

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

**БОГОСЛОВСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Протоиерей Павел Хондзинский

**РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ СИНОДАЛЬНОГО  
ПЕРИОДА**

**Учебное пособие по курсу**

Москва  
Издательство ПСТГУ  
2017

Учебное пособие утверждено на заседании кафедры практического богословия: Прот. №255-10 от 30.03.2017  
Рецензент: к. б. н., доцент Г. В. Бежанидзе.

**Аннотация.** Предлагаемый в качестве учебного пособия конспект курса «Русская патрология синодального богословия» в сжатом виде дает представление о наиболее сложном и важном периоде развития русской богословской традиции. В конспекте представлены основные фигуры эпохи и выявлена взаимосвязь развития богословской мысли с историко-культурными процессами Нового времени. Для удобства усвоения материала в конце каждой темы предлагаются вопросы для самопроверки, а в конце дается список основных источников и литературы.

## **Тематический план курса**

1. Русская традиция и западное богословие в XVII в.
2. Святитель Димитрий.
3. Церковно-исторический контекст и возникновение школы «научного богословия».
4. Русское богословие во второй половине XVIII в.
5. Святитель Тихон Задонский.
6. Общая характеристика филаретовской эпохи.
7. Святитель Филарет – личность, деятельность и наследие.
8. Святитель Филарет – богословие.
9. Современники и ученики свт. Филарета.
10. Святитель Игнатий Брянчанинов.
11. Внеакадемическое богословие филаретовской эпохи.
12. Святитель Феофан Затворник.
13. Общая характеристика «постфиларетовской» эпохи.
14. Новое богословие: истоки, важнейшие представители, достижения и потери.
15. Святой Иоанн Кронштадтский.
16. Итоги и перспективы.

**1. Русская традиция и западное богословие в XVII в.** Начало той или иной эпохи в области мысли непросто привязать к определенному историческому событию, однако в данном случае за такую исходную точку вполне позволительно взять Тридентский Собор. Именно он, зафиксировав принципиальные расхождения между древней католической и молодыми протестантскими традициями, тем самым обозначил начальный момент формирования конфессий в едином поле европейской культуры.

Этот процесс получил в науке название *конфессионализации* и вполне удовлетворительно описывает многие явления в европейской мысли второй половины XVI–XVII вв., но в целом картина была более сложной. Парадоксальным образом конфессионализация, в целом способствовавшая религиозной активности, проходила на общем для всех конфессий фоне обмирщения жизни. Обозначаемое разными терминами (*десакрализация, секуляризация*), это явление означает, что порождаемая присутствием Церкви на земле мистическая реальность перемещается из сферы общественной в сферу частной жизни.

В эту новую эпоху, не зря заслужившую название Нового времени, естественным центром социума становится сам человек: *антропоцентризм* – еще одна существенно важная для характеристики эпохи ее черта, означающая не только смену интересов, но и смену точки зрения, которая отныне становится внутренней точкой зрения *субъекта*. С одной стороны, ответом антропоцентризму, оцененному как новое пелагианство, стало возрождение интереса к наследию блж. Августина, с другой – одной из важнейших проблем эпохи становится проблема внутренней мотивации поступка, на богословском уровне зафиксированная как проблема критериев истинной любви к Богу.

В XVII в. с разных сторон эту проблему рассматривают самые разные – и католические, и протестантские – авторы (И. Арндт, К. Янсений, Б. Паскаль, Ф. Фенелон). В их трудах для позднейшей русской традиции значение имеет прежде всего арндовская концепция внутреннего «истинного христианства» и предложенное Фенелоном учение о бескорыстной любви к Богу, не опосредованной мыслью о будущем вознаграждении. Не менее важно и то, что позднее это учение было переработано И. Кантом, который в своей антропологической модели объединил себялюбием животное и душевное начала в человеке и противопоставил им не зависящую от них *личность*, руководствующуюся категорическим (то есть нерефлектируемым и абсолютно бескорыстным) императивом как единственным мотивом действия.

Таким образом, Новое время, с одной стороны, поставило перед богословием прежде всего вопросы о том, как возможно быть христианином в мире автономной по отношению к христианству культуры, а в связи с этим и вопросы о Церкви и о человеке; с другой – поставило проблему соотнесения богословских тезисов Предания, выраженных на языке еще античной философии, с философским языком эпохи.

1. В чем суть конфессионализации?
2. Что такое антропоцентризм?
3. Кто из древних отцов Церкви оказывается наиболее востребован на Западе в XVII в.?

**2. Святитель Димитрий.** Изобилуя крупными, яркими личностями, русское XVII столетие бедно святыми, но по-своему оправдалось в свт. Димитрие Ростовском. Малоросс по происхождению, он учился в Киевской коллегии, в 1668 году принял постриг, а в 1675 – был рукоположен в священный сан. С молодости приобрел известность как проповедник. Несколько лет провел в Литве, затем вернулся на Украину. В 1702 году Петр вызвал его в Москву для рукоположения в Тобольские архиереи, но вследствие слабости здоровья святителя в 1702 году он был в конечном итоге назначен на митрополичью кафедру в Ростов, где и пребывал до кончины. Будучи последовательным сторонником просвещения и основателем одной из первых в России всесословных школ, святитель резко выступал против нравственных вольностей петровского времени и к концу жизни сблизился с кругом лиц, близких к царевичу Алексею. Скончался в 1709 г.

Богословское наследие святителя Димитрия достаточно обширно. В него входят монументальный цикл Четий-миней, обширное собрание проповедей, трактаты по отдельным богословским вопросам, «Келейный летописец», содержащий в себе изложение начальной Священной истории, «Розыск о раскольнической Брынской вере» (последний крупный труд святителя), многочисленные малые сочинения, пьесы, стихотворения, письма и т. д.

В мысли святителя органично претворяются мотивы различных традиций, первой среди которых следует назвать древнерусскую киевскую. Очевидно, что связь с ней была для святителя прежде всего живой, а не формальной, и даже если бы в его сочинениях мы не встречали прямых отсылок к подвигу благоверных князей Бориса и Глеба, трудно было бы ошибиться, указывая на древний Киев как на источник учения святителя о страстотерпчестве. Не менее важна для святителя и «киевская» тема священной истории: острое чувство исторического времени обнаруживает себя во всех его сочинениях – от дневника до антираскольнического «Розыска о Брынской вере». Также, если празднику Покрова с большой долей уверенности можно усвоить русское домонгольское происхождение, то именно богословие Покрова первенствует в учении святителя о Божией Матери. Нельзя не признать, что в этом пункте русская традиция довольно сильно сближалась с западной, и именно в этом сближении следует искать корни благосклонного, по-видимому, отношения святителя к учению о непорочном зачатии Богородицы. В свою очередь школа не только привила ему навыки научного подхода к богословской работе, но и открыла доступ к наследию древней вселенской Церкви,

дав возможность изучать труды болландистов<sup>1</sup>, на основе которых он обогатил свои Четыи Минеи житиями древних мучеников. Наконец, очевидна также ориентированность святителя в богословской проблематике европейского XVII века, связанной с реминисценциями идей блж. Августина и проблемой истинной любви к Богу.

Московский спор о том, что выше в истории: священство или царство, святителем переносится совсем в иную плоскость. Всякое государство подвластно историческим законам возникновения и уничтожения, и только Церковь несет в себе черты вечности – на этом основано не ее властное превосходство над государственным началом, но ее внутренняя свобода и независимость от него. Однако и в самой Церкви следует различать исторически обусловленное и неизменное – именно на этом тезисе – по сути, главном тезисе научного историзма – основана полемика святителя со старообрядцами: неизменна вера Церкви и ее божественное начало исторически обусловлены – а значит, и в той или иной степени преходящи – формы ее земной жизни. И наоборот: нет и не может быть в истории времени, которое могло бы воспрепятствовать нашему спасению, ибо всякое время для Церкви есть время гонений и страданий за Христа. Вообще вся церковь есть церковь мучеников, страдания Церкви исполняют страдания ее Главы, и само невинное и безропотное перенесение страданий и даже со-страдание страдальцам (мученица Наталья) может вмениться терпящему в мученичество за Христа как подражание Христу в невинности страданий. Возможность последнего возникает для искупленных Христовой Жертвой как возможность *несправедливого* (и в этом смысле невинного) страдания: *Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо* (1 Пет. 2: 19). Для дальнейшего немаловажно также заметить, что это общецерковное учение приобретает у святителя Димитрия при этом вполне исторически узнаваемые черты учения о *народе-страстотерпце*, живущем единственным безгрешным на земле трудом – хлебопашеством, – и приобщающимся ко Христу безмерными страданиями повседневной жизни. Здесь же таится и ответ на вопрос об истинной любви к Богу, которая опознается святым как любовь-страдание за Возлюбленного. Наконец, подлинно святоотеческим чувством Предания как «жизни в Духе Святом» характеризуется позиция святителя в споре о времени пресуществления Святых Даров. Не имея, очевидно, под руками творений святителей Николая Кавасила и Марка Эфесского, он вплотную приблизился к их

---

<sup>1</sup> Конгрегация иезуитского ордена, занимающаяся изданием древних житий (Acta sanctorum).

взгляду на вопрос, сумев подняться над полемическими крайностями современников.

Таким образом, наследие святителя Димитрия является важнейшим связующим звеном между универсальной традицией Вселенской Церкви, мировосприятием русского Средневековья и нарождающейся проблематикой Нового времени. Не только по времени жизни, но и по содержанию своего богословского наследия он стоит в преддверии Синодальной эпохи.

1. Назовите основные сочинения свт. Димитрия.
2. В каких пунктах учение свт. Димитрия можно считать продолжением киевской традиции?
3. Как возможно невинное страдание, если *благ только Бог*?

**3. Церковно-исторический контекст и возникновение школы «научного богословия».** Петровская эпоха представляется зачастую временем мгновенного переворота во всех областях жизни. Отчасти так было на самом деле, отчасти такое мнение поддерживалось самими творцами перемен, отчасти перемены, очевидно, потому и смогли произойти так мгновенно, что подготавливались всем предшествующим ходом русской жизни. При этом следует помнить, что во многих отношениях намеченные и начатые Петром реформы не были доведены до логического конца. *Всепроникающая двойственность* – важнейшая характеристика русской жизни в Синодальную эпоху.

Двойственным было само государство Петра – с одной стороны, православная Империя, отягченная римскими реминисценциями (Рим – град Святого Петра – Sankts-Petersburg; сенат и т. п.), с другой – бюрократическое государство Нового времени, светское и толерантное по определению. Двойственными были реформы быта, поделившие нацию на образованное *общество*, живущее культурой Нового времени, и оставшийся в старом сакральном быту *народ-страстотерпец* свт. Димитрия. Двойственным стало положение Церкви. Если *симфония* как согласование имеющих сотериологическое измерение целей Церкви и царства определяла их отношения в Средние века, то теперь, будучи по-прежнему связана сакральными связями с фигурой православного русского императора, Церковь одновременно включалась в систему бюрократического управления,нского именно *светскому* – то есть имеющему сугубо земные цели – государству. Двойственным был «Духовный регламент», с одной стороны включенный в свод законов Российской империи и, как таковой, подлежащий неукоснительному

исполнению, с другой – написанный в жанре церковно-общественной *утопии* и в этом смысле никогда не реализованный на практике. Однако было бы преувеличением сказать, что последствия петровских реформ были только отрицательными. Именно они задали то поле напряжения, которое стало питательной средой для высокого взлета русского богословия, русской философии, русской культуры.

