

**УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

*На правах рукописи*

**Священник Павел Хондзинский**

**РАЗРЕШЕНИЕ ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИХ  
ПРОБЛЕМ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ  
XVIII – НАЧАЛА XIX ВВ. В ТРУДАХ СВЯТИТЕЛЯ  
ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО**

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата богословия

Москва, 2010

Диссертация выполнена  
на кафедре Истории Русской Православной Церкви  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**Научный руководитель**

**магистр богословия, кандидат исторических наук**

**Н. Ю. Сухова**

Официальные оппоненты:

д. и. н., профессор А. И. Яковлев,

к. б., доцент игумен Андроник (Трубачев)

Защита диссертации состоится 12 февраля 2010 г.

в 16:00 часов на заседании диссертационного Ученого совета

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

по адресу: 115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23Б, конференц-зал

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Православного Свято-

Тихоновского гуманитарного университета по адресу:

115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23Б

Ученый секретарь диссертационного Ученого совета

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

протоиерей Валентин Асмус \_\_\_\_\_

## Общая характеристика работы

**Актуальность темы.** Прославление в 1994 году святителя Филарета (Дроздова) в лике святых Русской Православной Церкви задало перспективу для должной оценки масштабов его личности и достоинств его богословского наследия. В то же время обнаружилось, что в этом отношении сделано меньше, чем предстоит сделать. До сих пор не существует академического издания трудов святителя, его научной биографии, до сих пор не дана сколько-нибудь исчерпывающая характеристика его значения как в истории богословия, так и в истории русской Церкви.

Выдвигаемая на защиту работа направлена на заполнение одного из таких пробелов *филаретики*, связанного с неизученностью генезиса филаретовских воззрений, и, как следствие, влияния контекстуальных источников на содержательные выводы богословия святителя Филарета. Работа принадлежит как истории богословия, так и истории Церкви, поскольку 1) выявляет взаимообусловленность той и другой на конкретном материале; 2) реконструирует богословскую составляющую церковно-исторической концепции святителя Филарета; 3) показывает, как в ней нашли свое разрешение поставленные ходом истории богословские проблемы эпохи. Востребованность и актуальность филаретовских идей в этом отношении особенно очевидна сегодня на фоне споров о статусе церковной истории, как богословской науки. Изучение и приложение к жизни этих идей может и должно дать толчок плодотворному осмыслению церковно-исторических проблем в целом.

**Объектом исследования** является богословское наследие святителя Филарета, а также труды как отечественного, так и западного происхождения, бытующие в русской духовной традиции в первой половине Синодального периода (XVIII — начало XIX века).

**Предмет исследования** составляет формирование экклесиологической концепции святителя Филарета в ее взаимосвязи с традицией и церковно-историческим процессом.

**Хронологические рамки исследования** могут быть очерчены второй половиной XVIII — первой четвертью XIX вв. Нижняя граница указывает здесь на начало повсеместного господства в русских учебных духовных заведениях воспитавшей святителя богословской школы. При этом под *школой* здесь и далее разумеется богословское направление, возникшее во второй половине XVIII века под очевидным влиянием богословских идей преосв. Феофана Прокоповича и во многом определившее развитие русской богословской мысли в первой половине Синодального периода. Если же говорить о собственных сочинениях святителя Филарета, то основное внимание в работе уделено трудам, созданным в период до 1825 года, которым условно можно обозначить вхождение святителя в период богословской зрелости. Однако, с одной стороны, прежде чем говорить о *школе* преосв. Феофана, следует дать

представление о собственном богословском наследии последнего; с другой стороны, для уточнения некоторых положений экклесиологии святителя Филарета привлечь его позднейшие сочинения. Поэтому в целом работа охватывает период от начала синодальных реформ до кончины святителя Филарета, т. е. с 1721 по 1867 гг.

**Целью работы** является выявление генезиса, методологии и концептуальных основ экклесиологии святителя Филарета.

Для достижения заявленной цели предполагается разрешить следующие задачи.

- Выявить богословскую проблематику, обусловленную церковно-государственными реформами XVIII века.
- Определить характерные черты и особенности богословской традиции, сформировавшейся в XVIII — начале XIX века.
- Определить степень зависимости святителя Филарета от предшествующей традиции.
- Определить методологические принципы его богословской работы.
- Систематизировать основные положения учения святителя Филарета о Церкви.
- Поставить их в контекст богословской традиции XVIII — начала XIX вв.

**Источниковая база** определяется целями и задачами диссертационного исследования. Для работы использовались только опубликованные источники, поскольку именно они «овеществляют» в себе бытование значимых идей времени. При этом с точки зрения систематической, контекстуальные источники могут быть поделены на источники, относящиеся: 1) к школьному богословию (лекционные курсы, догматические системы и т. д.) и 2) к «открытому» богословию — прежде всего проповеди или иные тексты, адресованные уже не школе, но Церкви в целом<sup>1</sup>; и в то же время — на источники, принадлежащие представителям церковной иерархии, с одной стороны, и принадлежащие авторам-мирянам, не получившим духовного образования, с другой. И то, и другое подразделение учитывается в ходе исследования, причем отбор источников определялся следующими соображениями: 1) общепризнанная значимость автора; 2) упоминание о нем самим святителем. Филаретом; 3) «следы» источника, обнаруженные в текстах святителя. Однако для удобства изложения ниже обзор их сделан по персоналиям.

Таким образом, восстановление богословского контекста потребовало знакомства с трудами архиеп. Феофана Прокоповича<sup>2</sup>, свт. Георгия (Конисского)<sup>3</sup>, свт. Тихона Задонского<sup>4</sup>, архиеп. Анастасия

<sup>1</sup> Указанное подразделение особенно актуально для рассматриваемого периода, когда между школьным латиноязычным и «открытым» русскоязычным богословием стоял ощутимый языковой барьер.

<sup>2</sup> *Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae* Vol. I. Т. 1–4; Vol II. Т. 5–7; Vol. III. Т. 8–9. Leipzig. 1792–1793. *Он же*. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. М., 1760–1765. *Он же*. Правда воли монаршей. М., 1722.

<sup>3</sup> *Георгий (Конисский), свт.* Слова и речи. Могилев, 1892.

<sup>4</sup> *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889.

(Братановского)<sup>5</sup>, митр. Платона (Левшина)<sup>6</sup>. Необходимым дополнением к ним стали работы И. В. Лопухина<sup>7</sup>, А. Ф. Лабзина<sup>8</sup>, а также известных тогда западных авторов: Сен-Мартена<sup>9</sup>, Дютуа<sup>10</sup>, Фенелона<sup>11</sup>, Юнг-Штиллинга<sup>12</sup>, Дузетана<sup>13</sup>, Буддея<sup>14</sup>.

Рассматриваемые в работе сочинения самого святителя Филарета можно в свою очередь подразделить на две группы. Основную составляют тексты, написанные в период становления его мысли — с 1801 примерно по 1825 год: проповеди<sup>15</sup>, сохранившиеся в конспективных записях студентов академические лекции<sup>16</sup>, «Записки на книгу Бытия»<sup>17</sup>, «Начертание церковно-библейской истории»<sup>18</sup>, «Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры»<sup>19</sup>, письма, воспоминания и т. д. Вторую — меньшую — сочинения (преимущественно проповеди) более позднего периода, необходимые для реконструкции учения святителя по тому или иному вопросу в целом.

Соотнесение учения *школы* и воззрений святителя с общим преданием Церкви сделало необходимым привлечение творений свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, блж. Августина, прп. Максима Исповедника, св. Николая Кавасилы и некоторых других святых отцов. Их сочинения цитируются преимущественно в русских переводах, только при необходимости уточняемых текстами на оригинальных языках.

