НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ БРОШЮРЫ г. ЛОРАНСИ

Источники текста (французского оригинала):

Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie. Paris: Imprimerie de Ch. Meyrueis et Comp., éditeurs, librairie; librairie de A. Franck, 1853, 63 pp. (первое издание); для вступительного письма «Господину издателю сочинений г. Вине» черновой автограф: ГИМ 178.28.52, л. 53.

Единственное переиздание: EL, 3-88. **Не забыть указать два его репринта при списке сокращений.**

Имя автора было скрыто под псевдонимом Ignotus (Неизвестный), поставленным только в конце обращения к издателю.

Рукописи не сохранились, за исключением вступительного письма «Господину издателю сочинений г. Вине», которое сохранилось в черновом автографе (без заголовка) ГИМ 178.28.52, л. 53, занимающем целиком одну страницу между черновиком IX письма Пальмеру (лл. 51-52; весна 1853 г., см. ниже и комментарий к этому письму) и черновиком прежде не публиковавшегося и считавшегося утраченным второго письма к архиепископу Казанскому Григорию (Постникову), впоследствии митрополиту Санкт-Петербургскому, а тогда члену Синода, вся переписка Хомякова с которым была также посвящена делу Пальмера (об этой переписке см. страницы этого издания эту переписку можно опубликовать как приложение переписки с Пальмером; было издано раньше первое письмо Хомякова и 2 ответа Григория – в т. 8; теперь еще два новых письма Хомякова нужно издать по черновикам). Черновик письма архиеп. Григорию имеет карандашную пометку (П. И. Бартенева?) «1852 г.» (л. 54).

Список рассылки подарочных экземпляров с дарственными надписями (на французском, английском, немецком и русском языках): Переносим его сюда, т.к., по сообщению Пальмера, чистовик был приложен к письму к издателю сочинений Вине, а с X письмом к Пальмеру он существенной связи не имеет.

Источник текста: два черновых автографа на свободном месте листа, где заканчивается черновик X письма к Пальмеру: ГИМ 178.28.51_51. Карандашный список адресатов с проставленными над ними номерами от 1 до 14 и за ним написанный чернилами список только из 12 пунктов с полными текстами дарственных надписей.

Частичная публикация (только в русском переводе): примечание Д. А. Хомякова в конце русского перевода X письма к Пальмеру, начиная с 4-го изд. ПСС изд. 1900, т.2, с. 00; в изд.1994 перенесено в комментарии к этому письму (Изд.1994, с. 439, прим. *** к с. 304).

Первый русский перевод:

Впервые по-русски брошюра увидела свет в переводе Н. П. Гилярова-Платонова: ПО. 1863. Т. 12. С. 75–100, 163–197; ему предшествовало редакторское уведомление: «Эта

статья была напечатана за границей на французском языке в 1853 г. отдельной брошюрой и, как известно, принадлежит покойному А. С. Хомякову, который в ней является для русских читателей с новой стороны, как глубокомысленный богословский писатель» (*Там же*. С. 75).

Источники текста публикуемого в настоящем издании русского перевода:

Перевод Н. П. Гилярова-Платонова больше не переиздавался, так был вытеснен из употребления вторым русским переводом Ю. Ф. Самарина, который, однако, не является полностью независимым от перевода Гилярова (**см. преамбулу к франц. брошюрам**). В настоящем издании русский пер. Ю. Ф. Самарина печатается по его первой публикации: Соч., II, 28–79, с учетом исправлений, внесенных в **Изд. 1994** и **тут еще надо будет сказать про новый пересмотр**.

Основные переиздания рус. пер. Ю. Ф. Самарина: все издания 8-томного ПСС, т.2; Соч. 1995.

Предыстория написания брошюры

Поводом к написанию брошюры послужило сочинение французского католического публициста и историка Пьера-Себастена Лоранси (Pierre-Sébastien Laurentie, 1793–1876) в защиту папства, написанное, в свою очередь, в ответ на критику Ф. И. Тютчева: P.-S. Laurentie. La Papauté, réponse à M. de Tutcheff, conseiller de S. M. l'Empereur de Russie. Paris: Lagny frères, 1852, — где тот подытожил материалы своей двухлетней полемики со статьей Тютчева «Папство и римский вопрос с точки зрения Санкт-Петербурга» (1849), опубликованной под псевдонимом «Русский дипломат»: Diplomate Russe. La Papauté et la Question Romaine au point de vue de Saint-Petersbourg // *Revue des deux mondes*. Année 20. 1850. Vol. 5. P. 117-133; полный русск. пер.: Ф. Тютчев. Папство и римский вопрос // РА. 1886. Кн.2. Вып.5. С. 33-51 (со вступительной заметкой П. Б<артенева>); подробно об истории появления статьи Тютчева см. **указанную выше работу Р. Лейна**). Новое издание с новым переводом и комментарием подготовлено Б. Н. Тарасовым: Тютчев, ПСС и письма, т. 3 (2003), с восстановлением авторского названия «La question Romaine» («Римский вопрос»): сс. 55–74 (текст), 158–178 (перевод), 351–396 (прим.); см. там же в примечаниях обзор вызванной статьей Тютчева полемики, которая не затухала до середины 1860-х гг., но касалась богословия только лишь «по касательной».

Хомяков познакомился со статьей Тютчева сразу же после публикации. Номер журнала, в котором она вышла, был датирован 1 января 1850 г., а в письме А. Н. Попову, датированном (издателем П. И. Бартевым) январем того же года, Хомяков приводит свою развернутую оценку статьи Тютчева:

«Статья его в *Revue des deux Mondes* вещь превосходная, хотя я и не думаю, чтобы ее поняли и у вас в Питере [намек на правительственные сферы], и в чужих краях. Она заграничной публике не по плечу. За одно попеняйте ему, за нападение на *souveraineté du peuple* [«суверенность народа», т.е. признания народа — а не монарха — как главного источника права]. В нем действительно *souveraineté suprême* [«высшая власть»]. Иначе что же 1612 год? [Хомяков, очевидно, смешивает даты освобождения Москвы от поляков в 1612 году и Земского собора, установившего путем народного избрания династию Романовых, в 1613 году]. И что делать Мадегасам [т.е. мальгашам,

жителям Мадагаскара], если волею Божиею холера унесет семью короля Равапы [искажено — возможно, публикатором, неправильно распознавшим почерк Хомякова, **можно ли проверить?** — сокращенное имя короля Мадагаскара Рамаво (Ramavo; полное имя — Ranavalona I, имя при рождении — Rabodoandrianampoinimerina; годы жизни 1778–1861, царствовал с 1828 г. до смерти)]? Я имею право это говорить, потому именно, что я анти-республиканец, анти-конституционалист и проч. Само повиновение народа есть *un acte de souveraineté!* Все-таки статья Тютчева есть не только лучшее, но единственное дельное сказанное об Европейском деле, где бы то ни было. Скажите ему благодарность весьма многих» (Соч., т. 8, сс. 200–201).

Как видим, эксплицитных богословских претензий у Хомякова к Тютчеву не было, хотя хомяковское представление о «суверенности народа», как мы знаем, выходило за пределы политических теорий и без всяких ограничений переносилось в учение о Церкви.

По мысли Тютчева, католицизм не имеет внутренних сил для осуществления духовной власти в Церкви и потому неизбежно подменяет ее светской властью папы; это, в свою очередь, неизбежно вызывает протест, доходящий до полного безбожия революционного социализма. Возражая Тютчеву, Лоранси утверждал, что власти папы подчиняются добровольно, и это власть доброго пастыря, а не власть тирана; в то же время, в православных странах и, прежде всего в России, духовная власть порабощена светской, которая использует Церковь в своих целях и оставляет в пренебрежении собственно духовные задачи. Против последнего тезиса и выступил Хомяков (см. также преамбулу прим. к VIII письму Пальмеру).

Первая французская брошюра и предшествовавшая ее публикации часть переписки с Пальмером весьма важны для определения того запаса богословских и церковно-исторических знаний Хомякова, которым он располагал к началу полемики. В дальнейшем нужды самой этой полемики будут влиять на круг чтения Хомякова. Поэтому здесь будет уместно указать на единственный в своем роде библиографический источник — письмо И. В. Киреевского к А. И. Кошелеву с библиографическими рекомендациями по церковной истории и догматике. **Мы будем его называть «Библиографическим списком Киреевского».** Письмо было впервые опубликовано с грубыми ошибками в прочтении текста в: Н. П. Колюпанов, *Биография Александра Ивановича Кошелева*. Т. II. М.: Типография товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1892, с. 101–103. Собственно библиографическая часть перепечатана с исправлением как ошибок прочтения текста, так и некоторых (но не всех!) ошибок и неточностей самого Киреевского у **Завитневича, т. I, кн. 2**, с. 969–971. Высказанное Завитневичем утверждение о том, что «перечисленные здесь сочинения Церковно-исторического и богословского содержания не исчерпывают, конечно, всего состава книг, бывших под руками у Хомякова» (*там же*, сс. 969–972, цит. с. 971), будучи очевидным, подразумевало, в то же время, будто книги из этого списка Хомяков должен был знать хорошо. Это, напротив, совершенно неочевидно и нуждается в отдельном исследовании (в частности, в списке есть издания, выходявшие до 1830 года, тогда как богословская эрудиция Хомякова, как выясняется из экспликации его скрытых цитат, основывалась на изданиях более поздних, которые еще не были распроданы, и которые Хомяков заказывал из-за границы или узнавал о них от друзей как о библиографических новинках). Точное переиздание письма Киреевского осуществил М. О. Гершензон, но без комментариев и без исправления библиографических ошибок и неточностей самого Киреевского: И. В. Киреевский,

Полное собрание сочинений в двух томах. Под редакцией М. Гершензона. Т. II. М.: «Путь», 1911, с. 256–258; мы будем цитировать это издание с указанием только страницы. Письмо датировано автором без указания года: «10 июля». Попытка определить год сделана только Гершензоном: «вероятно 1851», — но без обоснования. Судя по упоминанию там второго тома «Православно-догматического богословия» как уже опубликованного и неупоминанию третьего тома того же труда (тома 2 и 3 вышли в 1851 году), эта датировка верна.

История написания брошюры

Начиная с первой французской брошюры, Хомяков меняет свое отношение к собственным трудам по богословию: теперь это для него важнейшее дело жизни, внезапно опустевшей после смерти супруги Екатерины Михайловны 26 января 1852 года. Первые известия о работе над брошюрой содержатся в письмах Хомякова из Москвы, куда он вернулся из смоленского имения Липицы к 28 июля 1852 года, и где задержался по хозяйственным делам перед отъездом в Богучарово. Судя по тому, что уже 2 августа он сообщает о том, что читал знакомым «первую половину» статьи (см. ниже), надо полагать, что работа была начата еще в Липицах.

Особенно откровенно Хомяков пишет о своих настроениях и своей мотивации к богословским трудам ближайшему другу семьи и родной сестре покойной супруги Прасковье Михайловне Бестужевой (1807–1862) в письме от 2 августа 1852 г. После рассказа о цензурных неудачах, связанных с «Московскими сборниками», Хомяков продолжает:

Теперь я пишу статью еще важнее, и Вы удивитесь, что не по-русски. Впрочем эту статью я хоть и не скоро, но пошлю к Вам. Говорят те, которые слышали первую половину, что она лучше всех прежних. Она единственно об религии. <...> Пишу, да читать-то некому; бывало, что напишешь, бежишь ей прочесть и больше счастлив ее удовольствием, чем всеми похвалами, а теперь особенно эта статья могла бы ее порадовать. Милая моя Катя! Говорят, что стыдно горевать. — Стыдно было бы не горевать: значило бы, что я не умел ценить счастья своего. (Е. Е. Давыдова, А. С. Хомяков. Письма П. М. и П. А. Бестужевым (1852–1858), в: Хомяковский сб., 1998, 70–141, цит. с. 93).

О том же, но более сдержанно он пишет через несколько дней Ю. Ф. Самарину в письме от 6 августа (согласно издателям, 1852 г.):

Теперь пишу другое, но для кого? Не знаю, хотя знаю, для чего. Это в роде Исповедания Веры, или лучше сказать введения в исповедание. Оно содержит ответ на обвинения, делаемые Православию, и указания на его характер, в противоположности с характером Запада. Думаю, по общему отзыву слышавши х, что в ней много нового. Даже Свербеев хвалит. Скоро ее кончу, и опять за Семирамиду. (ПСС VIII, 280–281).

Упомянутый здесь Свербеев — Дмитрий Николаевич (1799–1874), дипломат, муж Екатерины Александровны Свербеевой, друг Хомякова и многих литераторов, вместе с супругой — хозяин салона, где встречались друг с другом представители всех литературных и общественных движений. Ф. К. Андреев подверг сомнению издательскую датировку письма 1852 годом на основании упоминания в нем «Толкования на Молитву Господню» Максима Исповедника, изданного Оптиной пустыней в переводе Т. И. Филиппова только в 1853 г. [Ф. Андреев, *Московская духовная академия и славянофилы*. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой

Лавры, 1915 (Отд. оттиск из «Богословского вестника», № 10-12 (1915), 563–644), с. 19, прим. 38], однако, к августу 1853 года брошюра давно уже находилась в руках Пальмера (см. ниже). Поэтому письмо следует интерпретировать как свидетельство участия Хомякова в обсуждении перевода Максима еще прежде его публикации.

В те же дни должно было быть написано письмо к А. И. Кошелеву, в оригинале не датированное, помещенное издателями среди более поздних писем, хотя и без указания даты:

Как мне тяжело было в Смоленской деревне! Она вся была мною устроена для нея, и ея любимое место. [См. об этом еще подробнее в письме П. М. Бестужевой из Липиц от 20-21 июня 1852, с. 88.] Но зато как я увидел, что с собой не справляюсь, так и налег на работу: <...> а теперь еще пишу статью для напечатания где можно, т.е. за границую, в ответ на книгу Laurentie, которая сама есть ответ известной статье Тютчева. Кое-как с собою справляюсь. (ПСС VIII, 143).

Брошюра дописывалась в Богучарово. Завершенный текст был послан в Москву с подробным сопроводительным письмом к Василию Алексеевичу Елагину (1818–1879) — брату И. С. и П. С. Киреевских от первого брака их матери (ПСС VIII, 433–436). Письмо не датировано, но оно не может быть более поздним, чем начало сентября 1852 г., поскольку в датированном автором письме К. С. Аксакову от 15 сентября 1852 г. Хомяков уже пишет: «Если вы или братец ваш в Москве, спросите у Елагиных конец статьи моей на Французском диалекте. Я им очень доволен» (ПСС VIII, 348). Как заметил В. З. Завитневич, упоминание здесь только «конца статьи» подразумевает, что К. С. Аксаков принадлежал к кругу тех друзей Хомякова, которым он успел прочитать первую часть статьи в Москве (Завитневич, т. 2, ч. 1, с. 1277, прим. 2). К этому же кругу принадлежал и Елагин, в письме к которому Хомяков представляет свою работу словами «Вам, может быть, любопытно будет видеть конец твореньица, которого более половины я вам прочел» (ПСС VIII, 433).

Дату завершения Бр. I можно установить еще более точно в связи с датой VIII письма к Пальмеру, 4 сентября 1852 г. (дата проставлена автором, хотя и без указания года), с которым Хомяков препроводил Пальмеру законченный текст (см. ниже об истории публикации Бр. I).

Распространение брошюры в списках прежде публикации

Рукописные копии брошюры Хомякова были получены некоторыми из его близких друзей, но затем разошлись гораздо шире его ближнего круга, доставив автору поводы для беспокойства.

В числе близких друзей, получивших рукопись от самого автора, был А. И. Кошелев, который 9 ноября 1852 года писал Хомякову из своего имения Песочни:

Сочинение твое, писанное по-французски, я прочел с величайшим наслаждением. Ты вдохновен был свыше, а потому все послание писано в одном прекрасном духе, с ясностью и живостью, чем не всегда отличаются твои статьи. Хотелось мне помочь тебе, но не удалось. Времена тяжелые, можно как раз сделать проруху. (Н. П. Колюпанов. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1892. Приложения, с. 42).

Судя по контексту, сетования Кошелева о невозможности помочь Хомякову связаны с хлопотами по изданию, а слова о том, что «можно сделать проруху» — скорее всего, относятся к риску обратиться за помощью к ненадежному человеку (о трудностях с изданием см. ниже).

Свидетельство о широком распространении брошюры в рукописи содержится в переписке Марии Григорьевны Карташевской (1818–1906) с ее двоюродной сестрой и ближайшей подругой Верой Сергеевной Аксаковой (1819–1864), старшей дочерью С. Т. Аксакова. В письме от 26-31 августа 1854 г. она сообщает:

Сегодня мы прочли брошюрку, данную нам Гришинькой [Григорий Сергеевич Аксаков, 1820–1891, родной брат Веры Сергеевны] и о которой он вам писал; должно быть, Хомякова, говорит он, и мы верим; очень хороша, так что даже странно такое богословское знание в мирянине и как он владеет иностранным языком! (цит. по опубликованному фрагменту в: Крымская война в истории России и в жизни славянофильского семейства. Переписка Веры Аксаковой и Марии Карташевской (1853–1856). Изд. Подготовили А. Дмитриев и Д. Федоров. (Крым в истории, культуре и экономике России). СПб.: «Росток», 2016, с. 303, прим. 14).

В ответном письме от 30 сентября 1854 г. Вера Сергеевна, писавшая из подмосковного села Абрамцево, семейного гнезда Аксаковых, сообщала, что «Гриша получил брошюрку от [Дмитрия Николаевича] Набокова» (*там же*, с. 68). Д. Н. Набоков (1826–1904, дед писателя В. В. Набокова) был мужем племянницы Г. С. Аксакова по жене, то есть если и родственником, то не самым близким. Это свидетельство интересно как тем фактом, что К. С. Аксаков не поделился своим знанием об авторстве Хомякова с обитателями родительского дома, так и, еще более, свидетельством того, что еще в рукописи брошюра начала жить независимой от автора жизнью.

Обстоятельства 1854 года развивались так, что давали Хомякову поводы для беспокойства как относительно судьбы своей брошюры в России, так и относительно своей собственной судьбы. С марта 1854 года разворачивался скандал, связанный с появлением стихотворения Хомякова «России» («Тебя призвал на брань святую...», датировано 23 марта), которое очень широко распространялось в списках. Стихотворение было написано к началу Крымской войны и содержало призывы к покаянию в главных общественных грехах, без чего не может быть дана Богом победа. Особенное негодование подавляющей части общества, включая людей, довольно близких Хомякову идейно, вызвали строки: «В судах черна неправдой черной, И игом рабства клеймена; Безбожной лести, лжи тлетворной, И лени мертвой и позорной, И всякой мерзости полна!» См. подробно: Н. Барсуков, Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 13. СПб.: Тип. М. А. Стасюлевича, 1899. С. 42–48; Н. К. Гаврюшин. «Признак настоящей веры...»: А. С. Хомяков и Е. П. Ростопчина (2004), в: Н. К. Гаврюшин, У колыбели смыслов. Статьи разных лет. (Исследования по истории русской мысли, 20). М.: Модест Колеров, 2019. С. 136–153; **комментарий к стихотворению в Изд. 2020**]. По сообщению П. И. Бартенева, источник сведений которого нам неизвестен (по одному из правдоподобных предположений, им мог быть сам Хомяков), стихотворение «пробудило негодование не только петербургских властей (в особенности наследника престола), но и многих москвичей» (прим. к изданию этого стихотворения в Изд.1910, с. 183; цит. по **Изд. 2020**). Видимо, это и стало тем фактом, после которого репутация Хомякова в глазах будущего царя Александра II оказалась испорчена навсегда. Хомякову грозила

высылка из Москвы, причем, от исполнения уже принятого в Петербурге решения его спасло только ходатайство графа Д. Н. Блудова.

Беспокойство Хомякова вызывали различные слухи, о которых он пишет в двух недатированных (но относящихся к 1854 году) письмах к А. Ф. Гильфердингу (о нем и его роли в распространении брошюр Хомякова **см. ниже**):

Теперь здесь еще говорят, что о брошюрке, которую вы знаете, ходят не совсем добрые слухи. Не вздор ли это? Я не отпираюсь от нее, но и не признаю: не видал, следовательно и не знаю. Как и что слышали вы о ней? И точно ли о ней говорят? Или все это пустой Московский слух? Смутное время вызывает на живое слово и ничего так не боится, как живого слова, а живое слово ему единственное лекарство. (ПСС, VIII, 318).

Брошюрку запретили. Это так и следовало; а на нее не нападают, это досадно. Впрочем другая попытка еще возможна. (ПСС, VIII, 321).

О каком запрете неизданной брошюры могла идти речь, непонятно. Видимо, Хомяков тут передает какой-то очередной слух. В действительности брошюре и Хомякову как ее автору не только ничего не угрожало, но она-то и создаст ему пусть и не вполне однозначный, но несомненный богословский авторитет всероссийского масштаба.

История публикации

Непростая история издания Бр. I восстановлена, насколько это возможно, В. З. Завитневичем (Завитневич т. 1, ч. 2, сс. 1277–1286), преимущественно на основании переписки с Пальмером, но также с привлечением еще нескольких опубликованных к тому времени писем Хомякова. Сегодня мы можем лишь незначительно уточнить историю публикации, как она реконструирована Завитневичем, оставляя по-прежнему без разъяснения многие подробности. Мы позволим себе избегать пространных цитат из тех писем, которые подробно цитирует Завитневич.

Первоначальные планы Хомякова были им изложены в уже цитированном письме к В. А. Елагину и VIII письме к Пальмеру (с которого начинается переписка между Хомяковым и Пальмером, связанная с изданием Бр. I).

При работе над Бр. I Хомяков с самого начала имел в виду Пальмера — в качестве едва ли не центральной фигуры своей воображаемой аудитории. Поэтому вполне естественно, что и планы по изданию брошюры за границей он тоже связывал с Пальмером — правда, для Пальмера это уже не выглядело так естественно, и он даже не смог сдержать раздражения в своем ответе Хомякову, хотя все равно постарался выполнить его просьбу. Как раз время работы над брошюрой пришлось на перерыв в их переписке — Пальмер долго не отвечал, и Хомяков, как он сам сообщает Пальмеру (письмо VIII), уже собирался адресовать свою просьбу в Кембридж Джорджу Вильямсу, которого знал довольно мало. Но тут и пришло письмо Пальмера от 5 июля. Завершение работы над брошюрой совпало с получением этого письма, которое давало удобный повод продолжить общение с Пальмером и как бы между прочим озадачить его своей просьбой. Просьба состояла в том, что Хомяков передавал рукопись и деньги на издание и просил Пальмера издать рукопись в Англии или, еще лучше, во Франции или Бельгии.