Главенствующей богословской школой в России в это время становится «школа научного богословия», пришедшая на смену ориентированной на томизм «первой» киевской школе и основанная преосвященным *Феофаном Прокоповичем*. Преосв. Феофан обладал по меньшей мере выдающимися филологическими и философско-спекулятивными способностями, реализовать которые в полной мере помешала ему активная политическая деятельность, слишком часто предъявлявшая свои требования к его богословию. В итоге в его наследии можно обнаружить столь свойственный петровскому времени дуализм, реализующийся в данном случае как дуализм теоцентрического богословия и антропоцентрического гуманизма, которые преосв. Феофан пытался совместить друг с другом. Именно этим, в не меньшей степени чем внутренней неоднозначностью его личности, объясняется неудача его богословия. Одновременно с точки зрения развития русской научно-богословской школы его значение трудно переоценить. В самом общем виде принципы «школы Прокоповича» сводились к перенесению общегуманистических методов на богословское исследование, так как, согласно преосвященному Феофану, богословие отличается от других наук не методологией, но предметом изучения, каковым для него является слово Писания как уникальный источник богословского знания. Это, однако, не означало простой «сдачи позиций» западному, в частности протестантскому, богословию. «Духовный регламент» предписывал учителю богословия «прилежно» читать книги Святых Отцов, указывая и примечательный их список, в котором одно из почетных мест занимало имя блаженного Августина. Также и сам преосвященный Феофан, столь часто упрекаемый в протестантизме, на самом деле наибольшую близость обнаруживал к тому же надконфессиональному Августинизму, о котором было кратко сказано выше. Очевидно, что на Западе последний сыграл свою положительную роль. Его присутствие в Русской традиции закладывало необходимую базу для поиска собственных ответов на сходные вопросы эпохи.

Постепенное на протяжении XVIII столетия развертывание и укрепление богословской школы наложилось на процессы сословного обособления духовенства, также запущенные Петром. Ко второй половине XVIII в. последнее снизу до верху замыкается в особое сословие, роль «иерархического» лифта в котором играет духовное образование, не-

доступное людям из общества. В свою очередь возникающие в том же столетии русские университеты не имеют богословских факультетов. Таким образом нашло себе фактическое осуществление задуманное еще Петром сословное разделение духовного и светского образования. Эта особенность российского высшего образования стала, безусловно, одним из важнейших факторов возникновения «собственного» внеакадемического богословия в образованном обществе, с одной стороны, лишенном возможности получить регулярное богословское образование, с другой – не готовом полагаться на выводы представителей духовно-академической науки – то есть преимущественно иерархии, отделенной от него резкой сословной гранью.

Отчасти в связи с этим в последней четверти XVIII века возникает и широко распространяется такое характерное явление, как русское масонство. Русские масоны не без презрения смотрели на церковных иерархов, но в таинствах участвовали охотно. Орден вел широкую филантропическую и издательскую деятельность, характерную прежде всего своей «вседности».

1. В чем заключается существенная черта петровских реформ?
2. Каковы характерные черты «школы Прокоповича»?
3. В чем специфика русской системы высшего образования?

**4. Русское богословие во второй половине XVIII в.** Принято считать, что первым начал читать богословие по системе преосв. Феофана недавно прославленный святитель Георгий (Конисский), архиепископ Могилевский. Его жизнь в западном крае была полна опасностей и трудов. До нас дошли его проповеди, академические лекции по философии и «Книга о должностях пресвитеров приходских» – первое русское пособие по пастырскому богословию. Безусловно, святитель основывался на заложенных преосв. Феофаном принципах школы, однако при этом он стремился заполнить разрыв между Божественным и человеческим богословием представлением о необходимости *внутреннего слова*, которое посыпается в сердце человека самим Богом и приобщает нас к истинному богопознанию. В свою очередь принятие внутреннего слова есть следствие не столько учения, сколько праведной жизни. Задачей же научного богословия остается испытание «человеческих» преданий. Библеизм школы естественно накладывался у него на библеизм древней киевской традиции: так, исторические проповеди обязательно предварялись у него библейским «зачином», задающим соответствующий угол зрения. Собственно экклесиология осталась у него неразвитой.

Архиепископ *Anastasij (Братановский)*, знаменитый проповедник конца XVIII – начала XIX в., мог бы оставить гораздо более заметный след в истории русской Церкви, если бы не его ранняя смерть от наследственной чахотки. Значение слова Божия, как единого источника богословия, подразумевается в его сочинениях по умолчанию, и, не считая нужным более останавливаться на этом специально, он всецело сосредоточивается на нравственной проблематике, подразумевающей для него наличие внутренней «мистической» жизни. Мысля при этом в категориях предложенного преосв. Феофаном «гражданского христианства», он стремится последовательно обосновать его постулаты и приходит в результате к крайним выводам о необходимости для христиан не только служить государству, но и любить его, невольно обнаруживая тем самым недоброкачественность начальных посылов своего рассуждения.

Митрополит *Платон (Левшин)* – безусловно, крупнейший церковный деятель конца XVIII – начала XIX в., – являлся автором первой богословской системы на русском языке («Сокращенное христианское богословие»), нескольких катехизисов, первой русской церковной истории, многочисленных проповедей. Он был также значительной фигурой в сфере духовного образования, инициировал создание еди-новерческих приходов, заботился о возвышении общественного статуса духовенства и т. д., и т. д. Вместе с тем, можно утверждать, что в своем богословии за редким исключением он не поднялся над традиционными для XVIII века школьными установками, хотя в своих работах и затронул все богословские проблемы эпохи. Вопреки мнению Флоровского, он был не столько эпигоном западного просвещения, сколько скорее предвестником тех плодов, которые русская богословская мысль принесет в скором будущем. Его ранние сочинения уязвимы прежде всего в силу недооценки им мистической стороны Церковной жизни, боязни придать сверхъестественное значение естественному, обожествить вещество. Однако в конце жизни, столкнувшись с тем, что разрыв внутреннего и внешнего, божественного и тварного приводит в конечном счете к отрицанию Церкви в исторически сложившихся формах ее бытия, он отшел от взглядов юности, хотя и не сумел дать окончательное разрешение этой кардинальной для всего XVIII в. проблемы.

Аскетическое богословие второй половины XVIII в. может быть представлено такими авторами, как *прп. Паисий Величковский* и *прп. Феодор Санаксарский*. Итоговым трудом первого стал славянский перевод «Добротолюбия», заложивший основы исихастского возрождения. Характерно, что изложенные в нем правила внутренней жизни прп. Паисий считал невозможным распространить на живущих в миру. Прп. Феодор Санаксарский в своих беседах и письмах чадам исходил более из пред-

ставлений о необходимости строгого физического подвига, целью которого должно было стать умягчение души и совершенное послушание воли Божией.

1. В каком отношении свт. Георгий Конисский и архиеп. Анастасий Братановский развили и дополнили учение школы?
2. Дайте сжатую характеристику богословия митр. Платона.
3. В чем основное значение трудов прп. Паисия Величковского?

**5. Свт. Тихон Задонский.** Самым крупным представителем свято-отеческого богословия в это время стал святитель Тихон Задонский (1724–1783). Происходя из среды беднейшего сельского духовенства, он выделился из нее прежде всего благодаря своей любви к учению и филологическим способностям. После рукоположения в архиереи, недолго пробыв викарным епископом Новгородской епархии, он был направлен в Воронежскую епархию, одну из самых молодых и сложных епархий тогдашней России. Несколько лет святитель полагал немалые – а по его физической слабости и непосильные – труды для наведения порядка. Наконец, окончательно подорвав здоровье, он испросил позволения уйти на покой и до смерти жил в Задонском Богородицком монастыре, где были написаны все основные его сочинения и труды. Двойственность эпохи по-своему отразилась на его личности. До конца жизни он сохранил простонародные привычки своей нищет юности: любил ходить в келье в лаптях, и, молясь, совсем по-крестьянски, называл Господа «Кормильцем», – в то же время анализ его епархиальной деятельности показывает, что он был вполне человеком Нового времени, убежденным – до известного времени, во всяком случае, – в необходимости и спасительности административных мер: распоряжений, приказов и инструкций. Добавив к сказанному его обостренную мистическую чувствительность и склонность к видениям, мы получим минимально необходимый для дальнейшего портрет.

Его основные сочинения – фундаментальный труд «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное от мира собираемое», «Келейные письма», немногие проповеди и отдельные нравоучительные сочинения.

«Об истинном христианстве» не случайно носит то же название, что и книга вышеупомянутого немецкого проповедника И. Арнданта. Безусловно, свт. Тихон не только знал, но и ценил Арнданта (это известно из его писем), и, назвав так свою книгу, тем самым подчеркнул, что ставит перед собой те же цели, что и Арндант: дать читателю пособие по основам христианской жизни в миру.

В итоге, с одной стороны, можно установить очевидные точки соприкосновения труда святителя Тихона с книгой его западного прототипа: оба автора истинное христианство полагают прежде всего в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничтоже пользуют»; объектом полемики, следственно, являются не ложные истины, но ложные христиане, в противовес которым *истинный* христианин принимает сердцем Христа как именно *своего* Бога и Спасителя, лично за *него* страдавшего, лично *его* искупившего. Оба автора едины во взгляде на Священное Писание: из Ветхого Завета познаем, что есть грех и гнев Божий и приходим в сокрушение; в Новом обретаем утешение и надежду на спасение. Оба убеждены в необходимости для всякого истинного христианина того, что апостол Павел называл *сообщением страстей Христовых* (Ср. Флп. 3: 10) – последования Христу в уничижении и скорбях. Обоим близко переживание богооставленности и мрака. Оба пессимистичны во взгляде на человека и убеждены в том, что сердце человеческое само по себе только на злое способно, и в этом обнаруживает себя воспринятое святителем, очевидно через Арнданта, августинианство.

С другой – различия несомненно возникают там, где речь идет о Церкви и о ее положении в мире. Арндант лишен всякого интереса к этой теме, между тем для святителя она – одна из важнейших. Он скорбит, что общество христианское стало неотличимо от языческого. В этом объязычившемся мире живут члены истинной церкви, почти как некогда первые христиане: они равны между собой независимо от сословной принадлежности и положения в обществе, духовно свободны и связаны узами пастырства и любви, – не случайно же, определяя общественную «должность» христианина, святитель приводит на память себе и другим древних мучеников. И в этом взгляде на Церковь и ощущении близости к древним мученикам неожиданно, быть может, проступает близость святителя к своему предшественнику – святителю Димитрию. Хотя святитель Тихон и нигде, кажется, не ссылается на него, но и сам не менее озабочен «свободой Церкви святой» и в новом – еще незнакомом святителю Димитрию мире – находит новые формы ее выражения и применения. Так нить святоотеческой традиции прокладывает себе путь в Новое время.

1. Назовите основные сочинения свт. Тихона.
2. Что сближает свт. Тихона с Арндантом?
3. В чем своеобразие взгляда свт. Тихона на Церковь?

**6. Общая характеристика филаретовской эпохи.** Эпоха, объединенная именем крупнейшего богослова Синодальной традиции, святителя *Филарета Московского* (1782 – 1867), достаточно протяжена и многообразна. Развитие церковно-богословского контекста позволяет поделить ее на три периода: первый, совпадающий в целом с эпохой Александра Первого; второй – примерно 1825–1845 гг. – период накопления знаний и оформления русского научно-богословского языка; третий, охватывающий вторую половину сороковых – первую половину шестидесятых, – возникновения первых богословских систем, начала работы над Синодальным переводом Писания, появления знаковых сочинений внеакадемического богословия.

Важнейшими историческими событиями, определившими содержание первого периода, явились Французская революция 1789 г. и череда наполеоновских войн, завершившаяся Венским конгрессом. Столь масштабные и трагические потрясения в жизни народов Европы не могли не вызвать духовной реакции на происходящее, и они ее вызвали. На смену скептическому вольтерьянству уходящего столетия приходит библейско-апокалиптический мистицизм нового. Западные веяния в русском обществе приобретают отчетливо религиозный характер. Католическая эмиграция из Франции несет на себе ореол мученичества и, как кажется многим, просвещенную веру. Родившееся в протестантской Англии Библейское общество спешит проповедовать Евангелие *всей твари* путем издания переводов Писания на новые языки – сразу после войны 1812 года его отделение открывается и в России. Русское масонство, предлагая свой путь к внутреннему христианству, снабжает всех желающих переводами разнообразной мистической литературы. При этом следует отметить, что эпоха Александра I была не только эпохой ложного мистицизма, но и эпохой подлинно великих мистиков, таких как преподобный Серафим Саровский, преподобный Василиск Сибирский, сам святитель Филарет или духовно связанный корнями с той же эпохой святитель Игнатий (Брянчанинов).