Важные для понимания филаретовской мысли черты личности святителя или эпизоды его жизни восстанавливаются по его собственным

---

<sup>5</sup> Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова: В 4 т. М., 1803–1807.

<sup>6</sup> Платон (Левшин), митр. Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806; *Он же*. Краткая церковная история: В 2 т. М., 1805.

<sup>7</sup> Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. *Он же*. Массонские труды. М., 1997

<sup>8</sup> Воззрения Лабзина разбираются на основе анализа статей выпускаемого им в 1806 и 1817–1818 гг. журнала «Сионский вестник», который является по сути собранием сочинений его издателя.

<sup>9</sup> Сен-Мартен Л. К. О заблуждениях и истине. М., 1785.

<sup>10</sup> Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Божественная философия: В 6 ч. М., 1818–1819; *Он же*. Христианская философия: В 5 ч. М., 1815–1817.

<sup>11</sup> Фенелон Ф. Творения: В 2 ч. М., 1799; *Fenelon de Salignac de la Moth F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. // Oeuvres de Fenelon T. 2. Paris 1857.*

<sup>12</sup> Юнг-Штилинг И. Г. Победная повесть или торжество веры христианской. СПб., 1815.

<sup>13</sup> Дузетан Таинство креста. М., 1784.

<sup>14</sup> *Buddeus I. F. Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. Magdeburg 1726.*

<sup>15</sup> Тексты проповедей святителя приводятся по известному пятитомному собранию его слов и речей, осуществленному Обществом любителей духовного просвещения: [Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт.] Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885 (далее: *Слова и речи*).

<sup>16</sup> [Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт.] Замечания на книгу Исход, сделанные ректором Санктпетербургской духовной академии архимандритом Филаретом // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения (далее: ЧОЛДПр). 1871. № 2–3; *Он же*. «Пророческие книги Ветхого Завета // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 2; *Он же*. Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1; *Он же*. Учительные книги Ветхого Завета // ЧОЛДПр. 1874. Кн. 1.

<sup>17</sup> [Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт.] Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. В 3 ч. СПб., 1819.

<sup>18</sup> [Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт.] Начертание Церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.

<sup>19</sup> [Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт.] Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2.

воспоминаниям, а также воспоминаниям Н. В. Сушкова<sup>20</sup>, игумении Евгении (Озеровой)<sup>21</sup>, Н. П. Гилярова-Платонова<sup>22</sup>, А. В. Толмачева<sup>23</sup>.

**Историография и степень изученности проблемы.** Из внушительного числа дореволюционных монографий по истории Синодального периода, историко-богословским проблемам XVIII в. посвящены единицы. Это работа А. Архангельского «Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом»<sup>24</sup>; это классическая диссертация Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»<sup>25</sup>, монография Ф. Тихомирова «Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах»<sup>26</sup>, это мало известное, но глубокое по мысли исследование П. Червяковского «Введение в богословие Феофана Прокоповича»<sup>27</sup>, опубликованное в «Христианском чтении» за 1876—1877 гг. и несколько других<sup>28</sup>.

Иначе, казалось бы, должно было обстоять дело с литературой о самом святителе и его деятельности. Однако, хотя вышедший сравнительно недавно «Библиографический Указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем»<sup>29</sup> в разделе «Публикации о святителе Филарете» содержит около 500 наименований, — работ, относящихся непосредственно к теме исследования, в нем также не слишком много.

Среди писавших о святителе дореволюционных исследователей первенствующее место, безусловно, занимает профессор И. Корсунский, глубоко почитавший святителя и оставивший целую серию трудов, посвященных как его жизни, так и наследию<sup>30</sup>.

---

<sup>20</sup> Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.

<sup>21</sup> Евгения (Озерова), игум. Из воспоминаний игумении Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. № 3. М., 2007. С. 179–186.

<sup>22</sup> Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. Ч. 1. М., 1866.

<sup>23</sup> Толмачев А. В. Автобиографическая записка // Русская старина (далее: РС). 1892. Т. 75. № 9. С. 669–724.

<sup>24</sup> Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.

<sup>25</sup> Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844. Собственно, указанное издание представляет собой только третью часть диссертации, опубликованной полностью гораздо позднее (Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. 5. М., 1880), однако не вошедшие сюда разделы с точки зрения проблематики данной работы мало что прибавляют к изданию 1844 года.

<sup>26</sup> Тихомиров Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах СПб., 1884. Во введении автор справедливо замечает, что «неработанность не есть участь одной только богословской системы Феофана; в таком положении находится большая часть отечественных догматико-богословских трудов» (Тихомиров Ф. Указ. соч. С. 2).

<sup>27</sup> Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2; № 7/8; 1877. № 3/4; 7/8.

<sup>28</sup> Даже такая солидная работа как «Феофан Прокопович и его время» И. Чистовича (Чистович И. А. Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868) с указанной точки зрения почти ничего не дает.

<sup>29</sup> Библиографический Указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем. М., 2005.

<sup>30</sup> Главные из них: Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2; Он же. Филарет, митрополит Московский в своих Катехизисах // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского: В 2 т. Т. 2. М., 1883; Он же. Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886; Он же. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю

Эти работы составляют основу научной филаретики, и можно утверждать, что в них Корсунский более других приблизился к проблематике данной работы<sup>31</sup>. Вероятно, если бы он поставил перед собой сходную задачу, то во многом бы и разрешил ее, однако он исходил из необходимости прежде всего собрать и описать наследие святителя, а также из апологетических соображений, будучи озабочен тем, чтобы снять со святителя обвинения в заимствованиях, подражании, симпатии к мистицизму и т.д. Кроме того при разборе филаретовских проповедей Корсунский более обращал внимание на их ораторские достоинства, чем на развитие богословской мысли (хотя и в этом отношении сделал ряд ценных наблюдений). Им учтены не все «контекстные» источники (конкретно об этом — ниже). Наконец, проведя ряд важных частных исследований, он не свел их в единое целое.

Труды проф. Корсунского дополняются исследованиями А. Смирнова «Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории»<sup>32</sup> и Н. Троицкого «Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания»<sup>33</sup>. Их достоинства (и недостатки) во многом те же. При большом количестве ценного фактического материала в них доминирует описательность, мало выявляющая динамику мысли, и ее контекст.

Ряд глубоких и верных наблюдений об учителе содержит статья ученика святителя, А. М. Бухарева (архимандрита Феодора), «О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли»<sup>34</sup>.

Добросовестным, но неудачным с точки зрения верности оригиналу должен быть признан труд А. Городкова «Догматическое богословие по

---

празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского: В 2 т. Т. 2. М., 1883; *Он же*. Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского: (1809–1819) // Вера и разум (далее: ВиР). 1884. Т. 1. Ч. 2., 1885. Т. 1; *Он же*. Предки Филарета // Русский архив. 1894. Кн. 2. № 5; *Он же*. Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени: (1821–1867). Харьков, 1894; *Он же*. Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского), 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1; *Он же*. Проповедническая деятельность Филарета (Дроздова) в бытность его архиепископом Тверским и Ярославским: (1819–1821). Харьков, 1886; *Он же*. Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском: // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12.

<sup>31</sup> Особенно это касается его фундаментального труда «Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени: (1821—1867)», однако и в нем Корсунский останавливается более на содержащихся в проповедях конкретных откликах святителя на события времени, чем на исследовании заключенных в его текстах богословских идей.

<sup>32</sup> *Смирнов А.* Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского: В 2 т. Т. 2. М., 1883.

<sup>33</sup> *Троицкий Н.* Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782 – 1882) Филарета, митрополита Московского: В 2 т. Т. 2. М., 1883.

