.

Из этой точки: Бога следует любить ради Него самого, – богословская мысль эпохи двигалась в разных направлениях. Янсений останавливался прежде всего на утверждении благодатного характера такой любви. Фенелон задавался вопросом, как возможно отделить «чистую» любовь к Богу от «корыстной» надежды на Спасение. Святитель Димитрий учил о любви-страдании. Для Прокоповича же главным было не указать критерии совершенной любви, но поставить вопрос о том, возможна ли она вообще, как устойчивое во времени и ненарушимое состояние духа, не как момент? – «Первое оное было бы, аще бы кто от начала жития своего даже до скончания, всегда и везде, всюю душею, мыслию, сердцем, силою, пребывал в любви и страхе Божии... Другое же есть законотворение, аще кто горит убо любовию к Богу и истинно страхом сыновним боится Его... да однако в сем, или оном оскудевает, ово помыслом, ово же и хотением, аще и на малое время, на сторону отводится»¹⁴⁵.

¹⁴¹ Феофан (Прокопович) архиеп. Сочинения Т. 4. С. 89–90.

¹⁴² Там же. С. 118.

¹⁴³ «Таковую любовь изобразует в себе Давид глаголя: что бо ми есть на небеси, и от тебе что восхотех на земли? Исчезе сердце мое и плоть моя, Боже сердца моего, и часть моя Боже во век, - в которых словах является, яко Бога любит он паче всего, а не ради своего коего либо небеснаго или земнаго добра... не точию же не ради своего добра любит, но и зельными скорбями от любве его не отторгается: исчезе, рече, сердце мое, и плоть моя; си есть, в великих бедах и скорбех весь, почитай исчезох аз, обаче от любви твоей не отпадаю. Любит же Бога ради него самаго» (Там же. С. 119).

¹⁴⁴ «...аще рабская, а не сыновняя любви есть, любити Бога ради своей пользы; то како есть писание того ради любити Бога повелевает, яко милостив нам есть, и заступник наш и щедрый воздаятель?.. Ответ: в прешедшем нашем учении любовь и боязнь сыновнюю не в том от рабской разнствующую показавом, аки бы с нею отнюдь не могло вместитися искание своей пользы; но точию самое оныя существо в том быти изъяхом, яко любимаго любити ради его, а не ради себе: но не разоряет существа оныя и искание своей пользы, аще и с нею купно, и ей подчинено есть. Любит сын отца ради него самаго (сие есть существо сыновней любви) любит же к тому и за милость, и благодейния его к себе, или дабы был милостив к нему; и сие действие любви сыновней есть не противное, но точие оное любление есть истое, сие же прилученное: оное главное, сие же токмо прилежащее; оное и без сего быти может., сие же аще без онаго есть, то не сыновняя, но прямая рабская любви есть» (Там же. С. 122–123).

¹⁴⁵ Там же. С. 127.

Человек душевный, не верующий, не принявший благодати Крещения, вообще не может исполнить закон духовно и способен только к душевной, корыстной «любви», которая, собственно, любовью и не является. Утверждающий противное впадает в ересь Пелагия¹⁴⁶. Но и возрожденные крещением праведники не могут совершенно исполнить закон, а, следовательно, не могут совершенно любить Бога¹⁴⁷. Опыт святых однозначно свидетельствует о том, что и они ощущали в себе отливы божественной любви, остро переживали свое несовершенство, молились о прощении вольных и невольных грехов, ибо «имеет человек святой силу духа Святаго, еже творити доброе, но купно имеет и оставшую в себе немощь плотскую, которой ради не может достигнути совершенного исправления, и весьма безгрешен быти. Но немощь она и тление разве в будущем веце, в обновленном по воскресении естестве испразднится, и тогда будем весьма безгрешны»¹⁴⁸.

Конечно, грехи святых суть по большей части невольные или уж во всяком случае нетяжкие – простительные – грехи. Однако отсюда вовсе не следует, что они простительны сами по себе, ибо тогда не были бы и грехами, ведь церковные молитвы, в которых всегда испрашивается прощение за них, ясно свидетельствуют что они достойны «суть осуждения, аще просим прощения их, аще единою разве кровию Сына Божия заглаждаются»¹⁴⁹.

Так, наконец, проясняется, в чем «неудобоносимость» законного ига: закон требует своего совершенного исполнения, которое, как выше было показано, невозможно в полной мере даже святым, откуда явствует необходимость пришествия Христа, принявшего крестную смерть не только для искупления первородного греха, но и *всех*, до и после Крещения совершенных нами личных грехов¹⁵⁰. Теперь оправданный Христом может обрести спасение уже помимо совершенного исполнения закона, так как его несовершенства (неизбежные в этой жизни даже у святых) отныне *простительны*.

¹⁴⁶ «Противно сему учению мудрствовал Пелагий благодати Божией враг, и проклято его мудрствование на соборе Милевитском в Африке сими словесы: “иже проповедует, яко кроме благодати Божией может творити заповеди его, но с трудом, да будет проклят. Без мене бо, рече Господь, не можете творити ничесоже”. Собор же сей подтвержден есть собором вселенским шестым в правиле втором. И собор третий Вселенский во Ефесе именно Пелагиево учение отвергает в соборном своем послании к Епископу Римскому Келестину, еже обретается в пятом действии собора онаго» (Там же. С. 135–136).

¹⁴⁷ «Но спросишь, может быть: ежели таковая к Богу любовь в жизни сей неудобоисполнительна: то для чего же в заповеди предписана? Ответ. Она предписана под условием законного оправдания, сиречь, если от закона оправдился хочещи; то исполни сию заповедь, так как повелено тебе, от всего сердца и от всея силы и проч. А сие слыша, научаемся, что мы все во многом погрешаем...» (Феофан (Прокопович), архиеп. Четыре сочинения. М., 1773. С. 248).

¹⁴⁸ Феофан (Прокопович) архиеп. Сочинения. Т. 4. С. 141. Немного ниже дается ссылка на XV книгу «О поклонении» святителя Кирилла Александрийского: «Св. Кирилл Александрийский в книзе 15 о поклонении: “от всех страстей свободну быти, не есть нынешняго времени, но будущему веку лепотствует, вонь же из корене исторгается грех, и весьма в безгрешное житие пременится”» (Там же. С. 144).

¹⁴⁹ Там же. С. 130. И далее: «Не глаголем же таковыи грехи, равны суть прочим просто смертным нарицаемым; не равны и без сравнения не равны суть: и по тому не равному и осуждению подлежат: однако сие довольно, яко и они подлежат осуждению, аще по суду Божию истязуемы, а не по милости прощены будут» (Там же). Феофан ссылается здесь также на молитву: «Ослаби, остави...».

¹⁵⁰ «И сия вина есть пришествия Христова: вина же сия показывает яве обое сие: первое, яко обетование оно по закону приданное “сотворивый та человек жив будет в них” совершенного безгрешия требовало: понеже и неким малейшим, по мнению нашему, поползновением (яковыми точно претыкаются святые) потребно есть очищаться кровию Христовою. Второе, яко никтоже такового безгрешнаго законотворения не исполни» (Там же. С. 159).

В этом смысле оправдание есть не следствие отдания долгов должником (человеком), но прощение их заимодавцем (Богом): «Работа убо закона в словесех Павловых есть, искати спасения законом: той бо есть под законом, и закону порабощен, кто законом оправдितися мыслит; яко же должник той под законом есть, который отданием долгов, хочет прав быти пред заимодавцем. Вопреки же свобода христианская есть, Божию во Христе милостию оправдитися; той бо свободися от закона, который не законом, но милостию Божиею спасается, якоже должник не есть под законом, который не отданием долгов, но помилованием и долгов оставлением от заимодавца прав и невиноват творится»¹⁵¹.

Для чего же нужен был тогда заведомо неисполнимый Закон? Чтобы самой своей неисполнимостью привести человека ко Христу. Человек мог бы и должен был бы обрести законом жизнь вечную до грехопадения, но падшему человечеству это стало уже невозможно¹⁵².

Итак, Ветхий Завет обещал жизнь вечную, а условием своим ставил исполнение всего, написанного в книге Закона. Новый Завет обещает прощение грехов и последующую тому вечную жизнь, требуя веры в Евангелие. «Ветхим заветом спасается праведный, а Новым спасается грешный человек. Ветхий завет не потребен является, аще закона не исполняет человек. Новый же завет был бы не потребен, аще бы людие исполнили закон»¹⁵³. Вера оправдывающая есть вера живая, то есть такая, которая подразумевает, что «милость сию» получившие, «не точию ненадолжны суть ходити во всех заповедех Божиих, но и паче должны тогда суть, нежели аще бы не получили милости»¹⁵⁴, однако дела их должны быть именно делами той самой духовной любви, о которой говорилось выше¹⁵⁵ и не могут расцениваться как заслуги¹⁵⁶. И хотя оправдание есть *вменение* верующему праведности Христовой, однако это не значит, что с ним не происходит никакой внутренней перемены, ибо «приемший человек Евангелие верою, приемлет купно и силу Святаго Духа, которою отрожден и обновлен, и сам бывает дух, иже прежде был точию плоть»¹⁵⁷.

¹⁵¹ Там же. С. 168.

¹⁵² «И се то совершенная вина, для чего Бог подал закон, как нравоучительный, так и обрядовый! Вина же сия привиде по случаю, а не по первому Божию намерению. Намерение бо первое было, дабы законотворением жизнь вечную получил человек. Но понеже в законе не пребывал еще первый человек: и того ради тленен и безсилен к подобающему законотворению был, уже по сему случаю закон Божий не жизни податель, но пестун к жизнедавцу Христу наставляющий сотворился» (Там же. С. 176).

¹⁵³ Там же. С. 183.

¹⁵⁴ Там же. С. 184.

¹⁵⁵ «Любы к Богу и ближнему самая истая есть в сердце: дела же внешняя, плоды или знамения суть, самой истой сердечной любви. Егда убо по виду внешнему точию являем благочестие, без любви сердечной, тогда ни едино же дело законное творим: но лицемерствуем» (Там же. С. 235–236).

¹⁵⁶ Здесь Прокопович и Янсений приходят к одинаковым выводами, хотя и акцентируя разные стороны вопроса. Для первого Адам до грехопадения мог бы исполнить закон и тогда имел бы заслуги, после же грехопадения закон не исполним и дела духовной любви суть не наши заслуги, но следствие единой заслуги Христа, вменяющейся нам и подающей нам освящение. Для второго благодать, которой был одарен Адам, являлась условием «не без которого», и позволяла ему творить дела, могущие вменяться ему в заслугу, но после грехопадения, вследствие существенной порчи человеческой природы ее становится уже недостаточно, и благодать Иисуса Христа – благодать, «силою которой» действует человек, и потому уже нет речи ни о каких собственных его заслугах.

¹⁵⁷ Там же. С. 185.

Наконец, из всего сказанного можно сделать вывод о том, почему свое иго Спаситель называет легким в отличие от неудобноносимого ига закона: «яко Христом и его смертью исходатайствована есть милость Божия прощающая грехи, и яко того ради мир, примирение, дерзновение к Богу имама, не имама же духа работы в боязнь, не имама осуждения, и страха смерти: и се есть покой душам нашим... От чего убо душевный покой, от того и легкость ига Христова. Егда бо что либо творим или терпим Христа ради, во всем и деянии и страдании нашем обретается примесь скудостей и погрешений, но понеже скудости оныя прощаемы нам суть Христом, того ради и законотворение, и крест есть нам иго благое и бремя легкое»¹⁵⁸.

Кратце ход мыслей Феофана таков: закон дан после грехопадения, но предполагает исполнителем своим человека свободного от греховного повреждения, для падшего же человечества заведомо не исполним. Тем самым он указывает людям на их сущностное несовершенство и понуждает искать Христа. Оправдание во Христе, покрывает благодатью Божией наши несовершенства и, освобождая от необходимости спастись исполнением неудобноносимого законного ига, делает возможным духовное исполнение закона – по сыновней любви к спасшему нас Богу, и под водительством Святого Духа¹⁵⁹, причем благодать не только дарует нам духовную любовь, как таковую но и покрывает нашу неспособность вполне пребывать в ней в этой жизни¹⁶⁰.

