

Между Москвой и Римом: Ю.Ф. Самарин в его юношеской переписке с И.С. Гагариным

I

Переписка 1838–1842 годов между Ю.Ф. Самариным и И.С. Гагариным при всей своей содержательной значимости по сей день у нас мало известна. Хотя в 2002 году она была издана во Франции на языке оригинала — французском [11], — но русскому читателю знакома до сих пор преимущественно только по нескольким письмам, опубликованным в журнале «Символ», из которых большую часть составляют письма Гагарина (два, датированные февралем и одно — августом 1842 года), а Самарин представлен лишь одним — от 13 августа того же года¹. Правда, указанные письма занимают в общем ходе переписки важное место. С них начинается обсуждение кузенами книги А.Н. Муравьева «Правда вселенской Церкви о римской и прочих патриарших кафедрах» [5]. Известно, что эта книга, посвященная опровержению папского примата, ценилась славянофилами — так, в известном письме Кошелеву, Киреевский называл муравьевскую работу в числе прочих, необходимых для прочтения, характерным образом переиначивая ее заглавие, превращающееся у него в «Правду Русской [курсив мой. — Прот. П.Х.] Церкви» [4, с. 257]. Уже в 60-е годы, отвечая Самарину на его «Письма о иезуитах», Гагарин не без иронии заметит бывшему другу, что не иезуиты, а «Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 году» положил начало его обращению в католицизм, которое «довершил Андрей Николаевич Муравьев своею «Правдой Вселенской Церкви»» [1, с. 188].

Вообще, даже при беглом взгляде на переписку бросается в глаза, что в религиозном отношении Гагарин был тогда гораздо более утвердившимся человеком, чем Самарин. Характерным примером служит маленькая дискуссия о возможности чуда, возникающая как бы внутри большой — о Церкви. Вдруг выясняется, что Самарин не верит в чудеса: «Я не верю существованию чудес самих по себе, в их объективное (простите за выражение) существование независимо от того, кто верит... Чудо есть ни что

¹ См.: Символ. 1979. № 1. С. 168–174; Символ 1979. № 2. С. 165–181; Символ. 1980. № 3. С. 157–166.

инное как индивидуальная манера воспринимать свои отношения с Богом и представлять себе это как внешнее действие» [11, р. 185–186].

Гагарин обрушивается на друга со всей пылкостью: «Против Вас Восток и Запад, католики и протестанты, лютеране и реформаты, — весь христианский мир единодушен: Вы не еретик, Вы не имеете чести принадлежать к таковым, ибо Вы не христианин!» [Ibid., р. 190].

Самарин, кажется, не без смущения, но честно отвечает ему: «Я еще не знаю, какого поклонения хочет Себе Бог, но я надеюсь узнать это однажды» [Ibid., р. 209].

Собственно, столь же неопределенно по своим выводам и последнее значительное письмо Юрия Федоровича (2 декабря 1842 года) о Церкви. Из него явствует, что Самарина занимает не столько опровержение католического учения, столь же пылко защищаемого Гагариным от Муравьева, сколько стремление понять, как учит сама о себе Греческая Церковь, ибо, с его точки зрения, воззрения православных богословов двойственны.

Одни из них считают, «что есть только одна Церковь и что тот, кто не в этой Церкви, тот не в Церкви вообще. Таким образом, в Церкви не может быть разделений, Церковь не может ничего утратить через повреждение одной из своих частей... Такое мнение исповедовала наша Церковь вплоть до Феофана Прокоповича» [Ibid., р. 248]. Однако тогда, действительно, не понятно, почему уже более тысячи лет не созывается Вселенский Собор. Более того, нет даже определенно высказанного мнения, о том, «возможен ли Вселенский Собор и что значит, что Собор Вселенский?» [Ibidem].

Другие, как кажется, Юрию Федоровичу, вопросом о Церкви озабочены гораздо меньше и признают в Церкви как бы «различные ступени»: «есть Церковь, исповедующая христианское учение во всей его чистоте, и есть Церкви, более или менее запятанные заблуждениями; можно говорить и о разделениях в Церкви» [Ibid., р. 249]. Представители этого направления (от архиепископа Феофана [Прокоповича. — *Прот. П.Х.*] — до митрополита Филарета) считают, что сегодня Вселенский Собор невозможен, а главный признак его видят в согласии соборных решений со Священным Писанием. «Какая из этих доктрин принадлежит нашей Церкви? — пишет, завершая письмо Юрий Федорович, — вот великий вопрос. Быть может ни одна, ни другая, быть может сразу все...» [Ibid., р. 249]¹.