<sup>34</sup> *Бухарев А. М.* О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. Т. 1. № 4.

сочинениям Филарета, митрополита Московского»<sup>35</sup>, просчеты которого обусловлены самим подходом, избранным автором: заполняя готовую догматическую систему набором цитат, он волей-неволей приходит к полной нивелировке богословских акцентов в мысли святителя.

Последним словом дореволюционной науки в интересующем нас отношении явилась статья М. Тареева «Митрополит Филарет как богослов»<sup>36</sup>, опубликованная в юбилейном сборнике Московской Академии к пятидесятилетию со дня кончины святителя. Сделав ряд ценных замечаний и наблюдений, Тареев однако, в конечном счете, склоняется к тому, чтобы с помощью интерпретации воззрений святителя утвердить правоту собственных взглядов и не доводит до конца рассмотрение учения святителя о слове Божиим, останавливаясь как раз там, где следовало бы сказать, что собственно принципиально нового и почему внес в это учение святитель Филарет.

Далее следует упомянуть о работах представителей дореволюционной исторической науки, занимавшихся эпохой святителя, таких как А. Пыпин<sup>37</sup>, А. Галахов<sup>38</sup>, Н. Дубровин<sup>39</sup> и т. д.

Не подвергая сомнению их эрудицию, нужно заметить, что все они стояли, как правило, на позитивистских позициях, и именно с этой точки зрения судили изучаемую эпоху, поэтому общий недостаток этих работ состоит в том, что идеалы позитивистской научности понуждают авторов «свысока» смотреть на изучаемые ими явления духовной жизни, а подобный подход в науке неизбежно чреват ошибочными выводами. Сегодня эти работы не представляют большого концептуального интереса, и сохраняют свою ценность только в отношении собранного в них фактического материала.

Двадцатый век по известным причинам в области *филаретики* дал немного. Из общих работ прежде всего следует назвать не утратившие своей значимости «Пути русского богословия» о. Георгия Флоровского<sup>40</sup>. Однако уже из цитированного выше замечания о. Георгия ясно, что он только наметил проблему, но не разрешил ее. Как бы то ни было по масштабности охвата материала и (во многом интуитивной) глубине мысли рядом с о. Георгием и сегодня поставить некого.

Одной из важнейших (и сложнейших) для предлагаемого исследования проблем — проблеме *имени (слова)* в богословском наследии святителя Филарета — посвящен раздел в труде архиепископа Илариона

---

<sup>35</sup> Городков А. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887.

<sup>36</sup> Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев посад, 1918.

<sup>37</sup> Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре 1-м. Пг., 1916.

<sup>38</sup> Галахов А. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 182. № 11.

<sup>39</sup> Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 9–12; 1895. № 1–2.

<sup>40</sup> К «филаретовскому» разделу «Путей русского богословия» близко примыкает отдельный очерк о. Георгия о святителе, по некоему совпадению опубликованный в Парижском журнале «Путь» (Флоровский Г., прот. Филарет митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12).



(Алфеева) «Священная тайна Церкви»<sup>41</sup>, и хотя вл. Иларион воздерживается в нем от аналитического разбора воззрений святителя, ценным является здесь само помещение их в широкий контекст святоотеческого предания в целом.

Среди несомненных достижений филаретики XX столетия необходимо назвать и небольшую, но во многих отношениях выдающуюся работу В. Зубова «Русские проповедники»<sup>42</sup>, где дается ряд блестящих по своей точности характеристик богословских воззрений митрополита Платона и самого святителя.

Существенный материал по истории русской духовной школы, с именем которой имя святителя Филарета связано неразрывно, можно найти в работах Н. Ю. Суховой<sup>43</sup>.

Отдельного упоминания заслуживают сочинения Н. К. Гаврюшина<sup>44</sup>, стремящегося утвердить свои приоритеты в истории русского богословия, однако поскольку святителю Филарету им отводится в этой истории исключительно отрицательная роль, постольку это невольно приводит его к выводам, необъективность которых будет показана ниже.

Как положительную тенденцию, возникшую в самое последнее время, следует рассматривать пробуждение интереса к личности и наследию святителя у светских философов и историков. Это, прежде всего, серьезные статьи В. К. Шохина<sup>45</sup>, А. А. Государева<sup>46</sup> и посвященная религиозной жизни эпохи Александра I монография Ю. Е. Кондакова<sup>47</sup>. Последняя, к сожалению, зачастую страдает указанными недостатками работ дореволюционных историков, прямым наследником которых Ю. Е. Кондаков себя позиционирует.

Нельзя также не отметить диссертацию зарубежного ученого, американского профессора Р. Л. Николса «Филарет, митрополит Московский, и возрождение Православия»<sup>48</sup>, пожалуй, единственную из перечисленных выше работ выходящую на проблемы генезиса, хотя автор более сосредоточивается на философской, чем богословской стороне вопроса. Диссертация содержит ряд интересных наблюдений и отличается взвешенностью выводов. Однако считать ее исчерпывающей нельзя.

---

<sup>41</sup> *Иларион (Алфеев), архиеп.* Священная тайна Церкви: В 2 т. СПб., 2002.

<sup>42</sup> *Зубов В. П.* Русские проповедники. М., 2001.

<sup>43</sup> *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007.

<sup>44</sup> *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. М., 2001; *Гаврюшин Н. К.* У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии 2003. № 2.

<sup>45</sup> *Шохин В. К.* Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4(11); *Он же.* Святитель Филарет, Митрополит Московский и «школа верующего разума» в русской философии // Вестник Русского христианского движения. 1997. № 1; *Он же.* Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский как реформатор преподавания философии: Некоторые размышления // Вопросы философии 2000. № 9.

<sup>46</sup> *Государев А. А.* Учение Платона об эресе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. СПб., 2000.

<sup>47</sup> *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.

<sup>48</sup> *Nichols R. L.* Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782–1825. Diss. University of Washington, 1972.

«Взгляд извне» при очевидных плюсах объективно ограничивает возможности исследователя.

Таким образом, историографический обзор показывает, что на сегодняшний день в науке изучены только отдельные аспекты поставленной в данной работе проблемы и нет итогового, рассматривающего их в соотношении друг с другом исследования.

**Научная новизна** работы состоит в следующем:

1. Рассмотрены основные источники русской богословской традиции второй половины XVIII — начала XIX вв. в их соотношении с доктриной преосв. Феофана Прокоповича.

2. Сформулированы основные эклисиологические проблемы, вставшие перед русским богословием вследствие церковно-государственных реформ XVIII века.

3. Выявлен генезис эклисиологических воззрений святителя Филарета.

4. Выявлены и сформулированы основные принципы богословской методологии святителя Филарета.

5. Дано систематическое изложение эклисиологической концепции святителя Филарета.

6. Показано, как в данной концепции находят свое разрешение эклисиологические проблемы второй половины XVIII — начала XIX вв.

**Методы исследования.** В основе исследования лежит принцип *историзма*, позволяющий наиболее адекватно разрешить поставленные задачи. Этот принцип охватывает собой все применявшиеся в исследовании частные методы, а именно:

- контекстуальный, позволяющий выявить опосредованность тех или иных богословских идей не только общим богословским полем эпохи, но и личностью их автора;

- диахронный, предполагающий параллельное рассмотрение церковно-исторических и богословских проблем;

- компаративистский, используемый при конкретном сопоставлении двух и более источников;

- индуктивный или диалектический (в том смысле, в котором употреблял это слово Сократ) — т. е., подразумевающий восхождение от частных наблюдений к общим выводам и необходимый в частности для формулирования представления о богословском методе святителя.