Брошюра и письмо к Пальмеру были написаны, но еще предстояло решить проблему передачи того и другого за границу. Русской почте Хомяков не доверял вдвойне — и по причине ее общей ненадежности, и по причине возможного изъятия почтовых отправок властями, с чем он уже сталкивался. В обстановке контроля за славянофилами, установленного как раз в то время, эти опасения были вполне основательны. Поэтому Хомяков ищет оказии. Сначала он надеялся на В. А. Елагина, о чем он пишет к нему в упомянутом письме. Там же он упоминает о запасном и нежелательном для него варианте — действовать через петербургских знакомых. Текст брошюры был завершен, письмо к Пальмеру было написано еще 4 сентября, но еще и 15 сентября Хомяков пишет из Богучарова П. М. Бестужевой (письмо это не было известно Завитневичу):

До Москвы некому переписать мою французскую статейку, а то я бы послал Вам ее. Не знаю, как ее через границу переправить, а она бы нужна была. <...> Статья моя, по моему мнению, хороша и должна бы сильно поднять спор, но где найти средство, чтобы ее стали читать? Куда ни обратись, не видишь никого, кто бы захотел ее передать за границу и позаботиться об ее распространении. Авось, как-нибудь Бог поможет. Главный вопрос в начале: «Le souverain est-il, comme le prétendent les Catholiques, le Chef de l'Église Orthodoxe?» [«Является ли Государь, как на этом настаивают католики, Главой Православной Церкви?»] Вы видите, что немножко щекотливо. (Хомяковский сб., 97–98).

Из этого видно, что большая задержка с получением Пальмером письма с посылкой, если считать от 4 сентября, приходится отчасти и на время пребывания Хомякова в Богучарово, откуда он тщетно пытался найти верную оказию в Лондон, и потом еще с тратой времени на чистовое переписывание текста в Москве. Самая ранняя дата, когда Хомяков мог послать из Москвы свои материалы — конец сентября 1852 года. Сам он при этом так и оставался в Богучарово. Судя по тому, что в следующем письме к П. М. Бестужевой, посланным из Богучарово на последней неделе октября 1852 года (Хомяковский сб., 99–101), уже нет никаких упоминаний о брошюре, можно считать, что к этому времени Хомяков считал проблему пересылки решенной.

Сегодня нам известно, что Хомякову все-таки пришлось воспользоваться каким-то из запасных вариантов, хотя ничего более конкретного мы не знаем (некоторые догадки высказаны Завитневичем — главным образом, на основании IX письма Хомякова к Пальмеру, в котором сообщается, что посылка шла через много рук из Петербурга в Лондон, причем, в Foreign Office, то есть в британский МИД). Как бы то ни было, пересылка заняла около четырех месяцев, и Пальмер получил письмо Хомякова с приложениями в виде рукописи и денег на издание только 1 января 1853 г. по новому стилю. Момент оказался крайне неудачным: Пальмер, несмотря на свой еще не старый возраст (41 год), был настолько разбит подагрой, что не мог работать и выходить из дома. В то же время, он видел, что просьба Хомякова далеко не так проста в исполнении, как тот надеялся.

Пальмер не отвечал Хомякову до тех пор, пока не восстановил здоровье, поскольку до этого времени не мог брать на себя какие бы то ни было обязательства. Его ответ Хомякову датирован 5 апреля. Когда его получил Хомяков, мы не знаем (ответное письмо Хомякова — его X письмо к Пальмеру — не датировано), но, видимо, уже незадолго до получения Хомяков не выдержал неопределенности и написал Пальмеру еще одно письмо (IX), которое тот получил уже после 5 апреля.

ВНИМАНИЕ: ТАКАЯ ХРОНОЛОГИЯ – 9 РАНЬШЕ 10 – УСТАНАВЛИВАЕТСЯ ПО СМЫСЛУ,

КАК ЗАМЕТИЛИ ВСЕ ИЗДАТЕЛИ, НО ПОЧЕМУ ТОГДА В РУКОПИСИ ГИМа X ИДЕТ РАНЬШЕ? НАДО БЫ КАК-ТО ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИ ОБЪЯСНИТЬ.

Видимо, ко времени молчания Пальмера нужно отнести недатированное письмо Хомякова М. С. Мухановой (о ней как собеседнице Хомякова по богословским вопросам см. преамбулу к Бр. II, **сс.....**). Сообщив о неудачной попытке Пальмера прислать Хомякову издание собственной книги, Хомяков продолжает:

Я рад, что послал ему свою Французскую книжку (о которой, скажу мимоходом, нет ни слуху, ни духу): она может быть бесполезною. Многое и многое еще нужно им объяснять, а у нас заткнуты рты. Так, видно, Богу угодно; но еще надобно все пути перепробовать, прежде чем отступить от дела полезного. <...> Если бы я знал содержание брошюр Пальмеровых, я бы в письме к нему доказал ему, что он еще слишком снисходителен к Латинству в богословском отношении. Надеюсь, что если только моя книжечка выйдет в свет и вызовет возражение, я еще буду иметь случай высказать им все. Авось! (ПСС VIII, 419).

Пальмер в своем долгожданном ответе предложение печатать брошюру в Англии отмел с порога: “To print a French essay in England would be simply throwing away your money” (р. 142; «Печатать эссе на французском в Англии было бы просто выбросить ваши деньги на ветер»). Оставались Франция или Бельгия, но там у Пальмера не было никаких связей и, главное, пока что не было возможности туда поехать. В отличие от Хомякова, Пальмер понимал, что пытаться устраивать такие дела без личных переговоров с издателем не получится. Поэтому Пальмер предложил Хомякову, если у того не найдется более подходящей кандидатуры, подождать, когда он сможет доехать до Франции или Бельгии, причем, предупредил заранее, что он не знает, как следует подходить к выбору тамошних издателей. «Ворчливость» Пальмера не была, однако, направлена на суть Хомяковского замысла: “You must understand the grumbling, with which I began this letter, to arise, not from unwillingness to take a little trouble and serve your views in printing your Essay, but simply from fear that I may not be able to do it so soon or so satisfactory as I could have wished” (р. 155; «Вы должны понять, что ворчание, с которого я начал это письмо, произошло вовсе не от нежелания принять на себя малое беспокойство и послужить вашим взглядам, напечатав ваш Опыт, но просто от боязни, что я могу не смочь сделать это настолько скоро и настолько удовлетворительно, как я мог бы желать»).

Получив это письмо, Хомяков, наконец, осознал, в какую пучину забот он вовлек Пальмера, и у него возникает — опять не очень реалистичный — план освобождения Пальмера от поручения. В ответном письме (X) Хомяков изо всех сил подбирает выражения, чтобы смягчить возникшую неловкость, и, главное, изменяет свою просьбу. Он пытается вывести Пальмера из игры, попросив его переслать рукопись другому издателю. Он даже присоединяет к письму свое письмо к этому издателю — «издателю сочинений г. Вине». Из хронологии событий мы теперь можем понять, почему черновик этого письма к издателю сохранился написанным сразу после черновика IX письма к Пальмеру. **ТУТ НАДО БЫ ПОНЯТЬ, КАК ТАМ С ИЗНАЧАЛЬНОЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬЮ ЛИСТОВ В РУКОПИСИ.**

Видно, что Хомякова совершенно не настораживало то, что он не только не имел до сих пор никакого знакомства с этим издателем, но даже не смог узнать его имя: «издатель сочинений г. Вине» у него анонимный. Хомяков предоставил Пальмеру только адрес, куда следовало переслать рукопись, деньги и новое сопроводительное письмо.

Нужно сказать несколько слов о том, чем объяснялся такой подход к выбору издателя. Отношение Хомякова к Вине было исключительным: он считал его почти православным. Вера Сергеевна Аксакова 25 января 1855 года фиксирует в дневнике следующий отзыв Хомякова:

Хомяков сказал, что ему обидно и больно, что он не знал о Vinet при жизни его, что он конечно бы сошелся с ним во взгляде. Конечно, Vinet, сколько мог, понял и предчувствовал православие в возможности. (Вера Аксакова. Дневники. Письма. Изд. подготовила Т. Ф. Пирожкова. (Славянофильский архив, 2). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2013, 125; об отношении славянофилов к Вине см.: А. П. Дмитриев, Семья Аксаковых и швейцарский проповедник Александр Вине. К постановке проблемы, в: *Светская и духовная словесность в России XVIII–XIX веков*. Отв. ред. М. И. Щербакова. Москва: ИМЛИ РАН, 2018, 410–436).

Но все же дело было не только в большом уважении к Александру Вине в семьях Хомякова и его друзей, но еще и в расчете: Хомяков справедливо мог думать, что протестантам его идеи все же ближе, чем католикам. А как раз летом 1852 года он сформулировал для себя (и заодно для П. М. Бестужевой в письме к ней от 20-21 июня 1852 г.), почему он особенно любит франкофонных швейцарских протестантов, к которым принадлежал Вине. Заканчивая сравнение двух франкофонных богословов, католика Николя и протестанта Гизо (см. ниже, прим. **** прим. к с. 64), Хомяков заключает: «...Guizot выше и очень напоминает английских писателей. Впрочем я всегда замечал сходство между французскими писателями-протестантами и англичанами. С немцами у них сходства гораздо меньше» (Хомяковский сб., с. 89). Интересно отметить, что, будучи вынужден отказаться от мысли издать брошюру у англичан, душевно наиболее близких Хомякову, он выбирает вместо них других протестантов, но именно тех, которые кажутся ему наиболее похожими на англичан. Уже ко второй брошюре Хомяков смирился с необходимостью публикаций у протестантов-немцев.

Согласно воспоминаниям дочери Хомякова Марии, любовь Хомякова к Вине шла от семьи его супруги: «...воспитательницей Кат<ерины> Михайловны была M-lle Monod, сестра и тетка известных протестантских проповедников, откуда и любовь К<атерины> М<ихайловны> к проповед<ям> Vinet» (Хомяковск. сб., с. 184). Оставляя сейчас в стороне большую тему, связанную с идентификацией упомянутой мадмуазель Моно (см. с. **ввв—где-то надо будет о ней написать, т.к. она, видимо, была еще воспитательницей дочери имп. Павла 1**), скажем все же, что ко времени написания первой французской брошюры не заметно влияния на Хомякова собственно богословских произведений Вине, зато очень заметно влияние его литературной критики (см. ниже примечания к Бр. I). Преподавание французской литературы было светской профессией Вине, и он издавал множество литературно-критических статей, в которых, как правило, выступал как одновременно филолог, литературный критик и богослов. Влияние богословия Вине на Хомякова начнет ощущаться не ранее 1853 года и проявится во второй французской брошюре (см. прим. **– к с. 85 изд. 1994**).

Пальмер понимал, что формальное исполнение нового поручения Хомякова привело бы только к потере рукописи и денег. Поэтому он подошел творчески и все-таки сам поехал в Париж разыскивать издателя. Это произошло 9 сентября (нового стиля) 1853 года, о чем уже 17 сентября Пальмер пишет Хомякову развернутое письмо-отчет (к сожалению, опубликовано только в русском переводе в РА 1896; англ. текст найдем, и он будет в нашем издании?). И действительно, оказалось, что по

указанному Хомяковым адресу никакого издателя сочинений г. Вине не знали, но Пальмер все-таки смог выяснить его имя: «некто г. Прессансэ (не знаю, правильно ли пишу его имя)» (**тут нужен оригинал на англ.!**). В отличие от Хомякова, мы тут можем ответить, что Пальмер не ошибся в написании имени Эдмона Прессансе (Edmond Marcelin Dehault de Pressensé, 1824–1891), когда-то студента Вине в университете Лозанны, а в то время уже парижского протестантского пастора и богослова. Он сообщил Пальмеру, что из России его известили о том, что из Лондона или Оксфорда ему должны будут доставить рукопись и деньги на ее издание. Скорее всего, Хомяков параллельно с X письмом Пальмеру написал и письмо в Париж по известному ему адресу — пусть и неточному, но такому, откуда письмо смогли передать адресату. **Надо полагать, что это письмо Хомякова не сохранилось (но вдруг найдется черновик?)**. Однако, узнав о содержании брошюры, Прессансе наотрез отказался заниматься ее печатанием, сославшись на то, что изданием Вине он занимался не как профессиональный книгоиздатель, а как друг, и что издавать что-либо в интересах Греческой Церкви он не сможет по причине своего статуса в кругах французских кальвинистов. Тем не менее, Прессансе постарался помочь, и его помощь оказалась успешной и решающей. Он попросил двухдневную паузу, чтобы поговорить со своим другом, который как раз и являлся профессиональным типографом и настоящим издателем трудов Вине — а также, добавим, и самого Прессансе — Шарлем Мейрюесом (Charles-Henri Meyrueis, 1814–1891; годы жизни согласно генеалогической базе данных Geneanet gw.geneanet.org, поддерживаемой Pierre de Laubier). Имя этого издателя и появилось в итоге на первой французской брошюре Хомякова. Издатель предпослал брошюре собственное предисловие, которое вошло и в русский перевод. Мы изъяли его из авторского текста и **воспроизводим ниже**.

В письме-отчете Пальмера перечисляются подробности договора с издателем, из которых для нас особенно примечательны три. Во-первых и во-вторых, очень большой тираж — 1000 экземпляров — при том, что основная его часть (за вычетом 50 авторских экземпляров и еще небольшого числа для рассылки в дар) остается в распоряжении издателя для продажи в его собственную пользу. Поскольку речь идет о профессиональном издательстве богословской литературы, пусть и не самом большом, имеющем собственную сеть дистрибуции, этим обеспечивался очень хороший охват потенциальной аудитории, но особенно франкофонных протестантов и вообще франкофонных швейцарцев. Хомяков совершенно верно рассчитал, что важно не просто издать тираж, а запустить его в книготорговую сеть по тем каналам продаж, которые выводят к целевой аудитории. С выбором издателя первой брошюры будет связан ее прижизненный читательский успех в швейцарских франкофонных кругах и затем у немецкоязычных протестантов, о чем, к сожалению, Хомяков и даже Ю. Ф. Самарин после его смерти не узнали в полной мере. Со следующими брошюрами Хомяков будет обращаться в одно из крупнейших научных издательств протестантской Германии. Возможно, он осознал последствия выбора издательства для дистрибуции тиража.

Третья важная для нас особенность договоренностей с издателем — его согласие надписать и разослать подарочные экземпляры в соответствии с тем списком, который прилагался к письму к издателю. Этот список до нас не дошел. Находящийся в нашем распоряжении черновик содержит одно посвящение на русском языке (лондонскому священнику Е. В. Попову), а Хомяков вряд ли мог просить французского издателя надписывать книгу по-русски; впрочем, нельзя

исключать, что по этой причине посвящение Попову было в чистовом варианте переведено на французский или английский. Остальные дарственные надписи — на французском, английском и немецком языках, причем, тексты на немецком написаны готическим шрифтом. Так как это черновик списка, который Хомяков составлял не для себя, а для пересылки издателю, можно предполагать, что издатель надписывал подарочные экземпляры на соответствующих языках. **Список имеет большую ценность как своеобразная карта богословских интересов Хомякова на западе, и мы воспроизводим его в качестве приложения к Бр. I. ЭТО БУДЕТ ОТДЕЛЬНЫЙ ТЕКСТ С КОММЕНТАРИЯМИ К КАЖДОМУ ПУНКТУ. ЕГО НАДО БУДЕТ РАЗМЕСТИТЬ ЛИБО ЗДЕСЬ, ЛИБО В ОСОБОМ ПРИЛОЖЕНИИ ПОСЛЕ ОСНОВНОГО ТЕКСТА.**

В Соч. (II, 25) публикации предпослано следующее объяснение Ю. Ф. Самарина:

Брошюра А.С. Хомякова послана была для напечатания в Женеву, на имя издателей творений известного протестантского проповедника и ученого Вине (Vinet); но оказалось, что сочинения Вине были собраны и обнародованы некоторыми из близких его друзей и почитателей, а не книгопродавцем-издателем. Вследствие этого, рукопись была отослана в Париж к типографщику-издателю Мейрюесу и К^о у которого печатались сочинения Вине и который, приняв на себя издание статьи А. С. Хомякова, предпослал ей объяснение, в нижеследующей заметке изложенное (II, 25).

Предисловие издателя французской брошюры содержало не вполне реалистичный рассказ, долженствовавший уберечь репутацию Мейюреса в глазах его единомыслителей. Мы публикуем этот текст (в сопровождении перевода Ю. Ф. Самарина) здесь, отделив его от текстов Хомякова.

ТУТ ДОЛЖЕН БЫТЬ ТЕКСТ НА ФРАНЦУЗСКОМ. ЗА НИМ ПЕРЕВОД:

Сочинение, предлагаемое нами публике, писано христианином, принадлежащим к русской Церкви. Он восстает в одно время против протестантизма и против романизма. Нам оно было передано с просьбою издать его; но, ознакомившись с его содержанием, мы долго колебались принять это поручение. Нам претило сделаться, если не органами, то посредниками в полемике, направленной против самих начал нашей дорогой Реформы. С другой стороны, высокое настроение духа, выдержанное автором в споре, и неподдельное христианское чувство, отличающее его сочинение, наводило нас на серьезное искушение открыть великодушно поприще состязания этому новому, столь нечаянно появившемуся противнику. Нам приходило на мысль, что в великом споре о Церкви нужно непременно выслушать каждое вероисповедание, что этого требует не только добросовестность, но и общая польза, то есть торжество истины.

Однако, думали мы, как бы не изумились и даже не оскорбились наши единомыслители, протестанты, увидав, что мы приняли на себя издание подобного сочинения?.. Это последнее недоумение сдерживало нас еще более, чем личное наше нерасположение, почти уже победенное вышеприведенными соображениями. Будучи лично свободны и в то же время чувствуя себя как бы связанными совестью других <Ср.: I Кор. 8, 9-12>, мы колебались, не зная на что решиться. В это самое время, друг автора <В. Пальмер>, от которого мы незадолго до этого получили рукопись и которому мы сознались в нашем раздумье, объявив ему и причины, его породившие, сообщил нам прилагаемое письмо с разрешением обнародовать его. Это письмо, как увидят читатели, адресовано было на имя издателя творений г. Вине и заключало в себе просьбу издать настоящее сочинение. Но известно, что друзья нашего

великого писателя, предприняв издание его творений, взяли на себя этот труд (отнюдь не входивший в круг их обыкновенных занятий) единственно из любви к его памяти и из благоговейного участия к его семье. Поэтому они не могли исполнить желания, с которым автор к ним обращался, и это обстоятельство навело на мысль, за отсутствием издателей сочинений г. Вине, обратиться для обнаружения настоящей брошюры к лицу, заведовавшему их печатанием. После этих немногих объяснений, которых мы, для очистки нашей совести, не могли миновать, остается лишь сообщить письмо, служащее к ним дополнением. Оно вполне разрешило наши сомнения, тем более что автор, как будто предугадывая их, с одной стороны затронул те самые чувства (естественно в нас родившиеся), которыми они были заранее поколеблены, с другой — сослался на досточтимое имя человека, который более, чем кто-либо укрепил в нас эти чувства и подвинул не одних христиан протестантского вероисповедания, но, как видно, и других, на пути свободного обнаружения религиозных убеждений, по праву и по долгу. Всякий, кому дорога свобода совести, по прочтении этого письма, конечно, одобрит наш поступок. Мы почитаем за счастье, что нам представился случай почтить эту драгоценную свободу, дав возможность высказаться впервые между нами раздающемуся голосу человека, которого благородный характер и живая вера, запечатленные на страницах, им написанных, внушают нам почтение и сочувствие, неразлучно сопровождающие, даже при существенных разномыслиях, духовное общение во Христе.

К. Мейрюес и К". Париж, октябрь 1853 г.

Как мы знаем из письма Пальмера от 17 сентября, «долгие колебания» издателя вполне уложились в пределах тех двух дней, которые Прессансе заранее определил на переговоры, а письмо Хомякова к издателю сочинений Вине было предъявлено потенциальным издателям сразу же. Имела или нет легенда Мейрюеса практический смысл, но его издательское дело не претерпело ущерба и в последующие десятилетия неизменно шло в гору.

Хомяков впервые увидел свою брошюру напечатанной при необычных обстоятельствах, которые он описал в письме к П. М. Бестужевой от ноября 1854 г.:

С первую мою статью вот какие казусы вышли. Получаю я от [гофмейстера цесаревны Марии Александровны Василия Дмитриевича] Олсуфьева (не знаю, сам ли он это сделал) письмо, что желаю, дескать, представить Цесаревне такую-то Вашу книжицу, да ее у книгопродавцев нет; не знаете ли, как достать? или нет ли у Вас экземпляра излишнего? — Я отвечал: такую-то книжицу в рукописи очень хорошо знаю (не говорю чья), а печатной в глаза не видал, и ни у кого в Москве нет. Так думал и кончилось. Через две недели премилое письмецо и приложен экземпляр. Не правда ли, очень любезно. Я благодарил Олсуфьева, а думаю, что не он это все строил. Впрочем, кто бы ни был, а хорошо и благовоспитанно» (Хомяковский сб., 131–132).

Упомянутые здесь два письма В. Д. Олсуфьева (1796–1858) к Хомякову не сохранились. **(может, нашлись где-нибудь, хотя и не изданы? В т. 8, прил., два других его письма)**. Хомяков догадался — это было нетрудно — о заинтересованности цесаревны Марии Александровны (1824–1880) в его сочинении. Это было предположить тем легче, что рядом с цесаревной находилась ее фрейлина и близкая подруга Анна Федоровна Тютчева (1829–1889), будущая Аксакова, дочь поэта. Во всяком случае, Хомяков вряд ли сомневался, что А. Ф. Тютчева постарается сразу же прочитать брошюру, написанную в защиту статьи ее отца, хотя не мог предвидеть вполне тот религиозный переворот, который у нее вызовет ее чтение (см. ниже). Но

все же личность Олсуфьева сбрасывать со счетов невозможно. Это был друг Жуковского, славянофил *avant la lettre*, сильно повлиявший на воспитание цесаревны в православном духе. Вполне вероятно, что первым раздобыл брошюру Хомякова именно он, и уж точно, что не дочь Тютчева (в противном случае Хомякову бы дали знать через Тютчева, что брошюра вышла).

Письмо Олсуфьева должно было положить конец беспокойствам Хомякова относительно возможных для него репрессий за Бр. I.

Переводы на немецкий

При жизни Хомякова брошюра дважды переводилась на немецкий. Происхождение первого перевода прямо связано с неожиданным успехом Хомякова-богослова при русском дворе (см. ниже), а происхождение второго перевода — с деятельностью ученика Хомякова А. Ф. Гильфердинга среди немецких славян. Оба перевода были изданы анонимно. В обоих переводах «Письмо к издателю сочинений г. Вине», не говоря о предисловии Мейрюеса, опущены.