Как уже замечалось, Феофан намеренно ушел в своем трактате от конкретной полемики. Однако надо думать, что «иудействующие» – точнее те, кого он разумел под таковыми, – легко узнали в нем себя. До того как будет изучено сочинение Феофилакта Лопатинского, судить о позиции противников Прокоповича можно в основном лишь по приведенным выше обвинительным пунктам и по «Камню веры» – той самой главе его, которая посвящена добрым делам, и которая, как помним, вовсе не нужна была для опровержения Тверитинова. Содержание «Повести о распре» подходило под те из указанных пунктов, где говорилось о том, что первородный грех есть похоть и остается в крещеных; что даже праведник не может в совершенстве исполнить Закон Божий и заслужить себе добрыми делами благодать Божию и вечную славу; что оправдание верою означает вменение человеку правды Христовой, но не обретение им правды внутренней; что грех невольный не перестает быть грехом, так же как и любой малейший грех, который если и зовется прощительным, то не ради того что не является, собственно, грехом, а ради того, что Бог не вменяет его тем, кто оправдан заслугами Христовыми.

¹⁵⁸ Там же. С. 209.

¹⁵⁹ «От сих уже ясно видим, что есть исполнение закона душевное и что есть духовное... Душевное исполнение есть, егда человек творит убо дело закона Господня и противнаго ему отгребается, но не сыновнею любовию и страхом к Богу. Ибо не помышляет о Бозе, творя закон, но того ради только творит, яко мысль ему скажет: сие добро бысть, а противное зло; или бояся Бога творит, но бояся, точию не сыновним страхом, но рабским... Духовное же закона творение есть от любви и боязни сыновней происходящее... Наричаем же оное душевное, а сие духовное законотворение, яко оное и душевен человек, си есть: плоть от плоти рожденный, творити может: сие же разве человек духовен, си есть страхом Божиим отрожденный и духом Божиим водимый (Ин.3:6) творит» (Феофан (Прокопович) архиеп. Сочинения: Т. 4. С. 126).

¹⁶⁰ «Возрим и на другий чин людей отрожденных, духом водимых, духовных, во Христ е пребывающих, и словом рещи, верных. Сии имущее любовь от чиста сердца и совести благия, и веры нелицемерныя, исполняют закон Божий духовне: святы бо и праведны бытии свидетельствуются: однако онаго духовнаго, всесовершеннаго, и весьма безгрешнаго законотворения в житии сем не достигают». (Там же, 138).

Святитель Стефан подробно разбирает в «Камне веры» вопрос о похоти и ее действии в человеке. Сперва он утверждает, что «вожделение или похоть плотская есть природное естества преклонство к хотению зла, и есть останок ко греху Адамову, в немже вси согрешихом»¹⁶¹, а далее поясняет, что похоть может пониматься в трех смыслах: как внутренняя страсть естества, как страсть естества, сопряженная с движением плоти; как произволение воли на то и на другое. «Противницы глаголют, яко похоть есть грех первородный, но несть тако. Ибо грех первородный крещением святым очищается, и весьма прогонится. Похоть же и по крещении в человецех бывает»¹⁶². Точнее говоря, не является грехом похоть первого и второго родов, а раз так, то возможно и совершенное исполнение заповедей – «ничтоже бо вредит движение, аще не будет произволение»¹⁶³. Здесь, очевидно, первое определение похоти не вполне согласуется со вторым, ибо плотское пожелание и пожелание зла не одно и то же. Однако из дальнейшего выясняется, что здесь речь идет о скорее о неточности формулировок, чем мысли в целом, ибо митрополит Стефан нигде не говорит, что похоть (как изначально присущая человеческому естеству) присутствовала в человеке и до грехопадения, а раз так, то его точка зрения вполне согласна с точкой зрения Иоанна Златоуста, писавшего, что сделавшись смертным, человеческое тело «по необходимости приняло и похоть и гнев, и болезнь, и все прочее, что требовало многого любомудрия, чтобы наводнившие нас страсти не потопили помысла в глубине греха. Сами по себе они не были еще грехом, но произвела это необузданная их неумеренность»¹⁶⁴. Вообще же, согласно святителю Иоанну, под плотью и под похотью плоти следует понимать «не природу телесную, а злую волну»¹⁶⁵.

Отсюда следует, что Яворский, вопреки мнению Самарина, не стоит в этом вопросе на католической точке зрения¹⁶⁶, или уж что эта точка зрения в изложении Яворского не противоречит православному взгляду на вещи, но отсюда же следует, что и Прокоповича в неправомыслии можно было бы упрекать, если бы он отождествлял с грехом произвольную телесную похоть, но в его сочинении также нет ни одного места, где бы он прямо утверждал это. Там говорится только, что крещением не уничтожается вовсе (хотя и ослабевает) «злое похотение», и это утверждение во всяком случае не противоречит святым отцам, согласно которым «в крещении *не отсекается* (курсив мой – свящ. П.) наше бытие, имеющее началом зачатие в беззакониях и рождение во грехах; отсекается тело греха, отсекается плотское и душевное состояние естества, могущее производить добро лишь в смешении со злом; к бытию, к жизни, к существу человека прививается обновленное Богочеловеком естество человеческое»¹⁶⁷. А когда так, то, хотя

¹⁶¹ Стефан (Яворский) митр. Камень веры. С. 954

¹⁶² Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 955.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 9. С. 663.

¹⁶⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. С. 833.

¹⁶⁶ «Все вообще тексты, относящиеся к этому вопросу, Стефан Яворский объясняет согласно с католиками» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 44).

¹⁶⁷ Игнатий (Брянчанинов) свт. Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 2. С. 359. Ср. у Святителя Иоанна Златоуста: «Умертвите убо уды ваша, говорит, яже на земли. Что ты говоришь? Не ты ли сказал: вы погребены, обрезаны, мы совлеклись тела греховной плоти? Как же ты говоришь: умертвите? Не шути: ты говоришь так, как бы эти (уды) в нас были? Тут нет противоречия. Если бы кто-нибудь, очистив загрязненную статую, или даже перелив ее и сделав совершенно блестящей, сказал, что ее точит и губит

после крещения человек уже не связан «грехом», хотя его воля свободна и он *может не грешить*, кто же решится утверждать, что эта возможность обязательно вполне осуществиться в нем, если *праведник едва спасается* (1 Пет. 4:18); кто скажет, что своими делами достигнет славы Божией, если, даже исполнив все повеленное, мы остаемся *неключимыми рабами* (Лк. 17: 10)¹⁶⁸? Решительно, упреки Феофану здесь бьют мимо цели, и скорее можно говорить о том, что и Митрополит Стефан и Преосвященный Феофан смотрят на догмат православно, но каждый подчеркивает в нем то, что кажется ему важнейшим, первый более обращает внимание на *привитие* нового человека¹⁶⁹, второй – на борьбу его с *неотсеченным* ветхим естеством.

Но православно ли судит Прокопович об оправдании? Оправдание, как пишет митрополит Стефан, совершается «егда человек из грешника, осиянием благодати Божия, изменяется в праведника»¹⁷⁰, и действием крещения в нем уничтожаются все грехи. Прокоповичу было бы не трудно возразить на это, что он вовсе не отвергает освящающего и очищающего действия Крещения, но только выделяет в качестве особого момента, оправдание, как вменение нам правды Христовой. И это утверждение находит себе поддержку, например, в мнении того же преподобного Иоанна Дамаскина о двояком восприятии Христом нашей природы и нашего положения в отношении к Творцу, «естественном и существенном» и «личном и относительном». Согласно первому, Господь «воспринял все естественное, по естеству и по истине сделавшись человеком и испытав то, что относится к нашему естеству»¹⁷¹; согласно второму – «усвоил Себе и проклятие и оставление наше, и подобное, что не есть естественно, усвоил, Сам не будучи этим или не сделавшись, но принимая наше лице и поставляя Себя на ряду с нами»¹⁷². Соответственно, можно думать, что как бы «обратным движением», подобным же «личным и относительным» образом вменяется нам правда Христова¹⁷³. Если же

ржавчина, и стал бы советовать снова постараться отчистить ее от ржавчины, - он не противоречил бы себе, потому что советовал бы чистить не от той ржавчины, которую уже очистил, но от той, которая показалась после» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. С. 435.). Статуя очищается, следственно, но не утрачивает способности к ржавению. Ср. также в Догматическом богословии митр. Макария Булгакова: «совершенно очистившись от всех грехов в купели крещения, человек не освобождается от следствий прародительского греха и наследственной порчи, каковы: в душе – удобопреклонность к злу, а в теле болезни и смерти» (*Макарий (Булгаков), митр.* Православное догматическое богословие: В 2 Т. СПб., 1868. Т. 2 С. 325).

¹⁶⁸ И сам Стефан вдруг признавался: «Вся дела наша, по правде глаголющее, не суть достойна возмездия, аще не бы Он сам милостивым сим совещанием и обещанием, мзду делом нашим устави» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 993)

¹⁶⁹ «Человек рождается, плод же чревоносимый престае быти; тако и в крещении, ветхий убо человек тлеет и престае быти, нов же человек раждается... Сего рождение есть онаго тление и упразднение, сей рождается, он же умирает» (Там же. С. 1009). Предложенная митрополитом Стефаном метафора, кажется, говорит более, чем он хотел бы сказать, ибо плод, конечно же, не умирает, но продолжает свое бытие в родившемся.

¹⁷⁰ Там же. С. 998.

¹⁷¹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 193

¹⁷² Там же.

¹⁷³ Ср. у святителя Иоанна Златоуста: «...пусть народ подлежал этому проклятию, потому что он не исполнял его [закон] постоянно, да и не было никого, кто мог бы исполнить весь закон; но Христос заменил это проклятие другим, которое говорит: *проклят всяк висий на древе*. А так как и тот, кто висит на древе, проклят, и кто преступает закон, находится под клятвой, между тем желающий разрушить эту клятву должен быть свободен от нее, и должен принять на себя эту клятву незаслуженную вместо той заслуженной, то Христос и принял на себя такую клятву, и ею уничтожил заслуженную. И подобно тому как кто-нибудь невинный, решившись умереть вместо осужденного на смерть, этим избавляет его от смерти, - точно так же

митрополит Стефан, развивая свою мысль, ставит в дальнейшем знак равенства между оправданием и спасением («спасение, сиречь оправдание»¹⁷⁴), а затем еще определяет оправдание и как «путь ко спасению»¹⁷⁵, в том смысле, что «спасение есть неотъемлемо, оправдание же может кто получить и паки грехами погубити, и паки получитьи, и паки погубити»¹⁷⁶, то либо опять-таки надо говорить о непродуманной несогласованности его формулировок, либо понимать его таким образом, что «оправдание» есть, собственно, благодать освящения, безусловно действительная в человеке с момента Крещения, но не всегда равным образом действенная в нем на протяжении жизни. Это признавал и преосвященный Феофан, вовсе не отрицая как того, что крестящийся силою Святаго Духа «отрожден и обновлен»¹⁷⁷, так и необходимости благих дел и подчеркивая только, что они суть следствие, а не причина оправдания, понимаемого в том смысле, который он усваивал ему¹⁷⁸. Следственно, говорить скорее следует не о том, что митрополит Стефан и преосвященный Феофан, противоположным образом (один по-католически, другой – по-протестантски) трактовали одно и то же дело нашего спасения Христом, а что под термином оправдание понимали разные моменты этого дела и говорили, собственно, каждый о своем, хотя, безусловно, мысль митрополита Стефана близка по своей логике учению Тридента – в этом отношении вполне православного¹⁷⁹.

сделал и Христос. Так как Христос не подлежал проклятию за преступление закона, то и принял на Себя вместо заслуженного нами незаслуженное Им проклятие, чтобы освободить всех от заслуженного, - потому что Он не совершил греха и не было лжи в устах Его». (Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. С. 808)

¹⁷⁴ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. Киев. 1730. С. 1030

¹⁷⁵ Там же. С. 1033.

¹⁷⁶ Там же.