¹ И далее: «На днях я читал в «Отчетах Синода», что Иннокентий Киевский поручил составить род сборника всех исповеданий веры Греческой Церкви. Говорят, что их имеется около 250. А после схизмы хорошо, если мы знаем 5. Я думаю, что эта публикация много даст для этого вопроса. Подобаает подождать» [Ibid., р. 249–250].

Письмо, как уже замечалось, написано 2 декабря 1842 года, а накануне, 1 декабря, Иван Сергеевич закончил и отослал другу целый антимюравьевский трактат, занимающий в печатном издании около 30 страниц. Ответного письма не сохранилось, хотя и вполне вероятно, что Юрий Федорович сознательно не стал возражать другу на его сочинение из-за внутренней непроясненности вопроса для себя самого. В известном смысле принципиальный ответ на гагаринский трактат он даст много лет спустя в известном письме баронессе Эдит Федоровне Раден от 21 января 1870 года. Признав, что при постановке еклесиологической альтернативы: папа или соборы, — аргументация папистов выглядит гораздо более убедительно [7, с. 122], Юрий Федорович как подлинную альтернативу католицизму предлагает Раден рассуждение о том, что не то учение истинно, которое исповедано Вселенским Собором, но тот Собор Вселенский, чье учение признала истинным Церковь, и никакого иного *внешнего* критерия «вселенскости» Собора не существует [там же].

В этом рассуждении Юрий Федорович, собственно говоря, не оригинален и только повторяет Хомякова. Вообще — факт того, что Самарин однажды без всяких оговорок принял учение своего старшего друга, общеизвестен, однако анализ самаринской переписки с Гагариным позволяет, между прочим, заполнить одну очень важную лауну в понимании того, как и вследствие чего происходит с Юрием Федоровичем этот внутренний поворот от сомнений к уверенности в обретенной истине. На этом, оставшемся до сих пор вне поля зрения исследователей моменте, я и остановлюсь теперь более подробно.

II

Если верить Гагарину и начало его религиозного обращения действительно положил в 1836 году Петр Яковлевич Чаадаев, то Юрий Федорович еще в 1839 году оказывается, как уже замечалось, достаточно далек от религии. Знакомство с тем же Чаадаевым, упоминаемым в одном из писем 1838 года [10, р. 84], очевидно, не производит на него такого глубокого впечатления. Его кумиры в это время суть «два Моисея» современного человечества: Гегель и Гете [Ibid., р. 112], в особенности — последний. Именно он, по словам Самарина, помог ему преодолеть внутренний кризис: «Жизнь открылась мне с другой стороны, и я нашел ее прекрасной, — пишет он, — ибо вместо того, чтобы возмущаться этим миром, следует принимать его таким, каков он есть, и без ропота подчиняться железной руке, которой древние дали имя *фатума*.

В наше время пельзя найти утешения ни в чем ином кроме смирения, кроме веры в фатализм» [Ibid., p. 114]¹.

Провозгласив себя *фаталистом*, Юрий Федорович достаточно критично оценивает роль религии в жизни общества. Дискуссия между друзьями по этому вопросу разворачивается еще в 1839 году. Гагарин утверждает, что в основании всякой цивилизации лежит религия, и что Россия, «исповедуя ту же веру, что и другие народы Европы, не может отдельно образовать свою особую цивилизацию и должна все сделать для того, чтобы войти в западную цивилизацию, завершая дело, начатое Петром Великим» [10, p. 85].

Самарин после долгих историософских рассуждений представляет другу свой, как он называет его, «ультиматум»:

«1) Религия никогда не была основой цивилизации народов; в том числе и на Востоке.

2) Цивилизация Запада есть произведение германских рас.

3) России нечего взять у цивилизации Запада.

4) Религия сыграла свою роль в цивилизации России и ее роль окончена.

5) Россия носит зародыш цивилизации в себе» [Ibid., p. 97].

Потребность углубиться в религиозно-церковную сферу приходит к Самарину извне: после успешной сдачи в феврале 1840 года магистерского экзамена в университете, «ему задана была тема — в те времена предмет магистерских диссертаций определялся профессорами — «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»» [6, с. 22]. Летом, прочитав «Камень веры», он не без гордости оповещает Гагарина: «Немногого, что я узнал за три месяца об известных религиозных вопросах, мне уже достаточно, чтобы понимать, насколько мало об этом знают Хомяков и другие» [11, p. 117]. Чуть позже он усвоит этим своим друзьям имя «Московской школы» [Ibid., p. 121] или даже «Московской церкви» [Ibid., p. 129]. Через год Юрий Федорович уже вполне убежден, «что в наши дни только религия еще прочно стоит на ногах, только она может удовлетворить требованиям человечества, не входя в сделку сама с собой, не отступая от