Трудно переоценить также религиозное значение и самой войны 1812 года. Заслужив название отечественной, она была в то же время войной религиозной, в которой помазанник Божий, русский император, сражался с нашествием отвергнувших Христа и предводительствуемых лжеимператором народов Европы. Эта война объединила общество и народ в переживании библейского масштаба совершающихся событий и одновременно обнаружила, что великая христианская нация не имеет единого для всех ее слоев языка, хранящего в себе христианское Откровение. Так на повестку дня стал вопрос о переводе Писания на русский язык, и вскоре под эгидой Библейского общества появились его первые

образцы. Война дала также вторичную христианскую «закваску», казалось, уже вовсе независимой от религиозного начала светской культуре.

Важнейшим событием для богословской школы в эту эпоху стала ее реформа (1809–1814). Реформа закрепила трехступенную систему богословского образования и сделала ставку на прописанную в академическом уставе «духовную ученость», то есть на общее ориентирование выпускников духовных академий во всех важнейших разделах богословского знания.

Широкое распространение в обществе самых разнообразных религиозных течений и внеконфессионального христианства, связанное в том числе и с отсутствием полноценного богословского образования для представителей высших сословий, породило ответную реакцию «ревнителей» православия. Смешавшись со внутриполитической борьбой при дворе, эта реакция с точки зрения церковной вовсе не была безупречна, однако в конце Александровской эпохи «ревнители» одерживают решительную победу, сказавшуюся прежде всего в запрете Библейского общества и прекращении работы над переводом Писания.

Второй период филаретовской эпохи не представляет на первый взгляд таких ярких имен и событий в истории мысли, как первый. Но в нем совершается очень важная внутренняя работа. На смену запрещенному в 1818 г. за неправославные мнения «Сионскому вестнику» приходит «Христианское чтение», журнал Санкт-Петербургской духовной академии, отличительной чертой которого становятся постоянные публикации важнейших фрагментов святоотеческого наследия, а также выдающихся работ современных богословов. Именно там, в частности, публикуются «Последние дни земной жизни Иисуса Христа» будущего святителя Иннокентия (Херсонского).

В это же время начинается активное усвоение немецкой классической философии, ставящей перед богословием свои, связанные прежде всего с антропологией (психологией) и новой философской терминологией вопросы. Следует отметить, что духовно-академическая традиция здесь опережала светскую мысль, и серьезное изучение Канта, Фихте, Шеллинга, во всяком случае в Киевской академии, началось уже в 20-е годы. В обществе же в конце тех же 20-х заметную интеллектуальную роль сыграл ставящий себе целью изучение немецких философов возглавляемый кн. В. Ф. Одоевским кружок *любомудров*, к которому при надлежали почти все будущие славянофилы. Особняком стоит, вбирая в себя множество перспективных и противоречивых тенденций в развитии русской мысли, фигура «басманного философа» Петра Яковлевича Чаадаева. В области духовно-академической науки важным представляется появление первых патрологических курсов, и в частности курса,

разработанного тогдашним ректором московской академии, будущим свт. Филаретом (Гумилевским)

Третий период филаретовской эпохи охватывает два десятилетия от середины 40-х – до 1867 г. Европейские революции середины столетия и Крымская война не оказались на богословских интенциях этого времени столь заметно, как когда-то отразились на них общественно-политические события начала века, однако все более значимым становится для русской философско-богословской мысли «Римский вопрос». Его возросший масштаб связан преимущественно с понтификатом Пия IX. В 1848 г. появляется его известное «Послание к церквям Востока», вызвавшее не менее известное и резкое послание Восточных Патриархов. Вторым, вызвавшим отрицательную реакцию во всем православном мире, в том числе и в России, событием этого времени было принятие папским престолом в 1853 году доктрины о непорочном зачатии Богородицы. В 50-е годы начинается многолетняя греко-болгарская схизма, связанная со стремлением Болгарской Церкви обрести независимость от Константинополя и нанесшая немалый урон церковному единству Востока.

После необходимого «молчания» 30-х вторая половина 40-х годов дает выход накопленному интеллектуальному багажу. В это время появляются первые издания Оптиной пустыни и начинает выходить серия московской духовной академии «Творения святых отцов в русском переводе», впервые последовательно решавшая задачу, которую русское богословие осознalo еще в XVI веке. В это же время публикуются «Введение в догматическое богословие» и «Догматическое богословие» иеромонаха Макария (Булгакова), – сочинения, в которых, по общему признанию, завершилось формирование русского богословского языка, – а вслед за ними, уже в 50-е годы, и две другие догматические системы – архим. Антония (Амфитеатрова) и еп. Филарета (Гумилевского), в которых также подводится своего рода итог предшествующему развитию богословской науки.

1. На какие периоды можно поделить филаретовскую эпоху?
2. Как война 1812 г. сказалась на русской жизни?
3. Какие богословские системы появляются в 40-х – 50-х гг.?

**7. Святитель Филарет – личность, деятельность и наследие.** Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский (1782–1867), стоит в центре всей Синодальной эпохи как ее крупнейший церковный деятель и богослов. По происхождению принадлежал к провинциальному сословному духовенству (родился в Коломне), он

прошел типичный для синодальной России путь: учеба в семинарии – учительство – постриг – ряд учебно-административных должностей – архиерейская хиротония. Необычным была, пожалуй, только скорость его восхождения, определявшаяся прежде всего его гениальной одаренностью: учитель Московской Троицкой семинарии Василий Дроздов в 1808 пострижен в монашество с именем Филарет, в том же году он уже иеродиакон, в 1809 – иеромонах, в 1811 – архимандрит, в 1812 – ректор Санкт-Петербургской академии, в 1814 – доктор богословия, в 1816 – вице-президент Российского библейского общества, в 1817 – епископ Ревельский, в 1818 – архиепископ Тверской и член Российской Академии, в 1819 – архиепископ Ярославский и постоянный член Святейшего Синода, в 1821 – архиепископ (с 1826 г. – митрополит) Московский, в 1823 – автор катехизиса Русской Церкви и т. д.

В качестве московского Владыки святитель немало сделал для повышения образовательного и нравственного уровня московского духовенства, а также качества преподавания в московских духовных школах. Он освятил десятки храмов в Москве и московской епархии и основал несколько монастырей, в том числе – Гефсиманский скит Троице-Сергиевой Лавры.

Кроме того, масштабы деятельности святителя Филарета выходили далеко за границы московской епархии. Святитель являлся непосредственным участником многих значительных исторических событий своего времени: в 1833–1837 гг. участвовал в подготовке воссоединения униатов с Русской Церковью, им написаны манифесты о переходе прав на российский престол от великого князя Константина Павловича к великому князю Николаю Павловичу (1823) и о ликвидации крепостного права в России (1861), был известен на всем православном Востоке, пользовался безусловным нравственным авторитетом среди русских архиереев, общался с виднейшими представителями русской культуры (известна, в частности, его переписка в стихах с А. С. Пушкиным) и уже при жизни почитался в народе как праведник.

К характерным чертам личности святителя помимо филолого-богословской одаренности следует отнести тесно связанную с ней одаренность молитвенно-мистическую, а также подчеркнутую «монашескую» замкнутость, происходящую из стремления среди многочисленных обязанностей не утратить внутреннее целомудрие души; парадоксальным образом сочетавшуюся с этим общедоступность – всем, от Великих князей и иностранных послов до московских мещан и нищих странников; удивительную трудоспособность и твердую уверенность в том, что все в его жизни – от богослужения до мелких административных бумаг – является церковным послушанием, требующим к себе самого серьезного

отношения и полной отдачи сил. Защищая церковное дело, в молодости он мог быть даже суров и резок, но с годами знавшие его отмечали все более просвещивающую через внешнюю строгость милующую и все терпящую любовь.

Письменное наследие святителя Филарета обширно и в силу того, что под его пером в известном смысле все обращалось в богословие, все – в большей или меньшей степени – должно быть признано богословским. В этом наследии можно выделить сочинения, написанные для духовной школы: «Записки на книгу Бытия» и «Начертание Церковно-бблейской истории»; многотомные собрания: «Слова и речи», «Мнения и отзывы по учебным и церковно-государственным вопросам», «Резолюции по текущим вопросам церковной жизни»; отдельные сочинения: «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной греко-российской Церкви», «Беседы к глаголемому старообрядцу», «Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, почерпнутое из достоверных источников, читанное в Лавре его на Всенощном бдении июля 4 дня 1822 года», «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви»; многочисленные письма к современникам, среди которых особый богословский интерес представляет прежде всего переписка с Андреем Николаевичем Муравьевым.

Обилие обязанностей не позволило святителю создать развернутую богословскую систему – его основные богословские идеи сформулированы им прежде всего в отдельных проповедях, – однако, несмотря на это, его богословие обладает замечательным внутренним органическим единством, проистекающим во многом из единства метода, о котором будет сказано ниже.

1. Дайте краткое жизнеописание свт. Филарета.
2. Дайте краткую характеристику его личности.
3. Назовите его основные сочинения.

**8. Святитель Филарет – богословие.** Справедливо принято считать, что в своем богословском синтезе святитель Филарет сумел переосмыслить и объединить многовекторные тенденции богословской мысли эпохи, дав им строго православное направление и органично связав со святоотеческой традицией; однако для понимания его метода и одновременно – его значения в истории богословия следует обратиться к более отдаленному контексту его мысли и напомнить, что заложенный в основание русской традиции библеизм своей характерной особенностью имел отсутствие непосредственных контактов с античной философией. Византинизация русской традиции, связанная с образованием Московского царства, так-

же не привела к серьезному освоению античных корней христианского эллинизма. Однако школа преосв. Феофана, проложившая путь из Киева в Петербург и поставившая основанием богословия слово Писания, если и не представляла собой прямо новый виток русского библеизма, то так или иначе способствовала его новому пробуждению. Параллельно с этим в русскую традицию приходит, наконец, и непосредственное знакомство с главными сочинениями и философскими идеями античности. Так создались условия для оригинального синтеза библейской и античной традиции в рамках уже не позднеантичного, но позднеевропейского мышления эпохи модерна. Творцом этого синтеза и становится святитель Филарет, соотнесший платоновский реализм непосредственно со словом Писания и – шире – со словом как существенной чертой образа Божия в человеке вообще.

Различая Ипостасное Слово Божие, творческий *глагол силы*, поддерживающий бытие мира, и слово человеческое как реально соотносимый с прообразом образ последнего, святитель особое значение придавал в этом отношении слову Писания, особым образом сохраняющего живую связь как с давшим его Богом, так и с обозначаемыми им вещами. Эта связь, будучи присуща человеческому слову вообще, слабеет и гаснет с грехопадением и восстанавливается в Церкви, где наиболее заметно обнаруживает себя не только живой и реальной (в платоновском смысле), но и творческой постольку, поскольку заключает в себе отзвук творческого слова Божия, не только создавшего мир, но и направляющего его к предоставленной ему цели. Отсюда: 1) перемещение слова Писания в различные смысловые ряды устанавливает не внешнюю и случайную, но существенную связь между ними; 2) всякое учение может быть испытано помещением его в «поле» Писания, через соприкосновение с которым непременно обнаружит себя со-природным или со-противным ему. На этих двух принципах базируется богословский метод святителя, обеспечивающий единство его богословских воззрений.

Будучи основой богословского метода святителя Филарета, его учение о слове обладает собственной ценностью и прежде всего должно быть поставлено в связь с Преданием Вселенской Церкви. Главный вопрос, который здесь возникает: если святитель утверждает возможность отражения в человеческом слове нетварного творческого слова Божественного, то значит ли это, что его учение о слове соотносимо с учением святителя Григория Паламы о Божественных энергиях (в частности, Фаворском свете)? Исследование показывает, что в богословии обоих святителей существуют взаимозаменяемые понятия, устанавливающие связь нетварного с тварным, как то: *слава* [δόξα], *сила* [δυνάμις], *действие* [ἐνέργεια].

Обоих занимает самая возможность этой связи, этого перехода, или, как говорил святитель Филарет, обретение «предела с беспредельным». Оба святителя смотрят на него через призму Боговоплощения. Но из этой общей точки мысль святителей движется в разном направлении.

Для святителя Григория откровение славы, силы Божией есть прежде всего откровение *Фаворского света*. Весь корпус сочинений святителя Филарета свидетельствует, что категорией, равной значимости в его богословии, должно быть признано слово *Божие*.