Первый перевод: *Worte eines orthodoxen Christen an die abendländischen Konfessionen.* Frankfurt a.M.: Franz Benjamin Auffarth, 1855, 56 S.

Этот перевод принадлежит штутгартскому священнику И. И. Базарову — тому самому, который за три с небольшим года перед этим заблокировал публикацию немецкого перевода ЦО («...старался удержать покойного В. А. [Жуковского] от печатания этой статьи на немецком языке, находя некоторые мнения в ней такими, за которые не может постоять Церковь»; см. преамбулу к ЦО). Казалось бы, в Бр. I таких мнений гораздо больше, но Базарова это перестало смущать, поскольку перевод ему заказала русская Великая Княгиня и Вюртембергская принцесса (впоследствии королева) Ольга Николаевна (1822–1892), при дворе которой он служил духовником — что фактически означало его подчиненное положение также и в духовных вопросах (о ее интересе к богословию Хомякова см. ниже). Об этом переводе сохранились воспоминания Базарова:

Великая княгиня [Ольга Николаевна] возвратилась уже в июне [1855 г.] из Петербурга, и опять началась наша обычная жизнь в Стутгарте. В это время, по желанию ея величества, я перевел на немецкий язык брошюру Хомякова, появившуюся на французском языке под заглавием: «*Quelques mots d'un chrétien orthodoxe aux confessions occidentales*». Перевод мой намеренно был издан во Франкфурте, чтобы не подать виду немцам, что будущая королева Виртембергская вмешивается в спор церковный между восточною и западною церквями. Написанная очень смело и умно, брошюра Хомякова обратила на себя внимание немецких богословов и вызвала, по крайней мере со стороны протестантов, отзывы, в которых слышалось сознание правды, высказанной им в глаза православным *не* богословом. ([И. И. Базаров], Воспоминания протоиерея И. И. Базарова, *Русская старина*. 1901. Т. 105. С. 283–304, 521–558; Т. 106. С. 53–75, 277–306, 497–522; Т. 107. С. 77–96, 241–266, 531–554; Т. 108. С. 85–100, 271–291, 533–560; цит. т. 106, с. 57; «не» в «не богословом» выделено автором).

Взятые на фоне своей предыстории с неизданием немецкого перевода ЦО, эти воспоминания Базарова позволяют оценить, насколько публично выражаемые богословские мнения карьерного духовенства зависели от мнений начальства. Это будет довольно важно и для понимания отношения к наследию Хомякова в духовно-

академической среде — почему там те, кто не хотели публично одобрить, предпочитали о нем молчать.

Оценить степень распространения этого перевода затруднительно, но едва ли она была велика. Экземпляр этого перевода был выслан Хомякову, о чем он сам писал А. Н. Попову (письмо датировано издателями второй половиной 1855 года, но датировку можно сузить, приблизительно, до августа этого года, см. ниже):

...я получил от Олсуфьева [теперь уже гофмейстера не цесаревны, а императрицы] еще письмо с посылкою: перевод моей первой брошюрки на Немецкий язык, сделанный по заказу королевы [неточность: королевой она станет только в 1864 г., а в то время была принцессой] Ольги Николаевны, и послан ко мне от Императрицы [Марии Александровны; стала императрицей 2 марта 1855 г.]. Все это вместе составляет нечто довольно комическое. Перевод сделан священником нашим и слабенек, но меня радует невольная солидарность духовенства и следовательно вероятное позволение книжки. (ПСС VIII, 225).

Речь идет о письме Олсуфьева к Хомякову от 29 июня 1855 года (VIII, Прил., 30). Вторая его половина посвящена некоторым явлениям европейской религиозной жизни, на которые Олсуфьев хотел обратить внимание Хомякова как на потенциальные слабые места католичества и протестантизма. Это, между прочим, доказывает, что заинтересованность Олсуфьева в трудах Хомякова была вполне личной и искренней. Замечание Хомякова про «невольную солидарность духовенства» можно, кажется, понимать как надежду на то, что теперь духовенство просто будет вынуждено держаться на манер протоирея Базарова, даже если кому-то для этого придется повернуться на 180°. Но вот в надежде на поддержку Двора в деле преодоления цензурных ограничений он просчитался (см. ниже).

Для более точной датировки письма важен следующий фрагмент:

Также знаете вероятно и о горячем деле под Севастополем. Оно, кажется, было неудачно (подробности не знаю); но хорошо то, что атаковали мы от Черной. Значит, дух бодр. ПСС VIII, 226).

Речь идет о сражении на Черной речке 4 августа 1855 года, в котором, несмотря на некоторые частные успехи, русская армия была разбита. Отчаянная и, по мнению многих военных специалистов, ошибочно спланированная попытка снять осаду Севастополя подорвала силы осажденных и сделала неизбежной сдачу города, которая и последовала после взятия Малахова кургана уже 27 августа. Войска неприятеля заняли Севастополь 30 августа. Сражению на Черной речке его участник Л. Н. Толстой посвятил новые слова, положенные на музыку народной песни, которые быстро сами стали народными; из них особенно часто вспоминали «Гладко было на бумаге, Да забыли про овраги, А по ним ходить...» Мы не знаем, когда именно Хомяков узнал о сдаче Севастополя, но, скорее всего, известие было им получено быстро. Получается, что для датировки письма у нас остается не более месяца, считая после 4 августа по старому стилю. Нереалистичная интерпретация Хомяковым событий севастопольской обороны лета 1855 г. отразилась и в других его письмах (см. [преамбулу к Бр. 2, с. ввв](#)).

Второй немецкий перевод вышел, объединив под одной обложкой сразу первую и вторую брошюры: *Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse*. Aus dem Französischen. Bautzen: I. E. Schmalzer, 1856, [4], 109 S.

Две брошюры оформлены как два раздела единой книги, открывающиеся особыми шмутцтитлами: I. Geschrieben in Folge einer Brochüre des Herrn Laurentie im Jahre 1853 (SS. [3-4], 1–46; шмутцтитул и его оборот относятся к нумерованным страницам); II. Geschrieben in Folge eines Sendschreibens des H<errn> Erzbischofs von Paris (SS. 47–109).

Брошюра издана в издательстве Иоганна Шмалера. Издательство было основано в 1851 году лидером культурного возрождения серболужицких славян Яном Арноштом Смолером (верхне-лужицк. Jan Arnošt Smoler, нем. Johann Ernst Schmalер, в России Иван Иванович Смолер, 1816–1884) в центре серболужицкой культуры Будишин (верхне-лужицкое Budyšin, нем. Bautzen) в Саксонии и служило важнейшим инструментом этого возрождения. В нем Ян Смолер издавал как свои собственные научные и научно-популярные труды, так и другие произведения.

В своей деятельности Ян Смолер был близко связан с русскими учеными-славистами и иными общественными деятелями, включая выдающегося слависта Александра Федоровича Гильфердинга (1831–1872) и его отца дипломата и сенатора Федора Ивановича Гильфердинга (1798–1864). Последний был близким другом Хомякова. Гильфердинга-младшего Хомяков знал с рождения и принял близкое участие в его воспитании, причем, влияние Хомякова стало определяющим при выборе им области научных занятий, вплоть до изучения санскрита ради исследования истории славянских языков. Через славянофилов и их друзей, включая А. И. Кошелева, А. Ф. Тютчеву, княгиню Черкасскую и других, Смолер небезосновательно рассчитывал быть представленным влиятельным и богатым людям, чтобы собрать в России деньги на свою деятельность. Смолер был лютеранином, — может быть, и не лишенным интереса к православию (возможность поехать из Петербурга в Москву, чтобы попасть на пасхальную службу 1859 года в Кремль, была для него большой радостью — по крайней мере, так он описал свои чувства Н. П. Погодину), но все же он полагал религиозную составляющую серболужицкого народного возрождения именно в лютеранском русле. Скорее всего, в издании немецкого перевода Хомякова нужно видеть не столько признак религиозного интереса, сколько любезность, которая позволяла рассчитывать в дальнейшем на взаимность. Аналогичная любезность была тогда же оказана Гильфердингу-младшему: Смолер издал собственный перевод книги Гильфердинга, также не указывая себя в качестве переводчика, но указав собственное издательство: A. Hilferding, Geschichte der Serben und Bulgaren. Erste Abteilung. Bautzen: J. E. Schmalер, 1856 (оригинал: А. Гильфердинг. Письма об истории сербов и болгар. Вып. I. М.: В университетской типографии, 1855).

Гильфердинг лично познакомился со Смолером в 1855 году, когда, как он писал И. И. Срезневскому (неопубликованное письмо), он смог провести «два дня с Смолером [sic!] в Будишине и Любии» (т.е. Любнёве); см. подробнее в: Б. К. Садовска. Народное возрождение лужицких сербов в оценке А. Ф. Гильфердинга. Очерки, в: Актуальные вопросы изучения мировой культуры в контексте диалога цивилизаций: Россия – Запад – Восток. Материалы международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. XVII Кирилло-Мефодиевские чтения». Ред. М. Н. Русецкая. Ярославль: Ремдер, 2016. С. 177–180. Смолеру посвящены многие страницы статьи Гильфердинга «Народное возрождение Сербов-Лужичан в Саксонии», написанной, в основном, с его слов (впервые опубликовано в «Русской беседе» в 1856 году с подзаголовком «Письмо к И. А. Кошелеву»; переизд.: А. Гильфердинг, Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. С. 19–49) и не вполне адекватной в отношении более раннего

периода серболужицкой культуры (ср.: А. А. Гугнин, Введение в историю серболужицкой словесности и литературы от истоков до наших дней. (Труды научного центра славяно-германских исследований, 1). М.: Научный центр славяно-германских исследований Института славяноведения и балканистики РАН, 1997, с. 101–102).

Расчеты Смолера на взаимность со стороны славянофилов должны были полностью оправдаться во время многомесячной поездки Смолера в Россию в 1859–1860 годах. Помимо небезуспешных сборов на издание лужицкого журнала, Смолер получил общественно-научное признание, будучи выбран в члены Общества Любителей Российской Словесности — по предложению председателя, которым был Хомяков (Н. Барсуков. Жизнь и труды Н. П. Погодина. Кн. 16. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1902. С. 213, 430–443).

Созданный Смолером перевод получил признание в славянофильских кругах. Так, именно на него ссылается баронесса фон Раден в примечаниях к своему переводу на немецкий «Предисловия» Ю. Ф. Самарина к богословским трудам Хомякова: *Juri Samarin über Chomäköff. Ein Beitrag zur Kenntniss der neuesten theologischen Bestrebungen in Russland. Aus dem Russischen. Berlin: V. Behr's Buchhandlung, 1869, S. 53, Anm. 3; почему-то она ссылается на перевод Смолера так, как будто в нем текст только Бр. II, без Бр. I).*

Тем не менее, Хомяков отнесся к переводу Смолера довольно критически. В недатированном письме А. Ф. Гильфердингу (мы можем его приблизительно датировать 1856 годом), он пишет:

Как мне вас благодарить за ваши дружеские заботы о моих богословских книжках? [Тут речь идет и о Бр. II, которая была издана в 1855 г. стараниями Гильфердинга.] Все, что вы сделали, сделано, разумеется, как нельзя лучше. Об изыществе хлопотать нечего: в этом нужен только верно сохраненный смысл. Досадно только, что Смоляр так небрежно дело сделал. Неужели он не понимает его важности? Вероятно, что действительно не понимает. Мне со всяким днем яснее становится положение религиозного вопроса в Германии и во всей Европе: он проникает во все вопросы и в то же время нигде самостоятельной важности не имеет (кроме Англии). (ПСС VIII, 314–315).

Бр. I была в третий раз переведена на немецкий русско-немецким философом Николаем Николаевичем Бубновым (нем. Nicolai von Bubnoff, 1880–1962): *Aleksej S. Chomjakov, Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse, in: Nicolai von Bubnoff und Hans Ehrenberg (Hg.): Östliches Christentum: Dokumente, München: C. H. Beck, 1923, vol. 1: Politik, S. 139–199 (несмотря на тождество названия, этот перевод сильно отличается от перевода Смолера). В течение XX века это издание было в немецкоязычной среде очень популярно, и на него часто ссылались. Нового немецкого перевода Бр. II сделано не было.*

Недавно издание Яна Смолера было переиздано целиком (без раскрытия авторства перевода): *Aleksej Chomjakov, Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Hrsg. und bearbeitet von Detlef Weigt. Leipzig : Superbia Verlag, 2015.*

Прижизненные переводы на другие языки

В письме супругам Бестужевым от начала января 1855 г. Хомяков сообщает:

Первую брошюру переводят теперь по-гречески и даже по-арабски: может быть, это принесет пользу на Востоке, где православие находится в постоянной борьбе с католицизмом и протестантством. (Хомяковский сб., с. 134).

О судьбе этих переводов ничего неизвестно. Надо полагать, что изданы они не были, даже если были выполнены на самом деле — в чем тоже есть большое сомнение. Судя по дате письма, эти планы относились к 1854 году, т.е. ко времени Крымской войны. В таком случае, в них нет ничего невероятного. Дерзнем осторожно предположить, что за ними мог стоять благорасположенный к Хомякову глубокий знаток христианского Востока тогдашний министр народного просвещения (1853–1858) Авраам Сергеевич Норов (1795–1869). А. И. Кошелев пишет о нем в таких словах, что возможность его вовлечения — тем же Кошелевым — в подобный проект выглядит вероятной: «Министром народного просвещения был тогда А. С. Норов, мой внучатный брат, с которым я был в самых коротких отношениях» (А. И. Кошелев. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы). Berlin: V. Behr's Verlag (E. Bock), 1884. С. 85).

Реакция на публикацию брошюры

В близком и даже не очень близком окружении Хомякова брошюру прочитали раньше, чем она вышла. Позитивная и даже восторженная реакция этой части аудитории была предсказуема. Что касается европейской аудитории, то она реагировать не спешила, и за это время Хомяков успел выпустить вторую брошюру. Большинство ранних европейских отзывов на публикации Хомякова имеют в виду две или три брошюры сразу, зачастую присоединяя к ним и статью Тютчева 1850 года, которая дала начало всей этой полемике. Едва ли не единственным исключением стала брошюра анонимного протестантского автора *Quelques faits peu connus...*, изданная в Брюсселе в 1856 году, с ответа на которую Хомяков начинает Бр. III (о ней см. преамбулу к комментарию к Бр. III). При жизни Хомякова печатные отзывы западных богословов на его труды были единичны, и мы начнем их обсуждение в преамбуле к комментариям к Бр. II. Разумеется, содержательно на Бр. I Хомякову ответил Пальмер, но сделал это лишь в рамках их частной переписки.

Однако, уже первая французская брошюра Хомякова получила необыкновенный успех там, где никто не ожидал, — при дворе. Если бы не этот успех, то судьба наследия Хомякова в России сложилась бы существенно иначе — и гораздо хуже. Этот успех распространялся потом и на следующие брошюры Хомякова, и на его богословскую репутацию в целом. До революции не все документирующие этот успех источники были изданы, да и до сих пор они изданы не все. Тут надо сразу оговориться, что успех Хомякова как богослова на женской половине двора, в окружении императрицы Марии Александровны, уравновешивался «отрицательным успехом» Хомякова как политического публициста в глазах лично Александра II.

В последние год-полтора царствования Николая I все начиналось для Хомякова как нельзя лучше. Бр. I была прочитана и одобрена царем, о чем сохранилось несколько свидетельств. В 1855 году в недатированном письме А. И. Кошелеву (написано после 17 мая 1855 г., судя по дате письма Олсуфьева, которое в нем цитируется; о вероятной датировке этого письма летом 1855 года см. [преамбулу к Бр. 2, с. ввв](#))

Хомяков описывает то, что ему было на тот момент известно, ссылаясь на письмо к нему гофмейстера императрицы Олсуфьева (оно издано) и некий устный источник:

В письме Олсуфьева Государыня поручает мне сказать, что покойный Император был первою очень доволен [*дословно в письме Олсуфьева от 17 мая 1855*: Ей <Императрице> угодно было приказать сообщить вам, что покойный Государь Император с удовольствием читал вышеписанное сочинение и остался им доволен. (ПСС VIII, Прил., 30)]. Я в ответ сказал, что мне потому особенно дорого (разумеется, слова другие), что смертью своею Государь доказал искренность своих убеждений. Ведь это должно было сказать. Из другого источника знаю я и слова покойного, очень замечательные. Dans ce qu'il dit de l'Église il est très-libéral ; mais dans ce qu'il dit de ses rapports avec l'autorité temporelle, il a parfaitement raison, et je suis de son avis [*перевод*: В том, что он говорит о Церкви, он очень либерален, но в том, что он говорит о ее отношениях с мирской властью, он совершенно прав, и я такого же мнения]. Многие тут хотят видеть лицемерие, но из чего и для кого? Все мы, и духовные, и светские, виноваты в его ошибках.... [судя по количеству точек, тут что-то пропущено; хорошо бы попытаться восстановить] (ПСС VIII, 144–145).

Действительно, если не анализировать Хомяковское учение о Церкви слишком глубоко, то его антиклерикализм и стремление ограничить иерархию будет бросаться в глаза, а его «демократизм» будет отчасти завуалирован оправданиями синодального строя, то есть попытками объяснить, почему в России император не глава Церкви, хотя в законах Российской империи и в ее эмпирической реальности внешний наблюдатель ничего другого не увидит.

Во французских брошюрах Хомяков объяснял православие через его противопоставление католичеству и протестантизму. Поскольку русское высшее общество более-менее представляло себе западные вероисповедания, то такой подход оказался крайне удачным для этой аудитории, не имевшей никаких теоретических знаний о православии. Кроме того, и выбор французского языка был для нее более удачным, так как привычки читать религиозную литературу на русском языке там не было, а на французском, напротив, была.

Самые яркие свидетельства тут принадлежат Анне Федоровне Тютчевой, впоследствии Аксаковой (1829–1889, фрейлина великой княгини, затем императрицы Марии Александровны с 1853, замужем за И. С. Аксаковым с 1866), которая говорит о себе и о будущей императрице, а тогда цесаревне.

В неопубликованных воспоминаниях (издававшихся только в переводе на русский с неизданного французского оригинала; А. Ф. Тютчева не владела русским языком в такой степени, чтобы писать на нем мемуары и дневники) она пишет:

Ко времени моего приезда в Россию благодаря полученному мною воспитанию и природным склонностям религиозный интерес был во мне преобладающим. В Мюнхенском институте католические патеры, само собою разумеется, пустили в ход все возможные средства, чтобы привлечь меня к католицизму. Но та несколько искусственная экзальтация, которую они сумели мне внушить, не имела характера глубокого и сознательного убеждения и не могла не рассеяться под влиянием умственного развития. Вначале, не понимая по-русски, я не могла следить за нашей службой, которая мне казалась длинной и утомительной. Но потребность в молитве постоянно приводила меня в церковь, и я постепенно стала понимать наши молитвы и проникаться красотой православных обрядов. Два или три года спустя одна брошюра в несколько страниц — небольшой религиозный полемический трактат о нашей церкви, очень

краткий, но яркий и вдохновенный, — произвела целый переворот в моем нравственном сознании. Это краткое изложение догматов нашей церкви принадлежало перу москвича Ал. С. Хомякова.

За первой брошюрой последовали еще две также религиозно-полюемического характера, дополнявшие первую. Эти брошюры, запрещенные в России и напечатанные за границей, первое издание которых было немедленно уничтожено иезуитами, были написаны на французском языке, затем переведены на английский и немецкий и, наконец, уже на русский. Этим немногим вдохновенным страницам, еще теперь слишком малоизвестным, предстоит огромное будущее; они явятся тем невидимым звеном, благодаря которому западная религиозная мысль, измученная отрицанием и сомнением, сольется с великой идеей церкви — церкви истинной православной, церкви идеальной, основанной Христом, а не церкви, понимаемой, как организация государственная или общественная. Я никогда не забуду, какой лучезарной радостью исполнилось мое сердце при чтении этих страниц, которые с тех пор я так часто перечитывала и которые всегда производили на меня то же впечатление глубокой содержательности. <...> Таким образом моя душа и мое сердце сроднились с Россией благодаря брошюрам Хомякова. (А. Ф. Тютчева. Воспоминания: При дворе двух императоров. Дневник. Пер. с фр., вступл., указ. Л. В. Гладковой. М.: Захаров, 2016. С. 13 (проверить номер стр.)).

Слова мемуариста о «запрещении» в России французских брошюр — неточность или преувеличение, а уничтожение первого издания иезуитами — довольно абсурдный слух (хотя именно в этом качестве интересный). О запрещении, впрочем, писал и сам Хомяков раньше, чем брошюра была издана (см. выше, с. ВВВВ). В самом конце января 1854 г. Хомяков пишет об уже изданной брошюре: «...говорят, брошюрка запрещена. Можно было ждать этого, а все-таки досадно в теперешнюю минуту. Видно, система не хочет измениться, а при ней плохо и очень плохо» (А. Н. Попову в письме, которое дописывалось 31 января; значит, цитированные слова были написаны немногим раньше; ПСС VIII, 218).

Но главное в воспоминаниях Анны Федоровны — ощущение «лучезарной радости» от открывшегося образа православной Церкви. В беседах с дочерью Хомякова Марией Анна Федоровна выражалась еще более непосредственно, упоминая также об императрице:

Каждый день утром и вечером я поминаю вашего отца. Я ему невыразимо обязана духовно. Императрица М<ария> Ал<ександровна> и я всегда были верующими христианками, но только брошюры вашего отца сделали из нас православных. Il nous a fait comprendre l'idée de l'Église, ce a été [так в публикации не можем ли мы сами это переиздать по рукописи? У издательницы французский заметно хромает] pour nous une révélation et quand je ne l'ai jamais vu et que j'aurais pu le voir [Он сделал нам понятной идею Церкви, что стало для нас откровением, и хотя я его никогда не видела, но я могла бы его увидеть перевод без гарантии, т.к. есть сильные подозрения в плохом прочтении текста публикатором]. <...> [Следуют рассуждения А. Ф. Аксаковой о том, где она могла бы встретить — но не встретила — Хомякова; в комментарии, однако, приводится сделанное самой же А. Ф. описание Хомякова по итогам личной встречи]. (Е. Е. Давыдова, М. А. Хомякова. Воспоминания об А. С. <Хомякове>, в: Хомяковский сб., 173–204, цит. 184; ср. с. 198, прим. 31).

В другом месте тех же записок М. А. Хомякова передает еще одно аналогичное высказывание А. Ф. Аксаковой:

Pour l'Impératrice et pour moi **son это ошибка!** sa lettre a été une révélation. Grâce à lui l'idée de l'Église nous a été manifestée [*перевод: Для Императрицы и для меня его письмо <речь идет о Бр. I> стало откровением. Благодаря ему, нам была явлена идея Церкви*] (*там же*, с. 199, прим. 39).