¹ Любопытно, что в одном из писем этого же времени (от 2 апреля 1840 года) Гагарин, не ссылаясь на первоисточник, пересказывает известный фрагмент Слова святителя Филарета на Благовещение 1822 года: «Когда Бог послал блаженной Марии архангела Гавриила, чтобы возвестить ей, что у нее родиться сын, который будет Сыном Всевышнего, свобода смиренной юной девы из Назарета всецело принадлежала ей, и необходимо было, чтобы Воля Божия совершилась в ней, ее согласие. И без буди Марии, Предвечное Слово, оставалось бы Сыном Божиим, но не стало бы Сыном человеческим» [Ibid., p. 108]. Ср. у свт. Филарета: «...в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла свое кроткое и послушное буди, — едва дерзаю выговорить, что тогда сделалось, — слово твари низводит в мир Творца» [9, с. 64–65].

своих принципов» [Ibidem]. (Это, впрочем, не помешает ему спустя полтора года отрицать реальность чуда.)

Не подозревая, какие сомнения ждут его на этом пути, он исповедует: «Мы признаем Церковь непогрешимую, основанную на авторитете, но мы веруем, что она представлена через Вселенский Собор» [Ibid., p. 129-130]. В целом, место, занимаемое православной Церковью между католицизмом и протестантизмом, представляется ему «золотой серединой», равно удаленной «от заблуждения Католицизма и от уклонений протестантизма» [Ibid., p. 130]. Однако этому убеждению предстоит быть вскоре поколебленным, причем не только от аргументов кузена.

Дело в том, что, усиленно постигая в эти годы «истинное любомудрие», то есть немецкую философию, «Московская школа» не проходит и мимо немецкого романтического богословия, одним из крупнейших представителей которого, несомненно, был тюбингенский богослов Иоганн Адам Мелер. По справедливому замечанию С. Большакова, мелеровские идеи возникали из духа той же немецкой философии, которой так увлекались тогда будущие славянофилы [см.: 10, p. 218], однако у немецкого богослова было перед ними одно серьезное преимущество: привитая ему известным протестантским историком Церкви А. Неандером потребность в глубоком освоении святоотеческого наследия. Юношеская работа Мелера так и называлась: «Единство Церкви или принцип кафоличности, представленный в духе Отцов Церкви первых столетий»¹. Кроме этого Мелером были написаны обширное исследование о святителе Афанасии Великом и знаменитая «Символика или представление догматических различий между католиками и протестантами по их официальным исповеданиям»². Все эти работы были известны славянофилам. Первая оказала очевидное и заметное влияние на хомяковское учение о Церкви. Остальные также изучались «Московской школой». Работу об Афанасии Великом, например, советует читать Кошелеву Киреевский в том же письме, в котором хвалит вызвавшую столь бурную полемику между кузенами книгу Муравьева. Знаком был Мелер и Самарину.

Еще 30 ноября 1840 года Юрий Федорович пишет Гагарину «Я посылаю Вам Символику и Св. Афанасия, так как послезавтра должен получить все сочинения Мелера в оригинале» [11, p. 124]. Но по каким-то причинам прочитывает он «Символику» только спустя два года (в ноябре 1842), уже практически закончив свою диссертацию. Книга и ее автор приводят его в восторг: «Ни одного слова в его сочинении, которое напо-

¹ *Möhler J.A. Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Tübingen, 1825.*

² *Möhler J.A. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz, 1832.*

минало бы о ярме авторитета, рутинной традиции «...» Глава, посвященная Церкви, чудесна и не оставляет ничего желать» [Ibid., p. 217–218].

Мало того, Самарин сперва очень доволен тем, что в своих выводах оказывается близок к Мелеру. Продолжая письмо, он пишет Гагарину: «После этой похвалы я позволю себе сказать вам, что, читая его, я испытал странное разочарование и одновременно сильный прилив самолюбия. Я не знаю, говорил ли я Вам, что статья о традиции, написанная и прочитанная мной минувшей осенью, послужила причиной письменной дискуссии о Церкви между мной и Поповым. И вот, вы можете мне поверить, — доказательства у меня под рукой, — моя статья о традиции и мои четыре письма о Церкви, единодушно отвергнутые всеми теми, кому я их читал, находятся не только в совершенном согласии с *Символикой*, но я нахожу [в ней] те же выражения, те же определения, слово в слово. Это совпадение, которого я никак не ожидал, дало мне большую пищу для размышлений. Я увидел противников, владеющих идеями, которые я полагал принадлежащими только нам, которые казались мне порожденными условиями, в которых я находился» [Ibid., p. 218–219]. Немного ниже сходство своих взглядов с Мелером Самарин объясняет тем, что Мелер стал «выше» католической Церкви и «если он ее исповедует, если он ее защищает, то это значит, что он усматривает более, чем она имеет в реальности» [Ibid., p. 219].