Святитель Григорий исходит из эмпирического факта действительного приобщения к нетварному свету. Святитель Филарет – из не менее эмпирического факта действенности слова (глагола) Божия, имени Божия в Церкви. При этом оба утверждают одно: самую возможность реального присутствия нетварного в тварном, божественного в человеческом, духовного в телесном, невидимого в видимом, неименуемого в словесном.

Особого разбора заслуживает триадология святителя Филарета. Дополнительный повод к размышлению над ней дает святителю известная триадологическая формула блж. Августина: Любящий (Отец) – Возлюбленный (Сын) – связующая их Любовь (Дух). Еще в «Разговорах уверенного с испытующим...» святитель подверг ее критике, на основании свидетельств Писания о том, что понятие любви принадлежит к числу не ипостасных, а природных свойств Божественной Троицы. Однако святитель не ограничился этой критикой и в «Слове в Великий Пяток» 1816 г. принципиально переосмыслил Августинову формулу, дав ее безукоризненное прочтение: «Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною»<sup>2</sup>. Сравнив ее с Августиновой, легко обнаружить, что святитель «перевел» ее с уровня внутритроических отношений на уровень обращенного к твари Божественного действия.

Триадологическая формула была не единственной точкой соприкосновения свт. Филарета с древней (августинианской) традицией Запада. Свою близость к ней святитель обнаруживает также в учении о границах Церкви. Блж. Августин, опираясь в том числе на каноны Вселенских Соборов, утверждал, что единство Церкви может быть рассмотрено на двух уровнях: как единство Таинств и как единство любви (*caritas*). Ереси и расколы, нарушая единство любви, не вредят святыни таинств, которые, даже оказавшись в руках раскольников, принадлежат Церкви, откуда следует, что область действия Таинств есть все еще область Церкви, и с этой точки зрения нет принципиальной разницы между нераскаянным

<sup>2</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 1. С. 95.

нарушителем заповедей Божиих и раскольником или еретиком: все они отпадают от единства любви, а стало быть, и от Церкви, но все могут, обретая через покаяние любовь, обрести вместе с ней и себя в Церкви.

Святитель Филарет, в свою очередь, опираясь на текст послания апостола Иоанна: *Всяк Дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть* (1 Ин. 4: 1–3), – утверждал, что Церковь, верующая, яко *Иисус есть Христос*, не может быть прямо названа ложной, но должна рассматриваться либо как «чисто истинная», либо как «не чисто истинная» (согласно 2 Кор. 11: 17). И как крестившийся остается принадлежащим к телу Церкви, хотя б своими согрешениями и отпадал от ее единства, так и видимое тело Вселенской Церкви имеет не только здравые, но и *немощные* члены (1 Кор. 8: 10–11), в которых *нечисто* проповедуется слово Божие (1 Кор. 2: 17). Эта Церковь и есть мистическое тело Христово, и только Главе этого тела вполне ведомы его мера и состав, человеку же доступен более «наружний образ» этого тела в пространстве истории. Этот наружний образ может быть описан по подобию того образа, который представлен в книге пророка Даниила: «...в начальной апостольской Церкви – образ главы нового тела, и главы от злата чиста (Дан. 2:32). Потом в Церкви укрепляющейся и распространяющейся – подобие персей и рук; далее в Церкви «обилующей» – подобие чрева; наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой – подобие ног и перстов»<sup>3</sup>. Такое приложение ветхозаветного пророчества к историческому бытию Церкви чрезвычайно характерно для святителя, чья экклесиология практически вся может быть выведена из заключенной в Писании Священной истории, причем точкой пересечения ее с вневременной реальностью Церкви становится храм, который есть, по мысли святителя, «новосоздаемая» церковным священнодействием реальность и одновременно реальность церковной (Священной) истории. Храм не изобретение человеческое – сам Бог желает храма, чтобы связать с ним Свое особое присутствие в Церкви. Он повелевает создать храм не невместимому существу Своему, но Своему Богомощному имени, через которое и существует в храме («не существом, но действием»), подавая тем самым человеку предел для соприкосновения с беспредельным. Храм вмещает в себя Церковь и называется церковью, поскольку существует не для себя, но для Церкви. Именно поэтому описанная в Библии судьба храма ветхого Иерусалима совпадает с судьбой ветхого Израиля. Жизнь народа «благословляется и освящается» храмом, но преумножение народных беззаконий оскверняет и разрушает храм. Более того, судьба первого храма есть и судьба всех храмов на земле: поскольку Сам Господь на-

<sup>3</sup> Филарет Московский, свт. Творения. М., 1994. С. 448.

звал тело свое *храмом* (еще один уровень связи: тело Христово – храм, тело Христово – Церковь, храм тела Христа – храм Иерусалимский), поскольку и на храме исполняется евангельская притча о пшеничном зерне: храм Иерусалимский – некогда единственный храм истинного Бога – умирает для того, чтобы возродиться в бесчисленном множестве христианских храмов<sup>4</sup>. Но однажды и храмы христианские умрут, чтобы сошел с неба Новый Иерусалим, где Сам Агнец будет храмом, однако это означает не отрицание идеи храма, но невозможное на земле совершенное воплощение ее в абсолютном тождестве Церкви – Тела – Храма.

Наконец, в храме Дух Святой освящает служителей слова и таинств, чем обеспечивается истинность церковного Предания, хранимого в *доме Бога жива*, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, – но с сим вместе и невидимое, действительное преподаяние благодати и освящения», так что «святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям»<sup>5</sup>. Таким образом, в этой выведенной из слова Писания «храмовой» экклесиологии, как в фокусе, сходятся различные уровни бытия Церкви, создавая целостное представление о ее мистико-исторической реальности.

Это учение было бы, однако, неполным, если бы не касалось взаимоотношений Церкви и общества. Оказывается, что и они могут быть исчерпывающим образом рассмотрены через призму Священной истории. Строго говоря, слово *Писания* прямо изложило для нас только начало Священной Истории вплоть до событий Боговоплощения, а также ее конец. Но представление о «зиждительной силе» Слова Божия, заключенной в Писании, заставляет святителя прямо представить описанную в последнем *Священную историю* как сокращенное изложение и одновременно творческий импульс *всемирной истории*, определяющий, в конечном счете, законы ее развития, иными словами, слово Божие представляет собою стержень и внутреннюю структуру бытия, на всех его уровнях творчески формирующую его. Итогом такого подхода становится у святителя концепция Нового Израиля, дающая осмысление русской жизни в категориях уже не имперско-византийского, но библейского мышления. Рассматриваемая через их призму видимая полнота земной власти Царя не означает «пленения Церкви»: ведь поскольку, как это явствует из Священной истории, царство Соломона есть образ царства Божия, то и всякое Царство держится связью со своим первообразом, а посредником между ними, связующим звеном, утверждающим земное в

<sup>4</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 4. С. 164.

<sup>5</sup> Там же. С. 100.

небесном, является Церковь. При этом царство земное Царства Божия не наследует: суд над ним совершится в истории.

Наконец, из всего сказанного становится понятным, почему так важен был для святителя перевод Писания, ведь только он мог преобразовать русский язык в подлинный язык Нового Израиля, сделав его языком, хранящим таинственную силу и мощь творческого слова Божия.

Таким образом, проделанная святителем Филаретом работа без преувеличения может быть названа богословским синтезом, позволившим ему разрешить проблемы, накопленные XVIII столетием. Кроме того, в этом синтезе были преодолены исторически возникшие разрывы русского богословия с античной (платонической) и древней западной (августинианской) традициями.

1. Раскройте суть богословского метода свт. Филарета.
2. В чем смысл изменений, внесенных свт. Филаретом в триадологическую формулу блж. Августина?
3. Какое понятие оказывается в центре его экклесиологии и почему?

**9. Современники и ученики свт. Филарета.** Хотя масштаб личности и трудов святителя Филарета Московского не позволяет поставить кого-то непосредственно рядом с ним, тем не менее его эпоха дает нам ряд имен, про которые нельзя сказать, что они просто потерялись в тени его славного имени.

Так, весьма значительным для будущего было наследие святителя Иннокентия Херсонского (Борисова). Современники иногда отдавали даже предпочтение его проповедям сравнительно с проповедями святителя Филарета. Всеобщий интерес вызвала в конце 20-х годов, когда будущий святитель был профессором Санкт-Петербургской академии, уже упомянутая выше работа «Последние дни земной жизни Иисуса Христа». Позднее, в бытность его ректором Киевской академии, его лекции переходили из рук в руки, переписывались и считались дорогим подарком. Став епархиальным архиереем, он пользовался любовью паствы не меньшей, чем в свое время студенческой, особенно в годы Крымской войны показав себя мужественным и самоотверженным архипастырем.

Чтобы оценить и достоинства, и проблемы его богословия, следует подчеркнуть ту особую роль, которую в пореформенной Киевской академии играла история философии и в особенности философии немецкой. Ранее других там было уделено особое внимание Канту, ранее других введено было преподавание философской психологи, которую известный профессор Авсенев (позднее архимандрит Феофан) читал, основываясь на «Истории души» ученика Шеллинга Г. Х. Шуберта.

Отсюда, из Киева, будут выходить позднее замечательные философы, такие как П. Д. Юркевич и В. Н. Карпов, и богословы, как свт. Феофан Затворник, в центре внимания которых окажутся вопросы антропологии и психологии, столь важные для последующего времени. Святителя Иннокентия следует назвать их предшественником и учителем. В русской традиции именно ему принадлежит заслуга первых серьезных размышлений о том, как возможно совместить догматические истины христианства с новой концепцией человека, предложенной философией эпохи модерна. Занимающий в последней значительное место вопрос о нравственной мотивации поступка подразумевал проекцию его в христологию иставил под сомнение либо божественность Спасителя, либо возможность нравственного подражания Ему его последователей, а следовательно, и возможность нравственного единства с Ним. Со всей очевидностью этот вопрос поставлен был в философии Канта, и, судя по всему, именно на него стремился ответить свт. Иннокентий, когда учил о постепенном проявлении Божества в сознании Христа и особенно о Его гефсиманском молении, в котором Тот, будучи особым действием Промысла, на время как бы лишен сознания Своей Божественности, представлялся победителем страха смертных страданий силою только человеческого естества. Кроме того, оригинальная экклесиология святителя, представляющая Церковь прежде всего как царство Христово, возможно, также заключала в себе ответ на кантовское учение о нравственном царстве Божиим там, где противопоставляла автономной морали нравственного индивидуума тезис о совмещении в человеке частной и «всеобщей» личности – иными словами, не внешнее только (на уровне заданного идеала), но и внутреннее нравственное единство членов Церкви с их Главой.

При этом, давая более или менее убедительный ответ «внешним», христология святителя Иннокентия сама ставит ряд вопросов о своем отношении к «внутреннему» учению Церкви. Действительно, может ли божественная Ипостась – божественное Лицо – не знать или только постепенно узнавать о своей божественности, то есть о существовании своей собственной Божественной природы? Может ли обладать (пусть временно) только человеческим сознанием, не обладая сознанием своего Божества? Даже если отбросить крайний вывод, что в такой трактовке речь идет о воипостазировании скорее Божественной, чем человеческой природы и не Божественной, но человеческой ипостасью, то все равно мы должны будем прийти к заключению о большем или меньшем разрыве между природой и лицом – разрыве, очевидно, немыслимом в свято-отеческой системе мышления, базировавшейся на античных категориях природы и ипостаси (лица). Справедливости ради стоит напомнить, что

все возможные возражения такого рода святитель снимал ссылкой на то, что в случае Христа мы стоим перед лицом особой «тайны Божией»; однако нельзя также не видеть, что именно здесь пробиваются первые ростки богословского персонализма, давшего такие богатые всходы в русском богословии второй половины XIX века.

Среди деятелей второй половины Филаретовской эпохи свой вклад в русскую святоотеческую традицию внесли ученики Московского святителя – прп. Макарий (Глухарев) и свт. Филарет Харьковский (Гумилевский).