Но отношение императора Александра II было совсем другим. Тут дочь Хомякова Мария рассказывает со слов отца, будто император был настроен против него А. М. Горчаковым (1798–1883, в то время, о котором речь — чрезвычайный посланник в Штутгарте, 1841–1855, где находился Вюртембергский двор и жила почитательница Хомякова принцесса Ольга Николаевна; с 1856 года — министр иностранных дел):

...и когда Императрица сказала ему: «Comme je voudrais voir Хомяков», Императ<ор> холодно ответил: «Mais où pourriez-vous le voir ?», значит, прибав<лял> Ал<ексей> Ст<епанович>: «не у них». (*Там же*, с. 184).

Источником таких сведений для Хомякова могла стать А. Ф. Тютчева — и вряд ли кто-то иной. Вероятно, в окружении императора хватало и других недоброжелателей Хомякова, но едва ли они смогли бы преуспеть в недопущении Хомякова ко двору, если бы не неудачная история 1854 года со стихотворением «России».

Отношение Двора к богословию Хомякова оказалось в итоге двойственным. Очевидное покровительство императрицы и некоторой части высшей аристократии дало Хомякову иммунитет от грубых нападков со стороны духовного сословия. Но у Хомякова не появилось ресурса, способного пробить сопротивление духовной цензуры. Такой ресурс накопится лишь к концу царствования Александра II, спустя немало времени после кончины Хомякова.

С. 27 новое примечание к словам «ибо у Церкви нет официальных адвокатов». — Уже в самом начале своего первого апологетического произведения Хомяков делает заявление, позволяющее почувствовать разрыв между создаваемым в его сочинениях идеальным образом Православия и реальностью православных церквей его времени. Хомяков начинает все это рассуждение с, казалось бы, очевидных соображений — особенно в контексте всем памятных рассказов о мучениках — относительно долга каждого христианина защищать Церковь, но завершает отрицанием существования у Церкви «официальных адвокатов». Логически одно из другого не следует. Так, в современных судебных процессах допускается наличие общественного защитника, который обычно не является юристом, наряду с официальным профессиональным адвокатом. Хомяков в данном случае игнорирует церковные нормы, вменяющие защиту Церкви и вообще попечение о сохранении церковного учения епископам и, под их руководством, пресвитерам. В частности, 58 апостольское правило (дошло в редакции IV в.) как раз за нерадение в учительстве определяет епископу как наказание возвращение его в чин мирян: «Епископ, или пресвитер, не радящий о причте и людях, и не учащий их благочестию, да будет отлучен [т.е. временно отлучен от священнослужения и причастия, но не от своих престола и сана]. Если же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен [т.е. навсегда лишен священного сана и обращен в простые миряне или монахи]». Защита Церкви входит в понятие научения благочестию, что подробно разъясняет в толковании этого правила авторитетнейший византийский канонист Иоанн Зонара (ок. 1074 – после 1159): «На всяком епископе лежит непрременный долг

подчиненный ему народ учить догматам благочестия и приводить к правой вере и честной жизни; ибо Бог через пророка говорит предстоятелям народов: *если не возвестиши, ни созлаголеши, беззаконник той в беззаконии своем умрет, крове же его от руки твоея взыщу* (Иезек. 3,18). Итак, епископ, не радящий об учении отлучается. Если же и после того не престаёт от нерадения; то и извергается. Подобно сему и пресвитеры; ибо правило требует, чтобы и они были учительны. И великий Павел заповедует епископу быть учительным и трезвенным (то есть: трезвящимся и бодрствующим), а не ленивым и небрежным (2 Тим. 4:2-5). И самое имя епископа побуждает его к бдительности; ибо он назван надзирателем, а надзирателю должно бодрствовать, а не предаваться беспечности» (рус. пер. ОЛДП). Собственно, уже сами термины «надзиратель» («епископ») и «пастырь» подразумевают функцию защиты паствы, то есть Церкви. Клерикальная критика Хомякова обычно обвиняла его в том, что он посягает на эту «надзорную» власть епископа. В действительности едва ли не более справедливо было бы сказать, что Хомяков некорректно оправдывает современный ему епископат, который не исполняет должным образом своей основной обязанности: Хомяков пытается преуменьшить меру ответственности епископата, не упоминая о наказании, положенном только клирикам, а не мирянам. Конечно, Церковь обязана защищать все ее члены, независимо от сана, как и настаивает Хомяков. Но за неисполнение этой обязанности командиры подлежат куда более строгой ответственности, нежели рядовые, — о чем Хомяков деликатно умалчивает.

* В переводе Самарина вместо «соборной» стояло «вселенской»; в оригинале — *catholique*; о хомяковском понимании этого термина см. ОГ.

** Неточность: брошюра Лоранси суммировала его более ранние выступления, начиная с 1850 г.

С. 28 * Здесь сказалась одна из характерных особенностей мировоззрения Хомякова: его убеждение, что рассматривать в одной плоскости жизнь Церкви и жизнь политическую — недопустимо, как это делает Тютчев, — т. к. от направления веры зависит направление истории, но не наоборот.

** Лат. *Pontifex* означает, собственно, «жрец»; но греч. ἱερεὺς «иерей, священник» означает буквально то же самое. Хомяков берет этот аргумент из протестантского источника (см. следующее прим.), не замечая, что он в одинаковой мере бьет и по греко-православной традиции. Аргумент был уместен единственно в устах протестанта, отрицающего священство как таковое.

*** Тертуллиан употребляет выражение *Pontifex maximus* в своем сочинении *O стыдливости* действительно в ироническом контексте: «Слышал я об издании постановления (*edictum*), да еще и окончательного (*et quidem peremptorium* [т.е. не подлежащего обжалованию]), что издал Верховный жрец, то есть епископ епископов (*Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum*): Я прегрешения и прелюбодеяния, и блудодеяния, по совершении покаяния, отпускаю» (*De pudicitia*, I,6; Tertullien, *La Pudicité (De pudicitia)*. Tomes I–II. Introduction par C. Micaelli. Texte critique et traduction par Ch. Munier. (Sources chrétiennes, 394–395). Paris: Cerf, 1993, t. I, p. 146; ср. комм. t. II, 301–302). Сочинение относится к тому периоду, когда христианский латиноязычный апологет Тертуллиан (ок. 160–225) пишет уже с монтанистских позиций и поэтому отрицает право земной церкви давать разрешение наиболее тяжких грехов (прелюбодеяние, блудодеяние, убийство), полагая, что это

необходимо оставлять суду Божию, а впавших в таковые грехи даже при наличии у них покаяния больше не допускать до участия в Евхаристии (о Тертуллиане на современном научном уровне см.: G. D. Dunn, *Tertullian (The Early Church Fathers)* London—New York: Routledge, 2004). Монтанисты не отрицали ни возможности, ни спасительности покаяния для подобных грешников, а их оппоненты из католической Церкви не утверждали, что суд земной иерархии будет совпадать с судом Божиим; различие, однако, заключалось в том, что монтанисты не разрешали на основании такого предварительного земного суда допускать к церковным таинствам. Ирония Тертуллиана направлена на епископа, издавшего эдикт о возможности принятия в общение подобных людей. О каком точно эдикте речь, и кто его автор, остается неизвестным. С XVI века почти во всех спорах между католиками и протестантами о римском примате фигурирует эта цитата из Тертуллиана, поскольку *Pontifex maximus* — это титул Римского папы. Тем не менее, во времена Тертуллиана такой титул могли иметь и епископы латинской Африки, где жил Тертуллиан; ср.: С. Micaelli, Introduction // Tertullien, *La Pudicité*, t. I, pp. 15-38, с подробной историей вопроса и выводом о том, что Тертуллиан имел в виду все-таки какого-то африканского епископа; см. также E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*. (Catholica, VI-2). Brüssel; Amsterdam: Desclée de Brouwer, 1947, ss. 227–230, особ. 228–229. В протестантской среде до самого недавнего времени было общепринятым понимать слова Тертуллиана как относящиеся к Римскому папе. Хомяков вряд ли сам читал Тертуллиана, но был знаком с протестантской критикой римского примата. Скорее всего, непосредственным источником сведений Хомякова послужило в данном случае произведение глубоко почитавшегося Хомяковым Августа Неандера (на которого он ниже ссылается — хотя и на другое произведение; см. о нем **ниже, 0000**), второе издание монографии которого о Тертуллиане (впервые опубликованной в 1825 г.) вышло незадолго до начала работы Хомякова над Бр. I: A. Neander, *Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Glaubens- und Sittenlehre in den ersten Jahrhunderten*. Zweite, zum Teil umgearbeitete Auflage. Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung, 1849, S. 263.

С. 29 новое прим.: «...выражение *глава местной Церкви употреблялось в законах империи*» — Речь идет о формулировке Акта о престолонаследии, изданного в день коронации на Пасху, 5 апреля 1797 года великим князем Павлом (который в этот же день станет императором Павлом I) и его супругой великой княгиней Марией: условием наследования престола в нем ставится принадлежность к православному вероисповеданию или, при необходимости, переход в это вероисповедание из другой веры. Такое требование обосновывается тем, «...что Государи Российские суть Главою Церкви» (*Полное собрание законов Российской империи*. Т. 24. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830, закон № 17910, сс. 587–589, цит. с. 588); опубликованный в день коронации, этот документ был написан совместно Павлом и его супругой еще в 1788 году, то есть Павел считал его важнейшим делом своей жизни. Неформально представление о российском императоре как главе Российской церкви восходило, разумеется, еще к петровским реформам и к сути установленного в 1721 году синодального строя, в котором церковь управлялась синодом, а главой синода («крайнейшим судьей», как было сказано в соответствующем государственном законе — *Духовном регламенте Петра I*) был император; Петр заимствовал такую структуру церковного управления от протестантских стран, а ближайшим прототипом *Духовного регламента* был аналогичный закон Швеции. Для протестантов, однако, такой характер церковного

управления не создавал богословских проблем, поскольку они не признавали таинства священства, тогда как в православных условиях сразу же возникал конфликт между полномочиями императора и иерархии. Разрешение этого конфликта, подразумевавшееся в петровской реформе, было для всех очевидным, но абсолютно недопустимым для произнесения вслух: император взял на себя главные функции патриарха. О представлениях Павла относительно церковной власти императора, а также об этих представлениях в императорской России вообще см.: Б. А. Успенский, *Царь и патриарх. Харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998, сс. 177–185 и 483, прим. 28, а также: В. М. Живов, Б. А. Успенский. *Царь и Бог. (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России (1987))* // Б. А. Успенский, *Избранные труды*. Т. I. Изд. 2-е, испр. и перераб. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996, сс. 205–337. О том, что, вопреки Хомякову, некий сакраментальный смысл в понятие «главы Церкви» императором Павлом вкладывался, свидетельствовали все современники, и вряд ли Хомяков мог совсем об этом не знать. В частности, Павел это выразил на языке богослужения: с 1797 по 1799 годы включительно он не просто причащался в алтаре (что соответствовало как русским, так и византийским обычаям), но преподавал себе причастие сам, а не принимал его из рук архиерея, как причащались все остальные христианские государи за всю историю. На литургическом языке это означало равенство сана с епископами (миряне, монахи и диаконы всегда причащаются из рук священника, а священники при сослужении с епископом — из рук епископа; только епископы даже при сослужении друг с другом и невзирая ни на какое неравенство по значимости их епархий причащаются из собственных рук). Возможно, такой способ причащения Павла при коронации еще не был осуществлен, вопреки распространенным уже в годы его правления слухам, но в дальнейшем именно такой чин его причащения описывается в абсолютно объективных документах — в камер-фурьерском журнале. Подобный чин причащения императора не стал прецедентом для следующих императоров, и даже сам Павел с 1800 года, когда его интерес к религиозным делам остыл, переходит к обычному для мирян порядку причащения. Согласно другим свидетельствам современников, сам Павел понимал свои полномочия как главы Церкви еще шире — вплоть до того, что собирался возглавить богослужение и принимать исповеди от своих приближенных, — а синод смог его отговорить только под тем предлогом, что священнослужение воспрещено тем, кто вступал во второй брак. Эту историю передает, в частности, церемониймейстер Павла граф Федор Гаврилович Головкин (1766–1823), который, правда, узнал ее с чужих слов, но успел еще в начале царствования Павла пошутить на ее тему с митрополитом Московским Платоном (Левшиным), бывшим учителем Павла и одним из лидеров тогдашней иерархии, — чем доказывается пусть и не обязательно полная достоверность рассказа, но, во всяком случае, наличие в нем реальной основы [Ф. Г. Головкин. *Двор и царствование Павла I. Портреты, воспоминания и анекдоты*. Пер. с франц. А. Кукеля. Публ. по рукописи. (Историческая библиотека Сфинкса, 18). М.: Книгоизд-во «Сфинкс», 1912, сс. 157–158]. Юный Василий Жуковский в период коронационных торжеств 1797 года написал оду «Благоденствие России, устрояемое великим ея самодержцем Павлом Первым», в которой также упомянул о церковно-иерархическом достоинстве Павла; в уста России там вложены слова:

«То Павел, Ангел мой хранитель;
Пример, краса венчанных глав; —
Покров мой, щит мой и отрада,
Владыка, Пастырь, Иерарх».

(В. А. Жуковский, *Полное собрание сочинений и писем: В 20 томах*. Гл. ред. А. С. Янушкевич. Т. 1. М.: «Языки русской культуры», 1999, сс. 21–24, цит. с. 22).

Свидетельство 14-летнего поэта важно тем, что позволяет понять, насколько общепринятым было в то время наделение царя церковно-иерархическими полномочиями. Царствовавшие после Павла государи и даже, может быть, сам Павел в последние два года своего царствования пытались всё менее и менее подчеркивать свои полномочия как главы Российской церкви, однако, не только закон 1797 года продолжал действовать, но и представление об императоре как главе Российской церкви не подвергалось никакой принципиально значимой ревизии; оно даже нашло выражение в Деяниях Поместного собора Российской церкви 1917–1918 годов (см. подробно в указ. работах В. М. Живова и Б. А. Успенского).

С. 30

Новое прим.:

таково высокое происхождение императорской власти в России — Скрытая полемика с Тютчевым (см. преамбулу к примечаниям, с. ЫЫ).

* Хомяков не приводит и не мог бы привести никакого канонического или богословского обоснования этому рассуждению, так как здесь он пересказывает византийский принцип «симфонии» священства и царства, совершая подмену. «Симфония» предполагает, что в деле *избрания* епископов и патриарха народ может отдавать свой голос даже не только императору, но и поставленным от него чиновникам. Но «симфония» как раз и не допускала, чтобы император или его чиновники подменяли епископов и, в частности, патриарха в принадлежащих только епископам полномочиях в области церковного управления. Однако синодальный строй предполагал не просто замену единоличного патриарха коллегией епископов (что было бы исторически беспрецедентно, но теоретически возможно, и на что, собственно, и было получено благословение восточных патриархов в ответ на запрос Петра I), а подчинение всей этой коллегии власти императора на правах одного из министерств. Это было уже не «симфонией», то есть не «созвучием» двух разных властей, а всецелым поглощением одной из них. Поместный собор Российской церкви 1917–1918 гг. признал синодальную систему управления, которую пытается здесь оправдать Хомяков, неканонической и отменил ее, восстановив патриаршество. Однако в системе Хомякова все это рассуждение не представляет никакой натяжки, т. к. и понимание власти епископа у него чисто внешнее: то, что он понимал под служением епископа, легко могло быть — тем более, частично — усвоено другому выборному лицу.

** **это примечание нужно сделать чуть дальше, после слов «по суду восточных патриархов и отечественных епископов».** — Речь идет о извержении из сана (т.е. необратимого лишения всех степеней священства и обращения в простого монаха) патриарха Никона (1605–1681, патриарх с 1652 по 1666) на Московском соборе 1666 года. Доступные сегодня данные о возглавлявших этот собор патриархах Александрийском Паисии и Антиохийском Макарии, а также их окружении, см. в: В. М. Лурье, *Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*. 2-е изд. М.: Три Квадрата, 2010, сс. 244–246. Оба патриарха были ко времени собора низложены и, таким образом, не имели полномочий, хотя московские власти об этом узнали только вскоре после окончания собора. После этого царское правительство предприняло чрезвычайные

усилия и, действуя через турецкого султана, смогло добиться восстановления обоих патриархов на их престолах, — что, однако, не отменяло незаконности их участия в московском соборе. Аргумент Хомякова относительно принятия решений собора 1666 года, якобы, «не по воле государя» оказывается крайне неудачным. Впрочем, до монографии Н. Ф. Каптерева *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович* (2 тт.; Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909, 1912; репр.: М.: Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1996) эти факты не были исследованы, и Хомяков о них знать не мог. Кроме того, как выяснилось лишь в 1980-е годы, патриарх Макарий между двумя своими посещениями Московии в 1655 и 1666 годах вел переговоры с Ватиканом о переходе Антиохийского патриархата в унию; в архивах Ватикана сохранились его соответствующие просьбы и католическое исповедание веры (на арабском языке).

*** Подразумевается признание Синода Восточными патриархами (1721–1723). Все документы и обстоятельства, связанные с введением синодального строя, наиболее подробно исследованы в монографии П. В. Верховского *Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права*. Т. I. *Исследование*. Т. II. *Материалы*. Ростов на Дону: [печаталось в четырех разных типографиях, перечисленных на обороте титула т. I], 1916. Грамоты восточных патриархов, преподносившиеся в России как утверждение ими синодального строя, были получены в результате обмана и относились не к реальному содержанию церковной реформы, а к тому ее описанию, которое было сделано в письме к ним (от имени Петра I) Феофаном Прокоповичем. Анализ несоответствий этого послания реальности см. у Верховского, *указ. соч.*, т. I, сс. 680–683. В частности, было совершенно умолчано о подчинении коллегии епископов светской власти по образцу законодательства протестантских государств, а текст *Духовного регламента* патриархам не высылался вовсе. «Итак, очевидно, что по полученным данным патриарх [Константинопольский] Иеремия и другие восточные патриархи не могли составить себе вполне ясного и определенного представления о существе происшедшей перемены в положении Русской Церкви и утвердили учреждение Св. Синода как бы с закрытыми глазами, в полной уверенности, что никому и ничему никакого ущерба не произошло» (*там же*, с. 681).

**** В Византии тенденция сблизить царскую власть с патриаршей возникла не за счет «принижения» последней, как следует из рассуждений Хомякова, а наоборот: введенный в VII в. чин венчания на царство постепенно начинает рассматриваться наравне с епископской хиротонией; эта тенденция выражена особенно резко у известного ученого канониста и номинального патриарха Антиохийского Феодора Вальсамона (ок. 1130/1140–ок. 1195/1200), но она осталась чуждой византийскому церковному Преданию в целом. См.: Ж. Дагрон, *Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме»*. Пер. с фр. и комм. А. Е. Мусина. СПб.: Нестор-История, 2010 (оригинальное изд. 1996).

С. 31

* Таких императоров из династии Палеологов было два: Михаил VIII, заключивший в 1274 г. Лионскую унию, и Иоанн VI, заключивший в 1439 г. Флорентийскую, — но Хомяков тут пишет так, как будто ему известен только один. В таком случае это, несомненно, Иоанн VI, т.к. история Флорентийской унии стала ему не так давно известна, благодаря публикации Московской духовной академии «История

Флорентийского собора» (1847); о ней см. выше (прим. к ЦО). Любопытно, что знакомство Хомякова с этой книгой опередило знакомство Киреевского, который в своем «Библиографическом списке» пишет: «Достань <...> историю Флорентийского собора, которую очень хвалят, но я ее еще не читал» (с. 257); среди «хваливших», несомненно, был Хомяков.

** «Исаврийцы» — Исаврийская династия византийских императоров, основанная Львом III в 717 г. Этот император ок. 730 г. ввел в качестве официальной церковной доктрины иконоборчество и начал преследование несогласных. Последней в Исаврийской династии правила императрица Ирина (вдова императора Льва IV, с 780 г. в качестве регента, с 797 самостоятельно до смерти в 803 г.), которая в 787 г. на Седьмом Вселенском соборе восстановила иконопочитание. Похвалы протестантских историков объяснялись отрицанием в протестантизме икон и святых мощей.

*** Император Ираклий (610–641) одержал победу в опаснейшей войне с персами (628 г.), но в 633 году сделал государственным вероисповеданием монофелитство (то есть учение об одной, только божественной, воле во Христе). Сам по себе вопрос «сколько воле во Христе?» не имел смысла, пока понятию «воля» не давалось какое-либо определение. Богословы того времени самых разных христианских конфессий (халкидониты, «монофизиты», «несториане») использовали для одних и тех же христологических учений разную терминологию, говоря то об одной воле во Христе, то о двух. Специфика монофелитского учения, провозглашенного Ираклием, заключалась не в выборе определенного богословского языка, а в том, что оно подразумевало догматический компромисс с «монофизитами». См.: В. М. Лурье, *История византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxiōта, 2006.

**** Сын императора Константина Великого Констанций II во время своего правления (337–361) весьма энергично продолжал насаждать арианство (учение о том, что Сын не является Богом), которое сделал *de facto* государственной религией еще его отец (Константин был инициатором осудившего арианство Первого Вселенского собора в Никее в 325 г., но уже в 327 году поддержал ариан и был крещен перед смертью в 337 г. главным епископом империи арианином Евсевием Никомидийским). «Епископ Александрийский», о чьей неустрашимости пишет Хомяков, — Афанасий (296/298–373). Став епископом Александрии в 328 г. незадолго до начала гонений, он превратился в лидера гонимого меньшинства, сохранявшего верность Никейскому собору и не имевшего общения с арианами. Из 45 лет своего епископата он провел в ссылке и скрываясь более 17. Папа Римский Либерий (352–366) держался никейского вероисповедания, из-за чего у него произошел конфликт с императором, который требовал от него подписать осуждение Афанасия. Отказавшись это сделать, Либерий был отправлен в ссылку, в которой пробыл два года (356–358). За это время в Риме появился арианский анти-папа Феликс. Желая вернуть себе престол, Либерий выполнил условия Констанция, осудив Афанасия и подписав арианский Символ веры. После смерти Констанция Либерий вернулся к никейскому православию. История Либерия приобретала значение в антикатолической полемике протестантов по мере того, как в католичестве формировался догмат о непогрешимости Папы *ex cathedra* (который, однако, будет провозглашен лишь в 1870 году Первым Ватиканским собором). В то же время, католические полемисты, взгляды которых довольно подробно пересказывались в хорошо известном Хомякову сочинении Жозефа де Местра «О папе» (о нем см. ниже, прим. **** к с. 33, ВВВ), стремились полностью или частично

оправдать Либерия — либо через полное или частичное отрицание фактов, либо, в крайнем случае, через отрицание за действиями Либерия статуса высказывания *ex cathedra*. Главным источником сведений Хомякова об Афанасии и его эпохе должна была служить монография Иоганна Адама Мёлера (1827 г.) во втором издании 1844 года: J. A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Zweite, veränderte Auflage*. Mainz: F. Kupferberg, 1844. Мёлер (Johann Adam Möhler, 1796–1838) был виднейшим католическим богословом своего времени; также он имел значительный авторитет в области церковной истории (о значении Мёлера для Хомякова см. прим. ** к С. 170). Монография Мёлера об Афанасии рекомендована в «Библиографическом списке Киреевского»: «Достань Афанасия Великого, Möhler'a...» (с. 257).