- метод системного анализа и реконструкции, позволяющий изложить разбросанное в разных местах творений святителя учение по тому или иному вопросу в цельном виде.

**Практическая значимость.** Установленные в ходе исследования положения используются автором диссертации в соответствующих разделах спецкурса «Духовные писатели Русской Церкви» (ЗО БФ ПСТГУ) и спецкурса по филаретике (ИФ ПСТГУ). Результаты работы могут также занять свое место в курсах по истории русской Церкви Синодального периода.

**Апробация работы.** В процессе написания диссертация обсуждалась на заседании Кафедры истории Русской Церкви Богословского факультета ПСТГУ и также на заседании научно-методологического семинара Богословского факультета ПСТГУ. Основные положения работы изложены диссертантом в монографии «Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи»<sup>49</sup>, а также апробированы в выступлениях и статьях автора, опубликованных преимущественно на страницах Филаретовского альманаха и в Трудах богословской Конференции ПСТГУ с 2003 по 2009 г.

**Структура работы** определяется выше сформулированными целью и задачами исследования. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка библиографических сокращений, и списка источников и литературы. В соответствии с логикой исследования первая глава посвящена описанию историко-богословского контекста эпохи, вторая — выявлению богословской методологии святителя, третья — реконструкции его учения.

### **Основное содержание диссертации**

**Во введении** обосновывается актуальность проводимого исследования; характеризуется источниковая база и состояние научной разработанности темы, определяются цель и задачи работы.

**Первая глава «Богословско-исторический контекст эпохи (вторая половина XVIII — начало XIX вв.)»** включает в себя шесть разделов. В первом раскрываются ексклезиологические следствия церковно-государственных реформ XVIII в.; во втором — описывается богословская реформа преосв. Феофана Прокоповича; в третьем — рассматривается, как реализовались его идеи в трудах русских иерархов второй половины XVIII — начала XIX вв.; в четвертом — исследуется принадлежащее той же эпохе богословие мирян; в пятом — излагается значимое для русской традиции того времени, хотя и пришедшее с Запада учение о «чистой любви»; в шестом — делается вывод об основной ексклезиологической коллизии эпохи.

Проведенный анализ показал, что вследствие церковно-государственных преобразований XVIII столетия перед русской Церковью встали новые, требующие своего безотлагательного разрешения проблемы: Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и власть, Церковь и мнимые христиане, Церковь и светская культура, — все они явились тогда одновременно во всей своей остроте и многообразии, прямо угрожая целостности церковной жизни.

Основным идеологом петровских реформ явился преосв. Феофан Прокопович. Именно его ексклезиологическая концепция должна была

---

<sup>49</sup> Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2009.

показать их совместимость с православной традицией, однако эта концепция была не лишена существенных внутренних противоречий.

Важнейшие пункты учения преосв. Феофана могут быть сведены ко взгляду на Священное Писание как на единый достоверный источник Божественного Откровения или непогрешительное «Божественное богословие», которому противостоит немощное «человеческое». В то же время, согласно преосв. Феофану, «овеществленное» в Писании Откровение может быть подвергнуто научному исследованию, как и любая иная объективная данность этого мира. Научная достоверность достигнутых в результате этого исследования результатов обеспечивается 1) отсутствием «предвзятых мнений» или человеческих «преданий»; 2) строгими экзегетическими правилами, исходящими из принципа: одна вещь — один знак, и, как следствие, подразумеваемыми, что любой текст Св. Писания имеет только один достоверный смысл: либо исторический, либо нравственный, либо аллегорический. Однако, как легко заметить, этот подход очевидным образом затрудняет приложение Писания именно к современной Церковной жизни, позволяя по сути соотнести с нею только нравственную проблематику и перемещая иные возможные параллели преимущественно в область риторики. В результате его использование на практике не столько действительно давало обоснование реформам, сколько лишь подвергало сомнению не согласное с ними предание и таким образом «расчищало поле» для них.

Тем самым, стремление преосв. Феофана освободить богословие от «предвзятых мнений»<sup>50</sup>, приведшее к представлению о разомкнутости, открытости, незавершенности Предания (*ubi traditio?*), поставило возбужденный тогда *внешними* переменами жизни *экклесиологический* вопрос (*ubi ecclesia?*), как насущный *внутренний* вопрос *самого богословия*. Последнее имело тем большее значение, что выдвинутые преосв. Феофаном богословские парадигмы легли в основу школьной традиции, повсеместно распространившейся в России со второй половины XVIII века.

Одним из первых, основываясь на положениях феофановой системы, начал читать богословие, святитель Георгий (Конисский). Слово Писания, безусловно, является основополагающим источником его богословия. Осваивая открытое преосв. Феофаном поле богословия, святитель Георгий сосредоточен, прежде всего, на прямом соотнесении библейского слова с различными сторонами церковной жизни с одной стороны, и осознании необходимости личного, «внутреннего» подвига — с другой. Не всегда просто определить, насколько далеко его библейские параллели выходят за рамки риторики, но два момента у него очевидны: историзм мышления и

---

<sup>50</sup> [Из письма Феофана к другу, Якову Андреевичу Марковичу] «...все-таки прежде мы еще не так тяжело болели. Ныне все мы, как ты видишь, болеем теологию. О если бы, по твоему прекрасному примеру, у всех возбудилась жажда знания и изучения, вопреки тиранству предвзятого мнения. Тогда была бы надежда, что из тьмы воссияет истина; но иное, как мы видим, совершается на деле. Все стремятся учить и почти никто не хочет учиться...» (Цит. по: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868. С. 39).

стремление утвердить его на библейском основании. Собственно экклесиология остается у него неразвитой.

Другой выдающийся святитель XVIII столетия — Тихон Задонский, — также исходя из принципиальных посылок феофановой школы, существенно развил их. Его главный труд «Об истинном христианстве» является оригинальной переработкой идей известного под тем же названием сочинения лютеранского теолога Иоганна Арндта<sup>51</sup>. В известном смысле святитель уравнивал рационализм экклесиологических тезисов Прокоповича, последовательным представлением о необходимости *личного* мистического последования Христу. С этой точки зрения он дополнил школу, однако не создал целостное учение о таинственном бытии Церкви в мире. Вообще, конкретные формы жизни оказываются у него неважными сравнительно с тем, что совершается в сердце «истинного христианина». В то же время нельзя не признать, что сама свободная богословская работа с западным источником стала, очевидно, возможной вследствие введенной преосвященным Феофаном критической методологии «научного богословия».

Рано умерший архиепископ Анастасий (Братановский), двигаясь в русле типичных для того времени идей, дал их своеобразное и контрастное сочетание, выразившееся в сопряжении двух главных положений: об освященном христоподобии Государя государстве, и о внутреннем, личном христианстве его членов. Если о последнем святитель Тихон говорил значительней и весомей, то в богословском прославлении государства Братановский дошел, пожалуй, до предела и обнаружил тем и предел богословских возможностей *школы*. Его преимущественная перед Прокоповичем богословская последовательность и «серьезность» только подчеркивает серьезность того пробела, который научное богословие оставило в вопросе о Церкви, функции освящения мира передав, в известном смысле, государству.

Непосредственным учителем святителя Филарета был митрополит Платон (Левшин) — наиболее универсальный из русских духовных писателей XVIII века. Он коснулся всех вопросов, поставленных перед школой временем, он пришел к выводу о недостаточности методов школы для их разрешения; он — один из немногих в то время — задумался над проблемой сопряжения «внутреннего и внешнего» (т. е. нетварного и тварного) в жизни Церкви. Написав свою «Церковную историю», он вплотную приблизился к богословскому осмыслению исторического бытия Церкви; вообще, по точному замечанию исследователя, «создал формы»<sup>52</sup>, которые следовало теперь заполнить содержанием, что и сделал, как будет показано ниже, его великий ученик.