Первый принадлежал к числу выпускников петербургской академии, когда ректором ее был свт. Филарет старший. Уже тогда последний был для него не только ученым наставником, но и духовным отцом. Воспитанник alexандровской эпохи, преподобный Макарий до конца дней своих оставался горячим сторонником перевода Писания на русский язык, предпринимая в этом направлении и самостоятельные попытки. Несмотря на практическую направленность его деятельности, он внес заметный вклад и в богословие, в своей известной записке «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками» представив универсальную экклесиологическую концепцию миссии. По мысли преподобного Макария, в Церкви дело миссии становится делом спасения как для тех, к кому миссия обращена, так и для самих проповедующих, и именно в связи с миссией всякая мирская, “земная” деятельность – занятие наукой, искусством, ремеслом – получает миссионерское, а значит и сотериологическое значение. Иными словами, будучи по непосредственному своему назначению направлена на тех, кто еще не находится в лоне Церкви, миссия, если становится делом всей Церкви, поддерживает и «возревает» духовную жизнь в самом церковном народе и одновременно служит связующим звеном между Церковью и светской цивилизацией и культурой.

Другой замечательный ученик свт. Филарета, Филарет младший (Гумилевский), значителен для нас как автор концепции святоотеческого предания, альтернативной концепции неопатристического синтеза.

В своей концепции свт. Филарет Черниговский исходил из того, что «святоотеческий» период в жизни Церкви не может завершиться, пока жива Церковь и есть ее длящееся до конца мира «настоящее». При этом он различал святость как таковую и особенности ее проявления в тех, кого Церковь именует своими отцами. Если для всех святых верно, что «чистота разумения истины находится в связи с чистотою жизни»<sup>6</sup>, то при

---

<sup>6</sup> Филарет Черниговский, архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: В 3 т. ТСЛ., 1996. Т. 1. С. IX.

этом особой и необходимой чертой отца Церкви «служит духовная образованность ума, обнаруживающаяся в письменных произведениях»<sup>7</sup>. А эти последние, в свою очередь, принадлежность к корпусу святоотеческого наследия свидетельствуют тем, что духом их автора «возрождаются для церкви чада не одного, а разных времен»<sup>8</sup>; – иными словами, обнаруживают непреходящую сoterиологическую значимость на протяжении всего исторического бытия Церкви.

1. Дайте общую характеристику богословского наследия свт. Иннокентия Херсонского.
2. Какова важнейшая черта миссиологической концепции прп. Макария Глухарева?
3. Как определяет отца Церкви свт. Филарет Черниговский?

**10. Святитель Игнатий Брянчанинов.** Личность и наследие свт. Игнатья Брянчанинова, умершего в один год со святителем Филаретом, занимают особое место в истории русского богословия. Во многом это связано с его происхождением из знатного рода, затруднившим ему вход в духовное сословие, в котором он так и не стал своим. Проведя детство в поместье отца, святитель попадает в Петербург уже на излете Александровской эпохи, застав там ожесточенную борьбу «ревнителей» и «мистиков», никто из которых не смог привлечь его вполне на свою сторону. Очевидно, однако, что мистический дух эпохи был не чужд ему. При Николае I он 25 лет прослужил игуменом Троице-Сергиевой пустыни под Петербургом. Уже при следующем царе вопреки сопротивлению Синода его рукополагают в епископы новой Кавказской епархии. Как и святитель Тихон, епископом он пробыл недолго, не найдя общего языка с местной властью и духовенством. Последние годы святитель Игнатий жил на покое в Николо-Бабаевом монастыре, занимаясь пересмотром и подготовкой к изданию своих сочинений.

Если монаху подобает быть одиноким, то святитель подлинно был одинок, не находя понимания ни в том кругу, к которому принадлежал по факту рождения, ни в том, к которому стремился, очевидно, всей душой. Это всю жизнь сопутствовавшее ему одиночество и непонимание, с одной стороны, восполнялись для него напряженной внутренней жизнью, приносившей ему утешение и восполнявшей чуждость окружающего мира близостью мира иного; с другой – послужили, вероятно, основанием для резкости и категоричности высказываемых им мнений.

---

<sup>7</sup> Там же. С. VII.

<sup>8</sup> Там же.

Так, святитель считал, что русское монашество, в силу своей сословной простонародности, находится в необратимом кризисе, так как представления о духовной жизни и умном делании подменены в нем телесными подвигами; что в юности старец Лев вел его неправильно по тому же простонародному пути, на котором он только потерял время и здоровье, и что «богодухновенных наставников» в России больше нет.

Не менее особыми были и его богословские мнения, что отчасти объясняется отсутствием у него школьного духовного образования, хотя в отцах он, безусловно, был начитан прекрасно.

Если школа учила о необходимости проверять всякое предание словом Писания, как главным и непререкаемым источником богословия, то, по мысли святителя, истинность православного учения зиждется на единстве Писания, Отеческого Предания и Богослужения, которыми объемлется вся церковная жизнь, понимаемая как жизнь в Духе Святом: Писание как Богопознание, Святоотеческое Предание как руководство к исполнению Евангелия, Богослужение как прославление Бога, наконец, деяния Вселенских соборов как вехи исторического пути Церкви, ведомой Духом Святым. Более того, на Писание можно и нужно смотреть только через святых отцов, ибо в их книгах запечатлелась их жизнь – воплощенное Евангелие. Именно поэтому сочинения отцов восточного монашества, творцов умного делания вплоть до свт. Григория Паламы и поздних исихастов становятся для него непререкаемым авторитетом при разрешении не только аскетических, но и доктринальных вопросов.

Если человеческие немоци не способны угасить жизни Духа в Православной Церкви, то крупицы истины, сохранившиеся в Западной церкви – под которой святитель понимал скорее даже западную цивилизацию, Запад вообще – не могут дать для этой жизни пищу. Учение Западной церкви должно быть безусловно отвергнуто, как в корне своем зараженное ересью, которая есть хула на Духа Святого. Вообще понятие «ересь» шире вероучительного заблуждения. Подобно тому как богословие разделяется на теоретическое и опытное, так и ересь может проявляться не только в доктринальных заблуждениях, но и в опыте жизни, становясь тогда «прелестью», то есть принятием лжи за истину. Прелесть прорастает из ереси и охватывает собой все сферы духовной и душевной жизни: аскезу, философию, культуру. В силу этого и ученые, занимающиеся богословием как одной из человеческих наук, не ведают тайн духа, открытых подлинным христианам. В результате общим для Востока и Запад святитель признавал лишь свидетельство точных наук, сам охотно используя научный аргумент в своих богословских выкладках. Особенно заметно это обнаруживается в его учении о душе, имеющем помимо святоотеческих также и антизападные корни. Стремясь обли-

чить западное учение о противоположности духовной и материальной субстанций, святитель утверждал, что в собственном смысле слово «дух» может применяться только к Богу, тогда как душа человека вещественна и состоит из «эфира» – «тонкой», неизвестной человечеству материи. Это учение святитель среди прочего подкреплял свидетельствам наук: математики и химии. Учение святителя Игнатия о телесности души и ангелов встретило резкие возражения со стороны представителей духовно-академической науки. Наиболее последовательным и серьезным оппонентом в споре выступил свт. Феофан Затворник. На основе разбора свидетельств Писания и Отцов он утверждал наличие двух качественно различных тварных природ: вещественной и духовной, или умной, к которой и принадлежат человеческие души и ангелы. Как бы то ни было, известно, что до конца жизни свт. Игнатий не отступил от этих взглядов, защищая в них прежде всего достоверность своего духовного опыта. Между тем наиболее уязвимым местом его учения о душе является момент воскресения. Ведь поскольку душа обладает и духовной телесностью, и даже видом человеческого тела, постольку остается непонятным, что именно добавляет к ее жизни вхождение в воскресшее *духовное* тело, однако именно этот момент остался за рамками полемики.

Труды святителя Игнатия не сразу нашли себе читателей. При жизни святителя его учение, особенно его отношение к инославию, в церковно-академической среде нередко воспринималось скептически, однако с течением времени его взгляды находили себе все больше и больше сторонников. Это объясняется тем, что к концу XIX – началу XX вв. русская духовная традиция своими путями (прежде всего через славянофилов) склонилась к не менее резкому размежеванию с Западом, в силу чего и сочинения святителя, начиная с этого времени, становятся все более востребованными.

1. В чем особость жизненного пути свт. Игнатия?
2. Как он смотрел на соотношение Писания и Предания?
3. Какие аргументы он приводил в защиту учения о телесности души?

**11. Внеакадемическое богословие филаретовской эпохи.** К числу последствий войны 1812 г. среди прочего принадлежали как окончательное вхождение России в поле европейской культуры, так и одновременно антizападная реакция в поколении, пережившем ужасы войны, что, вместе взятое, создало предпосылки для развития внеакадемического богословия мирян, которое именно в эту эпоху зарождается и достигает первых успехов. Его начальными представителями были русские масоны И. В. Лопухин и А. Ф. Лабзин, издатель первого русского духовного

журнала «Сионский вестник». В своих сочинениях они предлагали путь личного мистического восхождения к Богу, не привязанный к историческому православию. Их построения могут быть признаны богословскими прежде всего потому, что они стремились установить и выразить точку зрения истинной (в их понимании) *внутренней* церкви. Однако после войны внеакадемическое богословие резко меняет точку зрения и в лице таких своих представителей, как С. И. Смирнов и Е. И. Станевич, выступает уже на защиту *Православной Церкви* от масонских идей. Последний из названных авторов делает важный шаг, разворачивая уже не только критику отечественного масонства или внеконфессионального христианства, но и западной традиции в целом, в основу своих построений полагая критику рационального познания, столь значимую позднее в русской религиозной философии. Итогом развития течения в эту эпоху стало написанное А. С. Стурдзой во дни Венского конгресса «Рассуждение о духе и учении православной Церкви», где два мира – Востока и Запада – противополагаются как мир единства, божественной истины и любви, с одной стороны, и мир внешнего принуждения и рассудочно-корыстно искаженного учения – с другой.

Начиная со второй половины 40-х годов пишет свои основные богословские труды А. С. Хомяков: это прежде всего трактат «Церковь одна» и так называемые «французские брошюры» – полемические сочинения, написанные в защиту православия на французском языке и адресованные европейскому читателю. В известном смысле будучи идеальным наследником масонства Александровской эпохи, Хомяков в то же время опирался на идеи немецкой классической философии и в своих работахставил перед собой задачу создать богословие, вполне альтернативное западной традиции, из чего происходят как плюсы, так и минусы его концепции и ряд ее принципиальных положений, а именно:

1) Церковь «не есть видимое общество христиан»<sup>9</sup>: церковь земная и церковь небесная соотносятся между собой как явление и вещь в себе (в кантовском смысле).

2) Возникновение Церкви никак не привязано к земной жизни Спасителя; по одной, более ранней, версии оно не связано с историей земной Церкви вообще, а потому переход от Церкви Ветхозаветной к Новозаветной есть лишь перемена обряда; по другой – более поздней – конституирующем Церковь событием является единственно сопоставие Святого Духа на Апостолов, которое рассматривается Хомяковым – в отличие от адресованного «внешним», временного посыпания Духа от Отца через Сына или и от Сына – как акт вечного исхождения Духа

<sup>9</sup> Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 12.

от Отца, вводящий Церковную общину во внутреннюю жизнь Троицы и устанавливающий единство членов общины в любви. Именно в этом – а не в евхаристическом смысле – Церковь есть единый организм.

3) Церковная иерархия «порождается» общиной, в том смысле, что от общины получает свои полномочия и речь должна была бы скорее идти об «иерархии общин», нисходящей от «общины-Троицы» к первой Иерусалимской апостольской общине, а от нее уже и к иным земным общинам, «признающим» принцип любви, – чем об основанной Христом «личной» иерархии, через Апостолов и их преемников передающей до сегодняшнего дня дар тайнодействия и духовной власти и собирающей вокруг себя Церковь.

Немаловажно также, что, выступая в защиту Церкви, Хомяков, как и другие деятели славянофильского кружка, не менее резко, чем к Западу, начинает относиться к духовной школе, обвиняя ее прежде всего в отсутствии четких разграничений с инославной традицией.

Из других сочинений внеакадемического богословия этого времени следует назвать еще «Размышления о Божественной Литургии» Н. В. Гоголя, где выдвигался важный тезис об общественном значении литургии как центра христианской жизни.

Таким образом, даже беглый обзор работ представителей этого течения показывает, что магистральный вектор его развития был вектором конфессионализации.

1. Назовите основных авторов внеакадемического богословия Александровской эпохи.
2. Назовите основные богословские сочинения А. С. Хомякова.
3. Почему возникновение Церкви Хомяков связывал не с жизнью Спасителя, а с днем Пятидесятницы?