Далее события развивались в следующей последовательности. В декабре 1842 года, в имении Измалково Юрий Федорович закончил диссертацию — во всяком случае, первые ее основные две части [8, с. LII]. Весной 1843 года он пересбрался в Москву [там же, с. LVI]. Этот переезд, очевидно, есть тот *terminus post quem*, которым следует датировать следующий рукописный отрывок из оставшихся после смерти Юрия Федоровича бумаг: «Пусть тот, кто изучил православие и кто прочел начало второй части *Символики* Мелера, где развито понятие о церкви католической, пусть тот положит руку на сердце и скажет, есть ли в православной церкви, как церкви, оставя в стороне то особенное определение ее, которое вытекает из ее отношения к философии, что-либо такое, чего бы не было в церкви католической? И может ли православный человек, пребывая исключительно на точке зрения религиозной, не признать в этой церкви той, которой членом он себя считает? Я убежден, что нет! Знаю, что произнося эти слова, я произношу осуждение моей диссертации, уничтожаю ее; но поэтому-то я и признаю за собою право произнести их» [там же, с. LXV]. Труд нескольких лет жизни привел к краху. Общение с «Московской школой», которое Юрий Федорович судя по всему активно поддерживает по возвращении в город, приводит его к ужасному открытию: не в том дело, что Мелер встал *выше* католицизма, а в том, что у православия, во всяком

случае, в том виде, в каком его учение излагает школа, *нет своего собственного содержания*.

Продолжение того же отрывка свидетельствует, что первоначально единственный выход, который усматривал в этом отношении Юрий Федорович, состоял в том, чтобы из сферы богословия перенести спор «в другую высшую сферу, в сферу философии» [там же]. Однако затем он оставил эту попытку. Явился Хомяков, и, пораженный обаянием его «нешкольных» идей, Юрий Федорович раз и навсегда признал себя его учеником и пошел за старшим другом — «безропотно, как тот, кто заблуждался и встречным послан в сторону иную». В чем состояла для Юрия Федоровича привлекательность идей Хомякова не трудно понять: ведь Хомяков в своем учении о Церкви, принципиально стремился к тому, чтобы оно никак не пересекалось с католическим и, таким образом, во всяком случае, в глазах Юрия Федоровича, сумел вернуть православной экклесиологии *ее богословское содержание*.

III

Подведем итоги, постаравшись перенести эту историю из жизни на концептуальный план. Предложенная сравнительно недавно немецким ученым Е. Цееденом (E. Zeeden) и его школой теория конфессионализации¹ предполагает постепенно углубляющееся расхождение позиций формирующихся конфессий на самых разных горизонтах религиозной, культурной и социальной жизни и становление соответствующих этому институтов. Достаточно подробно изученное на материале основных западных деноминаций, это явление может быть рассмотрено, во-первых, как обусловленное конкретной социально-исторической ситуацией западноевропейского Нового времени; во-вторых, в более широком смысле, как обнаруживающее себя и в иные эпохи, и в ином религиозном контексте. Однако к каким бы историческим реалиям ни прилагалось понятие конфессионализации, его следует уточнить тезисом о том, что конфессионализационные процессы предварительным условием своего «запуска» *должны иметь общее социально-культурное поле*, на котором и разворачивается их «действие».

Если началом активного вхождения русского общества в поле западноевропейской культуры следует считать петровские реформы начала XVIII века, то следующей узловой точкой этого процесса явилась война 1812 года, объединившая народ и общество в защите не только отечест-

¹ См. начальную библиографию по теме в [2, с. 133–152].

ва, но и христианских святынь, и, с одной стороны, завершившая, в прямом и переносном смысле, процесс вхождения России в Европейское культурное пространство, а с другой, — породившая очевидную антизападную реакцию в обществе и осознание мессианского призвания России.

Оказавшись в этом «поле конфессионализации», русское образованное общество или, лучше сказать, та его часть, которую волновали богословские проблемы, становится лицом к лицу с шокирующим фактом отсутствия ясных границ между православным и католическим учением о Церкви (за исключением ультрамонтантских претензий на абсолютное главенство папы). Сам по себе этот факт объясняется общими для православной и католической традиции корнями, к которым обращалась и та, и другая, когда уже в позднейшую эпоху формулировала свое учение по этому вопросу, разработанному древними отцами в самом общем виде. В то же время, в поле *западной* культуры учение *западной* Церкви не могло не выглядеть более органичным и последовательным. Отсюда, очевидно, его привлекательность для ряда представителей русской культурной элиты от А.Я. Чаадаева и И.С. Гагарина до В.С. Соловьева и Е.Г. Волконской.