С. 31 новое прим.: «как будто бы право обнародования.... законодательною»: Смысл императорской подписи под решениями Синода все-таки, вопреки Хомякову, предполагал власть именно законодательную. Процедура ничем не отличалась от издания от имени императора законов светских. С такими же аргументами, — но и с таким же успехом — Хомяков мог бы отрицать наличие у императора светских законодательных полномочий.

С. 31-32: Оно возразит нам довольно часто. — Избрание епископов от светской власти, если она была христианской, зависело вполне легитимно. Это предполагалось и византийскими законами.

С. 32 * Этот аргумент вызвал подробное возражение П. С. Лоранси (P.-S. Laurentie *Le Pape et le Czar*. Paris: E. Dentu; Lagny Frères, 1862). В работе этой, написанной уже в фарватере публицистики кн. И. Гагарина (см. прим. к ОГ), рассказ о русских народных сектах и суевериях предлагался как доказательство того, что в России сложились свои собственные протестантские традиции. Действительно, уже к началу XX века, когда западные протестантские религиозные движения обнаружат свое родство и во многих случаях объединятся с некоторыми русскими (как молокане или субботники), нельзя будет не заметить в России радикального протестантизма некоторых вполне автохтонных движений. Что же касается не столь радикального протестантизма, то Хомякову его трудно было заметить в Российской церкви, поскольку он и сам был близок тому, что в XX веке будут в шутку называть «лютеранством восточного обряда» (то есть протестантские убеждения среди людей, формально принадлежащих к православному вероисповеданию). Чтобы найти протестантизм в русском обществе, Хомякову следовало смотреть не вдаль, а вокруг себя, а иногда и в зеркало... Особую пикантность этому рассуждению Хомякова придает его размещение сразу после попытки оправдать заимствованный у протестантов тип церковного управления — синодальный строй. Хомяков не вполне, но в значительной мере прав в том, что на исторически православных землях протестантизм не образовал собственных религиозных организаций. Но зато, начиная с XVII века, он весьма существенно повлиял на понимание православия образованным слоем православных народов и значительной частью клира. Трактую протестантизм как патологическое новообразование в христианстве, Хомяков как будто не знал, что опухоли бывают как кистозными (имеющими четкую границу), так и диффузными. Различие между христианскими Западом и Востоком в отношении к Реформации состояло, главным образом, в преобладающем характере распространения протестантизма — «кистозном» на Западе, «диффузном» на Востоке.

С. 33 * Хомяков выворачивает наизнанку обычный в западной литературе термин «восточный раскол», вместо того чтобы дать французскую кальку с какого-нибудь русского или греческого выражения: «латинство», «папизм», «ересь папистов», «латинская ересь». В официальных русских документах слово «ересь» в послепетровское время стали пропускать, т. к. обличение западных исповеданий в России было запрещено.

** Хомяков считает не с официальной даты разрыва (1054 г.), а с введения латинянами прибавления к Символу веры, что произошло, по его рассуждению, прежде, чем Константинопольский патриарх Фотий выступил в 860-е гг. с обличением этого. В переводе Самарина к этому предложению было прибавлено окончание: «...принимая за начало его действительное, хотя еще окончательно и не заявленное, отпадение Запада».

*** Перечислены распространенные в средневековой Европе мистические секты, отрицавшие официальную Церковь.

Новое прим.:

Окгам — Вильгельм Оккам (Ockham, Gulielmus Occamus, ок. 1287–1347) — английский схоласт, не совсем уместный в одной ряду с предтечами Реформации Уиклифом и Гусом. Видимо, Хомяков поместил его в этот список за приверженность номинализму, то есть философскому учению, отрицающему реальное, а не только умозрительное бытие универсалий (видов и родов).

Делать примечание про Уиклифа и Гуса мне не хочется, чтобы не уподобляться советским комментаторам...

**** Ставшие крылатыми слова Яна Гуса, обращенные к старушке, бросавшей вязанку хвороста на его костер.

***** Такова главная мысль 1-6 гл. (кн. IV) трактата Жозефа де Местра (Joseph Marie de Maistre, 1753–1821) «О папе» (1819), писавшегося во время пребывания автора в России и подспудно полемически заостренного, в том числе, и против православия. Хомяков, вероятно, читал или просматривал одно из многочисленных более поздних изданий, повторявших последнее (второе) прижизненное издание 1821 г., напр.: J. de Maistre, *Œuvres*. III. *Du Pape, suivi de l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife*. 2 tomes. Bruxelles: Société nationale, 1844; пересказываемые тут Хомяковым мысли см. в t. II, pp. 1–28. Жозеф де Местр, одновременно католик и масон-мартинист, политический философ, положивший свою жизнь на борьбу с революцией, подобно многим консервативным мыслителям, особенно интересовался Россией. С 1803 по 1817 год служил в Санкт-Петербурге посланником королевства Сардиния, оставив заметный след в русской интеллектуальной и религиозной истории; см.: М. Степанов, Ф. Вермаль. Жозеф де Местр в России, в: Литературное наследство. Т. 29–30. Русская культура и Франция. М.: Госиздат, 1937, сс. 577–726. Русского языка он не знал, но в той среде, где он общался, этот язык плохо знали даже русские. См.: M. Jugie, *Joseph de Maistre et le schisme gréco-russe // Échos d'Orient* 20 (1921) 402–430; 21 (1922) 129–161.

Новое прим.: папы Николая I — Папа с 858 по 867 год. При жизни этого папы возник первый конфликт между Константинополем и Римом, едва не приведший к расколу. Смерть этого папы в 867 году открыла путь к церковному примирению.

***** Во второй половине X — начале XI вв., когда в успешных войнах против арабского Халифата Византия смогла вернуть себе Сирию.

С. 34

* Аргумент выдает смутность хомяковских представлений об интеллектуальной жизни поздней Византии. Запад мог считать себя «обязанным» греческим интеллектуалам, эмигрировавшим туда в XIV–XV вв. и сильно повлиявшим на ренессансные процессы, но это были греки, принимавшие католичество. С IX по XIII века интеллектуальное влияние Византии на латинский Запад было минимальным. Одним из немногих исключений был Евстратий Никейский (ок. 1050–ок. 1120/1130), чьи комментарии к Аристотелю были частично переведены на латынь и использовались схоластами. Только после Лионской унии 1274 года (отменена в 1283 г.) в Византии появилась «католическая партия» во главе с Ианном Векком (ок. 1225–1297, католический патриарх Константинопольский с 1275 по 1282), но она служила не проводником восточного влияния на Запад, а католического влияния на Византию.

** Имеется в виду полемика (конец XVII в.) с учеными и иерархами, учившими о преложении Святых Даров не наитием Св. Духа (эпиклезой), а установительными словами Христа («Примите и ядите...»). Содержательно это была полемика о способе совершения таинств и, особенно, роли священника: латинское утверждение о необязательности призывания Св. Духа для освящения Даров и о преложении словами «сие есть Тело Мое» и т.д. вытекало из схоластического учения о «форме» таинства (если священник называет хлеб Телом, то, значит, хлеб должен уже в этот момент стать Телом); с византийской точки зрения, это учение выглядело магией — будто бы таинства совершаются произнесением «волшебных слов» специально уполномоченным волшебником. Поэтому латинское учение о преложении Св. Даров отвергалось византийскими Отцами еще в XIV–XV вв. (Николаем Кавасилой, Марком Ефесским) и было осуждено как «хлебопоклонная ересь» на Московском соборе 1690 и Константинопольском 1691 гг. Публичные споры начались вскоре после появления в Москве в 1685 году братьев Иоанникия (1633–1717) и Софрония (1652–1730) Лихудов, выдающихся православных богословов своего времени, против которых ополчились московские коллеги во главе с Сильвестром Медведевым (1641–1691). Споры сосредоточились на времени и способе преложения Святых Даров за литургией. Еще на Флорентийском соборе в 1439 году выяснилось различие латинской и греческой точек зрения, но в Москве безраздельно господствовала латинская — еще с первой половины XVII века. Она принималась как ново-, так и старообрядцами. В Москву это учение пришло через Киев (в частности, через митрополита Киевского (1632–1647) Петра Могилу), а сформировалось внутри греческого экзархата Константинопольского патриархата в Венеции ок. 1600 года, где его выразил патриарший экзарх, митрополит Филадельфийский Гавриил Севир (ок. 1540–1616). Братья Лихуды представляли альтернативную греческую богословскую «партию», ориентированную на византийские традиции. Казалось бы, победить в богословских дискуссиях у братьев Лихудов шансов не было, но победили именно они. Сильвестр Медведев был придворным богословом при правительнице Софье, даже кандидатом в патриархи

вместо Иоакима (1674–1690), и это его сгубило. Во время дворцового переворота 1689 года, отстранившего Софью от власти в пользу Петра, Медведев оказался в ближнем кругу главы Стрелецкого приказа Ф. Л. Шакловитого, который пытался организовать вооруженное сопротивление. В итоге, Медведев был казнен, как и Шакловитый. Финал богословского спора разворачивался на фоне этих гораздо более драматических событий, и Медведев пытался смягчить свою участь покаянием перед патриархом, сразу поддержавшим Петра. См.: Г. Миркович, *О времени пресуществления св. даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. (Опыт исторического исследования)*. Вильна: Типография А. Г. Сыркина, 1886; Т. В. Панич, *Книга Щит Веры в историко-литературном контексте конца XVII века*. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2004; Лурье, *Русское православие между Киевом и Москвой*, сс. 247–249 (с дальнейшей библиографией). Примечательно, однако, что во времена Хомякова вся эта история была почти неизвестна, а ее основные документы, за небольшим исключением, неопубликованы. Хомяков пересказывает источник, полностью не опубликованный и по сей день, — написанный (Евфимием Чудовским?) от имени патриарха Иоакима рассказ о спорах 1680-х годов, который вошел в неопубликованную редакцию сборника «Остен», изданного после собора 1690 г.: «Мужи и жены, и дети, в собраниях, беседах, на торжищах, во всяком месте, благовременно и безвременно (2 Тим. 4, 2), начали рассуждать о Таинстве Таинств, пресвятейшей Евхаристии: како пресуществляются хлеб и вино в Тело и Кровь Христову, и в кое время, и киими словесы» (цит. по: А. Смеловский, Братья Лихуды и направление теории словесности в их школе // *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 45 (1845) отд. V, сс. 31–62, 63–96, цит. сс. 44–45). Не подлежит сомнению, что Хомяков пересказывает именно эту статью, так как никаких других публикаций этих сведений в его время не существовало. Об авторе статьи, Андрее Ивановиче Смеловском, известно мало. Он поступил в МДА после Нижегородской семинарии, учился в одном классе с А. В. Горским в 1828–1832 гг. Ко времени работы над статьей о Лихудах он уже жил в Петербурге и оттуда писал А. В. Горскому, обращаясь за различными справками для этой работы; см.: А. С. Мельков, *Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского*. (Серия книг «Духовные чтения»). М.: Пашков Дом, 2006, с. 64. Был ли сам автор хотя бы косвенно знаком Хомякову — неизвестно.

С. 35 новое прим.

в свободе исследования — фр. *le libre examen*, калька с латинского *liberum examen*. Первоначально этот термин появился в XV в. у итальянских гуманистов. С XVI в. — распространенная формулировка для принципа интеллектуальной свободы, которую протестантизм обращает и на область религии.

С. 36

* Отмечено цензором в 1868 г. Только на рубеже XIX и XX вв., особенно с развитием исторической литургики, эта мысль Хомякова сделалась привычной в православной среде.

С. 37

* В тексте здесь сбой в порядке перечисления. Автор сначала пишет о двух половинах протестантского мира как «Одна... Другая... (L'une... L'autre)», но потом вводит порядковые числительные, меняя их местами: «Первая... (La première...)» у

него теперь та, которая до этого была «Другая...». Перевод Самарина следовал за оригиналом, и в нем было вместо слова «последняя» — «первая», вместо «первая» — «вторая». Мы в своем переводе восстанавливаем по смыслу тот порядок, который имел в виду автор.

Первая половина, почти порвавшая все связи... ТУТ НАДО ИЗМЕНИТЬ ТЕКСТ ПЕРЕВОДА НА СЛЕДУЮЩИЙ: Последняя половина, которая сохраняет лишь едва заметную связь с христианством,

К ЭТОМУ МЕСТУ НОВОЕ ПРИМЕЧАНИЕ:

В переводе Самарина было: «Первая половина, почти порвавшая все связи с христианством...». Мы поменяли «первая» на «последняя» (см. предыдущее примечание), а также смягчили тональность перевода в соответствии с оригиналом (Хомяков акцентирует внимание не на активном «разрыве», а все-таки на «сохранении» хотя бы немногого).

НОВОЕ ПРИМ. к словам: «Мы расстались» (точнее, ко всему эпизоду с пастором).

Эпизод с пастором принадлежит к самым ярким полемическим находкам Хомякова. В то же время, в этом эпизоде Хомяков «проговаривается» и о собственном понимании уже не протестантизма, а православия. Вероятно, многие читатели, как бы они ни относились к протестантизму, испытывали при чтении этого эпизода ощущение, будто им показали какой-то фокус, но трудно понять, какова была техника фокуса. В логике такая техника называется подменой тезиса (*ignoratio elenchi*): вместо того тезиса, который следует доказать, доказывается другой тезис — похожий, но только внешне. То предание, наличие которого у протестантов успешно доказывает Хомяков, никакими протестантскими доктринами и не отрицалось. Отрицалось лишь понимание Священного Предания как особого божественного откровения, которое присутствует, хотя и по-разному, в учениях католическом и православном. Но такое понимание отсутствовало и у самого Хомякова. То, что Хомяков думает защитить как Предание в полемике с пастором, как раз и является редукцией Священного Предания Церкви к человеческим преданиям, то есть как раз протестантским представлением, хотя Хомяков — несправедливо! — отрицает его наличие в протестантизме. Один из первых протестантских критиков Хомякова, Жюль Шаванн (о нем см. во **вступительной статье к соч. на фр., сс.....**), ставит это Хомякову на вид, называя всю эту дискуссию с пастором «словопрением (логомахией, *une logomachie*)» и разъясняя очевидное: «Ce genre de tradition, qui règne dans le protestantisme comme ailleurs, et qu'acceptent naturellement tous ceux qui font partie de telle ou telle église <...> est bien loin d'être la tradition au sens romain ou au sens gréco-russe. Elle n'est imposée à personne comme une autorité égale, sinon supérieure à celle de l'Écriture ; elle demeure, relativement à celle-ci, dans une position de dépendance et de subordination qui la laisse toujours dans le domaine du libre examen» («Эта разновидность предания, которая господствует в протестантизме, как и повсюду, и которую естественным образом принимают все те, кто являются членами той или иной церкви, <...> крайне далека от предания в смысле римском или греко-русском. Она ни для кого не является обязательной в качестве авторитета, равного, а то и превосходящего Писание; по отношению к Писанию она остается на положении зависимом и подчиненном, что всегда оставляет ее в области свободного исследования»). Более того, продолжает Шаванн: протестантизм даже требует постоянной перепроверки такого предания посредством «свободного исследования»

(le lbire examen)» (Chavannes, Études..., Cinquième article, pp. 620-621, цит. 621). Если бы Хомякову пришлось возражать на эти слова, опубликованные в год его смерти, то он бы весьма затруднился объяснить, в чем его понимание Предания Церкви отличается от понимания Шаванна.

В следующей брошюре случайные интересы полемики привлекут внимание Хомякова к тому же предмету — вере необразованных людей, — но с другой стороны, и он квалифицирует такую веру как замаскированное неверие. См. комментарий к Бр. II, к понятию «вера угольщика» (с. **ввв**).

Новые примечания:

Фокс — Джордж Фокс (George Fox, 1624–1691), основатель (в 1652 г.) Религиозного общества Друзей (Religious Society of Friends), в просторечии квакеров.

Иоанн Лейденский — Jan van Leiden (1509–1536), настоящее имя Ян Бейкелзон (Beukelszoon) или Бокельсон (Bockelson), уроженец Голландии, пророк анабаптистов («перекрещивателей»: они не признавали крещения в других христианских конфессиях) в Мюнстере, где около года с 1534 по 1535, усвоив себе титул «царя Нового Израиля», осуществлял теократическое правление в соответствии с собственными откровениями, особенно прославившись радикальным демографическим проектом — введением закона о многоженстве, обязывавшего любую незамужнюю женщину принимать первое же брачное предложение, что вызвало среди мужчин соревнование по количеству взятых жен. Собственной жестокой радикальности анабаптистов соответствовала радикальная жестокость уничтожения их католиками.

С. 39

Новое прим. к «отобрав у них Святое Писание». — Хомяков подразумевает средневековые запреты католической церкви на переводы Библии, а также на ограничительные меры в отношении чтения Библии мирянами хотя бы на латыни. В Новейшее время и при жизни Хомякова внутри католической церкви происходили споры относительно возможности мирянам читать Библию на их родных языках, причем, церковные власти, включая Римских пап первой половины XIX века, склонялись к ограничительным мерам. См.: Н. Н. Глубоковский. Библия, вопрос о запрещении чтения ее мирянам // Православная богословская энциклопедия. (Приложение к журналу «Странник»). Т. 2. СПб.: Издание журнала «Странник», 1901, стлб. 549.

* Самарин это место переводил иначе: «... Протестанство, как Церковь, не в силах удержаться и что, отвергнув законное Предание, оно отняло у себя всякое право осудить человека, который, признавая божественность Священного Писания, не высматривал бы в нем...»

Новое прим. о соборах – к словам «выражения своей внутренней мысли».

Во времена Хомякова очень многие полагали, что отличие православия от католичества в том, что в католичестве непогрешим *ex cathedra* Папа, а в православии — вселенский собор. Исторически такое учение тоже имело католическое происхождение, и его держался, в частности, Паскаль (о нем см. **прим. к Бр.2, с. ввв**). Хомяков объясняет в данном месте православное учение о рецепции

соборов: присвоение собору статуса вселенского — следствие признания сформулированного им учения истинным, а никак не наоборот: даже сколь угодно представительный собор не может только лишь в силу своей представительности гарантированно изложить истинное учение.

Вероятно, именно Хомякову возражает А. Н. Муравьев в своей (анонимной) статье о значении вселенских соборов, датированной 1-м мая 1858 года. Статья посвящена критике римского понимания превосходства авторитета Папы по отношению к соборам и является ответом на вопрос «графа П. С. С.» — надо думать, графа Павла Сергеевича Строганова (1823–1911), дипломата, в то время сотрудника русского посольства в Риме (впоследствии известного собирателя живописи и мецената). Автор, однако, между делом касается и другой «крайности», которую в те годы мог представлять разве что Хомяков:

Весьма ошибаются те, которые полагают, будто для вселенского действия Собора необходимо после его заключения, чтобы признаны были изданные им правила во всех Церквах, чрез местное их обсуждение, или чтобы они были утверждены папою по одному личному его суду. Это было бы весьма нелепо: ибо какая же тогда нужда в Соборе вселенском, если бы его деяния были снова потом пересуждаемы? Нет, окончательное решение догматов и канонов всегда происходило на самом Соборе, — иначе нельзя сказать *изволися Духу Святому и нам*, — и после сего вселенского совещания, определения соборные рассылались уже, как неотменимые повеления, во все Церкви, не исключая и римской. Для того и присутствовали на Соборе лично иерархи, или избирались ими верные местоблюстители, которые пользовались доверенностью всей своей Церкви, чтобы местные Церкви с верою принимали то, что они принесут с вселенского Собора. [Письмо о значении вселенских Соборов, Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе 17 (1858) 305–320, цит. сс. 317–318.]

Аргумент Муравьева не следует понимать слишком примитивно — будто бы он не знал, что бывают случаи, когда «изволися Духу Святому и нам» говорят, но бывают неправы. Он тут имеет в виду невозможность ситуации, когда эти слова нельзя сказать вообще ни с каким *внешним* признаком достоверности. В известной католической пословице *Roma locuta, causa finita* («Рим высказался — вопрос решен») Муравьев оспаривает первое слово, но не оспаривает саму пословицу, утверждающую существование для Церкви окончательного авторитета на земле, а не просто формальной высшей судебной инстанции (которая, согласно византийскому праву, обладает только лишь высшими судебными полномочиями, но не безошибочностью, как и в светском праве верховная судебная инстанция не считается гарантированной от ошибок, хотя для исправления ошибок верховной судебной инстанции нельзя предложить никакого формально-правового механизма). Согласно византийскому пониманию этой проблемы, отсутствие формально-правовых механизмов для принятия безошибочных догматических и канонических решений было всего лишь следствием того факта, что жизнь Церкви нельзя исчерпывающим образом уложить в формально-правовые рамки. Но такая неустранимая правовая неопределенность не устраивала Муравьева. Поэтому он отстаивает позицию, которая сформировалась и развивалась внутри католической Церкви, начиная с XIV века, где она получила название «концилиаризм»; эту позицию, в частности, будет разделять Паскаль (о чем см. в прим. к Бр.2, с. ВВВ). Ср.: *Conciliarism and Papalism*. Ed. by J. H. Burns and Th. M. Izbicki. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

** Это рассуждение нужно будет Хомякову как доказательство исключительной опасности латинства, которое, якобы, впервые смогло захватить не только отдельные умы, но и целые церковные области. С исторической точки зрения, этот аргумент представляет собой ошибку, так как именно догматические разделения первого тысячелетия привели к распаду восточного христианства на несколько конкурирующих традиций, а также к распаду, пусть и не окончательному, самой Византийской империи. Во времена Хомякова о них прекрасно помнили ученые люди (история систематического изучения негреческого восточного христианства в Европе начинается в XVI веке, а ко времени Хомякова она уже изобиловала учеными трудами, ценными до сих пор). Тем не менее, история восточного христианства в целом выпадала из европоцентричного дискурса популярной литературы, за пределы которого почти не выходил в своем круге чтения Хомяков (о некоторых исключениях из этого правила см. прим. в конце этой брошюры, **сс. ВВВ**). В действительности разделение между сторонниками и противниками низложенного на Третьем Вселенском соборе (431 год) Константинопольского патриарха Нестория привело к разделению с большинством христиан Иранской империи (в VII веке ставшей частью Арабского халифата) и основанными ими миссионерскими церквями в Средней Азии, Уйгурском каганате и Китае, а разделение между сторонниками и противниками так называемого монофизитства (произошло в несколько этапов в течение V–VI вв., начиная с Четвертого Вселенского собора в 451 г.) привело к потере церковного общения с большинством христиан Египта, Эфиопии, западной Сирии и Закавказья (где, впрочем, общение с Грузией было восстановлено в начале VII в.) и предопределило поражения Византии в войнах с арабами-мусульманами в VII веке, когда Империя потеряла большую часть своих территорий (Египет, Палестина, Сирия, Кавказ; в X–XI вв. удалось вернуть только немного и ненадолго).