**12. Святитель Феофан Затворник.** Святитель Феофан Затворник – крупнейший представитель святоотеческой традиции во второй половине XIX в. Он также шел типичным для своей эпохи и своего сословия путем. Родился в священнической семье, учился в Ливенском духовном училище, Орловской семинарии, Киевской академии, которую окончил в 1842 г., за год до этого приняв постриг. Последовательно занимал различные учебно-административные должности, в 1859 г. рукоположен в архиереи. Пробыв четыре года Тамбовским владыкой и еще три – Владимирским, подал на покой. Внешним поводом послужили ослабевшее здоровье и неприятности по службе, но внутренний, возможно, был недалек от того, которым когда-то руководствовался святитель Тихон. Святитель Феофан по-прежнему хочет служить Церкви, но видит, что на

своем месте епархиального архиерея может меньше сделать *делом*, чем сделает, покинув его, *словом*. В этом последнем служении он провел еще 28 лет. Укрывшись в затворе от суеты текущих церковных дел, святитель не утратил интереса к миру, и, собственно, все, написанное им и до затвора, и в затворе, предназначено для мира.

Среди его многочисленных сочинений важнейшее место занимают: «Начертание христианского нравоучения», в состав которого включен обладающий самостоятельной ценностью «Путь ко спасению»; русский перевод «Добротолюбия», по времени соседствующий с Синодальным переводом Библии; «Беседовательные» толкования на послания апостола Павла; циклы духовных писем, толкование на 117 псалом, Евангельская история (Синопсис), «Краткие мысли на каждый день года», проповеди и т. д.

Если святитель Филарет велик как несравненный библеист и догматист по преимуществу, если наследие святителя Игнатия представляет собой вершину русской монашеской традиции, то святитель Феофан, безусловно, крупнейший христианский антрополог своего времени.

Суть сделанного им богословского открытия проще всего показать, сравнив его русское «Добротолюбие» со славянским «Добротолюбием» прп. Паисия. «Добротолюбие» прп. Паисия адресовано монахам. Свт. Феофан первым в русской традиции последовательно прочел древнюю аскетическую письменность как *универсальный антропологический источник*.

Другим важным источником, творчески переработанным святителем, была, очевидно, для него антропология блж. Августина. До грехопадения человек сердцем стремился к Богу и имел Его своей целью, что и есть собственно любовь к Богу, однако с грехопадением в человеке происходит превращение (т. е. изменение направленности) воли, и Бог становится для него лишь средством к достижению личного благополучия, а все человечество – единственным «греховым телом», ибо сердце не во власти человека и не может быть принуждено к перемене желаний естественными средствами, только Господь властен войти в сердце и вложить в него иные желания, а значит – иные чувства, каковые суть переживание сладости Богообщения. Однако воздействующая таким образом на сердце благодать вовсе не порабощает, а только восстанавливает человеческую свободу в ее равновесии между добром и злом. Поскольку же любовь не может не быть свободной, то указанное действие благодати, возвращая человеку свободу, позволяет ему отныне и любить Бога чистой любовью, принося Ему в жертву теперь уже сознательно свою свободу, ибо это единственная жертва, которую человек может принести Создателю.

Кроме того, будучи воспитанником Киевской академии с ее интересом к психологии и Канту, святитель Феофан ответил и на вызов новой философской концепции человека. Суть его высказываний по этой проблеме можно свести к следующему. Человек (человеческая ипостась, лицо или индивидуум) состоит из души и тела, причем душа обладает еще высшей составляющей – духом, тем дыханием жизни, которое Бог вдохнул в человека при его сотворении и который характеризуется неудовлетворенностью ничем тварным и стремлением к Богу. Посмотрев на эту разумную ипостась (лицо) *изнутри* (замечу в скобках, что, если древние отцы описывали человеческое существо как ипостась сложной душевно-телесной природы, то это описание давалось *извне*), мы обнаружим в ней *сознание*, отличающее себя от иного и таким образом образующее представление о собственном я. Однако кроме этого общего со всем животным миром сознания человеческое я обладает еще *самосознанием*, зарождающимся в духе и, по связи последнего с давшим его Богом, *нравственным*, то есть определяющим нравственную самооценку человека и его нравственный (свободный) выбор. Во всяком принимаемом человеком свободном решении участвуют дух, через совесть открывающий волю Божию, душа с ее собственными потребностями и *сознание*, рассматривающее «аргументы сторон». Какое это сознание: то ли, которое только отличает себя от иного, или то, которое является нравственным *самосознанием*? Очевидно, что их соотношение в каждом конкретном случае будет подвижным. Уровень душевой сознательной жизни у человека, будучи просветлен духом, тем не менее принципиально близок к прочим животным индивидам. Следовательно, свобода как наличная возможность выбора обнаруживает себя уже на этом уровне (не способный «отличать себя от своих действий» грешник все же не лишен ее). Нравственное самосознание в этом смысле дает только иной уровень знаний о выборе, требуя соотнести его с волей Божией. Таким образом, в интерпретации святителя Феофана 1) сознание предстает как раскрытие внутреннего содержания индивидуума (лица), рассматриваемого в классическом богословии извне; 2) дыхание жизни – дух (ум) – определяется как высшая составляющая душевой природы человека; 3) нравственное самосознание обнаруживает себя как следствие определенности духом единого человеческого Я. Иными словами, его антропология, вбирая в себя терминологический аппарат и подходы Нового времени, органично продолжает и развертывает в иной философской и исторической ситуации учение и опыт святоотеческой традиции.

Наконец, будучи антропологом по преимуществу, святитель Феофан сказал свое существенное слово и в экклесиологии, хотя высказывания его по этому поводу немногочисленны и разбросаны по разным местам,

однако от этого не менее драгоценны. Основная их часть собрана в толкованиях святителя на послания апостола Павла, и хотя свт. Феофан nowhere не упоминает имени Хомякова, некоторые косвенные указания позволяют считать, что его эклесиологическая модель возникла как итог критики им хомяковской эклесиологии. Действительно: если Хомяков постулирует, что церковь «не есть общество христиан», то святитель Феофан, напротив, подробно раскрывает понятие о Церкви как обществе; если Хомяков никак не связывает начало Церкви с земной жизнью Спасителя, то святитель Феофан прямо говорит о возникновении Церкви в связи с Боговоплощением; если для Хомякова церковь как организм есть прежде всего единство взаимной любви христиан, то святитель Феофан в основу кладет евхаристическое единство тела Христова, а вследствие этого и исходным пунктом единства полагает связь каждого верующего со Христом и только уже вследствие этого – друг с другом, вследствие чего постепенно разрастается «обнимающая все времена и народы» вселенская Церковь, конкретной единицей существования которой продолжает оставаться приходская «евхаристическая» община; если Хомяков смотрит на иерархию как на производную от общины, то святитель Феофан говорит о предваряющем устройство Церкви непосредственном происхождении иерархии от Христа.

Эта исчерпывающая во многих отношениях концепция не является, однако, последним словом святоотеческого богословия в Синодальную эпоху и была по-своему дополнена «опытным» богословием св. Иоанна Кронштадтского.

1. Назовите основные сочинения свт. Феофана Затворника.
2. Назовите основные положения его антропологии.
3. В чем суть его эклесиологической концепции?

**13. Общая характеристика «постфиларетовской» эпохи.** Даже не придавая мистического значения кончине святителя Филарета как особой вехе в жизни русской Церкви, нельзя не заметить, что именно от конца шестидесятых годов начинается заметно обнаруживающее себя движение к катастрофе 17-го года. В то же время, не отрицая наличия самых серьезных кризисных и негативных тенденций, надо признать, что общая картина времени была гораздо более сложной и неоднозначной.

В эту эпоху достигает своего высшего расцвета феномен Оптиной пустыни, всероссийское значение которой было утверждено свидетельствами многих посетивших ее лиц из общества, света и известнейших представителей русской интеллигенции. В 80-е годы завершается работа над синодальным переводом Писания. Увеличивается количество мона-

стырь и особенно женских общин. Последняя треть XIX века становится также временем бурного расцвета церковной публистики.

Отмена Устава 1814 года открыла дорогу переменам и поискам в академическом богословии, начальную веху которых обозначил устав 1869 г.<sup>10</sup> Устав был направлен на научную специализацию богословских исследований, в своей основе ориентируясь на модель немецкого «университета исследования» и шлейермахеровское подразделение направлений богословской науки<sup>11</sup>. Однако уже в 1884 г. была проведена новая реформа духовной школы, которая акцентировала свое внимание на том, что научность академического богословия не должна препятствовать его церковно-практической значимости и ориентированности на Предание Церкви<sup>12</sup>.

Статистика свидетельствует о несомненном возрастании активности высших богословских школ и умножении фундаментальных работ во всех областях богословского знания,<sup>13</sup> а содержательный анализ указывает на преобладание *исторических* исследований и исторической методики<sup>14</sup> в подходе в том числе и к вопросам доктринального содержания. Так, если «знаковой» для предшествующей эпохи стала доктрина преосвященного Макария (Булгакова), то для «постфиларетовской» аналогичный характер имел вышедший в 1878–1891 гг. пятитомный «Опыт православного доктринального богословия» еп. Сильвестра (Малеванского). Его принципиальным отличием от Макариевой доктрины был даже не иной принцип общей систематизации материала, а прежде всего исторический подход к изложению отдельных доктринальных положений. При этом следует признать, что исторический подход в доктриналистике преосвященного Сильвестра носит скорее ретроспективный характер, иными словами, работает более на то, чтобы в прошлом выделить узнаваемые черты настоящего, чем последовательно выявить развитие святоотеческой мысли в ее движении от истоков к современности.

Активизации богословской мысли способствуют также активно развивающиеся в это время контакты с инославными и обсуждение с ними ключевых вопросов расхождения между Востоком и Западом. Этот зна-

<sup>10</sup> Его характеристику см.: Сухова Н. Ю. «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. №9. М., 2013. С. 145–146.

<sup>11</sup> Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовных. М., 2007. С. 63.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 155–159.

<sup>13</sup> См.: Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) М., 2012. С. 126 и далее.

<sup>14</sup> См.: Сухова Н. Ю. «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России. С. 167.

чительный богословский диалог стал следствием Первого Ватиканского Собора, принявшего догмат о папской непогрешимости, что инициировало движение старокатоликов на Западе и стремление к объединению с ними и англиканами в России.

Особое место в русской жизни этого времени заняла антицерковная проповедь Л. Н. Толстого. По видимости стоя особняком, она была по сути развитием и доведением до абсурда идей все того же внеакадемического богословия, что в основном не было замечено никем из современников, кроме, пожалуй, К. Н. Леонтьева. Как бы то ни было, полемика с Толстым вызвала к жизни целый ряд работ с критикой основных пунктов толстовского учения.

Внеакадемическое богословие представлено в это время преимущественно именами русских литераторов и философов, таких как Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Булгаков, А. Н. Бердяев и т. д., и все более обнаруживает тенденцию к растворению в религиозной философии. Вообще постфиларетовская эпоха есть эпоха философская по преимуществу.

В то же время Великие реформы весьма сильно сказались на положении Церкви в обществе не только с положительной стороны. Государственная реформа финансовых основ деятельности прихода приводит к взаимному отчуждению духовенства и народа. Пересматриваются взгляды на минувшее шестидесятилетие в целом. Духовное величие святителя Филарета к концу XIX столетия все более ставится под вопрос. Восхищаясь Оптиной пустынью, образованное общество в целом не интересуется жизнью и позицией Церкви. На этом фоне озабоченное сохранением и преемством традиции «синодальное благочестие» явно проигрывает. Диалог Церкви и общества приводит не к взаимопониманию, но к открытому столкновению: отлучение Толстого и религиозно-философские собрания 1902–1903 годов наглядно свидетельствуют о глубине непонимания. Иначе, правда, и быть не могло, так как на фоне многих обсуждавшихся там вопросов не проговоренным, но главным был вопрос о *праве решить и вязать*, «отсудить» которое в свою пользу у Церкви стремилась философско-литературная интеллигенция. Дополнительным грузом, легшим на чашу весов, стала трагедия имяславия, разразившаяся перед самой войной 14-го года. Непримиримость древних евхаристических споров XVII в. возродилась в спорах об имени Божием. Когда против «имяславцев» были приняты жесткие административные меры, спор перешел рамки внутрицерковной полемики, и в защиту гонимых выступили светские философы. Их мнение не поколебало, конечно, противников имяславия, но ослабило и без того непрочные позиции

Церкви в обществе, не говоря уже про то, что заметно поколебало ее внутреннее единство и мир.