Закончив на этом обзор богословских воззрений наиболее выдающихся представителей школы преосв. Феофана, следует заметить,

---

<sup>51</sup> Арндт Иоганн. Об истинном христианстве: В 5 кн. М., 1833.

<sup>52</sup> Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 378.

что косвенным и, очевидно, непредусмотренным следствием реализации ее принципов в жизнь стало активное развитие богословия мирян. Причем именно здесь особенно остро сказалась эклисиологическая «недостаточность» школы.

Так, по-своему пытался решить проблемы истинного христианства и истинной церкви известный русский масон И. В. Лопухин. Недостаток элементарного образования он восполнял тем, что сочинял «в духе». Его «Некоторые черты о внутренней церкви...» являются переработкой для «внешних» откровенно масонского его же «Духовного рыцаря». У Лопухина учение русских святителей о внутреннем христианстве членов Церкви преобразуется в учение о внутренней Церкви, под которой понимается даже не «невидимая церковь» протестантов, но масонский орден. Церковные таинства с этой точки зрения рассматриваются исключительно как вспомогательные средства на пути к «внутреннему христианству» (=масонству), которое может обойтись уже и без них. Важным антитезисом по отношению к сакраментологии школы с ее «теорией знака» у Лопухина является представление о «духовной телесности», начало которой положено воплощением Спасителя. Однако это представление в трактовке Лопухина (и русских масонов вообще) носит явно пантеистический характер и подразумевает возможность приобщения этой «духовной телесности» очевидно помимо таинств — т. е. помимо Церкви<sup>53</sup>.

Заметным явлением в русской духовной жизни первой четверти XIX века стал журнал «Сионский вестник», издававшийся А. Ф. Лабзиным. Придавая важнейшее значение Писанию, Лабзин согласен со школой в том, что оно должно изъясняться «само из себя», будучи избавлено в своей трактовке от «предвзятых мнений», под которыми он разумел, прежде всего, догматические расхождения конфессий. Высказываемая зачастую авторами *школы* (напр., митр. Платоном, архиеп. Анастасием) мысль о согласии естественного разума с Откровением у Лабзина преобразуется в мысль о единстве данного богословам и древним философам Откровения, которое он противопоставляет «человеческим мнениям» (естественному разуму) новой философии. Согласно Лабзину всякий истинный мистик — христианин, и всякий истинный христианин — мистик. Как и Лопухина его совершенно не интересует вопрос церковно-государственных отношений, что вполне понятно, так как, с его точки зрения, это не есть вопрос эклисиологический. В то же время, в отличие от Лопухина, Лабзин во многом ищет опоры уже у церковных авторов и в церковном учении.

В конце XVIII — начале XIX в. и в церковных, и в светских кругах было достаточно широко распространено учение о «чистой любви», пришедшее в Россию с Запада, где возникло, судя по всему, как реакция на прагматизм католической сотериологии. Одним из наиболее известных в

---

<sup>53</sup> Сегодня можно услышать мнение о том, что именно Лопухин и именно в «Некоторых чертах...» чуть ли не разрешил эклисиологические проблемы времени, при чем о сходстве с откровенно масонским «Духовным рыцарем» лукаво умалчивается. См. *Гаврюшин Н. К.* Юнггов остров. М., 2001.

России авторов этого направления являлся архиепископ Камбре, Франсуа Фенелон, к чьим трудам свт. Филарет сохранял интерес на протяжении всей своей жизни. Согласно Фенелону, состояние чистой — иначе «незаинтересованной» — любви подразумевает полное предание себя в волю Божию вплоть до отказа от вечного блаженства, если предположить, что Богу это могло бы быть угодно.

В заключение, при подведении итогов проведенного в первой главе богословско-исторического исследования, формулируется положение о том, что миссию Церкви позволительно свести к двум императивам: идти в мир (Мф. 28: 19) — увести из мира (Ин.15: 19). Эти императивы могут быть также обозначены как миссия «освящения» и миссия «обожения»<sup>54</sup>. Первое подразумевает вхождение Церкви в мир, а вместе с нею и нисхождение нетварного в тварное, второе — исхождение, изведение из мира, восхождение тварного к нетварному. Оба эти аспекта неразрывно связаны между собой, хотя освящение и предваряет обожение, по крайней мере казуально (Ин. 15: 5). Отсюда следует, что новые условия бытия Церкви в XVIII веке поставили новые задачи прежде всего перед богословием «освящения». Раньше Божественная жизнь зримо открывалась в храмовом богослужебном пространстве-времени, в красоте иконы, проецирующейся, согласно прп. Иосифу Волоцкому, в конкретные формы земной жизни. Теперь даже и на Писание школа смотрела лишь как на формальный объект научного богословия, а представление о «слове-знаке» (*завесе*<sup>55</sup> — по определению митрополита Платона) оставляло в совершенном недоумении не только относительно того, как соотносить его с современностью, но и какое живое отношение этот скорее *скрывающий*, чем *открывающий* знак имеет к стоящему за ним Божественному бытию. Именно поэтому так легко распространились тогда западные учения об обожении помимо освящения, ведь и церковные учителя легко соглашались с тем, что «знак не может быть без вещи означаемой, но вещь означенная может быть и без знака»<sup>56</sup>. Следствием этого был обнаружившийся разрыв между обожением и освящением вообще, осознанный также как противоречие между *внутренней* и *исторической* Церковью.

Иными словами: чтобы работать со словом Божиим, как познаваемым объектом, научное богословие очевидным образом было вынуждено десакрализировать его. Однако жизнь Церкви сакральна, поэтому богословский дискурс эпохи оказывался несоотнесенным с нею<sup>57</sup> — не мог

---

<sup>54</sup> Сами термины в этом значении почерпнуты у С. С. Хоружего, однако диссертантом дается принципиально иная оценка их значимости и взаимообусловленности в жизни Церкви. Ср.: *Хоружий С. О старом и новом.* СПб., 2000.

<sup>55</sup> «Известно все, что имена суть наподобие ковчега, который ежели откроется, то златые в себе покажет одежды и премножество удивительных вещей; или... имена суть и на подобие завесы, которая как возмется, так в наши глаза светлая ударится луча, и все вещи изрядно свою окажут доброту» (*Платон (Левшин), митр.* Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 8. С. 366).

<sup>56</sup> Там же. Т. 13. С. 251–252.

<sup>57</sup> См. у Флоровского о митр. Платоне: у него «очень недостаточно показан всюду сакраментальный смысл церковности...» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 112).

«охватить» ее собой. Следовательно, с точки зрения богословия, корень всех противоречий и проблем XVIII столетия позволительно свести, в конечном счете, к одной, главной: *противоречию между представлением о слове Божием как сущностном основании не только богословия, но и сакральной жизни Церкви и одновременной десакрализацией его как предмета научного богословия.*

**Вторая глава «Формирование богословской методологии святителя Филарета в сочинениях 1806–1825 гг.»** состоит из трех разделов. В первом дается краткая характеристика личности святителя и анализируются его ранние, написанные в годы обучения и преподавания в Московской семинарии («лаврский период») сочинения; во втором показывается, как филологические наработки этого времени становятся основанием его последующей богословской работы; в третьем — формулируется представление о богословском методе святителя.