*** В западной литературе обычно указывают на историческую несообразность всей начинающейся этими словами сцены. Прибавление к Символу веры состоит в словах: «...И в Духа Святаго... Иже от Отца и Сына исходящего...» (...qui ex Patre *Filioque* procedit...). Введение прибавления к Никео-Цареградскому Символу веры относится, вероятно, к VI в., в *Деяниях* III Толедского собора 589 года, где, впрочем, это может быть более поздней интерполяцией; во всяком случае, оно было внесено в Испании против ариан не позднее VII века и как таковое не давало поводов для конфликтов. Патриарх Константинопольский Фотий (858–867, 877–886) начал свою полемику лишь тогда, когда усмотрел за этой формулой неправославное учение; см.: R. Haugh, *Photius and Carolingians: The Trinitarian Controversy*. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1975; см. там же о роли светской власти в постепенном подчинении Римских пап франкским богословам. Но и эта полемика не имела первостепенной важности ни непосредственно во время схизмы 1054 г., ни позднее, вплоть до второй половины XII в. Poleмика 1054 г. и ближайших к нему десятилетий была сосредоточена на христологии и Церкви как Теле Христовом, и главным поводом к ней послужила не словесная, а литургическая «формула» — бесквасный хлеб, который латиняне использовали для Евхаристии. Ок. 1054 г. Никита Стифат опровергал латинский взгляд на исхождение Св. Духа от Сына как несторианский: согласно латинянам, Сын подает Духа, но Он же и принимает его в Крещении на Иордане; значит, божество и человечество Христа разделены как разные субъекты, а это несторианская ересь (Никита Стифат. *Против «Филиокве»*; A. Michel, *Humbert und Kirullarios*. 2 Bde. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, 21). Paderborn: F. Schöningh, 1924–30, Bd. 2., SS. 394–395). По официальному объяснению

патриарха Михаила Кирулария, анафема Риму была произнесена им за то, что папа Лев IX (1049-1054) возобновил раскол папы Вигилия (553-554), который долго отказывался подписать анафемы «трем главам» (т.е. списку из трех пунктов), вынесенные на V Вселенском соборе (553 г.) (Михаил Кируларий, *K patriarxу Антиохийскому Петру послание I*; C. Will, *Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*. Lipsiae et Marpurgi: Sumptibus N. G. Elwertii, 1861, pp. 178–179); осуждение «трем главам» было вынесено именно за скрытое несторианство, т. е. учение, в котором божественность и человечность Христа разделяются настолько, что начинают выступать как отдельные субъекты. Примечательно, что, ничего по существу не зная о догматической схизме, Хомяков в своей трактовке ексхиологических и триадологических проблем подошел именно к первоначальной постановке вопроса. Современное представление о начальных этапах разделения между православными и католиками см. в: А. В. Бармин, *Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XI веков*. (Bibliotheca Ignatiana). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; рец. В. М. Лурье, На греко-латинском фронте. Размышления по поводу книги: Бармин А.В. Полемика и схизма // *Византийский временник* 69 (94) (2010) 349–361. Как бы то ни было, фантастическая история путешественника выражает собой важнейший компонент богословских воззрений Хомякова: взаимная любовь членов Церкви как принцип ее единства (ср.: O’Leary, 706).

С. 40 * В каноне латинской мессы таких слов нет. Этими словами предваряется пение Символа веры только в византийских литургиях. Однако пение Символа как таковое является обязательным элементом литургии во всех традициях, включая западные (где, правда, вместо Никео-Цареградского Символа уже на рубеже VII и VIII вв. мог использоваться так называемый Апостольский Символ веры). Никео-Цареградский Символ, принятый на Первом Вселенском соборе в Никее (325 г.) и дополненный на Втором Вселенском соборе в Константинополе (381 г.), становится наиболее авторитетным во всем христианском мире; Третий Вселенский собор в Эфесе (431 г.) запретил вносить в него какие-либо изменения, и именно этот запрет был нарушен добавлением «Филиокве».

** В подлиннике «à l’universalité de l’Eglise»; у Самарина: «не всей ли Церкви, в ее совокупности...».

Новое примечание:

Дамаскина. — Иоанн Дамаскин (мирское имя Мансур ибн-Серджун), монах Лавры Св. Саввы Освященного в Палестине (на территории Арабского халифата), получивший свое прозвище «Дамаскин» как выходец из придворной христианской семьи при дворе Омейядского халифа в Дамаске. Годы жизни с доступной сегодня точностью определяются как середина VII в. – вскоре после 730 г.; см.: G. Garitte, *Le début de la Vie de St. Étienne le Sabaïte retrouvé en arabe au Sinaï // Analecta Bollandiana* 77 (1959) 332–369, особ. 332–335, 340; репринт: G. Garitte, *Scripta disiecta. 1941–1977*, vol. I (Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain, 21). Louvain-la-Neuve: Peeters, 1980, pp. 290–327. Писал только на греческом языке, хотя родными для него были и греческий, и арабский. Автор множества богослужебных и богословских текстов, в том числе, песнопений, излагающих догматы веры, хорошо известных Хомякову.

* Ситуация, предшествовавшая разрыву между патриархом Фотием и папой Николаем I, осложнялась и другими причинами, в частности, господством в Византии до 843 г. иконоборческой ереси. О существовании к IX в. в Риме как минимум двух богословских традиций, из которых одна была общей с Востоком, а другая, специфически западная, была привнесена франками и утверждалась властью Карла Великого (в ней и возрастет «Филиокве» как догмат) — см.: Иоанн С. Романидис, прот. ФИЛИОКВЕ // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата. 1975. Год 23. № 89–90. С. 89–115. **УБРАТЬ ЭТО ПРИМ. ЦЕЛИКОМ**

**** НАДО ОТНЕСТИ ЭТО ПРИМЕЧАНИЕ НЕ К ФАМИЛИИ АВТОРА, А К ПОСЛЕДНЕМУ СЛОВУ ХОМЯКОВСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭТОЙ КНИГИ – «ДОКУМЕНТЫ».** J. N. Jager, *Histoire de Photius patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs, d'après les monuments originaux, la plupart encore inconnus, Acompagnée d'une Introduction, de Notes historiques et de Pièces justificatives.* 2^{me} éd. Paris : A. Vaton, 1844. Книга довольно подробно пересказывает основные документы, касающиеся конфликтов Фотия с Римом, а также содержит в приложении два послания Фотия к папе Николаю на греческом (видимо, «важные документы», упомянутые здесь Хомяковым, — это они). В ссылке Хомякова ошибка: автор, видный церковный историк и специалист по греческой Библии аббат Жан-Николя Жаже (Jean-Nicolas Jager, 1790–1868), не был иезуитом. В 1836 г. журнал *L'Univers* опубликовал его открытую переписку с будущим кардиналом Ньюменом, который тогда еще защищал англиканство.

*** Упомянутые «фальшивые акты» изготовлены не позднее первой половины IX в., так что папа Николай I не только не несет за них персональной ответственности, но уже сам вполне искренне обманывался. Это так называемые «Ложные декреталии» и «Конституции (постановления) Константина». «Ложные декреталии» являются сборником документов якобы I–IV вв., имеющих целью доказать, будто Римскому первосвященнику был изначально усвоен апостольский авторитет; сборник был прибавлен к творениям Исидора Севильского (V в.) при их редактировании в Реймской епархии около 850 года; см.: E. Knibbs, Ebo of Reims, Pseudo-Isidore, and the Date of the False Decretals // *Speculum* 92 (2017) 144–183 (с подробной библиографией). В состав Псевдо-Исидорова корпуса вместе с Декреталиями вошли более ранние «Конституции Константина», которые приблизительно датируются промежутком от 750 до 850 гг.; об этом документе см. особ.: D. I. Mureşan, *Le Constitutum Constantini et l'impérialisation de l'Église Romaine. Les récits ecclésiologiques du Papa universalis // Les récits historiques entre Orient et Occident (XI^e-XV^e siècle).* Études réunies par I. Bueno et C. Rouxpetel. (Collection de l'École française de Rome, 554). Rome : École française de Rome, 2019, pp. 139–352. Согласно этому документу, император Константин в благодарность за чудесное исцеление по молитвам папы Сильвестра дарует ему и его преемникам город Рим и все западные области в вечное владение. Таким образом, первый документ утверждает верховный авторитет папы в делах веры и церковного устройства, а второй — светское измерение его церковной власти, благодаря чему папа уподобляется римскому императору. Эти документы были разоблачены как фальшивки еще итальянскими гуманистами в XV веке, и ко времени Хомякова никто не считал их подлинными.

**** Особенно неблагоприятное изображение роли патриарха Фотия в деле низложения патриарха Игнатия (847–858, 867–877) в 858 году принадлежит партии его противников, хотя ситуация не выглядела однозначно ни с какой точки зрения. В ситуации конфликта двух церковных партий, одну из которых возглавлял

патриарх Игнатий, государственная власть в лице регента кесаря Варды предпочла сделать патриархом лицо нейтральное, которым и стал мирянин Фотий. Низложение Игнатия при этом было, разумеется, незаконно, что и позволило ему после изменения политической ситуации (убийства в 866 г. кесаря Варды) вернуться на престол и низложить Фотия. После кончины Игнатия в 877 году вернувшийся на патриаршество Фотий сам содействовал прославлению Игнатия во святых, но не все игнатиане его простили. Познания Хомякова об этой истории, по всей видимости, ограничивались упоминаемой им тут книгой Жаже (Jager, *Histoire de Photius...*), откуда у него и такая категоричность тона. Из современной литературы об этом см.: D. S. White, *Patriarch Photios of Constantinople. His Life, Scholarly Contributions and Correspondence together with a Translation of Fifty-two of His Letters*. (The Archbishop Iacobos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 5). Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1981.

С. 42 * О папе Либерии см. выше, прим. **** к с. 31. Папа Онорий (Гонорий) (625–638) принял монофелитство, за что был анафематствован Шестым Вселенским собором (680–681 гг.), причем, анафема повторялась несколько раз на разных заседаниях собора. Ко времени Хомякова упоминание о Гонории стало общим местом всей антипапистской полемики, о чем он мог узнать из трактата Жозефа де Местра «О Папе».

~~** Подобная экклисиология Церкви-государства во главе с папой, действительно, характерна для периода контрреформации (XVI–XVII вв.).~~ **НУЖНО СОВСЕМ УБРАТЬ ЭТО ПРИМЕЧАНИЕ**

*** В переводе Самарина было добавлено: «...недрах, дар непогрешимости, присвоенный папе, ставился вне всякого на него влияния нравственных условий, так что ни испорченность...»

Новое прим. – к словам Папа сделался ... истуканом ... пружинами.

Этот пассаж вдохновлен речью Гизо в парижском Протестантском библейском обществе (о ней см. ниже, прим. к с. 43, где указано и издание, см. Guizot, *Méditations*, p. 2), в которой автор противопоставляет христиан всякого рода рационалистам, не верующим в сверхъестественное, перечисляя среди последних «les incrédules, les panthéistes, les scéptiques de toute sorte, les purs rationalistes» («неверующих, пантеистов, всякого рода скептиков, чистых рационалистов»), но потом таким образом противопоставляет всех этих рационалистов настоящим христианам, которые стремятся только к «живому Богу», что получается довольно прозрачный намек на католиков. Сравним его выражения с соответствующим текстом Хомякова (в оригинале и в моем, по возможности, дословном переводе):

Гизо	Хомяков
Parmi les premiers, les meilleurs laissent subsister, dans le monde et dans l'âme humaine, la statue de Dieu, s'il est permis de se servir d'une telle expression, mais la statue seulement, une image, un	C'était un oracle involontaire, une statue de chair et d'os mue par les ressorts invisibles. Pour le chrétien, cet oracle rentrait dans l'ordre des choses matérielles, dont les lois peuvent et doivent être

marbre. Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant.	étudiées par la raison toute seule, car le lien intérieur de l'homme et de l'Église était rompu.
Лучшие среди первых (т.е. рационалистов) допустили существование в мире и в человеческой душе статуи Бога — если только можно воспользоваться таким выражением, — но только статуи, образа, мрамора. Самого Бога там больше нет. Только у христиан есть Бог живой.	Это (непогрешимый папа Римский) был не имеющим воли оракулом, статуей из плоти и костей, движимой невидимыми пружинами. Для христианина этот оракул относился к материальным предметам, законы которых могу и должны изучаться одним только разумом, — ибо внутренняя связь между человеком и Церковью была разорвана.

С. 43 **новое примечание к «Закон чисто внешний ... существо»**. Источник этой мысли Хомякова в том же произведении Гизо; см. ниже, **прим. к с. 43 с таблицей**.

С. 43 * Имеется в виду учение о «сверхдолжных добродетелях», которые исполняются святыми сверх того, что для их спасения необходимо; этот «избыток» заслуг переводится тем, кто имеет их недостаток.

Новое примечание:

От слов «Церковь — авторитет!» до «Бедный протестант!» — Франсуа Гизо (François Pierre Guillaume Guizot, 1787–1874) сейчас более известен как политик и политолог, но еще с 1820-х годов обратил на себя внимание как кальвинистский богослов; см.: Pierre-Yves Kirschleger, *La religion de Guizot*. (Histoire et société, 40). Genève: Labor et Fides, 1999. Расцвет его деятельности как богослова пришелся на 1860-е годы, но Хомяков уже успел его заметить и оценить. Хомяков пересказывает спор Гизо с неутомимым католическим полемистом (редактором ультрамонтанской католической газеты *L'Univers*, о которой см. ниже, **новое прим. к с. 58**) Луи Вейо, или, как писали в России XIX в. его фамилию, Вельо (Louis Veillot, 1813–1883). Именно Вельо — тот самый анонимный «бедный римлянин», о котором пишет Хомяков, и за деятельностью которого он будет продолжать следить, при этом избегая ссылаться на него по имени. О Вельо см. монографию известного историка французской церкви XIX в. Пьера Пьеррара (1920–2005): P. Perrard, *Luis Veillot*. Paris: Beauchesne, 1998. О полемике между Вельо и Гизо Хомяков узнал непосредственно перед написанием брошюры из Предисловия (Préface) к книге Гизо, купленной им перед отъездом в смоленскую деревню (см. **преамбулу к прим. к Бр I** и **прим. **** к с. 64**): M[onsieur François] Guizot, *Méditations et études morales*. Bruxelles: Meline, Cans et Comp., 1852, pp. 1-23 (часть Предисловия, посвященная полемике с Вельо). Книга Гизо была первым большим собранием его работ по религиозным вопросам, и вполне возможно, что никаких других богословских сочинений Гизо Хомяков не читал. Гизо приводит в Предисловии свою речь, произнесенную 30 апреля 1851 г. на генеральной ассамблее Библейского протестантского общества при переизбрании его президентом (La Société biblique protestante de Paris; ср. данные в: O. Douen, *Histoire de la Société biblique protestante de Paris (1818 à 1868)*. Paris: Agence de la Société biblique protestante, 1868, p. 347). На следующий день (т.е. 1 мая 1851 г.) об этом появилась заметка Вельо в *L'Univers*, текст которой полностью перепечатан у Гизо. Вельо огорчается участием столь замечательного и честного ума, как Гизо, в деятельности столь враждебного Церкви общества. Свою заметку Вельо заканчивает парой риторических вопросов и

ответов: «Qu'est-ce que le christianisme ? C'est l'autorité. Qu'est-ce que le protestantisme ? C'est le libre examen...» (*ibid.*, p. 3; «Что такое христианство? Это авторитет. Что такое протестантизм? Это свободное исследование...»). Хомяков заменяет «христианство» на «Церковь», что по смыслу является корректной заменой. Отвечая на это, Гизо излагает не только ту мысль, которую Хомяков сейчас оспаривает (согласие с тем, что христианство — авторитет), но и ту, которую он чуть выше (сразу же за рассуждением о папе Римском как «истукане» (см. выше, **ВВВ**) успел уже пересказать как свою. Опять сопоставим формулировки в оригинале и в моем дословном переводе:

Гизо	Хомяков
<p>« Le christianisme, dit M. Veillot, c'est l'autorité. »</p> <p>Certainement : le christianisme, c'est l'autorité ; mais ce n'est pas l'autorité seulement, car c'est tout l'homme, toute sa nature et toute sa destinée. Or la nature et la destinée de l'homme, c'est obéissance morale, c'est-à-dire l'obéissance dans la liberté.</p>	<p>Une loi tout extérieure, et par conséquent rationnelle, avait remplacé la loi morale et vivante, qui seule est inattaquable au rationalisme, parce qu'elle embrasse non la raison seule de l'homme, mais tout son être.</p>
<p>«Христианство, говорит г-н Вельо, это авторитет».</p> <p>Совершенно верно: христианство — это авторитет. Но оно не только авторитет, ибо оно — весь человек, вся его природа и вся его судьба. Однако природа и судьба человека — это нравственное послушание, то есть послушание в свободе.</p>	<p>Закон совершенно внешний и, следовательно, рациональный заменил собой закон нравственный и живой, который один только неуязвим для рационализма, потому что он обьмает не один только разум человека, но все его существо.</p>

Полемизируя против тезиса о Боге как авторитете даже и в понимании Гизо, Хомяков в действительности остается весьма к нему близок и даже от него зависим.

** Отмечено цензором в 1868 г. в числе 10 главных сомнительных мест. Хомяков сформулировал свой тезис нарочито провокативно, хотя оппонентам было невозможно на него возразить прямо.

С. 44 * Ср.: Деян. 4, 32.

** Хомяков не дождался официального провозглашения догмата о папской непогрешимости на I Ватиканском соборе (1870 г.), но его рассуждения о судьбах Римского патриархата направлены на выявление неизбежности для Рима принять этот догмат. Примечательно, что главный защитник этой идеи среди римских богословов — Жозеф де Местр — еще сталкивался с критическим отношением официальных католических кругов.

С. 45

Новое прим. к тексту прим. 1:

«скучную поэму ... демонов». — Имеется в виду огромная поэма «Божественная эпопея» Александра Суме (Alexandre Soumet, 1788–1845): A. Soumet, *La divine épopée*. [Vols.] I–II. Paris: A. Bertrand, 1840. Нет уверенности в том, что Хомяков держал в руках этот двухтомник, но, несомненно, он должен был читать подробнейшую рецензию Александра Вине, опубликованную сначала в виде нескольких статей в реформатском журнале *Le Semeur* («Сеятель»), с приложением оправдательного письма Суме к Вине и ответа Вине, а затем перепечатанную в сборнике статей Вине 1851 г., вышедшем незадолго до начала работы Хомякова над брошюрой: A. Vinet, *Études sur la littérature française au dix-neuvième siècle*. Т. III. *Poètes et prosateurs*. Paris: Chez les Éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1851, pp. 139–240. Вине восхищается поэзией, но критикует богословие; Суме в ответ напомнил свое предисловие к поэме, где он объясняет ее как фантазию, вдохновленную Оригеном (его учением о спасении демонов), но не как истину. При этом Суме подчеркивает, что для католика подобные фантазии допустимы, так как он всегда знает, в чем именно состоит учение Церкви, и кто обладает авторитетом в вопросах веры, но протестанту трудно это понять, поскольку для него суждение любого человека имеет равный авторитет. Вине отвечает в том смысле, что авторитет поэтического слова все равно слишком велик и, поневоле, убедителен для простых людей (он даже называет свою критику критикой «провинциала» — намекая на «Письма к провинциалу» Паскаля, избличавшие иезуитов, в моральной теологии которых допускались для мирян весьма существенные отклонения от христианства); тем не менее, Вине, в целом, принимает разъяснения Суме.

Можно также допустить, что Хомяков был знаком с весьма критической, но все же признающей отдельные достоинства поэмы рецензией Теофиля Готье, где пересказывается ее содержание по главам: Th. Gautier, [рец. на] *La divine épopée*, par M. Alexandre Soumet // *Revue des Deux Mondes*, 26 (1841) 107–126 (из пересказа Готье можно было вернее, чем из рецензии Вине судить о том, скучная поэма или не скучная; слова Хомякова «имевшую, однако, некоторый успех» могут относиться к более чем сдержанным похвалам Готье, но, скорее, они подходят к оценке Вине).

Суме в свое время принадлежал к числу самых известных французских поэтов. Он был другом и учителем Виктора Гюго, который впоследствии его и затмил. Уже к началу XX века Суме оказался почти забыт, и тогда ему посвятила свою диссертацию Анна Беффор (Anna Beffort, 1880–1966), филолог и выдающийся защитник французской культуры в Люксембурге: A. Beffort, *Alexandre Soumet, sa vie et ses œuvres*. Luxembourg: Imprimerie Joseph Beffort, 1908.

Еще одно новое прим. к той же сноске, к словам «сочинения Шатобриана и Ламартина кишат подобными примерами».

Во время написания этой брошюры Хомяков был особенно сердит на Шатобриана, и еще помянет его недобрый словом в конце своего произведения (см. прим. к с. 64). В данном случае он имеет в виду сделанный Шатобрианом перевод «Потерянного Рая» Мильтона: *Paradis perdu de Milton*. Traduction nouvelle par M. de Chateaubriand. 2 tomes. Paris: Ch. Gosselin et Furne, éditeurs, 1836. Этот перевод стал значительным событием во французской литературе. О идеологии этого перевода см.: A. Renault, *Satan et la révolution dans Paradise Lost de Milton traduit par Chateaubriand : Commentaire traductologique du discours de Satan (chant I : vers 622-663)* // *Intercâmbio. Revue*

d'études françaises. 3 (2010) 97–118. Теоретически можно допустить прямое знакомство Хомякова с этим переводом, но более вероятно другое — что он узнал о нем из подробной рецензии Александра Вине: A. Vinet, *Études sur la littérature française au dix-neuvième siècle*. Т. I. *Madame de Staël et Chateaubriand*. Paris: Chez les Éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1849, pp. 500–574, — рецензии не просто одобрительной, а восторженной по отношению и к Мильтону, и к Шатобриану. Вине даже дал себе труд «вчитать» в поэму Мильтона правильную (в его представлении) триадологию (*ibid.*, pp. 526-527, note 1) — очевидно, не зная ничего о найденном в 1823 г. и впервые опубликованном в 1825 г. (C. R. Sumner, Кембридж) обширном богословском трактате Мильтона *De doctrina christiana* («О христианском учении»), в котором Мильтон подробно излагает антиринитарное учение, а также высказывает много других богословских воззрений, которые могли бы неприятно поразить Вине; см.: G. Campbell, Th. N. Corns, J. K. Hale and F. J. Tweedie, *Milton and the Manuscript of De Doctrina Christiana*. Oxford: Oxford University Press, 2007. По всей видимости, Хомякову об этом трактате тоже не было известно. Тем не менее, вряд ли он разделял восторги Вине, особенно в их богословской части.