Наконец, всю эпоху одушевляет «желание Собора», долженствующего существенно переменить жизнь Церкви.

1. Дайте общую характеристику «постфиларетовской» эпохи.
2. Какие события повлияли на развитие диалога с инославными?
3. Почему религиозно-философские собрания кончились неудачей?

**14. Новое богословие: истоки, важнейшие представители, достижения и потери.** Первоначально выражения «новое богословие», «новые богословы», «новый метод в богословии» независимо от положительных или отрицательных коннотаций относились к представителям внеакадемического богословия и их трудам. Хотя эти авторы и были очень разными: в указанную группу попадали и А. С. Хомяков, и В. С. Соловьев, и Ф. М. Достоевский, и Л. Н. Толстой, – современники, очевидно, ощущали в них нечто общее, в поисках которого мы приходим прежде всего а) к усиленной опосредованности богословия философией и нравственной проблематикой; б) к антисхоластической – а точнее антиакадемической – направленности методологии и выводов.

К концу XIX в. тот же термин начинает прилагаться уже к известным представителям академической науки, среди которых чаще других встречаются имена митр. Антония Храповицкого и архиеп. Сергия Страгородского. Главой течения был, безусловно, первый из них. Его обучение в Санкт-Петербургской академии пришлось на годы бурного расцвета опытной психологии. Казалось, что ее развитие приводит к знанию, согласному с христианским учением о человеке, а поскольку опытная психология постепенно выросла из философской с ее категориями *я, сознания, самосознания, личности* и т. д., то эти категории приходят и в богословскую антропологию, а через нее и в христологию и триадологию. В академической среде возникают две крупные психологические школы: Санкт-Петербургская – В. Н. Карпов, Р. Е. Светилин и Казанская – В. А. Снегирев и В. И. Несмелов.

Выпускник Киевской академии, В. Н. Карпов, в центре своей философской системыставил психологию как науку самопознания. Его ученик, Р. Е. Светилин, в своих лекциях ограничивался собственно обзором современных психологических теорий и феноменологией души, однако он пробудил интерес и доверие к психологии у молодых академистов, иером. Михаила и иером. Антония, которые и пошли значительно дальше. Первый в своей академической диссертации «Истина бытия Божия» показал, что, с одной стороны, сознание находится в процессе посто-

янного становления, а с другой – в акте самосознания дает абсолютное тождество объекта и субъекта, которое не может возникнуть на стадии становления бытия. Остается признать, что «наша личность произошла не из природы, а особым актом Божественной воли»<sup>15</sup>. Иными словами, место раздвоенной (*душа – дух*) психической *природы* человека занимает теперь «двуначалие» *личности и природы*. О втором (будущем митр. Антонии) сказано будет ниже, здесь же следует отметить, что к сходным с о. Михаилом результатам пришел и представитель казанской школы В. И. Несмелов. Также исходя из данных эмпирической психологии, он уже с полной определенностью формулирует учение о двух я: пассивном (или душевно-телесном) и высшем, отождествляемом с личностью как образом Божественной Личности. Вполне определенным становится у него и разрыв лица с природой, обнаруживающий себя в концепции двух природ: душевно-телесной и личностной, которую он отождествляет с дыханием жизни, вдунутым в человека при сотворении. Это позволяет ему ответить на кантовский вопрос сходным со свт. Иннокентием образом: поскольку грехопадение не затрагивает *личности* как таковой, постольку *личный* пример Христа может служить образцом для его последователей.

Сам владыка Антоний также писал диссертацию на психологическую тему. Правда, вопрос о взаимоотношениях личности и природы его занимал мало, но диссертация интересна тем, что он включил в зону своих богословских суждений важнейшие положения философских концепций Шопенгауэра и Канта: у первого он почерпнул тезис о единой психической природе человека как единой общечеловеческой воле, который стремился подтвердить данными опытной психологии; у второго в большей или меньшей степени заимствовал немного преобразованную также с помощью психологии теорию святости как нравственного самосовершенствования. Помимо психологии и немецкой философии в числе его авторитетов следует назвать Хомякова не только с его экклесиологией, но и с его тотальным противопоставлением Востока и Запада, а вместе с тем и не-любовью к синодальной богословской школе. В интересе к нравственному прочтению догматов можно уловить и следы влияния уже упомянутого вл. Иннокентия, но первостепенную значимость для вл. Антония играл Достоевский, которого онставил практически наряду с отцами Церкви. Нелишне заметить, кстати, что, одним из первых выдвинув лозунг – «вперед к отцам» – и обещая при случае обязательно подтвердить свои выводы соответствующим разбо-

<sup>15</sup> Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 131.

ром их сочинений, сам он никогда не доходил до этого. Однако наиболее известен вл. Антоний стал благодаря концепции сострадательной любви и тесно связанной с ней концепции искупительного Гефсиманского моления, родившейся из сложного сплава философских и богословских идей ценимых им авторов, а также из вполне хомяковского убеждения в том, что православное богословие должно иметь собственное, ни в чем не пересекающееся с западным содержание. Суммируя характерные черты его богословия и высказывания современников о новом течении, мы придем к следующей характеристике «нового богословия»: его своеобразие определяется почерпнутой у богословов-мирян логикой конфессионального противостояния Западу (и собственной школе) и логикой философии эпохи модерна.

Сказанное нетрудно подтвердить примерами. Если чаще всего рядом с именем вл. Антония упоминалось имя его ближайшего ученика, будущего патриарха Сергия (Страгородского), то главный труд последнего – магистерская диссертация «Православное учение о спасении» – может служить в известном смысле совершенным образчиком «нового богословия». Здесь мы найдем все характерные признаки течения. Уже на первых страницах диссертации провозглашается принципиальное, глубинное отличие православного богословия от западного, основанное даже не на иных догматических постулатах, но на ином «жизнепонимании». При этом восходящий к Канту любимый тезис вл. Антония о постепенном нравственном самосовершенствовании, согласно которому святость предстает «как завершение нравственного самовоспитания человека»<sup>16</sup> и здесь является главенствующим.

Священномученик Иларион Троицкий цель одной из своих ранних статей прямо обозначил как исполнение завета вл. Антония о утверждении тезисов нового богословия на основании отцов. При этом сам он менее чем за 10 лет претерпел довольно заметную эволюцию во взглядах. Если в ранних работах он признавал значение эклесиологических идей блаженного Августина, рассматривая его наследие в ряду наследия великих каппадокийцев, то со временем, под очевидным влиянием владыки Антония, он приходит к концепции тотального противопоставления восточной и западной традиции. Это, в свою очередь, приводит его к рискованному эклесиологическому тезису о «взаимовосполняемости таинств», который он основывает ссылками на богословское мнение А. С. Хомякова, только высказавшего то, что «было постоянной мыслью Церкви»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Атоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 722.

<sup>17</sup> Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: В 3 т., М., 2004. Т. 3. С. 538.

Конечно, не все авторы эпохи были так последовательно вписаны в рамки течения, как те, что упомянуты выше. Противоположным путем свящм. Илариона был в известном смысле путь о. Павла Флоренского, в предреволюционные годы достаточно критично высказавшегося о хомяковских трудах, но в своей знаменитой диссертации «Столп и утверждение истины» не избегшего их очарования и вслед за старшими современниками противопоставившего свойственный православию «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»<sup>18</sup> церковно-юридическому понятию церковности у католиков и церковно-научному – у протестантов<sup>19</sup>. Собственно, его расхождение с направлением начинается там, где он более последовательно, чем столпы учения, выступает с критикой западных начал в философии, не без основания усматривая в Канте одного из главных репрезентантов этих начал.

Наконец, особняком в этом ряду, казалось бы, стоявший М. Тареев, в своем «манифесте» нового богословия не только резко отзовавшийся об авторе «Церковь одна», но и, рабской зависимости русских богословов уже не от западного, а от греческого богословия, в каком-то смысле также не вовсе вышел за границы нового богословия. Логику конфессионального противостояния он просто распространил на византийскую традицию. Нравственную антропологию преобразил в субъективную религию сердца, а соловьевского философа-пророка – в богослова-мирянина, который, не будучи связан практикой пастырской деятельности, может быть вполне независимо предан истине. Кажется, с этой позицией не стал бы спорить и сам Хомяков.

1. К кому сперва относился термин «новое богословие»?
2. Каковы характерные признаки этого направления?
3. Назовите имена его основных представителей.

**15. Святой Иоанн Кронштадтский.** Святой праведный Иоанн Кронштадтский, как и святитель Феофан, происходил из среды провинциального духовенства, только не с юга, а с севера России. Подобно прп. Сергию испытывая трудности с учением, он также преодолел их молитвой и верой и даже, как лучший ученик, был направлен за казенный счет обучаться в Петербургскую академию, которой был благодарен до конца дней. Возможно, он был членом миссионерского кружка,

---

<sup>18</sup> Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М. 2012. С. 9.

<sup>19</sup> Там же. С. 12.

существовавшего тогда в Академии, и поэтому хотел по окончании отправиться чуть ли не в Китай, однако в конечном счете пошел традиционным путем: женился на дочери настоятеля кронштадтского собора и сделался его клириком, пробыв им до конца дней своих. В 80-е годы он приобретет известность благодаря совершившимся по его молитвам первым исцелениям. Эта известность обращается вскоре во всероссийскую славу: не только Кронштадт становится местом паломничества, но и сам о. Иоанн странствует по России, где его встречают как апостола или пророка. От него ждут помощи и чуда. Ему доверяют огромные суммы денег, которые он не глядя раздает нуждающимся. Вызывая любовь и преклонение одних, он раздражает других – прежде всего либеральную интеллигенцию. Его хоронили толпы народа, но из числа интеллектуальных вождей общества, кажется, только В. В. Розанов обратил внимание на его смерть.

За исключением проповедей, все, написанное св. Иоанном, представляет собой дневники, которые он вел на протяжении десятилетий, издавая отдельными книгами выдержки из них. Так возникла и самая известная его работа «Моя жизнь во Христе». Рядом с ней следовало бы упомянуть еще «Христианскую философию», в которой фрагменты дневников скомпонованы по известному плану, представляющему собой своего рода оглавление философской системы. Полная публикация дневников началась сравнительно недавно и еще не закончена. Однако уже сейчас можно сказать, что и по характеру записей и по их содержанию они претерпели за эти годы достаточно заметную эволюцию. Очевидно, сперва о. Иоанн предполагал вносить туда свои размышления о тех или иных предметах веры, и только через какое-то время начал смотреть на дневники как на инструмент самопознания и саморефлексии, которые постепенно приобретают характер покаянного зеркала души. Св. Иоанн стремится зафиксировать поток душевных явлений, не заботясь о их логической последовательности. Однако при всем разнообразии и внешней несвязности записей почти все они начинаются с благодарности Богу за пережитое в Литургии состояние благодатного мира и цельности. Наконец, важно еще отметить, что два этих состояния – порождаемой непосредственным богообщением духовной «простоты» и обусловленной натиском повседневности душевной сложности – объединяются в дневниках о. Иоанна категорией «опыта». С одной стороны, это горький опыт подчинения своим немощам и страстям, записывая который, о. Иоанн как бы предупреждает о нем на будущее сам себя. С другой – это зафиксированный непосредственно опыт «простой» жизни во Христе.

Вообще, «простота» – одно из центральных для понимания богословия св. Иоанна понятий. Прежде всего, простота есть важнейшее свойство Бога, Который весь святость, весь добро, весь любовь. Поэтому пристра душа, созданная по образу и подобию Божию: она вся способна преклониться мгновенно к добру или злу. Точно так же можно говорить и о «простоте веры», то есть о таком состоянии, когда истины веры являются нашим простым и внутренним убеждением, подразумевающим однозначное, несомнительное, нерефлектируемое пребывание в добре, святости и любви.