Изучение биографических материалов и мемуарных свидетельств позволило прийти к выводу, что церковные впечатления детства задали «камертон» всей дальнейшей жизни святителя. Важно, в частности, что он вырос в обстановке допетровского церковного быта. В то же время можно указать на свойственную святителю открытость новым впечатлениям и способность к органическому сочетанию их с уже устоявшимися представлениями. В этом нашло свое выражение свойство его ума, основанное на внутреннем переживании таинственной связи всего сущего<sup>58</sup>. Вообще, врожденная мистическая одаренность, несомненно, была присуща святителю (так же как, напр., пр. Максиму Исповеднику, свт. Григорию Богослову или свт. Игнатию Брянчанинову). Наконец, результирующим личностным фактором, следует считать умение святителя *πράττειν τα ἑαυτα* — «делать свое»<sup>59</sup>, иными словами, сохранять внутреннюю, подотчетную только Богу независимость суждений и действий, к чему может быть сведено все то, что выше было сказано о свойствах его личности: и верность прошлому, и восприимчивость к новому, и органическое сочетание того и другого в некоем, как бы «предсуществующем» целом.

Внимание учителей в Московской семинарии он обращает на себя прежде всего филологическими способностями. Важнейшее достижение лаврского периода — стилистическое оформление «библейско-русского» языка его проповедей, представляющего собой амальгаму микротекстов Писания и авторской речи. Прежде богословского святителем был совершен стилистический или филологический синтез, который носил в

---

<sup>58</sup> См.: *Смирнов А.* Митрополит Филарет в отношении к миру таинственных явлений // Душеполезное чтение (далее: ДЧ). 1883. Ч. 2. № 5. С. 3–4.

<sup>59</sup> Выражение из платоновского «Хармида», употребленное по отношению к святителю А. В. Толмачевым: «...Мне, Сократ, представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слышал от кого-то, будто быть рассудительным значит ‘заниматься своим’ *πράττειν τα ἑαυτα*].» (*Платон.* Сочинения: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 1. С. 351). Из дальнейшего ясно, что под *πράττειν τα ἑαυτα* следует разуметь не занятие своим ремеслом, а познание самого себя и «знание знаний», т. е. познание того, что есть добро и зло.



себе уже зачатки богословского *метода*. Слово Писания из внешне авторитетного свидетельства преобразуется во внутренний импульс мысли. На первый взгляд, «растворяясь» в тексте, оно в то же время не теряется в нем, но, напротив, как *уголь* из видения пророка Исаяи, «попадает» всякое соседствующее с ним неточное, неверное, случайное слово. Уже здесь в известном смысле преодолевается постулируемое школой разделение Божественного и человеческого богословия, восприятие слова Писания лишь как формального объекта научного изучения.

При этом — вполне в традициях школы — Писание является источником всех богословских построений будущего святителя. В целом, период, может быть охарактеризован как *филологический* по преимуществу.

В 1809 году по вызову Комиссии духовных училищ святитель приезжает в Петербург. Петербургский период открывается годами «самообразования» и накопления материала, но в то же время — и годами свободного развития. Будущий святитель много читает отцов Церкви, Древний Платон признается им за образчик *философской* методологии. Основательно изучается Буддей, а вместе с тем осваиваются в совершенстве и критические методы научного богословия. Необходимая работа с западными источниками — Фенелоном, Дузетаном, Штиллином, Дютуа — не приводит к заблуждениям, но только оттачивает умение *πράττειν τα ἑαυτα*. Вообще, не следует преувеличивать степень влияния на святителя любого, церковного или нецерковного автора. Используя выражение Ф. М. Достоевского, можно сказать, что «Внешность только будила в нем то, что было уже заложено в глубине души его»<sup>60</sup>.

Год 1816 является своего рода вершиной Петербургского периода. В этом году выходят в свет «Начертание церковно-библейской истории» и «Записки на книгу Бытия», Слово в Великий Пяток на текст *Тако возлюби Бог мир*. И хотя экклесиология Начертания и Записок еще не совершенна по сравнению с абсолютными высотами данного в последнем учения о крестной любви, во всех этих работах можно обнаружить практически сложившуюся единую методологию богословской работы. Она основывается на двух принципах.

Во-первых, — это уже известный по лаврскому периоду текст-амальгама с той разницей, что если в Лаврском периоде это преимущественно прием филологической работы, то в Петербургском, он становится уже приемом работы богословской. Посредством его уточняется теперь не словоупотребление, но *смысл* учения, которое не столько подтверждается или опровергается цитатами, сколько помещается в самый поток библейского слова, и, таким образом, испытывается на согласии с истиной.

---

<sup>60</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 145.

Во-вторых, — это встречавшийся еще у митрополита Платона прием «транспозиции» слова Писания в различные смысловые ряды для установления связи вещей или явлений.

По сути оба эти принципа восходят скорее к филологии и риторике, чем к богословию. Однако простой перенос филологических приемов в богословие, вряд ли может почитаться корректным (также как и прямое перемещение в богословие философской методике), и это не мог не понимать сам святитель, что предполагает наличие еще некоей необходимой величины, обеспечивающей искомый переход от филологии к богословию, а стало быть, и корректность метода.

Такой величиной является для святителя представление о живой, «творческой» связи слова Писания, как с давшим его Богом, так и с обозначаемыми им вещами, связи, возникающей постольку, поскольку слово человеческое являет собой образ Слова Божия, как сам человек есть образ Божий. Слова Писания суть живые слова живого Бога. Именно поэтому устанавливаемая через них связь не приводит к «смещению понятий» и в то же время не является внешней и случайной.

Святитель различает между ипостасным Словом Божиим, нетварным творческим словом Божиим (*глаголом силы*) и словом человеческим, имеющим связь с *глаголом силы* по присутствию образа Божия в человеке. Эта связь значительно ослабевает по грехопадению, но восстанавливается в Церкви. Именно поэтому слово Божие, заключенное в Писании, есть слово Церкви не по факту формальной принадлежности — в силу того, что в нем излагается учение Церкви, как думала школа, — но потому, что Церковь представляет собой особую, выделенную из прочего мира реальность, где Бог обитает и действует *глаголом Своим*. Христос есть «верховный и всеобщий раздаятель благословений» и его благословение течет в «благословении» Церкви, через людей изрекая и преподавая «благословения, некоторым образом подражательные действиям Божеского Провидения»<sup>61</sup>.

Можно предполагать, что вначале эти воззрения было некоей априорной данностью личного восприятия слова. Позднее они были подкреплены знакомством с Платоновым учением о слове. Еще позднее — тщательно обоснованы уже как собственно богословское учение. Как бы то ни было, именно здесь намечается разрешение того итогового противоречия между сакральностью церковной жизни и десакрализацией слова Писания, которое XVIII век оставил в наследие XIX.

Иными словами: живая связь слова Писания с Богом и миром вполне раскрывается в Церкви, где воссоставляется образ Божий в человеке, а тем самым и связь *глагола силы* с человеческим словом<sup>62</sup>; где повседневная жизнь *освящается* своей причастностью к Священной истории; где совершается *священнодействие слова истины*, при соприкосновении с

---

<sup>61</sup> Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885 (далее: *Слова и речи*). Т. 3. С. 234.

<sup>62</sup> Для святителя «Священное писание — не только слово о Боге, но само слово Божие, и это не просто слово, однажды изреченное и записанное; оно деятельное и делотворное слово, которое действует всегда и вечно» (*Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 152).

которым всякое учение обнаруживает себя или со-природным или со-противным ему. В *священнодействии слова истины* и заключается суть метода святителя Филарета. Именно этот метод позволил свести воедино богословские интуиции XVIII столетия и разрешить неразрешенные предшественниками святителя Филарета противоречия. Этот метод должен быть наименован, конечно, не *научно-критическим*, и не *научно-историческим*, и даже не *библейско-историческим*, но **церковно-библейским**.