Другая часть той же элиты приходит к диаметрально противоположным выводам. Близость учения объясняется «западным пленением» национальной богословской школы и — в согласии с логикой конфессионализации — выдвигается задача по созданию полярной концепции Церкви, призванной во всей полноте манифестировать независимость православного учения от параллелей с Западом¹.

Переписка Ю.Ф. Самарина и И.С. Гагарина является прекрасной иллюстрацией этого процесса. Она наглядно демонстрирует как привлекательность западного типа мысли для одних, так и возрастающую потребность провести черту, ясно разделяющую общее «культурное поле», для других. И если, что вполне вероятно, гагаринские письма читались не только одним Юрием Федоровичем, но и всей «Московской школой», то вполне можно согласиться с предположением А. Каваццы о том, что они послужили кроме всего прочего одним из важных толчков для написания А.С. Хомяковым его знаменитого трактата «Церковь одна» [3, с. 360], в сороковые годы XIX столетия ставшего манифестом русского вне-академического богословия.

¹ Помноженная на серьезные пробелы в богословском образовании (прежде всего в знании святоотеческой традиции) эта логика приводит ко многим внутренним проблемам в новом учении, что наглядно может быть продемонстрировано на разборе хомяковской экклесиологии.

Литература

1. [Гагарин И.С.] Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. 1982. № 7. 182–186.
2. Дмитриев М.В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краеведческий сборник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.
3. Кавацца А. «Церковь одна» А.С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 355–360.
4. Киреевский И.В. Письмо А.И. Кошелеву от 10 июля 1851 г. // Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 256–258.
5. Муравьев А.Н. Правда вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. СПб., 1841.
6. Нольде Б. Юрий Самарин и его время. М., 2003.
7. Переписка Ю.Ф. Самарина с баронессой Э.Ф. Раден (1861–1876). М., 1893.
8. Самарин Д.Ф. Данные для биографии Ю.Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю.Ф. Соч.: в 12 т. М., 1877–1911. Т. 5. С. XXXV–XCII.
9. Филарет Московский, свт. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы 1822 г. // Он же. Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 2.
10. Bolshakoff S. The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.
11. J.S. Gagarin — G.Th. Samarina. Correspondance. 1838–1842. Mendon, 2002.

Библия и выбор «ветхозаветной веры» русскими простолюдинами в эпоху Александра I

Эпоха Нового времени в России стала временем зарождения и развития разнообразных религиозных течений, распространявшихся в простолюдинской среде. К их числу относится движение иудействующих — обращение по преимуществу русских крестьян, а также казаков, мещан и купцов в «Моисеев закон». Субботничество, корни которого простираются, по всей вероятности, в эпоху Петра I (или даже чуть глубже), приобретает массовый характер в первой четверти XIX века. В это время религиозное брожение, известное ранее под именем «моисеевщины», «субботовщины», «селезневщины» и имеющее не вполне ясное содержание, стало кристаллизоваться в виде многочисленных общин иудействующих, возникавших в различных губерниях Российской империи. Тексты Ветхого Завета были источником религиозных представлений последователей «Моисеева учения», многообразные запреты и предписания Пятикнижия, Псалтирь — фундаментом, на котором сектанты строили свои ритуальные практики.

В данной статье предпринимается попытка уяснить некоторые особенности процесса выбора «библейской веры» русскими простолюдинами в эпоху правления Александра I. Почему именно Ветхий Завет оказался столь привлекательным для определенной части населения Российской империи, особенно сельского? Как в представлениях сектантов он соотносился с Новым Заветом? Знакомы ли были обращавшиеся в «субботническую секту» с христианской интерпретацией ветхозаветных установлений? В какой степени Библия, на которой сосредотачивалось внимание субботников, была доступна представителям необразованных слоев? Могло ли издание библейских текстов в это время стимулировать религиозные искания в народной среде?

Для ответа на эти вопросы необходимо обратиться к архивным источникам, отчетам о деятельности Библейского общества в правление Александра I, а также к исследованиям XIX века, обратившим внимание на феномен русского субботничества. Концентрируясь главным образом на первых десятилетиях XIX столетия, мы будем выходить за рамки исследуемого периода в тех случаях, когда более ранние или более поздние свидетельства окажутся полезными для реконструкции процесса «выбора веры».