В случае Ламартина Хомяков должен был иметь в виду его огромную поэму *La chute d'un Ange* («Падение одного ангела», 1838), также занявшую собой двухтомник: A. de Lamartine, *Œuvres complètes. La chute d'un Ange, épisode*. 2 tomes. Édition originale. Paris: Ch. Gosselin et W. Coquebert, 1838; Хомякову могло быть более доступно второе изд. 1849 года (те же выходные данные, но с обозначением номеров томов *Œuvres complètes*: V, VI).

Впрочем, в русском обществе репутация Ламартина уже во многом определялась его стихотворением *L'Homme. À Lord Byron* (1819), вошедшим в его сборник *Méditations poétiques* (1820): «Toi, dont le monde encore ignore le vrai nom, / Esprit mystérieux, mortel, ange, ou démon...» и т.д. («Ты, чье истинное имя мир пока еще не знает, Дух таинственный, смертный, ангел или демон...»). Хомякову оно должно было быть хорошо известно. Получил большое распространение русский перевод Александра Полежаева («Человек. К Байрону»), впервые опубликованный в декабре 1825 г. в альманахе М. П. Погодина «Уrania». Переводы Полежаева из Ламартина удостоились своеобразной похвалы Белинского в его рецензии на стихотворные сборники Полежаева, опубликованной в 1843 г. (позднейшие издатели дали ей название «Стихотворения Полежаева»): «Полежаев с жадностью переводил водяные “медитации” Ламартина, которые всего вернее можно назвать “риторическими разглагольствованиями”. Он перевел их с полдюжину, и притом самых длинных. Переводы его прекрасны и если чрезвычайно скучны, то это уж вина Ламартина, а не Полежаева» (В. Г. Белинский. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. М.: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948, с. 125).

* Иак. 2, 20: «вера без дел мертва есть»; Рим. 3, 28: «Мыслим убо верою оправдатися человеку, без дел закона».

С. 46

Новое прим. к цитате «Только тот...» ... Григорий Чудотворец. — Цитата из *Похвального слова Оригену*, XV, 179, ученика Оригена Григория, епископа Неокесарийского, прозванного Чудотворцем (ок. 213–до 269 или между 270 и 275). Дословно (в моем переводе): «...ибо одну и ту же силу должно иметь пророчествующим и слушающим пророков, и невозможно слышать пророка, если

сам пророчествующий Дух не подаст понимание Своих слов»; Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène *suivi de La lettre d'Origène à Grégoire*. Texte grec, introduction, traduction et notes par H. Crouzel. (Sources chrétiennes, 148). Paris: Cerf, 1969, p. 170. О Григории Чудотворце и проблемах с реконструкцией его биографии, которая в последние полвека стала предметом горячих дискуссий, см.: F. Celia, *Preaching the Gospel to the Hellenes: The Life and Works of Gregory the Wonderworker*. (Late Antique History and Religion, 20). Leuven: Peeters, 2019. Во времена Хомякова русского перевода этого произведения не существовало. Источником цитаты у Хомякова является Неандер в его самом популярном в те годы труде: A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. Zweite und verbesserte Auflage. Bd. 2., welcher den vierten und letzten Abschnitt der ersten Abtheilung enthält. Hamburg: Bei Friedrich Perthes, 1843, SS. 1238–1239.

* Ср.: Гал. 2, 20.

С. 47

* В переводе Самарина смысл фразы оказывается существенно иным: «Церковь в ее полноте, как духовный организм, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть дух Божий, который знает сам себя и не может не знать» (в оригинале: «La plénitude de l'esprit ecclésiastique n'est ni un être collectif, ni un être abstrait : c'est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même et ne saurait s'ignorer»). Мысль Хомякова о том, что единство Церкви создается реальным и непосредственным присутствием Св. Духа, оказалась подменена понятием о «духовном организме» (эти слова добавлены переводчиком), отождествленном с «Духом», который хотя и «Божий», но сам уже не есть Бог. Перевод Гилярова-Платонова был точен: «Полнота церковного духа не есть ни нечто собирательное (être collectif), ни нечто отвлеченное (être abstrait); это Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать» (с. 164).

** В отношении Писания и Предания Хомяков не ограничивается, как это было принято в его время, утверждением о необходимости Предания, но формулирует и православное учение о двуединстве Писания и Предания.

*** Задаваемый здесь вопрос имеет прямое отношение к репутации «экклесиологического утопизма», установившейся за хомяковским учением. В переводе Самарина утверждение реальности присутствия Божия опять ослаблено: «Сила найдется во взаимной любви, а оружие в общении молитвы, а любви и молитве помощь Божия не изменит, ибо Сам Бог внушает любовь и молитву».

С. 48

* В переводе Самарина: «Ходатая». Отмечено среди сомнительных мест цензором в 1868 г.

** У Самарина: «Единому Благому».

*** Ср.: 2 Кор. 12,9.

**** К этому месту примечание Ю. Ф. Самарина: «Здесь автор, кажется, намекает на «Опыт катехизического изложения учения о Церкви», помещенный в этом же томе его сочинений» (т. е. — ЦО).

С. 49

* Речь идет об *Окружном Послании Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам* от 6 мая 1848 г., написанном в ответ на энциклику Пия IX *In suprema Petri apostoli sede* («На верховном Петра апостола престоле») от 6 января 1848 г. Послание подписали все четыре православные патриарха (Анфим Константинопольский, Иерофей Александрийский, Мефодий Антиохийский, Кирилл Иерусалимский) и 29 иерархов их патриархатов (полный состав архиерейских соборов Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов — почему-то без Александрийского). Первое (официальное) издание: *Ἐγκύκλιος τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ Ὀρθοδόξους*. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: ἐκ τῆς πατριαρχῆς τοῦ γένους τυπογραφίας, 1848 [*Окружное послание единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всем Православным*. В Константинополе: в патриаршей народной типографии, 1848]. Современное стандартное изд. в составе сборника Иоанна Кармириса: Ἰ. Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνῆμεια τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἔκδ. δευτέρα, ἐπηξημένη καὶ βελτιωμένη. 2 τόμοι. Τ. Ι. Ἐν Ἀθήναις: s.n., 1960; Τ. ΙΙ. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968. Τ. ΙΙ, σσ. 902–904 (введение), 905–925 (текст). Рус. пер. (А. С. Стурдзы, но публиковавшийся всегда анонимно; нет данных о том, что Хомяков знал, кто переводчик): *Окружное послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам*, СПб.: Синодальная типография, 1850 (впервые в «Христианском чтении», 1849 г.: ч. 2, сс. [163–202; но в издании эти страницы ошибочно пронумерованы как 133–172]). Также был независимо издан сокращенный перевод Московской духовной академии (переводчик неизвестен): *Ответ православной восточной Церкви на окружное Послание папы Римского Пия IX, в недавнее время присланное к православным на Востоке*. М., 1849 (из «Прибавлений к изданию Творений Святых Отцов в русском переводе». Ч. 8. 1849). О времени знакомства Хомякова с этим посланием см. **преамбулу к комм. к ЦО, с. ВВВ**; также об этом послании см. V письмо к Пальмеру.

Для Пия IX энциклика, в которой он предлагал всем, кто не состоит в общении с Римом, обратиться к «престолу Св. Петра», была важным шагом на пути к I Ватиканскому собору, который — действуя под его же руководством — провозгласит догмат о папской непогрешимости. Православные в своем ответе воспользовались случаем произвести развернутую оценку латинства в целом, резюмировав основные разногласия. Особое внимание Хомякова и вообще религиозной части русского общества привлекло не основное содержание послания, а краткая характеристика внутреннего устройства Восточной церкви в его §§ 16 и 17. Хомяков трижды цитирует § 17, самый для него важный: кроме настоящего случая, в Бр. II (**стр. ВВВ**) и в V письме к Пальмеру. Это во всех трех случаях одна и та же цитата, хотя формулировки Хомякова в его двух французских и одном английском текстах варьируются. Из-за отклонения Хомякова от исходного текста (по-видимому, не намеренного, а обычного для цитирования по памяти, да еще и на другом языке) Самарин даже снял в своем переводе кавычки, стоявшие во французском тексте (мы их восстановили). Соответствующий цитате у Хомякова фрагмент Послания следующий: Ἐπειτα παρ' ἡμῶν οὐτε Πατριάρχαι οὐτε Σύνοδοι

ἐδυνήθησάν ποτε εἰσαγαγεῖν νέα, διότι ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ἤτοι αὐτὸς ὁ λαός, ὅστις ἐθέλει τὸ θρησκευμα αὐτοῦ αἰώνιως ἀμετάβλητον καὶ ὁμοειδὲς τῷ τῶν Πατέρων αὐτοῦ, ὡς ἔργῳ ἐπειράθησαν καὶ πολλοὶ τῶν ἀπὸ τοῦ σχίσματος Παπῶν τε καὶ Πατριαρχῶν Λατινοφρόνων μηδὲν ἀνύσαντες... (Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνήμεια...*, σ. 920). В переводе А. С. Стурдзы: «Далее: у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли внести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия [ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας можно перевести «защитник благочестия» или «религии»] у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с [ὁμοειδὲς τῷ, букв. «единовидною с»] верой отцов его, как то испытали многие из пап и латинствующих [Λατινοφρόνων, букв. «латиноумудрствующих»; этим термином в Византии стали называть тех греков, которые принимали католичество] патриархов, со времени разделения [σχίσματος «раскола»] нисколько не успевшие в своих против нее покушениях [*перевод распространяет лаконичную формулировку оригинала: μηδὲν ἀνύσαντες* «ничего не доведя до конца», «ничего не достигнув»]...» (Цит. по изд. 1850 г. С. 37). Об «объединении взаимной любовью» сказано чуть выше в словах: «Мы не имеем никакого светского надзирательства (ἀστυνομίαν κοσμικήν) или <...> ‘священного управления’ (ἱερὰν ἐπίστασίαν [«священного надзирательства» — тут цитируется выражение из папского послания]), а только соединены союзом любви [τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης] и усердия к общей матери, в единстве веры (μόνῳ δὲ τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης καὶ τῷ φίλτρῳ πρὸς τὴν κοινὴν μητέρα συνεχομένοις ἐν ἐνότητι πίστεως)...» (§ 16; Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνήμεια...*, σ. 919); текст перефразирует ирмос 5-й песни канона Космы Маюмского (VIII в.; до сих пор это один из самых известных богослужебных текстов) на Великий Четверг: Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης, συνδεόμενοι οἱ Ἀπόστολοι... (*Союзом любви связуеми апостоли...*), который, в свою очередь, отсылает к Ин. 13, 34-35. Употребленные в данном случае при передаче мысли Послания Хомяковым слова «какой бы то ни было (quelconque) иерархии» в переводе Самарина были смягчены до «ни одной иерархии».

Как нетрудно заметить, иерархи православного Востока выразили в точности дорогую для Хомякова мысль о высшем авторитете в деле сохранения веры всего православного народа. Ни один русский епископ не смог бы высказать вслух ничего подобного (хотя среди русских епископов некоторые могли думать так же). Послание стало огромным подспорьем и для авторитета Хомякова как богослова, и для предстоявшей его наследникам борьбы с русской духовной цензурой. Официальному богословию Российской церкви было не только неудобно, но и невозможно публично возражать на тезисы, подписанные почти полным собором восточных иерархов, поскольку вынесение противоречий в публичное пространство создавало в тогдашних политических условиях реальную угрозу раскола. Кроме того, ему было бы и нечем ответить: в арсенале академических российских богословов были только католические представления о значении епископата и клира, но не было отработанных аргументов для полемики с подобным «демократическим», но при этом не протестантским (или, во всяком случае, не вполне протестантским) представлением об устройстве Церкви. Для них это было новое явление, и, хотя они быстро опознали его чуждость по духу, им пришлось выбрать тактику молчания и замалчивания.

Откровенное обсуждение этих проблем содержится в написанном по другому поводу (но тоже связанному с противоречиями между русскими и греческими церковными установлениями) письме митр. Филарета (Дроздова) к обер-прокурору Синода графу

Протасову от 14 октября 1853 г. Говоря об *Окружном послании* 1848 г., он начинает с того, что было бы хорошо, если бы вместо общего письма иерархии было несколько частных, чтобы, таким образом, отдельные авторы отвечали каждый за себя: это бы не создавало риска ошибочного ответа для Церкви в целом (тут Филарет обнаруживает незнание того факта, что таких частных ответов почти сразу появилось сразу несколько, причем, некоторые выходили, помимо греческого оригинала, в переводах на несколько европейских языков; также был неофициальный католический ответ на *Окружное послание* и, тоже неофициальный, православный ответ на этот ответ; см. библиографию в Καμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνῆμεια...*, σ. 904, где учтены четыре неофициальных восточных ответа, но не учтены два ответа Александра Стурдзы, переводчика *Послания* на русский язык: неоднократно переиздававшая и переведенная на греческий брошюра А. De Stourdza, *Parallèle, ou L'Église en présence de la Papauté et de la Réforme du XVI siècle*. Athènes: Imprimerie d'André Coromélas, 1849, и его примечания ко французскому переводу сразу папской энциклики и ответа на нее: *Les deux Encycliques, traduites du grec par le docteur D. Dallas et précédés d'un avertissement par A. Stourdza, Paris, 1850*). Но восточные епископы поступили иначе: «Против послания папы она [иерархия патриарших церквей] издала свое послание, за подписанием всех патриархов, и всех архиереев, какие там нашлись [строго говоря, не всех: см. выше об отсутствии подписей епископов Александрийского патриархата], следственно действовала так, как должно действовать в общем деле вселенской церкви. Как же не вспомнила она, что есть на свете всероссийская церковь со Св. Синодом и 60 архиереями? Если бы российская церковь не была устранена от совещания по сему делу, то в православном послании, конечно, не явились бы неточные взгляды на предмет, которые дают оружие обличаемым западным против обличителей восточных» (Мнения, отзывы и письма Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821-1867 гг., собранные и снабженные пояснительными примечаниями Л. Бродским. М.: Синодальная Типография, 1905, сс. 188–189). Действительно, несмотря на существенную политическую и материальную зависимость от русской иерархии, восточные епископы совершенно не рассматривали своих российских собратий как представителей значимой для них богословской школы. В вопросах полемики с западными вероисповеданиями греки еще с петровских времен не доверяли русским вдвойне. Можно не сомневаться в том, что если бы текст *Послания* согласовывался с российским Синодом, ничего интересного для Хомякова в нем бы не осталось.

Тем не менее, столь дорогая славянофилам формула о народе как хранителе веры маркировала различие не только с католической (и зависимой от нее русской академической), но и с византийской традицией. *Окружное послание* упустило из виду собственно новозаветную иерархию, которая, по учению византийских отцов, отличается от внешне институализированной: это иерархия личной святости. Именно из этой иерархии святых требуется выбирать кандидатов для рукоположения, но при этом те святые, которые не были рукоположены, все равно составляют эту иерархию, тогда как те, кто были рукоположены без надлежащего достоинства, исполняют свои священнические должности неполноценно или не исполняют вовсе, хотя бы внешне казалось обратное. В византийское время эти идеи транслировались вместе с появившимися ок. 500 года творениями, надписанными именем Дионисия Ареопагита (особенно *О церковной иерархии*), к которым прибавлялись важные разъяснения — особенно Максимом Исповедником (580–662, см. его *Вопросоответы к Фалассию*, 45), Симеоном Новым Богословом

(949–1022) и Никитой Стифатом (ок. 1005–ок. 1090); см. в качестве обзора только некоторых «вершин» этой традиции: А. М. Purpura, *God, Hierarchy, and Power: Orthodox Theologians of Authority from Byzantium*. (Orthodox Christianity and Contemporary Thought). New York: Fordham University Press, 2018. В частности, Никита Стифат в сочинении *О иерархии*, 39-40, пишет: «Ибо иерарх («священноначальник» = епископ) есть тот, кто посвящен в сокровытые таинства Божии, научая каждого из верующих, соразмерно его силам, познаниям божественных предметов, их священным свойствам и способностям. Если же он пребывает в неведении о них, и ему нужно тайноводство в таковых, со стороны тех, кто по достоинству ниже его, исполняется на нем слово Господа: *Аще свет, говорит Господь, иже в тебе, тма есть, то тма кольми?* (Мф. 6, 23), и он не епископ, но ложно носит это имя <...>. Так вот, тот, кто приобрел познание таковых таин, он, как только что я сказал, — священноначальник, он — истинный епископ, хоть и от людей он не был рукоположен во епископы и священноначальники, но принадлежит к священническому, служебному [т.е. клириков от диакона и ниже] или монашескому чину, как было сказано. А тот, кто не посвящен в них и нуждается в тайноводстве со стороны тех, кто на втором или третьем месте после него, на самом деле носит ложное имя, особенно если надмевается рукоположением и превозносится своим достоинством над всеми другими, осмеивает и преследует их»; Nicéas Stéthatos, *Opuscules et lettres*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès. (Sources chrétiennes, 81). Paris: Cerf, 1961, pp. 342, 344; рус. пер. [Д. Шленова] (с незначит. изм.): Никита Стифат. Творения. 1. Богословские сочинения. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2011, сс. 159–160. Такое учение о священстве в деле церковного управления приводило к лидерству монашества. Согласно Григорию Паламе (1296–1357), — самому авторитетному учителю Церкви после разделения между православием и католичеством, — монахи исполняют в христианской Церкви то же служение, что и пророки в ветхозаветном Израиле: как пророки не оглядывались на иерархию священства, но сами указывали путь для народа Божия и для священников в том числе, так и монахи в обществе христиан; см.: И. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. Изд. 2-е, испр. и дополненное для рус. пер. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. (Subsidia byzantinorossica, 2). СПб.: Византинороссика, 1997, сс. 268–270. Это учение никак не отразилось в *Окружном послании* 1848 года, и, как нетрудно заметить, оно было совершенно чуждо Хомякову. И авторы *Послания*, и Хомяков отрицали как клерикальное латинское понимание иерархии, так и харизматическое византийское, вместо этого подчиняя иерархический принцип «демократическому». При этом для Хомякова «демократическое» представляло самостоятельную ценность (и в этом состояло его единственное несогласие с Тютчевым, статью которого он защищает в настоящей брошюре), тогда как у восточных епископов «демократический» вывод следовал из этнического начала, как раз в ту эпоху пробудившегося, — также близкого Хомякову, но не стоявшего у него на первом месте.

** Отмечено в числе сомнительных мест цензором в 1868 г. Хомяков тут эксплицитно отрицает латинское учение о «Церкви учащей», но такого учения *de facto* придерживалась русская иерархия — и все клерикальные критики Хомякова.

Новое прим. к «Иннокентий»: Иннокентий (Вениаминов, 1797–1879) — апостол алеутов (с 1824 г., еще в качестве женатого священника Иоанна), после вдовства пострижен монашество и рукоположен во епископа Камчатского, Курильского и Алеутского. С 1868 г. до смерти — митрополит Московский и Коломенский,

сменивший митр. Филарета (Дроздова). Хомяков через служившего на Дальнем Востоке Николая Дмитриевича Свербеева (1829–1860), старшего сына Д. Н. Свербеева, просил молитв Иннокентия о упокоении своей супруги Екатерины и о себе; при этом он напоминал: «...когда увидите преосвященного Иннокентия, спросите у него, не помнит ли он в Москве Хомякова, у коего он был на крестинах дочери Марьи. Тогда он еще не был в епископском сане» (ПСС VIII, 426–427, цит. 426). Письмо это автором не датировано, но датировано получателем: «Получ. в Порт-Аяне 11 Августа» [1852 г.]. Мария родилась 17 июня 1840 г., и на это время приходится пребывание священника Иоанна Вениаминова в Москве — где он узнал о кончине своей супруги, а 29 ноября был пострижен в монашество и 15 декабря рукоположен в епископы. Цитируемые Хомяковым слова должны относиться к периоду после 15 декабря 1840 г., но идентифицировать их не удалось. Вполне возможно, что они звучали лишь устно.

Иннокентий, уже будучи митрополитом Московским, сохранял симпатию к Хомякову и его сочинениям. Об этом свидетельствует в своих «Памятных тетрадах» С. М. Сухотин (об авторе и изд. см. [общую преамбулу к соч. на фр., с. ввв](#)):

У Аксакова священник П. А. Преображенский [*Петр Алексеевич (1828–1893), патролог, переводчик ранней патристики от мужей апостольских до Иринея, сооснователь журнала «Православное обозрение»*] передал сочувственный отзыв митрополита Иннокентия о газете «Москва», и о мыслях, изложенных в последнем номере на счет книги Хомякова. Если наш митрополит был человек более ученый и образованный, то, при его самостоятельности, независимости и добрых намерениях, он мог бы содействовать серьезно к введению необходимых реформ в церкви; но к сожалению, лишенный этих достоинств, он, хотя и сделает вероятно предложение в Синоде об устройстве у нас соборов, но не будет в состоянии развить и довести до конца своего проекта. Еслиб ему придать ученость и проницательность покойного Филарета, то тогда мог бы быть какой-нибудь результат. (РА, 1894, вып. 1, с. 605).

Здесь говорится о статье И. С. Аксакова «По поводу предисловия Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям Хомякова», напечатанной в «Москве» от 23 октября 1868 года, через день после официальной даты третьей приостановки обреченной газеты, 22 октября; переиздание статьи: И. С. Аксаков, *Сочинения. Т. IV. Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно*. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886, сс. 159–174, цит. с. 170. Пересказывая мысли Самарина и добавляя к ним свои, Аксаков в этой статье делает особый акцент на «духовной свободе» Хомякова и не заходит в глубины догматики. Видимо, такое представление о богословии Хомякова было симпатично и митрополиту Иннокентию.

С. 50

* В оригинале противопоставляемые термины — *foi* и *сгоуансе*; последний у Самарина передавался как «верование». В новой редакции перевода мы постарались и по-русски образовать эти термины от разных корней и точнее передать особенность семантики второго из них.

** В переводе Самарина было введено в текст пояснение: «...сомнение полное, не знающее границ (пирронизм)...»; образовано от имени философа Пиррона из Элиды (ок. 375 до н.э. – ок. 275 до н.э.), считающегося основателем школы скептиков.

*** Подразумевается запрет мирянам самостоятельно читать Библию (Рим особо на нем настаивал в эпоху контрреформации) и недопущение мирян к Чаше при причащении (об этом более подробно см. Бр. III и прим. к ней, **сс....**).