¹⁷⁷ См. выше. Ср. также в известном «Слове о любви Божией», произнесенном в Киевские годы, т. е. примерно тогда когда писалась и «Повесть о распре...»: «Безумныи суть Кальвинские богословы учашии быти естество человеческое так испорченное первородным грехом, что всячески телесных похотей и иных естественных склонностей преодолети не может. Тяжко ли быти трезвым? Тяжко ли со злыми товарищами не имети союза? Тяжко полчаса в день отложить на молитву? Тяжко стояти в церкви тихо и кротко? Тяжко по возможности сил и имения своего убогому подати милостыню? Тяжко по смиренномудрию христианскому поступати и высокомерно о себе не думати? Тяжко во время воздвигшихся телесных похотей помыслити, что сладость их краткая, ни к чему ни годная, и во одно мгновение ока погибающая, а казнь за оныя вечная и бесконечная? Ежели не сии суть заповеди Божия, то вольно всякому назвати их тяжчайшими, ежели же сии суть Божия заповеди, то несправедливо и ложно говорят тии, которые их тяжчыми нарицают: *заповеди Его тяжки не суть*» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 3. С. 270). Или: «Здесь напоминаем благочестивому читателю, что мы говорим о оправдании, и о жизни вечной в разсуждении самой вещи, а не о степенях оныя небесныя славы; ибо в том добровольно признаемся, что в разсуждении добрых дел различныя будут степени онаго небеснаго прославления, о чем однако же здесь подробнаго поучения не делаем, но оныя добрыя дела должныи быти от отрожденных человек, а потому оправданных...» (Феофан (Прокопович), архиеп. Четыре сочинения. М., 1773. С. 202)

¹⁷⁸ «Выше сего доказано уже, что оправдание прежде, а по нем следуют благие дела, так как плод за своею виною. Кто же теперь речет, яко благие дела наши суть виною нашего оправдания, кроме такого, который будет утверждати, что плод или произведение есть вина вины своя». (Феофан (Прокопович), архиеп. Четыре сочинения. М., 1773. С. 190)

¹⁷⁹ Вообще, упрек в схоластицизме с трудом может быть предъявлен декретам Тридентского собора об оправдании и о первородном грехе: несомненно, участники собора немало потрудились для того, чтобы уйти от школьных формулировок и придать излагаемому учению общецерковный характер. О том, как шла работа над декретами см.: Jedin Hubert. Geschichte des Konzils von Trident: In 4 B. Freiburg, 1939–1975. Т. 2. С. 127–135.

Остается, собственно, вопрос о простительных и невольных грехах. Святитель Стефан писал о них так: «Бывает в праведниках некое падение или грехопадение без погубления праведничества или без отъятия Божия благодати. И сиеца грехопадения мы глаголем грехи простительны, сиречь прощения достойны, а не смертоносныя, сиречь смерть души наносящыя. Без грехов убо простительных едва кто пожить может кроме Христа, и его пречистыя Матере. Без грехов же смертных Божию благостию может быть свободь всяк опасно путем закона Божия ходящий»¹⁸⁰. Однако самый главный вопрос оставался у него без ответа, почему простительны «простительные» грехи? Если в силу своей неважности или невольности, то почему грехи? Если же грехи, то...

Феофан же опирался здесь на блаженного Августина в его антипелагианских сочинениях, который, по его словам, в этом отношении «вместо всех почтен быти долженствует: ибо прочии св. отцы о сей материи мимоходом, робостно и не весьма подробно писали; а он, в богословском знании всякого приятия больший, об этой же самой материи против пелагиан писал нарочно, тщательно, остроумно и весьма пространно»¹⁸¹. Соответственно, и противников своих, доказывающих «безгрешность» простительных грехов, Прокопович называет новыми пелагианами. Но надо заметить, что на его стороне помимо отца Западной Церкви, неожиданным, быть может, образом, оказывается такой мощный союзник как святитель Василий Великий, в своем Слове о суде Божиим, выразившийся, пожалуй, не менее резко, чем сам Феофан: «...Весьма много нахожу в Ветхом Завете подобных судов, – писал святитель, – но когда обращаюсь к Новому Завету, где Господь наш Иисус Христос *не освобождает от наказания даже грехов по неведению, а против грехов ведомых еще сильнее выражает угрозу* (курсив мой – свящ. П. Х.), говоря: *той же раб ведевый волю господина своего, и не уготовав себе, ни сотворив по воли его, биен будет много; не ведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало* (Лк. 12: 47-48); когда нахожу подобные приговоры Самого Единородного Сына Божия... вижу, что такие и столь великие бедствия согрешивших в чем-нибудь одном не меньше описанных в Ветхом Завете, но еще и больше, – тогда познаю всю строгость суда. *Ибо емуже предаша множайше, множайше истязуют от него* (Лк. 12: 48)... Из сего тщательнее вникнувший в каждое слово точнее может узнать намерение Божественного Писания, то есть что оно не позволяет нам, чтобы душа каждого из нас, *будучи поползновенна ко греху* (курсив мой – свящ. П. Х.), вводила себя в заблуждение какими-то обманчивыми мнениями, думая, что иные грехи наказываются, а иные оставляются без наказания»¹⁸². И здесь скорее можно было предъявить претензии к Стефанову определению простительных грехов, которые, согласно ему, с одной стороны, суть «прощения достойны» (стало быть, все же *нуждаются* в прощении), с другой – не отнимают у праведных благодати.

Значит ли это однако, что преосвященный Феофан действительно «во всем последовал божественным отцам»?

Прежде всего следует обратить внимание на то, что в разбираемом его сочинении есть по крайней мере один важный вопрос, в котором он по-видимому не сходится со святителем Иоанном Златоустом. Для преосвященного Феофана принципиально важным

¹⁸⁰ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 994.

¹⁸¹ Феофан (Прокопович), архиеп. Четыре сочинения. М., 1773. С. 281.

¹⁸² Василий Великий, свт. Творения: В 2 Т. М. 2008. Т. 2. С. 108–109.

был текст книги Левит: *судбы моя сотворите, и повеления моя сохраните и ходите в них: аз Господь Бог ваш: и сохраните вся повеления моя и вся судьбы моя, и сотворите я: сотворивый та человек жив будет в них: аз Господь Бог ваш* (Лев.18: 4–5). Исходя прежде всего из этого текста, он делал вывод о серьезности обетований Закона, действительно способного подать вечную жизнь его совершенным исполнителям. Святитель же, кажется, нигде напрямую не рассматривал эту возможность. Так, толкуя Рим. 7: 22 – 24 (*Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку: вижду же ин закон во удох моих, противу воюющъ закону ума моего и пленяющъ мя законом греховным, суцим во удох моих. Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея? Благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим. Темже убо сам аз умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному*), он пишет: «Но если такова была власть греха до благодати, то за что, спросишь, грешники наказывались? За то, что им даны были такие повеления, которые можно было исполнить и во время господства греха. Закон не требовал от них высокого совершенства в жизни, но позволял пользоваться своим имуществом, не запрещал иметь многих жен, предаваться гневу с правдой и пользоваться умеренным наслаждением; им столько было сделано снисхождения, что закон писанный требовал меньше того, сколько повелевал закон естественный... Итак, жившие в Ветхом завете не потерпели никакого убытка, когда у них было введено столь умеренное законодательство. Если же и при этом они не смогли остаться победителями, то виной служит их собственное нерадение»¹⁸³. Однако в другом месте (на Гал. 5: 3, – *Свидетельствую же всякому человеку обрезанному, яко должен есть весь закон творити*) святитель Иоанн признает, что обрезанный «должен исполнить весь закон, потому что постановления закона тесно связаны между собой. И как тот, кто будучи свободным, продал себя в рабство, более уже не делает того, что хочет, но подчиняется всем законам рабства, так и по отношению к закону: если ты примешь хотя бы и одну незначительную часть его и подчинишь себя игу его, то этим навлечешь на себя всю его власть»¹⁸⁴. Можно было бы, правда, думать, что в первом случае понимается нравственный закон, а во втором обрядовый, но, комментируя те самые слова апостола Петра о «неудобоносимом иге» закона, святитель Иоанн поясняет, что апостол понимает здесь то же «о чем пространнее сказал Павел в послании к Римлянам: *аще бо Авраам от дел оправдался*, говорит он, *имать похвалу, но не у Бога* (Рим. 4:2)»¹⁸⁵. Заглянув же в соответствующее место толкования на послание к Римлянам, читаем: «Первая похвала принадлежит делающему добрые дела, последняя прославляет Бога и принадлежит всецело Ему, так как верующий хвалится высоким своим представлением о Боге, которое и переходит в Его славу»¹⁸⁶, – откуда, очевидно, следует, что к игу Закона относится и закон нравственный. Наконец, в толковании на Гал. 3: 12, прямо признается неисполнимость Закона: «*Закон же несть от веры, но сотворивый та жив будет в них* (ст. 12) Закон, говорит, требует не только веры, но и дел; благодать же через веру спасает и оправдывает. Видишь ли, как он доказал, что держащиеся закона подверглись проклятию потому, что невозможно исполнить его?»¹⁸⁷.

¹⁸³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 668.

¹⁸⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. С. 824.

¹⁸⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 304

¹⁸⁶ Там же. С. 591

¹⁸⁷ Иоанн Златоуст, свт. Творения Т. 10. С. 807

Как бы то ни было святитель не усматривает в Законе Моисеевом возобновления Закона, данного Адаму. Наиболее важным местом в этом отношении является толкование на Рим. 5:13 (*До закона бо грех бе в мире: грех же не вменяшеся, не сущу закону*), где он ясно различает грех преступления Адама, послуживший причиной смерти для всех, и грех преступления Закона, возведенного через Моисея. Правда, этот «второй» Закон, согласно святителю, обладал двойной пользой: «во-первых, руководил к посильной добродетели внимающих ему, а во-вторых, возбуждал в каждом сознание своих грехов, что особенно располагало их искать Сына Божия»¹⁸⁸. Однако как раз это последнее замечание позволяет свести воедино приведенные выше тексты: «посильное» исполнение добродетели, к которому понуждал Закон, служило одновременно и к сознанию собственного несовершенства, так как, очевидно, пробуждало память о том первоначальном совершенстве, которое утрачено было человеком с грехопадением, и понуждало искать Того, Кто способен был бы вернуть его в полной мере¹⁸⁹. Именно в этом смысле рассуждал позднее святитель Филарет, говоря о том, что Закон обличает человека в неимении свободы, необходимой для его исполнения, но «возвратить сию свободу рабу греха может только Тот, Кто даровал ее при сотворении безгрешному человеку»¹⁹⁰. Вера в Спасителя была, таким образом, необходимым условием ветхозаветной праведности¹⁹¹, и в этом смысле Закон Моисеев был «возобновлением» закона Адамова.

¹⁸⁸ Там же. С. 812.

¹⁸⁹ «Падением человека во грех, образ в нем Божий сокрушен, но не совсем истреблен и уничтожен; вечное Солнце зашло в душе его, но некоторые лучи зари от Него еще касаются высот ея. И при сем уменьшившемся свете, невидимая Божия от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество (Рим. 1:20) Языцы, закона не имуще, естеством законная творят; – являют дело законное, написано в сердцах своих (2:14, 15)» (Филарет (Дроздов), свт. Сочинения: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885. Т. 3. С. 343), – ни тем сильнее ли Закон напоминал исполнителям его *дело законное*, написанное в их сердцах, конечно, не менее, чем в сердцах язычников?