Простотой обладает и имя. Если человек создан по образу Божию, то особую черту его составляет дар слова, поскольку сам Бог есть Слово. Отсюда сущностная связь слова и бытия. Всякому слову соответствует бытие, всякое слово может быть силой и действием, тем более – имя, которое просто, потому что в имени человека – весь человек. И наоборот: в силу простоты души *вся* она неким таинственным образом вмещается в имя. Сказанное верно и для призываия Бога: в Имени Божием в силу простоты Бога присутствует Бог: «Имя Божие есть Сам Бог»<sup>20</sup>.

Проста и Церковь: с одной стороны, ради единства со своей Главой – Христом, с другой – ради обретаемого нами в ней единства: «Как Троица – Бог наш Едино Существо, хотя и три Лица, так должны быть и мы – едино. Как прост Бог наш, так должны быть и мы просты, так просты, как бы все мы были один человек, один ум, одна воля, одно сердце, одна доброта без малейшей примеси злобы, – словом, одна чистая любовь, как Бог есть Любовь»<sup>21</sup>. Вообще, Церковь, согласно св. Иоанну, есть своего рода «стихия» – подобно «воде для рыб», – в которой обитают христиане, и в «стихии» Церкви, в «простоте» Церкви восстанавливается связь между словом и бытием. Или, точнее, так: в силу простого единства Церкви со Своей Главой «каждое слово Священного Писания, каждое слово Божественной литургии, утрени и вечерни, каждое слово священно-таинственных молитв и молитвословий имеет в себе соответствующую ему и в нем заключающуюся силу, подобно знамению Честного и Животворящего Креста. Такая благодать присуща каждому церковному слову, ради обитающего в Церкви ипостасного, вочеловечившегося Божия Слова, Которое есть Глава Церкви»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Иоанн Кронштадтский, св. Избранные сочинения. Проповеди. Молитвы. М., 2011. С. 289

<sup>21</sup> Там же. С. 281

<sup>22</sup> Там же. С. 307

Подводя итог, можно сказать, что, вероятно, впервые со времен «Шести слов о священстве» св. Иоанна Златоустого, решительно предпочтавшего священство монашеству, именно в силу его (священства) обращенности к миру, а стало быть, и *ответственности* за мир, мы находим в дневниках св. Иоанна столь определенно выраженное богословие освящающей мир Церкви. Церковь в жизни – вот главная интуиция его богословия. Жизнь в Церкви – вот главное содержание его внутреннего опыта. При этом, хотя феномен пастырской деятельности св. Иоанна был восторженно принят современниками, его богословие не было по достоинству оценено ими.

Последнее обнаружило себя, в частности, в имяславческих спорах, происходивших уже после кончины св. Иоанна. Их суть сводилась к вопросу о том, присутствует ли в призывающем Имени Божием божественная энергия, воспринимаемая молящимся как нетварный Фаворский свет, или его созерцание является чисто психологическим переживанием. В этих спорах столкнулись, с одной стороны, русские иноки Афона, не обладавшие достаточным богословским образованием, но твердо исповедовавшие божественность Имени Иисуса и ссылавшиеся в том числе и на св. Иоанна, а с другой – представители Нового богословия, стоявшие на кантовских номиналистических позициях, что вместе с отрицанием достижений предшествующей богословской традиции не позволило им трезво оценить ситуацию и опознать в тезисах оппонентов зерно несомненной истины. В результате споры переросли в гонения на имяславцев, однако проблема в целом так и не получила соборного обсуждения и решения.

1. Что представляют собой творения св. Иоанна Кронштадтского?
2. Как раскрывается в его богословии понятие «простоты»?
3. В чем суть его экклесиологии?

## 16. Итоги и перспективы.

В силу различных исторических причин Синодальная эпоха с ее сословным разделением, поликультурностью, двойственностью позиции государства в отношении Церкви и т. д. создала и особые условия для многообразия направлений, «горизонтов» богословской мысли. Позволительно, в частности, выделить следующие из них:

1) *духовно-академическое богословие*, которое дало целый ряд замечательных библеистов, догматистов, патрологов, литургистов, историков Церкви и носителями которого были представители как ученого монашества, так и белого духовенства и мирян из числа академической профессуры;

2) монашеское (в смысле «монастырское») богословие, тяготеющее к аскетике и представленное сочинениями, эпистолярным наследием, поучениями не имевших, как правило, духовного образования насельников русских монастырей (см., напр., сочинения прп. Феодора Санаксарского, Георгия Затворника, Оптинских старцев и др.);

3) внеакадемическое светское богословие, или «богословие мирян», широкую повсеместную известность которого (в том числе и на Западе) обусловили имена его носителей (А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова и др.), составивших одновременно славу русской философии, литературы – культуры в целом.

Фактически эти три «горизонта», так или иначе питающие собой святоотеческое богословие эпохи, формируются к концу XVIII столетия, а к началу XX – претерпевают «вторичное смешение» в «новом русском богословии», находившемся в оппозиции к наследию своих прямых предшественников и определившем в этом отношении богословские позиции XX столетия.

Если же теперь обратиться к наследию святых отцов этого времени, то мы увидим, что в значительной мере их интересы сосредоточивались в области эклесиологии и антропологии, и это понятно: Русская Церковь в Синодальный период встала перед необходимостью заново обозначить свое сакральное присутствие в обществе, живущем ценностями расщерковленной западной культуры, и указать возможный в этих условиях путь ко спасению.

Характерно, что если в западной традиции на столетие раньше вопросы антропологии свою значимость, очевидно, обрели ранее, чем вопросы эклесиологии, то и русская традиция шла аналогичным путем.

«Истинное христианство» предстает в трудах святителя Тихона как христианство, обусловленное внутренним содержанием жизни и готовностью к личному следованию за уничиженным Христом вне зависимости от состояния общества и социального статуса христианина. Живя в Церкви, святитель еще не задумывается о создании целостной эклесиологической концепции, а кроме того, очевидно, не имеет необходимого богословского инструментария для рассуждений на эту тему.

Богословский универсум, созданный святителем Филаретом Московским, затрагивает все догматические горизонты, однако главенствующее положение в нем занимает именно эклесиология, что происходит в том числе в силу найденного им методологического подхода к Писанию, благодаря которому стало возможным распространить область его применения на современность. При этом характерно, что присутствие Церкви в расщерковленном социуме Нового времени он описал, от-

казавшись от использования научного и философского языков эпохи, однако проделанная им работа была необходима для дальнейшего продвижения вперед, так как восполняла исторические пробелы русского богословия в освоении античной и древней западной традиции.

Актуализировать наследие святых отцов, показав непротиворечивость их учения языку положительного научного знания, стало целью свт. Игнатия Брянчанинова, в остальном близкого святителю Филарету в неприятии философских парадигм и культуры времени.

Параллельно освоить эти последние стремился свт. Иннокентий Херсонский. Внутреннее христианство свт. Тихона Задонского преображается у него в нравственную христологию, которую он противопоставляет христологии Канта, однако, пытаясь говорить на его языке, свт. Иннокентий вынужден делать слишком много не оправданных иными потребностями допущений, которые порой обесценивают проделанный им труд.

По-своему воспринял и обработал наследие обоих свт. Феофан Затворник. Со свт. Игнатием его объединяет внимание к наследию святых аскетов древности, со свт. Иннокентием – желание говорить на новом философском языке. В результате его антропологическая концепция явилась адекватным развертыванием святоотеческой традиции на языке времени. И хотя экклесиология была не главной областью его интересов, и в ней он сумел высказаться значительно, конкретизировав учение святителя Филарета о Церкви-храме положением о полноценной самореализации Церкви в евхаристической общине прихода.

Наконец, все намеченные линии богословских интенций сходятся в опыте жизни во Христе, зафиксированном для нас св. Иоанном Кронштадтским: и восприятие слова свт. Филаретом, и экклесиология свт. Феофана Затворника, и новое учение о человеке находят в нем себе место и подтверждение.

Таким образом, мы видим, что при всем многообразии подходов и концепций наследие святых отцов Синодального периода обладает внутренним единством, определяемым прежде всего двумя факторами: во-первых, неформальной связью с учением святых отцов древности; во-вторых, потребностью найти ответы на вопросы, поставленные временем. Именно эти факторы позволяют нам определить это наследие в целом как ближайшую к нам «опорную точку» традиции.

1. Выделите основные «горизонты» синодальной богословской традиции.
2. Какие области богословия наиболее активно разрабатывались в этот период?

3. Укажите, какие идеи свт. Филарета и свт. Феофана Затворника нашли свое отражение в наследии св. Иоанна Кронштадтского.

## СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

### 1. Православная энциклопедия

#### *Источники*

1. *Антоний Храповицкий, митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
2. *Димитрий Ростовский, свт.* Келейный летописец. М., 2000.
3. *Димитрий Ростовский, свт.* О свободе святыя Церкви. М., 1910.
4. *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855.
5. *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1827–1833.
6. Духовный регламент. Киев, 1823.
7. Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007.
9. *Иларион, свт.* Слово о законе и благодати. М., 1994.
10. Имяславие. Антология. М., 2002.
11. *Иоанн Кронштадтский, св.* Избранные сочинения. Проповеди. Материалы. М., 2010.
12. *Михаил Грибановский, еп.* Сочинения. М., 2011.
13. Остен. Памятник русской духовной письменности XVII в. СПб., 2006.
14. *Платон (Левшин), митр.* Из глубины воззвах к Тебе, Господи. М., 1996.
15. *Тихон Задонский, свт.* Творения: Тихон Задонский, свт. Избранные труды. Письма. Материалы. ПСТБИ, 2004.
16. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения.
17. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2002.
18. *Филарет Московский, свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. ПСТБИ, 2003.
19. *Филарет (Дроздов), свт.* Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. / Сост. и вступ. ст. иер. М. Козлова. М., 1994.
20. *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819.
21. *Филарет (Дроздов), свт.* Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869.
22. *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995.

## **Литература**

1. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука. М., 2002.
2. Зубов. В. П. Русские проповедники. М., 2001.
3. Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007.
4. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.
5. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2011.
6. *Он же.* «Ныне все мы более теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.
7. *Он же.* «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М., 2016.
8. Хондзинский Павел, прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. Вестник ПСТГУ I: Богословие, Философия. 2011. вып. 1 (33). С. 22–36.
9. *Он же.* Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Вестник ПСТГУ 1: 6. 2012. С. 21–29.
10. *Он же.* «Православное учение о спасении» архим. Сергия (Страгородского) и его критика свящисп. Виктором (Островидовым) и архиеп. Серафимом (Соболевым). Вестник ПСТГУ II:2. 2014.
11. *Он же.* Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2015. № 4 [33].
12. *Он же.* Новозаветная экклесиология святителя Феофана Затворника // Христианское чтение. № 2. 2016. С. 1–13.
13. *Он же.* Святитель Филарет и блаженный Августин. Вестник ПСТГУ II:5 (72). М., 2016. С. 20–30.
14. *Он же.* Комментарий святителя Феофана Затворника на письма графа М. М. Сперанского к Ф. Цейеру. // Филаретовский альманах. М., 2016. С. 110–122.

## **Синодальное богословие**

- 1) Августинианские течения XVII в.
- 2) Святитель Димитрий Ростовский и богословское наследие древнего Киева.
- 3) Синодальная реформа и Духовный регламент.
- 4) «Научное богословие» преосв. Феофана Прокоповича.
- 5) Школа преосвященного Феофана Прокоповича [архиеп. Анастасий (Братановский), митр. Платон (Левшин)].
- 6) Учение свт. Тихона Задонского об истинном христианстве.
- 7) Общая характеристика филаретовской эпохи.

- 8) Жизнь и деятельность свт. Филарета.
- 9) Святитель Филарет и его богословское наследие.
- 10) Учение святителя Филарета о «слове».
- 11) Святитель Иннокентий Херсонский и его полемика с кантианством.
- 12) Общая характеристика внеакадемического богословия в XIX веке.
- 13) Учение о Церкви А. С. Хомякова.
- 14) Языки Нового времени в богословии свт. Игнатия Брянчанинова.
- 15) Антропология свт. Феофана Затворника.
- 16) Учение свт. Феофана Затворника о благодати и свободе.
- 17) Общая характеристика «нового богословия».
- 18) Учение о сострадательной любви митр. Антония.
- 19) Экклесиология св. Иоанна Кронштадтского.
- 20) Итоговая характеристика Синодальной богословской традиции.