Этот метод не отвергает ни научной, ни философской методологии, при том что устанавливаемая им связь понятий и вещей «упраздняет и покрывает» все выявленные ими «частные связи... Однако она упраздняет и покрывает их не разрушением, уничтожением или приведением к небытию, но побеждая и являясь им сверху, как является целое частям, или причина — самому целому»<sup>63</sup>. Допустимость такого приложения к богословскому методу святителя мысли преподобного Максима обусловлена тем, что инструментом этого метода является живущее *в доме Бога живаго* Его живое слово.

**Глава третья «Учение святителя Филарета о Церкви как эkkлесиологический синтез эпохи»** включает в себя два раздела: в первом рассматривается формирование эkkлесиологических воззрений святителя Филарета, во втором — непосредственно реконструируется его эkkлесиологическая концепция.

Исследование, проведенное в первой главе показало, что эkkлесиология мало занимала авторов XVIII — начала XIX вв. Одним из первых уделил ей внимание в своих словах на освящение храмов митр. Платон, дав тем самым ученику отправную точку для дальнейших рассуждений. В зрелом возрасте сам святитель Филарет достаточно строго оценил свои первые опыты в этом направлении и не только не включил ни одного из ранних Слов на освящение храма в прижизненные собрания своих сочинений, но и признавался Сушкову, что не имел тогда для должного рассмотрения предмета ни исторических, ни догматических оснований<sup>64</sup>.

Обрести исторические основания святителю помогают его академические библейские штудии. В рассказе книги Царств о строительстве Соломоном храма, в котором Господь будет пребывать *именем Своим* (3 Цар. 8:29), он находит указание на глубокую внутреннюю связь судьбы храма и Церкви.

Богословские основания также связаны с академической работой святителя. На сей раз — лекциями о Таинствах, читанными им в последний год его пребывания в Академии уже в епископском сане<sup>65</sup>. В

---

<sup>63</sup> Максим Исповедник, *преп.* Творения. Т. 1. С. 157.

<sup>64</sup> См.: Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 72–73.

<sup>65</sup> Филарет Московский, *свт.* Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах: Из акад. лекций. М., 1901.

них формируется представление святителя о «новосозидаемой»<sup>66</sup> священнодействием реальности Церкви.

В итоге святитель приходит к мысли о том, что храм есть *предел соприкосновения с беспредельным*, а поскольку этот *предел* есть в то же время и *Церковь всеобщая* и *церковь малая*<sup>67</sup>, постольку и храм осмысливается как существенная принадлежность Церкви, сосредоточивающая в себе ее жизнь, выявляющая ее свойства и обнаруживающая себя в ходе Священной истории.

Согласно святителю, первым храмом на земле был рай. Однако со времен грехопадения на земле возникает потребность в храме «видимом и тайноводственном», причем это не только человеческая потребность, но и повеление, задание Божие: «Бог Сам желает и требует Себе храма»<sup>68</sup>, Бог Сам избирает место для него, ибо хотя на всяком месте можно принести Ему уединенную молитву, но Свое особое присутствие в *Церкви* Бог связывает с особо освященным *храмом*<sup>69</sup>. Храм и называется церковью, поскольку существует не для себя, но для Церкви<sup>70</sup>. Поэтому описанная в Библии история и судьба храма ветхого Иерусалима, совпадает с историей и судьбой ветхого Израиля. Более того, судьба первого храма есть и судьба всех храмов на земле<sup>71</sup>. При этом обетование о том, что врата ада не одолеют Церкви Христовой, не противоречит возможной гибели земного храма, ибо и на храме, поскольку Сам Господь назвал тело свое *храмом*, исполняется евангельская притча о пшеничном зерне: храм Иерусалимский — некогда единственный храм истинного Бога — умирает для того, чтобы возродиться в бесчисленном множестве христианских храмов<sup>72</sup>. Храмы христианские умрут, чтобы сошел с неба Новый Иерусалим, где Сам Агнец будет храмом<sup>73</sup>, однако это означает не отрицание идеи храма, но невозможное на земле совершенное воплощение ее, ибо только там «человек живет в Боге и во Христе, как во храме, и в Нем Самом обретает без труда все, к чему мы подвигаемся проникнуть посредством храма»<sup>74</sup>.

Новый Иерусалим не будет испытывать нужды в храме потому, что *исполнение Божества*, в земном храме устанавливаемое *по образу* тела Спасителя, там придет к сущностному совпадению. Но и теперь здесь являет себя в полной мере та Божественная сила, которая исходила через тело Господа и «исцеляше вся»<sup>75</sup>. Церковь, тело Христово, является на земле в ризе священных знамений и Таинств<sup>76</sup>, как укрывающей ее (Церковь) от внешних, так и делающей возможным «прикосновение» к

<sup>66</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 1. С. 259.

<sup>67</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 2. С. 75, 79; а также: *Слова и речи*. Т. 1. С. 178.

<sup>68</sup> *Слова и речи*. Т. 5. С. 478.

<sup>69</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 429.

<sup>70</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 323.

<sup>71</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 311.

<sup>72</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 164.

<sup>73</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 2.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 2. С. 203.

<sup>76</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 2. С. 205.

Божеству. Здесь в Церкви-храме «новосозидается» само вещество. Здесь *освящается* земной мир. Здесь преодолевается противоположность его с миром горним<sup>77</sup>. Здесь возникает особое сакральное время-пространство<sup>78</sup>. Здесь Господь учит нас Сам, как некогда учил в храме Соломоновом, ведь читаемое в храмах Евангелие «это не просто слово и сказание, но вместе сила и действие»<sup>79</sup> — указывает святитель Филарет.

Наконец, именно в *Церкви-храме* преодолевается формальная «человеческая» недостаточность и погрешительность предания и оно опознается, как *истинное и святое предание*, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения... так что помазанные Духом Святым Апостолы помазуют тем же духовным миром Святых Отцев, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение *храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям* (курсив мой. — Свящ. П.)»<sup>80</sup> Таким образом, смысл Священной истории, представление о назначении Церкви, суть ее таинственной жизни, определение церковного предания могут быть выведены из исторического учения о Храме, в котором Церковь и обнаруживает себя как Церковь.

В то же время присутствие Церкви в мире позволяет всякое событие мировой истории опознать, как относящееся к истории Церкви, т. е. истории *Священной*. Более того, представление о «зиждательной силе» Слова Божия, заключенной в Писании, понуждает святителя Филарета прямо представить описанную в последнем историю избранного народа (т. е. *Священную историю* в узком смысле слова), как сокращенное изложение и одновременно творческий импульс *всемирной* истории, определяющий, в конечном счете, законы ее развития.

Именно эти представления служат основанием филаретовской концепции Священного царства (или Нового Израиля), дающей осмысление русской жизни в категориях строго библейского мышления<sup>81</sup>. Важно отметить, что мысль святителя исходит именно не из *данности* существующего порядка вещей (как у Прокоповича, подверстывавшего Писание под «злобу дня»), но из *заданности* его словом Писания.

В этом Новом Израиле не может возникнуть вопрос: кто выше — глава государства или глава Церкви. Бог — единый глава всех и вся, но если Церковь возглавляется Им непосредственно, то государство — через царя<sup>82</sup>. Иными словами, согласно святителю, Царь поставляется на первенствующее место в *земном* обществе постольку, поскольку если бы рядом с ним или даже выше его стал первоиерарх Церкви, то это означало бы только то, что и церковная иерархия не восходит выше земных

---

<sup>77</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 15–16.

<sup>78</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 4. С. 194.

<sup>79</sup> *Слова и речи*. Т. 2. С. 15.