¹⁹⁰ «Благословим закон и власть, которые, поставляя, указуя и защищая по необходимости поставленные пределы свободным действиям, сколько могут, препятствуют злоупотреблению свободы естественной и распространению нравственного рабства, то есть рабства греху, страстям и порокам. Я сказал: сколько могут: потому что совершенного прекращения злоупотреблений свободы, и погруженных в рабство греха возведения в истинную и совершенную свободу не только нельзя ожидать от закона и власти земных, но для сего не довлеет и закон Небеснаго Законодателя. Закон предостерегает от греха, согрешившаго обличает и осуждает; но не сообщает рабу греха силы расторгнуть узы сего рабства, и не преподает средства загладить содеянные беззакония, которыя, как огненная печать греховнаго рабства, лежат на совести. И в сем то состоит *немоцное закона* (Рим. 8:3), о котором необинуясь свидетельствует Апостол. Здесь вновь представляется вопрос: что же есть истинная свобода, и кто может ее дать, и особенно – вернуть утратившему ее грехом? – Истинная свобода есть деятельная способность человека, не поработаннаго греху, не тяготимаго осуждающею совестью, избирать лучшее при свете истины Божией, и приводить оно в действие при помощи благодатной силы Божией. Возвратить сию свободу рабу греха может только Тот, Кто даровал ее при сотворении безгрешному человеку. Сие объявил сам Творец свободы: *Аще Сын вы свободит, воистину свободни будете* (Ин. 8:36). *Аще вы пребудете во словеси Моем, воистину ученицы Мои будете, и уразумеете истину, и истина свободит вы* (31, 32). Иисус Христос Сын Божий, в воспринятом естестве нашем пострадав и умерши за нас, *Своею кровию очистил совесть нашу от мертвых дел* (Евр. 9:14), и расторгши узы смерти Своим воскресением, расторг и связующия нас узы греха и смерти, и, по вознесении Своем на небо, ниспослав Духа истины, даровал нам чрез веру свет Своея истины – усматривать лучшее, и Свою благодатную силу – творить оно» (Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 5. С. 130–131).

¹⁹¹ См. у святителя Феофана Затворника: «Скажете: а! так вот, стало-быть, закон дает все нужное; указывает, как жить, а когда согрешим, дает способ очищения, в принесении соответственной греху жертвы. То правда;

Но если это так, то толкование преосвященного Феофана имеет под собой основание, и даже можно говорить о том, что его противопоставление душевного (за мздовоздаяние) и духовного (по вере) исполнения Закона, как наемничества и любви, находит себе высокое подтверждение в словах святителя Иоанна: «Хвалящийся делами может выставлять на вид собственные труды; а кто вменяет себе в честь, что верует в Бога, тот представляет гораздо лучший предлог к похвале, так как он славит и возвеличивает Господа. По вере в Бога признав истинным то, чего не открыла природа видимых вещей, он доказал тем искреннюю любовь к Богу и торжественно возвестил силу Его: а это свойственно благороднейшей душе, философскому разуму и высокой мысли. Не красть, не убивать – это свойственно людям обыкновенным; но верить, что Бог силен совершить невозможное – для этого нужен благородно мыслящий дух, крепко приверженный к Богу – потому что это служит признаком истинной любви... Верующий хвалится не тем только одним, что искренне возлюбил Бога, но еще и тем, что удостоился от Него великой чести и любви. Как он возлюбил Бога, имея о нем высокое понятие (а это и служит доказательством любви), так и Бог возлюбил его тысячекратно повинного пред Богом, не только освободив его от наказания, но и сделав праведным»¹⁹².

И все же отступления от святоотеческого учения у преосвященного Феофана были. Они обнаруживаются прежде всего там, где требовалась не сила мысли и знания, но опыт *жизни во Христе*. Представить себе любовь к Богу ради Него Самого (которую сам же Феофан описывал как вершину христианской жизни), находящей успокоение в благодушном сознании собственного заранее прощенного несовершенства, конечно, трудно, если не невозможно.

Вообще, там, где преосвященный Феофан начинает говорить о любви, рано или поздно чувствуется какая-то фальшь. В Слове в день святой мученицы Екатерины, произнесенном на текст из Песни песней: *Сильна как смерть любовь*, он начинает с описания не знающей упокоения страдальческой и самозабвенной божественной любви: «Не мертв ли сый той, который не точию никиихже угодий и сладостей желает, но ниже внутренних в себе не чувствует болезней, весь не свой, не в себе, не с собою, но аки бы преселенный инамо от себе весь в Бозе пребывает? ... О любви крепкая! Крепкая яко смерть любви!»¹⁹³ – а кончает тем, что обнаруживает ее у... Императрицы¹⁹⁴.

Так и в «Повести о распре...» мощный посыл мысли в начале приводит в конце к выводу, способному удовлетворить разве честного Biedermeier'a, но не подлинного искателя царствия Божия, не *юрода Христа ради*. В этом ощущении несоответствия посыла и выводов благочестивые «противницы» преосвященного Феофана были, судя по

но не забудьте, что очистительная сила жертв заключается не в них самих, а вне их, в силе той жертвы которую имел принести (а теперь уже принес) чаемый всеми Грядый (а теперь уже Пришедший). Жертвы очищали через соединение с ними веры в сего Благословеннаго, грядущаго во имя Господне» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996. С. 233). Ср. у Прокоповича в «Повести о распре...»: «завет ветхий различными своими обрядами прообразовал Христа, и пестун был отцем во Христа, не неведущим, что оныя жертвы, окропления и омовения знаменовали» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 4. С. 191–192).

¹⁹² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 591.

¹⁹³ Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 1. С. 214.

¹⁹⁴ См. выше цитату из «Слова о любви Божией», страдающую, в общем, тем же недостатком.

всему, правы, хотя их ученость оказывалась и бессильна против его интеллекта¹⁹⁵. И убийственным для Феофана упреком было бы не обвинение в протестантизме, – обвинение, от которого он всегда с таким блеском уходил, – но обнаружение подозрительной близости его мысли к мысли столь ненавидимых им иезуитов, также считавших, что преимущество Нового Завета состоит в *простительности* наших отступлений от любви к Богу. Во всяком случае именно такого содержания монолог, в чем неуловимо напоминающий феофанову диалектику, вкладывал в свое время Блез Паскаль в уста своего собеседника, патера-иезуита: «Таким-то образом отцы наши освободили людей от тяжелой обязанности действительно любить Бога. И это учение в такой чести, что наши отцы – Анна, Пинтеро, Лемуан и сам А. Сирмон – смело защищали его от попыток опровержения. Вам стоит только посмотреть это в их *Ответах на Моральную теологию*¹⁹⁶, а ответ нашего отца Пинтеро... позволит Вам судить о важности освобождения от данной обязанности... Вы увидите, следовательно, там, что освобождение от тягостной обязанности любить Бога есть преимущество евангельского закона перед законом Моисеевым [См. напр. Исх. 20:6; Втор. 11:1]. «Было справедливо, – говорит он [о. Пинтеро], – что Бог в благодатном законе Нового Завета отменил обременительную и тягостную обязанность, которая существовала в строгом законе Ветхого Завета: исполняться на деле полного сердечного сокрушения, с целью получить оправдание, и что с ее заменой он установил таинства, в помощь более строгим требованиям закона. В противном случае, конечно, христиане, будучи детьми Божиими, не имели бы теперь большего доступа к милости своего отца, чем иудеи, которые были рабами, к милосердию своего господина»¹⁹⁷.

Как ни странно однако, этой близости не заметили у него ни митрополит Стефан, ни архиепископ Феофилакт, ни даже сам Самарин, но именно она понуждает по новому оценить итоги русского спора о законе и благодати.

По-видимому, оба его участника были непоследовательны в своем учении, но причины этого были разными. Митрополит Стефан часто не мог соотнести свою школьную ученость с жизнью. Главный вопрос XVII века – вопрос о «бескорыстной любви» – прошел, судя по всему, мимо него, и здесь он оказался не ближе к своему покойному другу, святителю Димитрию, чем преосвященный Феофан. Он не чувствовал, что его «православно-тридентское» богословие ведет диалог с призраком.

Напротив того, преосвященный Феофан, верно понял, что противоположение христианского теоцентризма, и гуманистического антропоцентризма в его время нашло

¹⁹⁵ «Мы нижеподписавшиеся смиренно св. Синоду сим нашим писанием объявляем, что в прошлых годах предложенныя от нас преосвященному Стефану, митрополиту рязанскому, богословския пропозиции из богословия и иных писем преосвященнаго Феофана, архиепископа Псковскаго, взятыя от нас, в помянутой богословии не были читаны. Також под совестью исповедуем, что мы оныя пропозиции вышеупомянутому преосвященному митрополиту без всякаго челобитья на кого и доношения и не с намерением обиды чьей и помешательства к степени архиерейской, но просто в разсуждение, предложили. А понеже произошло из того на нас мнение, акибы ков на преосвященнаго архиепископа сочинивших: того ради, сие исповедание ему принося, прощения у него просили и получили. Но дабы весьма от нас помянутое отошло мнение, просим всепокорнейше, при сем нашем исповедании, и весь святейший правительствующий Синод подати нам милостивое прощение. Архимандрит Феофилакт Лопатинский. Иеромонах Гедеон Вишневский» (Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 705).

¹⁹⁶ Книга, написанная под руководством А. Арно, крупнейшего из апологетов янсенизма.

¹⁹⁷ Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Б. м. Port-Royal. 1997. С. 217.

наиболее адекватное богословское выражение в контроверзе августинизма и пелагианства, и в этой перспективе поставил вопрос об оправдывающей любви к Богу уже в русской традиции, столкнувшись к тому времени с теми же проблемами, которые вызвали его на Западе, однако его собственные гуманистические пристрастия не позволили ему быть последовательным в выводах.

Спор митрополита Стефана и архиепископа Феофана не стал спором, утверждающим необходимость единственно подлинного «оправдания любовью», однако он показал исчерпанность достижений старой школы, и открыл путь новой, обозначив инструментарий для поиска ответов на вызовы времени.

В конце же счете, за всеми школьными, личными и земными пристрастиями и немощами, в нем можно разглядеть уже знакомый нам спор сторонников *не наблюдавшей времен* старины и тех, кто видел, что «неудерживаемо» текущее, «якоже в текущей колеснице колесо», время неумолимо ставит Церковь лицом к лицу со своими Новыми реалиями¹⁹⁸.

7

С точки зрения Самарина церковные реформы Петра объективно были обусловлены тем, что Церковь в XVII столетии захотела сделаться независимой от государства политической силой, а потому «уничтожение патриаршества в России было необходимо»¹⁹⁹. Разбирая ответ Яворского на послание предлагающих Русской Церкви унию богословов Сорбонны, Самарин пишет: «Следует самое замечательное место в Стефановом послании: “Но аще бы мы и восхотели сему злу коим-либо образом забежати, възбраняет 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 своая 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 патриаршества, как условия необходимого, без которого Церковь – не Церковь, отразилось влияние Западного учения; и вследствие этого влияния, нужно было отменить патриаршество»²⁰⁰.

Этот комментарий Самарина также одно из «самых замечательных мест» в его книге. Именно он, пожалуй, кое-что проясняет в посмертной судьбе самаринского труда.

¹⁹⁸ Самарин тоже видел это: «Из всего этого достаточно усматривается, что деятельность Феофана Прокоповича была преобразовательная. Совершенно противоположная характеру блюстительной деятельности Стефана Яворского» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 152).

¹⁹⁹ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 237. Любопытно, что необходимость отмены патриаршества Самарин объясняет вполне в категориях «юридической теории искупления»: «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. Далее, влияние происходило от одностороннего начала – от католицизма, поэтому противодействие могло уклониться в противоположную односторонность. Эта возможность перешла в действительность, вследствие личности Петра Великого» (Там же. С. 245).

²⁰⁰ Там же. С. 278–279.

Действительно, в те самые 80-е годы XIX века, когда он приходит, наконец, к читателю, начинается победоносное движение за восстановление патриаршества в Русской Церкви, совершающееся под знаменем возвращения к идеалам московской, допетровской Руси и опирающееся на тот самый апостольский канон²⁰¹, который цитировал в своем послании Яворский. Нет нужды специально доказывать, что наследники Самарина и Хомякова были в первых его рядах²⁰², и именно поэтому, может быть, им не хотелось вспоминать о «грехах отцов».

То правда, что именно Никон внес в Кормчую рассказ о «даре Константина», согласно которому Рим «с угодьями» был отдан императором папе Сильвестру. Несомненно также, что обширность и неотчуждаемость церковных землевладений была одним из источников независимости Русской Церкви. Можно даже думать, что Никон мечтал стать чем-то вроде восточного папы на манер папы западного. Но эти мечты питались все же надеждами на создание действительно вселенского православного Царства, а не на замену его церковным государством на манер Ватикана. Средневековые Римские Императоры никогда не жили в Риме, но можно смело утверждать, что даже и в самых дерзких своих грехах Никон не помышлял выгнать Царя из «Третьего Рима». Тем более, конечно, папизм, как идея церковного царства, не свойствен был ни Иоакиму, ни Адриану при всей их духовной власти или уж во всяком случае претензиях на нее.

От святителя Димитрия Ростовского дошло до нас небольшое сочинение под заглавием «О свободе святых Церкви»²⁰³, напечатанное уже в начале XX века и, конечно, неизвестное Самарину. Вероятно, он усмотрел бы в нем только подтверждение своих взглядов, ибо здесь святитель ссылается не только на дар Константина, но даже и на теорию двух мечей. Однако из этих ссылок, пожалуй, и видно все различие между западным и русским ее прочтением. Прежде всего святитель убеждает в том, что епископам не подобает «бояться царей или начальников, понеже по апостольскому учению паче подобает повиноватися Богу, неже человеком»²⁰⁴ и что никто кроме них (епископов) не имеет права распоряжаться церковным достоянием, покусившийся на которое достоин смерти. Причем, чем выше звание посягающего тем тяжче он согрешает: «Больши согрешает царь отъемляй стяжания церковная, неже начальник»²⁰⁵. В качестве положительного примера приводится Константин Великий, который «даде церкви святей римстей многая благая подвижная и неподвижная»²⁰⁶, и наконец поясняется, что такое двойной меч («меч сугуб»): «Един меч есть вещественный, его же имеяше Петр апостол, егда отреза ухо Малху в вертограде, яко чтется во евангелии в Христове страдании. Той меч достоин пастырем церковным имети защищение церкве своея, даже и до своего кровопролития, аще токмо духовным мечом ничто де поспешествует»²⁰⁷, – так под пером

²⁰¹ 34-е Апостольское правило.

²⁰² Здесь достаточно сослаться хотя бы на митрополита Антония Храповицкого с его почитанием патриарха Никона, как «величайшего деятеля русской истории» и сознательной опорой в то же время на экклесиологические принципы Хомякова. См., напр.: *Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы.* М. 2007. С. 415–424 и 449–456.

²⁰³ *Димитрий Ростовский, свят.* О свободе святых Церкви. Из неизданных сочинений свт. Димитрия, митрополита Ростовского. М., 1910.

²⁰⁴ *Димитрий Ростовский, свят.* О свободе святых Церкви. С. 16.

²⁰⁵ Там же. С. 18.

²⁰⁶ Там же. С. 25.

²⁰⁷ Там же. С. 26.

святителя Димитрия меч, знаменующий светскую власть пап, неожиданно преобразуется в образ мученичества и любви, требующей от епископа готовности положить душу за Церковь.

Митрополит Стефан, если прямо и не высказывался подобным образом, то также стоял за ограничение прав царской власти: «Не вручи Христос Церковь свою Тиверию Кесарю, но Петру апостолу, и в лице петровом всем апостолом... Но и отсюда истина является, яко триста лет в презельном гонении бывши Церковь Божия, царей не имеяше в строительство свое... Еще же к сим в книгах вторых паралипоменон пишется: Егда царь Озия хотяше фимиамом над олтарем покадити Господеви, тогда Захария первосвященник с прочиими противишася цареви глаголющее: несть твой чин о царю! Да кадиши Господеви... Но и Саул царь священническую власть восприим, погуби Царство»²⁰⁸. Цари, согласно Яворскому, лишь исполнители законов Божиих и блюстители их в народе, но не «определители, ниже уставители правил и членов к вере надлежащих»²⁰⁹. Однако вывод о католическом влиянии, сделанный Самариным на основании отношения Яворского к патриаршеству, конечно, является слишком поспешным.

XVII век в русской церковно-политической мысли проходит под знаком эпанагоги, не только устанавливающей равенство власти между царем и патриархом, но и подчеркивающей, что именно последний носит на себе образ Христа²¹⁰. Вошедшая в Византийское законодательство из Римского права формула *princeps legibus solus est*²¹¹ не была, судя по всему, известна древнерусским мыслителям, вследствие чего у них отсутствовал один «из главных аргументов в пользу неограниченной Царской власти»²¹². Итак, мысль о самостоятельной значимости патриаршей власти, в этом смысле ограничивающей царскую власть, можно признать имеющей скорее древнерусско-византийские, чем западные корни²¹³.

²⁰⁸ Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 82.

²⁰⁹ Там же. С. 84.

²¹⁰ «Подобно человеку государство состоит из частей и членов и самыми важными и необходимыми членами его являются император и патриарх; мир и благоденствие подданных возможны только при условии и согласии между обеими властями... по духу Эпанагоги, между императором и патриархом должно существовать полное равенство... Можно обратить внимание на то, что Эпанагога говорит о патриархе как об образе Христа и, следовательно, считает его как бы представителем власти Христа на земле, об императоре же нигде не говорится, что он получает власть от Бога или является наместником Божиим». (Вальденберг. В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М. 2006. С. 55)

²¹¹ Монарх не подчиняется законам. – лат.

²¹² Там же. С. 54.

²¹³ Тот же Вальденберг приводит слова преподобного Феодора Студита, обращенные им к императору Льву Армянину: «Император, внемли тому, что чрез нас божественный Павел говорит тебе о церковном благочинии... положи Бог в Церкви первое апостолов, второе пророков, третье – учителей (1 Кор. 12:8); вот те, которые устрояют и исследуют дела веры, но апостол не упомянул, что царь распоряжается делами Церкви (Там же. С. 66). (Сравни у митрополита Стефана: «Церковное бо строение, и чина церковнаго пределы и уставы, яже в вере надлежащая, вручи Бог апостолом, и их восприемником. Не слышите ли что апостол глаголет; Положи Бог в церкви первое апостолы, второе пророки, третье учителя» (Стефан (Яворский), митр. Камень веры. С. 82). Или: «У него [Симеона Солунского] заметно стремление поставить святительскую власть в некоторых отношениях выше императорской. Так, он говорит, что император свят помазанием, между тем, как архиерей свят одним свои саном вследствие рукоположения... Наконец... он посвящает отдельную главу опровержению мнения, что патриарх получает свою власть от императора». (Вальденберг. В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М. 2006. С. 77)

Но и противоположное учение, усваивающее образ Христа (а вместе с тем и верховное папство) не Патриарху, но Царю, также корнем своим имело вовсе не только западных теоретиков абсолютной монархии, вроде Гоббса, утверждавшего, что *in omni civitate Christiana is, qui summe imperat, pastor etiam, Summus est, [et] potestatem denique in rebus omnibus, tum civilibus, tum ecclesiasticus... summam habet*²¹⁴, но и византийскую традицию, знавшую не только о том, что Император свободен от законов (*legibus solus est*), но и именно ему усваивавшую богоподобие и высшую абсолютную власть на земле. Так, согласно учению известного диакона Агапита, «император получил власть от Бога, Бог вручил ему скипетр царства земного на подобие царства небесного; поэтому царь, будучи по своей телесной организации подобен всякому человеку, по степени своей власти подобен одному Богу»²¹⁵. Любопытно, что в XVII веке в России переводится не только Эпанагога, но и труд Агапита²¹⁶. Поэтому вполне справедливым представляется мысль Вальденберга о том, что «Византия могла дать русским мыслителям толчок для развития и материал для обоснования самых разных учений о царской власти – которые все с одинаковым основанием могут быть названы (или не названы) византийскими»²¹⁷. И если Прокоповича справедливо считают последовательным сторонником абсолютной монархии, то и он Агапита мог читать ранее, чем современных ему западных теоретиков права. А еще более усложняет картину то, что и последние, по наблюдениям некоторых западных же исследователей, для обоснования своих положений активно использовали тогда «собранное в *Corpus juris civilis* ранневизантийское законодательство»²¹⁸. В конечном же счете, у Прокоповича и в вопросе о происхождении Царской власти обнаруживается типичный для него дуализм: с одной стороны, последняя имеет безусловно божественное происхождение, с другой – является результатом делегирования народом своих прав Царю.

Итак, утверждать, строго говоря, можно только, что митрополит Стефан был сторонником того, что Патриарх равнозначен по своей власти Царю или даже имеет высшую сравнительно с последним, а Прокопович, напротив, признавал *potestatem summam* исключительно за Царем: «...власть высочайшая, ВЕЛИЧЕСТВОМ нарицаемая, не подлежит ни коей же другой власти...И тако всяк самодержавный Государь человеческого закона хранить не должен, кольми же паче за преступление закона человеческого не судим есть. Заповеди же Божия хранить должен, но за преступление их самому токмо Богу ответ дает, а от человек судим быти не может»²¹⁹. Так Прокопович утверждал в «Правде воли монаршей», написанной в связи с делом царевича Алексея, но можно думать, что это было его искренним убеждением уже давно. «Чувство империи», судя по всему, вполне органично было присуще ему еще со времен римской молодости, и

²¹⁴ Цитируется по: *Верховской П. В., проф.* 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-на-Дону, 1916. Т. 1. С. 368. (Во всех христианских государствах верховный властитель есть и верховный Пастырь, то есть и в гражданских, и в церковных делах имеет высшую власть. – лат.)

²¹⁵ *Вальденберг. В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 60.

²¹⁶ «Впервые в славянском переводе был напечатан Петром Могилой в Киеве в 1628 году» (*Hartel Hans-Joachim.* Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovii. Wurzburg, 1970. S. 71).

²¹⁷ *Вальденберг. В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 81.

²¹⁸ *Hartel Hans-Joachim.* Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 80.

²¹⁹ *Феофан (Прокопович), архиеп.* Правда воли монаршей. М., 1722. С. 22. (*legibus solus est* – свящ. П. Х.)

не было ничего удивительного, если в Петербурге он прозевал освобожденный от папской власти древний великий Рим. Как бы то ни было, он вполне искренно служил «четвертому Риму» – граду *святого Петра*²²⁰ – и его земному владыке – *императору Петру*. Но оказалось так, что работая для Рима, он (вольно или невольно) изменил *Иерусалиму*, сохранить верность которому так желал когда-то²²¹.

С *римских работ* – «Правды воли монаршей», «Регламента», «Розыска о Понтификсе»²²² – начинается тот Феофан, который чем далее, тем более пишет, по замечанию Флоровского, «проданным пером»²²³. То, что раньше было, очевидно, искренним стремлением обновить богословскую методологию и обратить богословскую мысль к современности, становится приемом, помогающим оправдать все, что необходимо оправдать, исходя из *политического момента*. Так доказывается в «Правде воли монаршей», одновременно и божественное происхождение царской власти и то, что народ сам всю власть над собою отдал царю, а стало быть «суды надлежат всяко обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребениях и пр., и пр»²²⁴. Так в Регламенте запугиваются читатели потрясениями, которыми будто бы грозила России независимость патриархов: «Вникнуть только во Историю Константинопольскую, ниже Иустиниановых времен, и много того покажется. Да и Папа не иным способом толико превозмог, не точию Государство Римское быти пресече, и себе великую часть похити, но и иные Государства едва не до крайняго разорения не единожды потрясе. *Да не воспомянутся подобные и у нас бывшие замахы!*»²²⁵ (курсив мой – свящ. П. Х.). Так в Розыске о Понтификсе Гомер (!) выступает в качестве богословского авторитета, подтверждающего, что государи могут называться епископами: «тако древний и преславный эллинский стихотворц Омир, Эктора Троянскаго Государя нарицает Епископом в последней книге Илиади: подобнее якоже и иное имя пастырь, ныне единым толко духовным властям подаваемое, тотже Омир подает Государю, нарицая его пастыря людей, в книге первой»²²⁶.

²²⁰ Sancts Peters Burg.

²²¹ «А вас, любезнейшие братья, умоляю Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, да вместе со мною ходатайствуете за меня пред Господом молитвами своими, да избавлюсь от людей высокомерных, и да служение мое Иерусалиму приятно будет святым» (Феофан (Прокопович), архиеп. Письма. // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 11. С. 58).

²²² «Розыск исторический, коих ради вин и в каком разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифксами или архиереями многобожнаго закона». (Издан Верховским во втором томе его труда)

²²³ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 80.

²²⁴ Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. С. 30.