<sup>80</sup> *Слова и речи*. Т. 4. С. 100.

<sup>81</sup> См.; *Слова и речи*, Т. 5. С. 302.

<sup>82</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 5. С. 442.

пределов. Таким образом, единство Нового Израиля основано на «монархии» Христа<sup>83</sup>. Поскольку же, как это явствует из Священной Истории, царство Соломона есть образ царства Божия<sup>84</sup>, то и всякое Царство держится связью со своим первообразом, а посредником между ними, связующим звеном, утверждающим земное в небесном, является Церковь, но, по словам святителя Филарета, «если молящиеся за Царя и царство и наипаче предшествующие прочим в молитве служители алтаря, более устами, нежели сердцем и Богоугодным житием приближаются к Богу, в таком случае царство земное не тесно соединяется с Царствием небесным, следственно тленному и несовершенному земному не довольно сообщается совершенства и твердости небесного»<sup>85</sup>.

Связь Церкви и Царства также может быть установлена через храм, ибо если храм заключает в себе Церковь, то возводит его царь. Царь возводит храм Богу, Бог хранит храм и царство по молитвам Церкви, и между судьбой храма и судьбой царства существует таинственная связь<sup>86</sup>. А поскольку слово Божие есть слово *живое и действенное*, постольку необходимо, чтобы «дух и жизнь евангельские»<sup>87</sup> вошли в слово народное (т. е., чтобы слово Писания прозвучало на народном языке), и тогда распространение слова истины и правды принесет плод «общественного правдолюбия», в свою очередь придающий земному царству «качество неодолимости»<sup>88</sup>.

Таковы основные черты «храмовой экклесиологии» святителя Филарета, восстановленные в третьей главе данной работы преимущественно по текстам его проповедей на освящение храмов и «царские» дни.

В **Заключении** подведены основные итоги исследования и сделаны следующие выводы:

1. Восемнадцатый век — век петровских и екатерининских реформ — радикальным образом изменил общественно-государственные — «земные» — условия существования Русской Церкви. Их осмысление требовало развитой и приложимой к новой ситуации экклесиологии, которой на тот момент Русская Церковь не обладала. Одной из важных причин обусловивших эту ситуацию стало принципиальное отвержение господствующей в русской традиции до XVIII века экклесиологической концепции пр. Иосифа Волоцкого, исходящей из представления о сакральной значимости уставного благочестия.
2. Идеологом синодальных реформ, так же как и новой синодальной богословской школы явился преосвященный Феофан (Прокопович). Основанная им традиция единым источником и объектом богословского

<sup>83</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 5. С.179–180.

<sup>84</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 2. С. 336.

<sup>85</sup> *Слова и речи*. Т. 3. С. 44.

<sup>86</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 2. С. 383.

<sup>87</sup> *Филарет Московский, свт.* Песнь от канона Кириллу и Мефодию // ДЧ. 1863. Ч. 2. № 5. С. 85.

<sup>88</sup> См.: *Слова и речи*. Т. 5. 451–452.

изучения называла слово Писания и ставила своей задачей путем его научного исследования обеспечить отсутствие «предвзятых мнений» в минимизированном до предела Предании. Такая постановка вопроса давала санкцию на критический пересмотр досинодальной экклесиологии, но для создания новой экклесиологической модели была мало продуктивна, так как в результате ее сформировалось противоречие между представлением о слове Божиим как единственном критерии истинности сакрального Предания Церкви и одновременной десакрализацией того же слова Божия как объекта научного исследования. Указанное противоречие (осознаваемое тогда многими также как противоречие между «исторической» и «внутренней» церковью) не смог преодолеть в своих трудах ни один из авторов второй половины XVIII — начала XIX веков, — как школьных, так и мирских — каждый в силу своих причин. В то же время накопленный в этой работе опыт не пропал бесследно, дав большие или меньшие, положительные или отрицательные импульсы для качественно нового осмысления проблемы Церкви в трудах святителя Филарета.

3. Исследование генезиса богословских воззрений свт. Филарета говорит о том, что, будучи воспитан в традициях школы преосвященного Феофана, он смог подняться над ограниченностью ее учения благодаря как некоторым характерным чертам своей личности, так и привлечению к работе отвергаемых школой философско-богословских парадигм. Все рассмотренные контекстуальные источники — в том числе и источники школы — были критически исследованы им и в той или иной мере вошли в число элементов будущего экклесиологического синтеза.
4. В процессе этой работы святителем была создана уникальная и в то же время общезначимая методика богословского исследования. В методе святителя слово Писания, пребывающее в Церкви, полагается как *слово живое и действенное*, имеющее глубинную связь с творческим глаголом *Божим*, вследствие чего перемещение его (слова) в различные смысловые ряды позволяет установить не только внешне-ассоциативную, но и существенную связь явлений, превосходящую собой ту, которая может быть обнаружена при помощи научно-критической или философской методологии. Этот метод может быть определен как *церковно-библейский*.
5. На основе указанного метода святителем был совершен экклесиологический синтез. Этот синтез определяет данную в слове Писания Священную историю единым источником, как для осмысления Церковной жизни, так и для создания систематического учения о Церкви. В концепции святителя точкой пересечения исторической и систематической координат становится храм, с одной стороны, возникающий в Священной истории как ее важнейший импульс и мотив, с другой — являющийся собой Церковь в ее вневременном плане. В этой «храмовой экклесиологии» святителем преодолены «разрывы» между «Божественным» Писанием и «человеческим» преданием,

«исторической» и «внутренней» церковью, чувственным явлением таинства и таинством «in sich». Круг основных проблем, связанных с жизнью Церкви в социуме (Церковь и власть, Церковь и культура) рассмотрен и разрешен в концепции *Священного царства*, основанием которой также стало слово Откровения.

6. Таким образом, если учение преосвященного Феофана в начале XVIII в. создало поле для богословского обоснования петровских церковно-государственных реформ, которые в свою очередь определили последующую проблематику школы, то экклесиологический синтез святителя Филарета дал ее последовательное разрешение. Более того, указанный богословский синтез также открывал возможность для изменения жизни русского общества, однако не путем возможных внешних контрреформ, а изнутри, – через должную интерпретацию этой жизни *живым и действенным* словом Божиим, через «вживание» слова Писания в непосредственный контекст жизни. По замыслу святителя это было необходимым условием того, чтобы заново выстроить ее (русскую жизнь), как жизнь духовного Израиля, преодолев трещину, однажды расколовшую ее на «гражданскую» и «церковную».

Работа снабжена необходимым справочно-библиографическим материалом. Приведен список сокращений, использованных источников и литературы.

Основное содержание диссертации изложено в следующих публикациях (общим объемом 29 а. л.)



1. *Хондзинский Павел, свящ.* О богословии святителя Филарета, митрополита Московского // Филарет (Дроздов) свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.
2. *Хондзинский Павел, свящ.* О келейном дневнике святителя Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004.
3. *Хондзинский Павел, свящ.* Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона // Тихон Задонский, свт. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2004.
4. *Хондзинский Павел, свящ.* Путь волхвов // Филаретовский альманах. Выпуск 2. М., 2006.
5. *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего Слова святителя Филарета в Великий пяток 1806 года) // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007.
6. *Хондзинский Павел, свящ.* Восток и Запад в русском синтезе святителя Филарета, митрополита Московского // Материалы XVIII ежегодной конференции ПСТГУ. М., 2009.
7. *Хондзинский Павел, свящ.* «Церковь» и «слово» в богословских воззрениях свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского // Материалы XIX ежегодной конференции ПСТГУ. М., 2009.
8. *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. Вып. 5. М., 2009.
9. *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2009.