²²⁵ ... По справедливому замечанию Верховского «Самая картина бунтов и крамолы народной против государя из-за наличности патриарха мало соответствовала историческим данным. Именно в деле Никона народ и духовенство были на стороне царя или, по крайней мере, никак активно за него не заступились...» (Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 367).

²²⁶ Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. С. 13. Здесь кстати упомянуть о том, что 1849 году на рассмотрение святителю Филарету было прислано две рукописи, одна из которых оказалась «Розыском о понтификсе». Вот отзыв святителя: «...Другая книга, рукописная, предполагает нечто необыкновенное в том самом, что понадобилось написать ее. Она ставит рядом понтифкса языческого и архиерея христианского, и рассуждает о понтификсе языческом точнее и пронизательней, нежели о архиерее христианском. Иногда о понтификсе языческом говорит по-христиански, как, например, понтифкс Траян *благословляет*; иногда о архиерее христианском говорит по-

Как бы то ни было, не оболгав преосвященного Феофана, можно смело утверждать, что Синодальная реформа был разработана им по прямому заказу Петра. Однако в результате получилось не то, что задумал Петр, и не то, что сочинил Феофан.

По мнению Верховского, и гипотеза его выглядит вполне правдоподобно, на мысль о *духовной коллегии* Петра натолкнул нечаянно митрополит Стефан, написавший 20 ноября 1718 году 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. Однако несамостоятельность Стефана была скорей вынужденной: после казни царевича он, счастливо избежав преследований, чувствовал себя тем не менее, судя по всему, очень неуверенно и боялся не угодить в очередной раз. Но вышло нечто вовсе неожиданное. В резолюции на доклад Петр, «как бы утомленный множеством и разнообразием недоумений Стефана и не способностью его сколько-нибудь удовлетворительно выполнять порученную ему обязанность местоблюстителя патриаршего престола высказывал мысль: “А для лучшего впредь управления мнится быть удобно Духовной Коллегии, дабы удобнее такая великия дела исправлять было возможно”»²²⁷. 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. И точно так же как Яворский невольно навел Петра на мысль о духовной коллегии, так Прокопович (не ставя это своей целью) дал толчок очень важному экклесиологическому выводу.

Предварительно следует заметить, что и по сей день существуют самые разные мнения о том, что означала для Русской Церкви с точки зрения богословской и канонической реформа Петра. Крайнее из этих мнений сводится к тому, что в результате реформы, существенно нарушившей каноническое устройство Русской Церкви, последняя превратилась в государственное учреждение («Ведомство православного исповедания»), каковым и пребывала до восстановления патриаршества в 1917 году. Это мнение не трудно опровергнуть тем фактом, что именно Синодальная эпоха дала великих святых, таких 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, а значит и каноническая жизнь Церкви сохранила в эту эпоху свою полноту²²⁸. Однако это еще не служит ответом на вопрос, был ли

язычески, как, например, *могут государи епископами народа нарицатися; потому что преславный елинский стихотворец Омир Эктера троянского государя нарицает епископом*. Главные в ней выводы справедливы, как-то: *не имеем ни единой в христианской истории, где бы царь собственным и нарочитым священнодействием упражнялся. Царем входити в алтарь древнее предание есть*. Но ход исследования не редко странен и принужден, как бы насильно направляемый в угождение какой-то тайной мысли» (*Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888. Т. 3. С. 311*).

²²⁷ *Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 155.

²²⁸ То же самое, кстати, можно сказать и о так называемом «евхаристическом кризисе» Синодальной эпохи. Одним из следствий раскола стало разрушение института древнерусского духовничества, так как священники были лишены главного инструмента воздействия на кающихся – права не допускать на известный срок до Причастия в зависимости от тяжести совершенных грехов. Во многом это было связано с необходимостью исключить недобросовестное поведение на исповеди тайных приверженцев раскола,

Святейший Синод собором, в церковном смысле этого слова, или всего лишь государственным учреждением, как настаивали, например, на этом тот же Верховской и тот же Самарин.

При этом следует подчеркнуть, что для Самарина не было проблемы в перемене высшего Церковного управления с единоличного на коллегиальное, ибо с его точки зрения Церковь *всегда* управляется собором и Патриарх есть 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»²²⁹. Таким образом, «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»²³⁰. А следовательно, Синод является государственным учреждением постольку, поскольку в Регламенте говорится о назначении его членов Государем: «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* (курсив Самарина) подлежат ко управлению»²³¹, – иными словами, Государь мог учредить Синод, но не мог дать ему *Регламент*.

стремившихся с помощью длительных епитимий уклониться от участия в Таинствах. Синодальный указ 1722 года запрещает духовникам не допускать до Причастия кого бы то ни было без благословения правящего архиерея. Роль священника сводилась в этой ситуации практически лишь к выслушиванию исповедуемых грехов и чтению разрешительной молитвы, а официально зафиксированное (по тем же антираскольническим соображениям) требование ежегодного Причастия хотя и не препятствовало причащаться чаще, но делало по сути дела бессмысленным назначение епитимий, по крайней мере на срок более года. Однако это был именно кризис духовничества, а не евхаристический кризис, ибо *нет совершенно никаких данных, позволяющих утверждать, что в досинодальную эпоху – в XVI–XVII вв. – причащались чаще*. Скорее напротив, можно думать, что «уставное благочестие» смещало тогда акцент в сторону длительной подготовки к Причастию, что неизбежно делало его нечастым. Впрочем, и здесь можно сказать, что живой церковный организм преодолел этот кризис благодаря возрождению монастырского старчества, окормлявшего, как известно, не только монахов, но и ищущих наставления в духовной жизни мирян. А уже ближе к концу Синодального периода этот процесс приводит к появлению «старцев» и среди белого духовенства. Причем, главным средством, позволяющим преодолеть грех, они считали уже не связанную с отлучением от Причастия епитимью, а напротив того – вовлечение кающегося в активную евхаристическую жизнь. И, быть может, запрет на наложение епитимий косвенным образом – «от противного» – послужил толчком именно к такому разрешению проблемы.

²²⁹ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 284.

²³⁰ Там же. С. 285

²³¹ ... «Итак, Духовная коллегия есть государственное учреждение... Из всего нами выписанного 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...» (Там же. С. 286)

Верховской подходил к делу с другой стороны: Синод является учреждением государственным поскольку а) Регламентом описывается наподобие прочих государственных коллегий²³²; б) подчинен, в отличие от Патриарха, Императору²³³.

Таким образом, оба исходят из *буквы* Регламента, однако (и Верховской признает это) Духовная коллегия и одного дня не просуществовала, подчинившись вполне этой букве²³⁴, и уже на первом заседании из *Коллегии* превратилась в *Синод*²³⁵, став *над*, а не *наравне* с прочими коллегиями²³⁶ и осознав себя как *собор*. Первые два факта подробно описаны у Верховского – остановимся на последнем.

Во-первых, наименование *Синод* приходило в голову уже самому Феофану в процессе его работы над проектом²³⁷, и Верховской никак не разъясняет видимую несообразность, возникающую из того, что, по его же словам, Феофан хотя не отличал

²³² «Духовная коллегия была создана как государственное учреждение» (Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 545).

²³³ «В московскую эпоху, при самобытности традиционной власти патриарха, при тождестве целей Церкви и государства, существовало двоевластие царя и патриарха, простиравшееся в равной мере на все государство» (Там же. С. 501). После реформы «наступило вновь двоевластие, но уже не царя и Св. Синода, а двух одинаково зависимых от царя *государственных* учреждений [Сената и Синода]» (Там же. С. 503).

²³⁴ «...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).

²³⁵ «...первым вопросом, предложенным Государю 14 февраля 1721 года [на *первом* заседании – свящ. П. Х.] был вопрос о том, по какой форме возносить в церковных служениях именованное Правительствующего Духовного Собрании (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. Любопытно отметить, что термин «Синод» приходил Феофану на память раньше и употреблен им несколько раз в начале Духовного Регламента. (Там же. С. 499)

²³⁶ «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).

²³⁷ На Титульном листе, вклеенном в черновой вариант Духовного Регламента и написанном рукой Феофана, значит: «...установленное в Святой Православной Российской Церкви Духовное Синодарион или Коллегиум [зачеркнуто «Коллегиум», надписано «Синод»]» (Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. С. 26).

Духовную коллегию от прочих государственных коллегий²³⁸, 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»²³⁹.

Трактат не найден, и трудно сказать, как аргументировал свое мнение Феофан, но по аналогии с присущим ему в других вопросах дуализмом можно предположить, что он вовсе не считал невозможным существование *Церковного* управления в *государственных* формах, иными словами *собора* в форме *коллегии*. Помимо уже отмеченной попытки изначально назвать коллегию Синодом, стоит указать на одну из «вин» для учреждения Коллегии, где Феофан практически точно цитирует то место из своих лекций, где задолго до описываемых событий обосновывает преимущества *собора* тем, что совместное обсуждение того или иного вопроса скорее и лучше позволяет уяснить истину:

Лекции	Регламент
«...в собрании о той же вещи серьезно и честно от многочисленных размышляющих, скорее рассеивается тьма, и свет истины восходит, 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» ²⁴⁰ . §. 285.	«Случается, что в некоей трудности усмотрит тое человек простой, чего не усмотрит книжный и остроумный; то как не нужно есть Соборное Правительство, в котором предложенную нужду разбирают умы многие, и что един не постигнет, то постигнет другой, а чего не увидит сей, то он увидит? И тако вещь сумнительная и известнее и скорее объяснится, и какового требует определения, не трудно покажется» ²⁴¹ .

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»²⁴². Правда, Регламент

²³⁸ «[Феофан] считал Духовную Коллегию *государственным* учреждением, созданным по воле светского монарха так же, как и другие, собственно *государственные* коллегии 1718 года» (Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 227).

²³⁹ Там же. С. 271.

²⁴⁰ Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae. Vol. I. P. 268.

²⁴¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 316

²⁴² Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae. Vol. I. P. 268.

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 zde не вмещаются»²⁴³. 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*²⁴⁴.

Таким образом, Феофан действительно ничего нового не видел в учреждении Коллегии и просто с удобством для себя разделил давно продуманную соборную аргументацию на два уровня: «естественный» использовав в написанном для Государя Регламенте, а «богословский» предложив Восточным Патриархам. Следовательно, не из чего не следует, что он мыслил Духовную Коллегию *только* как государственное учреждение.

Но еще более интересен следующий момент. Одна из «вин» для учреждения Духовной коллегии представлена в Регламенте следующим образом: «Еще и сие угодие Церкви и Государству от таковаго Соборнаго Правительства будет, что в нем нетокмо един некто от соседателей, но и сам Президент или Председатель подлежати имать суду своя 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* (Курсив мой – свящ. П. Х.). 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 таковаго единовластителя нужда есть созывати Собор Вселенский* (Курсив мой – свящ. П. Х.), 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»²⁴⁵.

Выделенные курсивом слова прямо противоречат утверждению Самарина о том, что «наши патриархи признавали себя зависимыми от поставляющего их поместного Собора»²⁴⁶: в данном случае история (суд над Никоном, потребовавший именно созыва в Москву вселенских патриархов, как единственно правомочных вынести окончательное решение) и *мнение церковного народа* (хотя и необразованного, по замечанию Феофана²⁴⁷)

²⁴³ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 315–316.

²⁴⁴ 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 ввиду именно 20 стих.

²⁴⁵ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 318.

²⁴⁶ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 285

²⁴⁷ О том же свидетельствовал и русский чин поставления в Патриархи, повторявший епископскую хиротонию.

не на его стороне. Но важнее другое. На том же первом заседании коллегии, когда она была переименована в Святейший Правительствующий Синод, последний был осмыслен собравшимися не только как Собор, *но и именно как Собор в самаринском смысле*, т. е., высший самого патриарха. Вопрос, заданный членами Синода Государю о том, как им сносится 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*» (Курсив мой – свящ. П. Х.)²⁴⁸.

Не имея «стенограммы» этого столь важного заседания Синода 14 февраля 1721 года, можно только догадываться о самом ходе обсуждения затронутых на нем вопросов. Но если традиционным 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», Синод вследствие этого счел возможным и возвыситься над патриархом, как единичным лицом, *понеже Собор*. И митрополит Стефан и архиепископ Феофан были участниками этого заседания, но нельзя предположить с уверенностью, кому из них принадлежала бы эта мысль: и тот, и другой – каждый по своим соображениям – мог бы высказать ее. Она так и осталась – соборной. «Церковная реформа не вполне удалась»²⁴⁹.

8

С последним утверждением приходит время вернуться к заданным в начале исследования вопросам: верна ли схема Самарина? Действительно ли митрополит Стефан и архиепископ Феофан выразили собой католическое и протестантское начало в русском богословии? И дала ли Русская Церковь, тогда или позднее кого-то, кто выразил бы подобным образом православное начало?

Что митрополит Стефан и преосвященный Феофан были действительно во многом антиподами и на личном, и на богословском уровне, с этим, пожалуй, трудно спорить. Однако стоит подчеркнуть еще раз, что они учились в школах одного типа, и в этом смысле вряд ли коллегия святого Афанасия в Риме существенно отличалась от Люблинской или Познанской. Их несходство скорее определялось другим: существенно отличался от стефанова опыта *римский* опыт Феофана. И если все же попытаться дать какую-то цельную характеристику его личности и воззрений, то, вспомнив Шекспира, ее можно было бы свести к известному: «я не датчанин – римлянин скорей».

Многие и до преосвященного Феофана учились на Западе, не хуже него осваивали латынь, были не менее учены в смысле знания того, что предполагало тогда необходимым знать школа, но только он органично явил тип, в котором, несмотря на малороссийское происхождение, легче узнать скорее героя итальянского возрождения, чем швейцарского реформата-педанта.

²⁴⁸ Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. 499.

²⁴⁹ «... 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» (Там же. 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).

Только он пережил, судя по всему, поразившись великолепием римской истории и культуры, ту боль о гибели ее, которую ощутил когда-то Данте²⁵⁰.

Только он вошел глубоко в тогдашнюю беспокойную жизнь западной богословской мысли²⁵¹. И если XVII век на Западе считается «веком блаженного Августина», то это заставляет со всей серьезностью проверить, не августиновы ли идеи были во многом тем фундаментом, на котором строилось здание феофанова богословия? Ибо многое говорит за то, что так оно и было. Сослаться здесь прежде всего следует на П. Червяковского и Г. Гертеля, двух, пожалуй наиболее глубоких и внимательных исследователей феофанова наследия у нас и на Западе²⁵².

Первый в своем исследовании, посвященном тем самым «Пролегоменам» преосвященного Феофана именно к *августинизму* последнего (причем скорее в его янсенистской интерпретации) возводит все те основные черты его богословия, на которые было указано выше: это и учение о заключенном в слове Божиим божественном «непогрешительном» богословии, противопоставляемом немощному человеческому богословию²⁵³, и характеристика «человека поврежденного»²⁵⁴, и учение об оправдании²⁵⁵, и резкое противопоставление божественного и человеческого вообще²⁵⁶.

²⁵⁰ Во всяком случае в одной из своих киевских проповедей он писал: «... помыслим, что за нещастие, когда от такого щастия [принадлежности к православней Церкви – свящ. П. Х.], чего не дай Бог, в туже погибель кто придет, в которую и иныи во иноверии по рождении приходят. Когда слышим о каких Рыцарях славных или премудрых древних Философах, како те воевали и весь свет покорили, а тии как много издали книг премудрых, абие приходит на ум некая жалость, когда они, бывше язычники, пошли во ад и вечно погибли. Какая же жалость и скорбь будет (ей, чтоб она не была самой вещию, примем теперь в доброе разсуждение!) что глаголю будет за скорбь, когда кто и в православии на вечную казнь осудится? О горе мне! Горе!» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 3. С. 317).

²⁵¹ «Насколько Прокопович, как юный студент Греческой коллегии в Риме, близко к сердцу принял споры об осуждении янсенистов, нам не известно. Но ничего невозможного тут нет» (Hörtel Hans-Joachim. *Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic*. S. 132). См. также примечание 175 на той же странице: «Иннокентий XII в своей булле *cum alias* от 12 марта 1699 года осудил Квиетизм епископа Фенелона. Хотя Амман пишет в своем «Очерке восточнославянской церковной истории»: «напряженные тогдашние споры о пробабиллизме и квиетизме вряд ли могли взять в плен духовные силы ученика киевской академии»... Все же интерес к августиновому богословию, как и к известной казуистике, кажется, пробудился в Прокоповиче во время его пребывания в Риме».

²⁵² Любопытно, что уже цитированный выше Маркелл среди прочего обвинял преосвященного Феофана и в том, что тот утверждал: «Греческая, де, и Великороссийская Церковь во всем, де, суеверная, только, де, внешняя церемонии содержащая, а Августинского исповедания самая прямая и совершенная. Все, что Августинское исповедание содержит, все прямое, праведное и истинное, и так держатися от всех должно, а Греческое, де, исповедание, от великой части, не прямое и суеверное, и ложное» (Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1862, кн. 1. С. 9).

²⁵³ «[Августинизм Феофана] усиленно развивая мысль, что человеческий разум весьма склонен извращать божественную истину и не способен даже при помощи благодати создать верной и несомненной науки о богопознании и богочтении, и поэтому исключая из богословия, по возможности, все человеческое, а то, чего исключить нельзя, поглощая божественным, ведет прямо к отрицанию самостоятельного значения в богословии отеческих писаний и к учению о писанном слове Божиим, как единственном руководительном начале богословия» (Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича. // Христианское чтение. 1876 №7/8 С. 102).

²⁵⁴ «Феофан понимал греховное состояние человека в смысле если не протестантском, то в августиновском (исключая *decretum absolutum et gratia irresistibilis*) и янсенистском» (Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича. // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 54 прим.).

Второй, что особенно ценно здесь, смотрящий на богословие преосвященного Феофана с западной точки зрения, независимо от Червяковского также указывает на Янсения, «о котором Прокопович возможно знал больше, чем до сих пор признавалось»²⁵⁷, полагает, что «восточный оптимизм посредством августинова богословия приходит у Феофана в должное равновесие, хотя порой и возникает ощущение, что он впадает в другую крайность западного богословия, которую показывает августинизм во всей жесткости у Кальвина или Янсения»²⁵⁸, предполагает известную близость феофановой сакраментологии к августиновой²⁵⁹. Но самое главное, анализируя «Духовный регламент», в конце концов приходит к следующему важному заключению: в Регламенте «как на образцы разрешения отдельных догматических вопросов, Прокопович указывает снова на сочинения святых отцов. Для учения о Троице предложены Григорий Назианзин и Августин, для учения о Святом Духе Афанасий Великий и Василий Великий, для учения о ипостасном соединении Кирилл Александрийский и папа Лев Великий для учения о двух природах, для учения о благодати и первородном грехе многочисленные сочинения Августина против пелагиан. В этом перечне богословской литературы ... очень важным является ударение на августиново богословие. Так Августинизм входит в русское богословие и вместе с ним типично западная постановка вопросов (Курсив мой – свящ. П. Х.), которая для восточного богословия до сих пор не была такой животрепещущей»²⁶⁰.

²⁵⁵ «То строгое отвержение всего человеческого в деле построения богословия, которым проникнута вся вступительная речь Феофана, то поглощение человеческого божественным, которое бросается в глаза в феофановом представлении богословия, прямо изобличает в воззрении Феофана августинизм, с которым вполне гармонирует и то ударение, которое Феофан делает... на том, что человек оправдывается одною верою, хотя спасается не ею одною, а и добрыми делами: ближайшим источником этого августинизма мог быть янсенизм» (Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича. // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 76).

²⁵⁶ «В воззрении Феофана светлая идея примирения скрывается в величественном сумраке ветхозаветного сознания противоположности Иеговы и человека. В этом отношении воззрение Феофана напоминает блаженного Августина» (Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича. // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 84).

²⁵⁷ *Hörtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 211.*

²⁵⁸ *Hörtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 193.* Или еще: «... вне православной Церкви не может быть обретено спасение. Это «ужасное слово» Киприана повторено Прокоповичем со всей остротой. Здесь приходит на мысль определенное влияние августиново-богословия о осужденном множестве (*massa damnata*), однако все же без крайностей кальвинистского учения о предопределении» (*Ibid. S. 143*). Тот же Гертель отмечает в связи со «Словом о множестве осужденных» преосвященного Феофана, что тема о малом числе призванных ко спасению была одной из самых любимых у французских янсенистов (см. *Hörtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 210*). Вполне августиновским может быть признан теперь и тот акцент на немощи человеческой, который последовательно обнаруживается в «Повести о распре...».

²⁵⁹ «Прокопович все же рассматривает Евхаристию в ексклезиологическом а не в чисто догматическом аспекте, в ее значении для общины, а не для отдельного ее члена. Прообразом здесь можно было бы представить себе Августина, который ставил в тесное соотношение евхаристическое тело с телом Церкви» (*Hörtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 126*)

²⁶⁰ *Hörtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. S. 131–132.* Вполне возможно, правда, что выделенные курсивом слова Гертеля являются аллюзией на известное предисловие Ю. Ф. Самарина к Богословским сочинениям А. С. Хомякова, где тот упрекает русскую богословскую школу за то, что она «приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей Латинство и Протестантство, ... в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях». И далее: «Таким

Вывод, кажется, напрашивается сам собой. В Риме, в коллегии святителя Афанасия изучая святых отцов, как мог монах Самуил не изучать блаженного Августина? Рим был занят тогда янсенистскими спорами – при его живом интересе к новостям *мысли*, который он сохранил на всю жизнь, как мог будущий архиепископ ничего не слышать об «Августинусе» Янсения? При его нелюбви к папе и иезуитам как мог не отнестись с сочувствием к осужденным папой с подачи иезуитов янсенистам²⁶¹? В Швейцарию он попадает уже из Рима. Стало быть, не трудно догадаться, что «августинистом» он стал прежде, чем познакомился с реформатским богословием, и именно августинианские черты последнего привлекли его к нему²⁶², *не сделав протестантом*, чем и объясняется, собственно, неуязвимость феофановых положений против обвинений соперников²⁶³.

Но не этим одним исчерпывается роль Рима в его убеждениях и учении. Он был слишком конгениален «римским» идеям Петра²⁶⁴, чтобы не предположить, что «Рим как идея»²⁶⁵ вошел в него раньше, когда он еще юношей ходил по камням его мостовых: это был Рим, в граждане которого добровольно записался Сам Христос, родившись во дни объявленной Августом переписи²⁶⁶; Рим, давший образец совершенной монархии²⁶⁷; Рим,

образом, невольно и бессознательно, не предчувствуя последствий, она сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы... И вот с каждым шагом, запутываясь более и более в латино-протестантских антиномиях, православная школа, наконец, сама раздвоилась. В ней образовались две школы, школа исключительно *антитлатинская* и школа исключительно *антипротестантская*; православной школы как будто не стало» (Самарин Ю. Ф. Предисловие. // *Хомяков А. С. Сочинения богословские*. С. 22–23).

²⁶¹ Янсенисты, кстати, требовали созыва *собора* для рассмотрения их учения.

²⁶² «так как августинизм всего резче и последовательнее проводится в реформатском учении, то в своем делении богословия, выходящем из понятия о Боге, как одном объекте богословия, Феофан встречается с реформатскими богословами: Венделином, Амезием и Амандом Полянским. (Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича. // *Христианское чтение*. 1876. № 1/2. С. 76)

²⁶³ См. выше цитату из «Слова о любви Божией» о «безумных кальвинских богословах».

²⁶⁴ «Из двух путей – столицы как сосредоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима – Петр избрал второй... В этом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме» (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого. // Художественный язык средневековья*. М., 1982. С. 239). И ниже: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение отечеству и одновременно ведущее ко спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы» представляется Петру ханжеством, а государственная служба – единственной подлинной молитвой. (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Цит. соч.* С. 241)

²⁶⁵ Rom als idйе. Статья под таким заглавием была опубликована в 1927 году в третьем номере журнала *Die Antike*. Среди прочего ее автор, Фридрих Клиггер, утверждал, что наиболее совершенное выражение «идея Рима» получила у Данте (*Die Antike*. 1927. Bd. III. S. 33). На сегодняшний день у нас нет никаких данных, позволяющих подтвердить или опровергнуть знакомство Прокоповича с идеями последнего – непосредственно или через других авторов, – но нельзя не отметить ощутимые параллели в восприятии империи тем и другим. Вопрос требует дополнительных исследований.

²⁶⁶ «Кто соблюдает повеление добровольно, подтверждает делом, что оно справедливо... но Христос, как свидетельствует летописец его Лука, соизволил родиться от Девы Матери в дни, когда было обнародовано повеление римской власти, дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек; а это и значило соблюсти повеление. А может быть, благочестивее будет полагать, что повеление было сделано цезарем по Божественному наитию, дабы Тот, Кого столько времени ожидали среди смертных, Сам вместе со смертными вписал бы Себя в их число. Следовательно Христос делом подтвердил, что повеление Августа, действовавшего от имени римлян было справедливо»

кесари которого, не нуждалась ни в каком посреднике между собой и Божественным источником всякой власти²⁶⁸.

Несомненно, взглядам преосвященного Феофана, был присущ известный дуализм. Это дуализм непостижимости Божества и общедоступности зафиксированного в Писании Откровения, дуализм непогрешительного божественного и погрешительного человеческого богословия, дуализм благодатного соборного разума и естественно-научной методологии, обеспечивающей для Феофана некую «естественную соборность» человеческого рассудка, – в конечном счете, дуализм *богословия и гуманизма*, равную тягу к которым преосвященный Феофан парадоксальным образом совмещал в себе. Сам он, судя по всему, не очень тяготился этим и даже с удобством для себя при необходимости незаметно переходил с одного уровня на другой. Именно поэтому так спорны (и оспариваемы) были зачастую его выводы. Он сам носил в себе и тезис, и его отрицание²⁶⁹, он беспощадно обнаруживал уязвимые места оппонентов и традиции, но синтеза и исцеления он не дал²⁷⁰.

В его дуализме легко опознать дуализм Нового времени, где сакральность христианской жизни вступала в очевидное противоречие с научной «десакрализацией» мира. И быть может даже, особенно ощутимо это было именно в России, ибо если общий ход западно-европейской истории характеризовался постепенным переходом от сакрального к секулярному, то своеобразие Синодальной эпохи, именно и состояло в «двоебытии», своего рода контрастной полифонии церковного сакрального и секулярного общественного быта. В этом отношении реформа Петра тоже *не вполне удалась*.

Выделив известные стороны учения митрополита Стефана и архиепископа Феофана можно, конечно, определить их спор, как спор ученика иезуитов с учеником реформатов, однако сопоставление текстов Яворского и Прокоповича убеждает в том, что «при наложении» они совпадают или расходятся далеко не всегда в тех точках, в которых должны были бы совпадать или расходиться католическая и протестантская традиции по тому или иному вопросу. В то же время русская богословская литература начала XVIII века демонстрирует стремительное продвижение русской мысли от заимствованных форм западной учености к самостоятельному поиску богословских ответов на вопросы времени.

Как бы то ни было, если «тридентизм» ранней киевской школы остался достоянием своего времени, то августинизм школы Прокоповича оказался значительно более

(Данте Алигьери. Малые произведения. СПб. 1996. С. 404.) Ср. В «Божественной комедии»: «Ты здесь на краткий срок в сени лесной,/ дабы затем навек средь граждан Рима,/ где римлянин – Христос, пребыть со мной» (Данте Алигьери. Божественная комедия. СПб., 1996. Т. 2. С. 219).

²⁶⁷ «В самом деле, если мы припомним состояние людей и времена от падения прародителей, ставшего началом нашего уклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе, когда существовала совершенная монархия» (Данте Алигьери. Малые произведения. СПб. 1996. С. 371–372).

²⁶⁸ Поставив в третьей книге «Монархии» вопрос: «зависит ли власть римского монарха (являющегося по праву монархом всего мира, как это было доказано во второй книге) непосредственно от Бога, или же она зависит от наместника, или служителя Божия, под которым я разумею преемника Петра» (Данте Алигьери. Малые произведения. СПб. 1996. С. 408), – Данте доказывает в итоге, что «светская власть монарха без всякого посредства нисходит в него из Источника Власти Вселенской» (Там же. С. 443).

²⁶⁹ Собственно его августинизм точно также отрицался в известном смысле его имперскими идеями.

²⁷⁰ Подробнее см. *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М. 2010.

плодотворным для русского богословия. Пусть преосвященный Феофан, в силу присущего ему дуализма, не решился до конца развить задаваемые им самим посылки, предложив чуть ли ни иезуитски-конформистское разрешение вопроса о христианской любви. *Привитый им русской школе августинизм, как и на Западе, в конечном счете послужил оружием против антропоцентризма «объязычившегося» общества*²⁷¹. Только произошло это немного позднее, и не случайно его характерные черты обнаруживаются в богословском наследии святителя Тихона Задонского²⁷². Не случайно вопрос о «чистой любви», поднятый западными августинистами в XVII веке и так значительно отозвавшийся в богословии святителя Димитрия, стал в дальнейшем сквозной темой русского богословия, развитие которой можно проследить вплоть до возникновения учения о сострадательной любви митрополита Антония Храповицкого.

Если томизм, для которого блаженный Августин, был, безусловно, также весьма значимым автором, для осмысления традиции воспользовался принципами *аристотелевой* философии, то русской богословской школе Нового времени были предложены ее основателем, преосвященным Феофаном, для той же цели *общегуманитарные* методы исследования. Вероятно, научная методология была им воспринята в частности от таких протестантских богословов, как Буддей и Пфафф, которые если и не являлись ее оригинальными авторами, то во всяком случае активно развивали ее²⁷³. Однако и здесь нельзя сказать, что подобное заимствование было чисто внешним, а главное, нельзя приравнивать заимствование методологии к заимствованию идей.

Если в работах указанных протестантских авторов особое значение имел принцип историзма, который, будучи одним из важнейших принципов научного гуманитарного исследования вообще, в то же время в протестантизме был обусловлен потребностями антиримской полемики, позволяя, как думали, выявить возникшие в католицизме по ходу истории отклонения от первоначального христианского учения, – то и в русской традиции такая внутренняя потребность существовала. Уже святитель Димитрий Ростовский в своем «Розыске о раскольнической Брынской вере» немалое место уделил анализу исторической изменчивости обряда, доказывая, что она не затрагивает догматических основ веры. Но, конечно, дело было не только в раскольниках, и перед лицом того же гуманизма, присутствие которого отныне было уже не внешней, но внутренней проблемой русского богословия, необходимо было обосновать надмирное самотождество *исторически* изменчивых форм церковной жизни, ибо жизнь Церкви переменялась тогда

²⁷¹ У самого преосв. Феофана августинизм получил парадоксальным образом какой-то не свойственный ему «государственный» оттенок. Так, согласно ему, хотя мы и не можем сами от себя ничего богоугодного даже помыслить и заслуживаем Божьего гнева, однако эта необходимая нам скорбь о своем недостоинстве «не запрещает весьма и телеснаго, но чистаго и безгрешнаго веселия: например торжества за Богоданную над супостаты победу, радования на брацех, на угощениях и прочая. Инако были бы мы отчаянии паче нежели вернии, и не яко уповающие на милосердие Божие, но яко отвержени... что есть вере христианской весьма противное и житию каинову подобное» (Христовы о блаженствах проповеди толкование, сочиненное Феофаном Прокоповичем бывшим архиепископом Новгородским и Великолуцким. Киев. 1764. Л. 11 – л.11об.). Собственно, как явствует из толкования V–VII заповедей в этом же «толковании» и любовь христианская сводится к исполнению гражданских обязанностей.

²⁷² Подробнее см.: *Хондзинский Павел, свящ.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII века // Вестник ПСТГУ № 1. 2011.

²⁷³ См.: *Stolzenburg Arnold F.* Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979. S. 413.

во многих существенных своих параметрах, начиная с реформы церковного управления и кончая реформой общественного быта.

Самарин считал, что русская богословская школа оказалась тогда на изрытой подкопанной почве, куда «заманили ее западные богословы», Гертель писал, что августинизм феофановой школы обнаружил «типично западную постановку вопроса», но нельзя не видеть, что прежде *Новое время* нашло на русскую жизнь, *как сеть на лице земли*, и поставило перед русским богословием свои «типично западные вопросы».

Но означало ли это, что в Россию действительно был перенесен, как считал Самарин, «великий Западный спор»²⁷⁴ двух односторонних начал – католицизма и протестантизма? И что «никогда великий наш спор с учениями Западными не представлялся в такой полноте, в таком широком объеме, никогда так определительно не были поставлены все вопросы, никто не понял их так глубоко»²⁷⁵, как Яворский и Прокопович? Сомнительно. Скорее наоборот: спор Яворского и Прокоповича показал, что сходные внешние обстоятельства вызывали сходный ответ и на Западе и на Востоке. Августинизм Прокоповича был ли достоянием только протестантизма? Уверенность Яворского в необходимости патриаршества была ли только соблазном папизма?

Очевидно, что Самарин сознательно обострил одни и сгладил другие черты в своих портретах Яворского и Прокоповича ради красоты гегельянской схемы. Тем проще было ему со временем указать на репрезентанта *православной идеи*.

Если в начале своей диссертации он противопоставлял чуждую духу Церкви богословскую систему катехизису, в котором «Церковь не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должно верить и как должен жить каждый ее член»²⁷⁶, то в конце ее и оказывалось, что ни систему Яворского, ни систему Прокоповича Церковь не приняла, но и не осудила, а следовательно «исключила из своей сферы» само «понятие о церковной системе»²⁷⁷. Но вопрос об авторе *катехизиса* остался до времени открытым, хотя это и не значит, что Юрий Федорович уже тогда не знал на него ответа. По понятным причинам он дал его много позднее в своем уже упоминавшемся предисловии к посмертному изданию богословских сочинений своего старшего друга и учителя, Алексея Степановича Хомякова, назвав его «учителем Церкви»²⁷⁸. Догадка подтверждается тем,

²⁷⁴ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. С. 452

²⁷⁵ Там же. С. 455–456.

²⁷⁶ Там же. С. 23.

²⁷⁷ «В сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися в том, что составляет сущность системы. Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию реформации; вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит и ту и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы. Но ни той ни другой Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; следовательно общее понятие, лежащее обем в основании – понятие о церковной системе – Церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее» (Там же. С. 163).

²⁷⁸ «В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, которую сослужил ему Хомяков, кому давалось логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или иным заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как назовут теперь Хомякова – мы не знаем... Как? Хомяков, живший в Москве на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так много шутили и с которым так много спорили... о котором через три дня после его похорон

что знаменитый хомяковский трактат «Церковь одна» имеет подзаголовок, быть может, памятный не всем: «Опыт *катехизического изложения* (курсив мой – свящ. П. Х.) учения о Церкви».

Этот неожиданно сложившийся треугольник: Яворский – Прокопович – Хомяков, – требует заново отследить возникающие между его вершинами связи, требует понять, как за его границами осталась грандиозная фигура святителя Филарета, разрешившего так много поставленных XVIII веком вопросов; требует с учетом его конфигурации оценить возникающие уже в конце XIX столетия новые парадигмы русской богословской мысли, но все это уже задача иного исследования. Предпринятое же, указав на его вершины, достигло того предела, на котором можно поставить, если не утвердительную точку, то открытое будущему многоточие...

“Московские ведомости”, под бывшею их редакциею, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно та же газета, под нынешнею редакциею, огласила ересиархом; этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков – учитель Церкви? Он самый. Называя его этим именем, мы хорошо знаем, что наши слова приняты будут одними за дерзкий вызов, другими за выражение слепого пристрастия ученика к учителю; первые на нас вознегодуют, вторые нас осмеют. Все это мы наперед знаем но знаем и то, что будущие поколения будут дивиться не тому, что в 1867 году кто-то решился сказать это печатно и подписать свое имя, а тому, что было такое время, когда на это могла потребоваться хоть самая малая доля решимости. (Самарин Ю. Ф. Предисловие. // Хомяков А. С. Сочинения богословские. С. 34–35).