С. 51

* В оригинале: «La Vérité ne peut donc exister que là où est la sainteté sans tache, c'est-à-dire la totalité de l'Église universelle, qui est la manifestation de l'Esprit divin dans l'humanité». Желая сказать именно о «вселенскости», а не просто о соборном характере Церкви, Хомяков не употребляет термина «католический».

** Термины оригинала, соответственно, la raison и l'intelligence; в переводе Самарина, соответственно, «ум» и «разум». Мы поменяли местами русские соответствия французским словам, основываясь на старой традиции передачи терминов латинской схоластики, к которым восходят французские.

*** Важнейшее положение еклесиологии Хомякова.

**** «Символ» — словесная формулировка догмата.

Новое прим. к словам «Христианство имеет...» до слов «...римской школы» (с. 52):

В переводе Самарина: «Христианство преподается как наука, под названием богословия; но это не более как ветвь учительства в его целостности. Кто отсекает ее, иными словами, кто отрывает учительство (в тесном смысле преподавания и толкования) от других его видов, тот горько заблуждается; кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с нею неразлучно связан Божественный дар учения, тот впадает в ересь: ибо тем самым создает новое, небывалое таинство — таинство рационализма, или логического знания. Учат вся Церковь, иначе: Церковь в ее целостности: учащей Церкви в ином смысле Церковь не признает [место отмечено как сомнительное цензором в 1868 г.]. Таким образом, с одной стороны, характер исследования, в том смысле, в каком понимает его Церковь, придает ей свойство непроницаемости для протестантизма; с другой, характер учительства в Церкви придает ей свойство непроницаемости для латинства». Как «таинство рационализма» у Хомякова критикуется латинское учение о «Церкви учащей» (клир) и «Церкви поучаемой» (миряне).

С. 53

* Савеллианство — названная по имени Савеллия ересь III в., противоположная более позднему арианству: учение о действительной неразличимости ипостасей в Св. Троице; позднее «савеллианство» стало служить ярлыком для всякого учения, которое хотя бы следствием своим имеет слияние трех ипостасей. Монтанизм — названная по имени Монтана ересь II-III вв., понимавшая Церковь как сообщество святых, откуда делались выводы об отрицании власти епископата (на основании «царского священства» всех верных) и о невозможности покаяния в земной жизни тех, кто совершил особо тяжкие грехи. В этой ереси закончил свою жизнь Тертуллиан. Несторианство — представление о Христе как о двух разных субъектах, отдельно Логосе Божием и отдельно человеке Иисусе; названо по имени Константинопольского патриарха Нестория, осужденного и низложенного Третьим Вселенским собором в 431 году. Во время Хомякова евтихианством называли все

монофизитство вообще (по имени одного из основоположников этой ереси константинопольского архимандрита Евтихия, который инициировал соответствующие споры в середине V в.). Исторически это название абсолютно несправедливо: монофизиты, за небольшим исключением, еще в 470-е годы анафематствовали Евтихия за его отказ признавать Христа по плоти «единосущным нам», и уже в VI веке следы аутентичных последователей Евтихия теряются. Более умеренные направления монофизитства всегда признавали Христа «единосущным нам» по плоти, но все же, с точки зрения оппонентов, не в достаточной мере признавали совершенство человечества Христа. Подробнее о христологических спорах I тысячелетия см.: В. М. Лурье, *История византийской философии*.

** Подразумевается история папы Либерия.

Новое примечание к словам «невозможны и другие ереси»

Хомяков, очевидным образом, прав в том, что простое повторение уже осужденных концептуальных схем того или иного богословия становится затруднительным, но, вероятно, экуменическое движение XX века его бы удивило. Можно гадать, не признал ли бы он неправильность своего тезиса о неприсутствии православия протестантизму.

*** Хомяков собственным путем приходит к тезису о фундаментальном различии между католичеством и православием в представлении о Церкви. Этот вывод был предопределен полемикой о папском примате, но Хомяков подчеркивает, что особенности римского учения о Папе происходят из более глубоких различий в вере. Пытаясь их объяснить, Хомяков из произведения в произведение придумывает всё новые версии того учения о Церкви, которое он считает (в данный момент) православным. Тем не менее, догматические разногласия между православием и католиками исторически и на самом деле распространились из христологии на учение о Церкви. Отчасти в этом был смысл и той полемики о литургических символах — о служении на квасном или бесквасном хлебе, — которую вел в 1054 г. Никита Стифат против кардинала Гумберта, и после которой произошел разрыв. См. подробнее особ.: J. H. Erickson, *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 14 (1970) 155–176; Y. M.-J. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle* // *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. III. Würzburg: Echter-Verl., 1954, SS. 239–268; обе статьи, особенно вторая, заслуживают большего внимания патрологов, нежели они получили.

С. 54

* У Самарина по недосмотру — «она», т. е. вера, а не христианин.

** Рассказ относится к V в., когда среди монашества была распространена ересь «мелхиседекиан» (по имени Мелхиседека, царя Салимского; Быт. 14, 18-20; Пс. 109, 4; Евр. 5-7). О разновидностях ереси мелхиседекиан: F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. (Soc. for New Testament Studies; Monograph ser. 30). Cambridge: Cambridge University Press, 1976; P. Piovanelli, 'Much to Say and Hard to Explain': Melchizedek in Early Christian Literature, Theology, and Controversy // *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*. Eds. A. A. Orlov, G. Boccaccini. (Studia Judaeslavica, 4). Leiden: Brill,

2012, pp. 411–429. Рассказ вошел в различные русские патерики, но Хомяков, скорее всего, читал его не на славянском, а на русском, в незадолго до того впервые опубликованном переводе Московской духовной академии (под названием *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. (Перевод с греческого)*). М.: **не могу найти типографии для 1-го изд., 1845**). В алфавитном греческом собрании *Aprophthegmata Patrum*, который и перевели в МДА, это рассказ Даниила 8. Приведем текст полностью, чтобы иметь возможность оценить точность пересказа у Хомякова: «Тот же авва Даниил рассказывал о другом великом старце, жившем в нижних странах Египта: он по простоте своей говорил, что Мелхиседек есть Сын Божий. Известили о нем блаженного Кирилла архиепископа [Александрийского с 412 по 444]. Тот послал за ним. Зная, что старец творит чудеса, и что Бог открывает ему, если он о чем просит Его, и что он говорит это слово в простоте, Кирилл употребил такую мудрую меру: Авва! — сказал ему Кирилл, — у меня есть к тебе просьба: иногда помысл говорит мне, что Мелхиседек был Сын Божий, а иногда помысл говорит другое, — что он был не Сын Божий, а человек, — первосвященник Божий. Колеблясь между этими мыслями, я послал за тобою, чтобы ты помолился Богу, да откроет Он тебе это. Старец, ободряемый своими добродетелями, сказал с дерзновением: дай мне три дня! я попрошу об этом Бога и скажу тебе, кто такой Мелхиседек. Возвратясь, он молился Богу об этом. Спустя три дня, пришел к блаженному Кириллу и говорит ему: Мелхиседек был человек. Архиепископ спросил его: как ты узнал это, Авва? — Старец отвечал: Бог показал мне патриархов, так, что каждый по одному проходил передо мною, начиная от Адама до Мелхиседека, — и Ангел сказал мне: вот Мелхиседек! Будь уверен — так было. Старец, возвратясь от Кирилла, начал сам проповедывать, что Мелхиседек был человек. Блаженный Кирилл весьма обрадовался этому» (греч. оригинал по тексту алфавитного патерика: PG 65, 160).

С. 55

* Замечание Хомякова относится скорее к практике, чем к теории уний, которые заключались все-таки на основе общего (латинского) исповедания веры при сохранении различий в обрядах.

** В примечании Ю. Ф. Самарина справедливо указано на Жозефа де Местра и кардинала Ньюмена как откровенных выразителей этого взгляда; Хомяков, без сомнения, ориентировался на де Местра.

*** Это обычная и для современного православного богословия мысль, выраженная, между прочим, и в Послании восточных патриархов. Однако, приводимое ниже обоснование ее — специфически хомяковское.

**** Мысль эта продолжает мнение о том, что только латинство было ересью целого патриархата (см. прим. ** к С. 39).

С. 56

* Ср.: Деян. 15, 28: «Изволися бо Святому Духу и нам...»

** Заявлена несомненная в православной еклисиологии мысль о том, что и соборы не имеют внешней власти над Церковью, но сами должны быть засвидетельствованы Церковью в своей правоте.

Новое прим.: Бывали соборы... Либерия ... сомнению. — Хомяков вновь делится знаниями, почерпнутыми из книги Мёлера об Афанасии и трактата де Места «О Папе». Тогда и до недавнего времени, помимо прочих арианских соборов, историки насчитывали четыре арианских собора в Сирмии, из которых главными считали Третий и Четвертый (357 и 358 гг.); символ веры последнего собора подписывал Либерий. Возможно, однако, что собором в подлинном смысле был только «второй» собор в Сирмии в 351 г. См.: T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

*** Хомяковская формулировка «догмата, лежащего в основе самой идеи собора» (по сравнению со старой редакцией перевода, внесены стилистические отличия, не изменяющие смысл, — за одним исключением: «...отрок получает дар видения», не «ведения»; ср.: Деян. 2, 17, Иоиль 2, 28; у Хомякова *le don de la vision*).

С. 57

* В переводе Самарина: «...своего посягательства **на соборность**» («на соборность» добавлено, курсив Самарина). Самый знаменитый впоследствии термин «хомяковского» богословия, «соборность», как известно, ни разу не был употреблен Хомяковым и появился только в переводах Самарина, в Бр. I и Бр. III. В Бр. I он появляется дважды, и в этом, первом случае мы видим, что он вообще не имеет соответствия во французском оригинале. В переводе Гилярова в настоящем случае было: «Собор невозможен, разве Запад, возвратясь к самой идее соборов, наперед решится осудить свою узурпацию...» (с. 177).. Ср. второй случай в Бр. I ниже, прим. к с. 61 *** с. **ВВВ**.

** В прениях на Ферраро-Флорентийском соборе 1438-1439 гг. Марк Эфесский (ок. 1392–1445) был главным защитником православной позиции против латинской. Сведения Хомякова, несомненно, восходят к книге *История Флорентийского собора*. М.: Тип. Семена, 1847, о которой см. **в прим. к ЦО, с. ВВВ**.

*** У Самарина: «пришлось заменить внешним знамением или признаком духовное чутье истины».

С. 58 * Ср.: 1 Кор. 1, 22.

Новые примечания к авторскому прим. 1 на с. 58:

Де Местр – см. прим. *** к с. 60. **ЭТО ПРИМ. МОЖНО УБРАТЬ**

«послания австрийских епископов» — Имеется в виду серия коллективных и индивидуальных посланий австрийских католических епископов 1848–1849 гг. Их общей целью была борьба с секуляризацией империи Габсбургов, проведенной в конце XVIII века. Католицизм был в них представлен как единственное верное средство против революционных и либеральных идей. См. подробно в: Hermann-Joseph Scheidgen, *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*, Köln—Weimar—Wien: Böhlau Verl., 2008. Судя по следующему упоминанию Хомякова об этих посланиях, **с. ВВВ**, его внимание привлекло утверждение в каком-то из них о почитании православными во святых кого-то из римских пап. **Источник сведений Хомякова об этих посланиях неизвестен.**

Лакордер — Анри Лакордер (Henri-Dominique Lacordaire в монашестве, мирское имя Jean-Baptiste-Henri, 1802–1861) — возобновитель доминиканского ордена во Франции, проповедник, считающийся предтечей так называемого либерального католичества XIX века (Герцен в «Былом и думах» называл его даже проповедником христианского социализма: А. И. Герцен, Собр. соч. в 13 тт. М., 1956. Т. 8, с. 130). Один из самых известных в России того времени католических деятелей и проповедников. В его проповедях нередко встречались выпады против «греческой церкви». См., напр.: [Н.] Lacordaire, *Conférences*. Т. II, *Conférences de Notre-Dame de Paris. Années 1844 à 1846*. Bruxelles: J.-B. de Mortier, 1847, 68–69. Отношение Хомякова к Лакордеру, любимцу русской светской публики и близкому другу мадам Свечиной (см.: [F. A. P.] de Falloux, *Correspondance de R. P. Lacordaire et de Madame Swetchine*. Paris: Didier et Cie, 1864), было ироничным. В письме И. В. Киреевскому от 1840 года Хомяков делится своим впечатлением от влияния славянофилов на старшего друга, Александра Ивановича Тургенева (1784–1845), перед его очередным отъездом за границу — чиновника, историка-архивиста и друга многих литераторов, особенно Жуковского и Пушкина: «Тургенев уехал грустный; кажется, мы оказали мы ему оказали плохую услугу и частыми нападениями почти уверили, что все великолепные явления жизни Запада чуть-чуть не шутка, не исключая ни брошюрок Лакордера, и мыслей Жубера; а человек вообще любит свою игрушку, откуда он еще верит, что она дело, и что кукла живой человек» (Соч. VIII, Прил., с. 48).

Жозеф Жубер (Joseph Joubert, 1754–1824) — французский моралист и публицист. По мнению исследователя его творчества, Тургенев в зрелом возрасте стал склоняться к протестантизму (М. И. Гиллельсон, А. И. Тургенев и его литературное наследство, в: А. И. Тургенев. *Хроника русского. Дневники (1825–1826)*. Изд. подготовил М. И. Гиллельсон. (Литературные памятники). М.–Л.: Наука, 1964, сс. 441–504, особ. с. 455).

L'Univers religieux (Религиозная вселенная) — Хомяков использует первоначальное название католической газеты *L'Univers (Вселенная)*, с которым она была основана знаменитым издателем аббатом Ж.-П. Минем в 1833 г. Уже с 1835 г. название изменилось. В первые годы издания газета была довольно либеральной, но, вскоре оставленная Минем и, в итоге, оказавшаяся в 1840 году в руках неутомимого полемиста Луи Вельо (о нем см. новое прим. к с. 43), она превратилась в ведущий орган ультрамонтанства. Очевидно, именно этим она и привлекла внимание Хомякова. **Найти публикацию, на которую ссылается Хомяков, не удалось.**

**** и это же вместо прим. ***** Имеется в виду Август Толук (полное имя Friedrich August Gottreu Tholuck, 1799–1877), ближайший ученик и соратник Августа Неандера (о котором Хомяков пишет немного ниже, см. прим., сс. ВVV). Один из немногих лютеранских деятелей XIX века, чье имя вошло в *Evangelischer Namenkalendar* — немецкие лютеранские святцы, представляющие в основе своей католический календарь, но с изъятиями и добавлениями (день памяти 10 июня); из многочисленных известных лютеран XIX века, упомянутых в настоящем издании, такой же чести удостоятся только двое: Герхард Ульфхорн и Сикст фон Каппф.

Его оппонент Давид Штраус (David Friedrich Strauß, 1808–1874) получил огромную известность, благодаря своим трудам о «историческом Иисусе», в которых отвергалась даже не только божественность Иисуса, а и всё вообще, что не вписывалось в рамки позитивистского мировоззрения XIX века. Толук, наряду со своим учителем Неандером, был одним из первых протестантских богословов, кто выступил против книги Д.-Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса, критически переработанная»

(*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835–1836); см.: Walter Zilz, *August Tholuck. Leben und Selbstzeugnisse*. Gotha: Verlagsbuchhandlung P. Ott, 1930. S. 26; ср.: Thomas Kaufmann, *Tholucks Sicht auf dem Rationalismus und seine „Vorgeschichte“*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002) 45–75; там же см. дальнейшую библиографию. Книга, на которую ссылается Хомяков, — это, несомненно, A. Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt* [«Вероятие евангельской истории, а также критика *Жизни Иисуса* Штрауса, для читателя-теолога и не-теолога»], Hamburg: F. Perthes, 1837. Тем не менее, в ней не находится никаких следов той ошибки, на которую ссылается Хомяков; можно полагать, что знакомство Хомякова с этой книгой состоялось существенно раньше написания брошюры, и больше он в нее не заглядывал. Сама по себе, подобная ошибка довольно вероятна: она могла возникнуть, если перепутали Апокалипсис Иоанна с Евангелием от Иоанна; в богослужении Восточных церквей Апокалипсис Иоанна — единственная книга Нового Завета, которая не читается. Остается предположить, что Хомяков приписал Толюку чью-то чужую ошибку.

**** Хомяков следует за Кантом в том, что рациональное познание упирается в противоречия (антиномии), которые свидетельствуют о недостаточности такого познания и требуют «разрешения» (т.е. устранения). Примечательно, что и в хомяковском учении (философском и богословском) усматривают сродство с кантовской гносеологией: вера как познание внутреннее, противоположное внешнему рациональному, может быть соотнесена с «синтетическими суждениями априори» (ср.: O’Leary, 43-44).

С. 60 * См. выше прим. *** к С. 41.

нужно исправить перевод: «искаженных, очевидно, с намерением» исправить на «искаженных с очевидной целью».

Новое прим. к этому месту:

У Самарина было: «...и бесконечный ряд изданий святых отцов, искаженных, очевидно, с намерением»; в оригинале: ...enfin toute la liste infinie des éditions des saints Pères falsifiées avec un but évident «...наконец, весь бесконечный список изданий святых Отцов, искаженных с очевидной целью». Несколькими строчками ниже эта цель разъясняется как защита искаженного Символа веры. У такого просвещенного автора, как Хомяков, довольно странно встретить подобные обвинения — ни разу не доказанные — в адрес католических издателей святых отцов, хотя они были распространены в православной среде как ответ на (немой) вопрос, почему православные так любят утверждать, что их вера святоотеческая, а творения отцов их Церкви на греческом языке издают католики. Греки еще могли отговориться материальными трудностями, но русские не могли. Реальная проблема была в культурной ориентации не на византийское наследство, а на западную Европу, что распространялось и на духовное образование, и поэтому даже куда более простое дело издания русских переводов с греческого шло с таким трудом. Хомяков сам не имел нужды в западных изданиях святых отцов на греческом, потому что не интересовался ими сколько-нибудь подробно, и поэтому у него не было иммунитета по отношению к распространенному среди русского духовенства завистливому обесцениванию трудов западных ученых издателей. В устах современника Хомякова Игнатия Брянчанинова (1807–1867), который

постоянно читал отцов Церкви на греческом и собрал соответствующую библиотеку, подобное обвинение совершенно немыслимо — при всем его резко антикатолическом настрое. Чуть ниже Хомяков скажет, что, якобы, Адам Зерникав доказал, что латиняне опираются на намеренно искаженные тексты святых Отцов для доказательства *Filioque*. Это его замечание само по себе доказывает нечто другое — что сам Хомяков не читал еще и Зерникава (см. след. прим.).

** Имеется в виду огромный трактат — своего рода, энциклопедия — посвященная исхождению Святого Духа и греко-латинской полемике о *Filioque* Адама Зерникава, написанная им на латыни в 1682 г. Адам Зерникав, или Адам Черниговский (лат. *Zoernikavius*, нем. *Zernikaw* «Церникав», что и означает «Черниговский», 1652–1692/1694; Хомяков искажает его фамилию на русский манер: *Zernikoff*) — выдающийся православный богослов своего времени. Родился в Кёнигсберге в лютеранской семье, освоил специальность военного инженера, учился лютеранскому богословию в местном университете, но бросил курс, усомнившись в истинности лютеранства, после чего поехал в Англию и затем в другие европейские страны для изучения отцов Церкви. Придя к выводу об истинности православия, переселился в 1680 г. в Чернигов, где принял православие, а с 1681 г. жил в Батурине при дворе гетмана Ивана Самойловича; работал военным инженером, пока не принял монашество (ок. 1683 г.). Его *opus magnum* был создан для опровержения изданного в 1649 г. труда краковского иезуита Миколая Циховского, или, как было принято раньше писать по-русски, Николая Циховия (*Mikołaj Cichowski*, лат. *Nicolaus Cichovius*, ок. 1598–1669), чей трактат представлял собой запись диспута, имевшего место у его автора в Киеве с Иннокентием Гизелем (ок. 1600–1683), в то время ректором Киевской академии и архимандритом лавры, а в 1682 г. — старшим коллегой Зерникава. Труд Зерникава долгое время обращался только в рукописях, но уже тогда стал популярным и авторитетным. Наконец, в 1774–1775 гг. иждивением митрополита Киевского Самуила (Мыславского) в Кенигсберге вышло издание на языке оригинала: *Tractatus theologicus orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre elaborati auctore Adamo Zoernikav, Baturini in Parva Russia. Anno MDCLXXXII*. [Трактат православного богослова об исхождении Святого Духа только от Отца, созданный автором Адамом Зерникавым в Батурине в Малой России, года 1682]. 2 partes. Regiomonti: Typis Sacr. Reg. Majest. et Univers. Typogr. G. L. Hartungii, 1774, 1775. Через не очень большое время при дворе Екатерины II были задуманы два перевода — греческий и церковнославянский. Греческий перевод Евгения Вулгариса вышел в роскошном двухтомном издании в Петербурге, дополненный важными приложениями: Ἀδὰμ Ζοῖρνικαβίου Βορούσσου, *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς. Πραγματεῖαι θεολογικαὶ ἑννέα καὶ δέκα*. Ἐκ τῆς Λατινίδος φωνῆς μεταφρασθεῖσαι, καὶ τισὶν ἐπίσημείωσεν διατυκασθεῖσαι. Τόμοι Α΄, Β΄. Ἐν Πετρούπολει: Ἐν τῷ Τυπογραφείῳ τῆς ἐν Πετρούπολει Αὐτοκρατορικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν, 1797. Славянский перевод был сделан только начерно; см.: К. Ю. Андерс-Намжилова, О переводе Иакинфом Карпинским трактата Адама Зерникава “De processione Spiritus Sancti”, *Slověne* (2018) Nr 1, pp. 211–230. Русский перевод появился гораздо позже: Адам Зерникав. *Православно-богословские исследования об исхождении Святого Духа от Одного только Отца*. Пер. с лат. [Б. С. Давидовича, Гр. Я. Крыжановского и С. П. Новоселецкого] под ред. Б. Давидовича. 2 тт. Т. I: Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1902; Т. II: Житомир: Типо-литография М. Дененмана, 1906. Подробно об авторе и его эпохе (с библиографией) см.: G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453–1821. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatischen Konfessionen des Westens*. München:

C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1988. SS. 303-305. Во времена Хомякова среди русских православных было принято этим трактатом восхищаться и гордиться, но нельзя сказать, что было особенно принято его читать. В сочинениях Хомякова не обнаруживается никаких следов чтения этого произведения. Хомяков пишет: «...труд Адама Зерникава, хотя в нем доказывалось, что все свидетельства, извлеченные из творений Святых Отцов в пользу искаженного символа, были преднамеренно извращены или урезаны (ont été corrompus ou tronqués avec intention), остался непровергнутым, и прибавлю, что этот победоносный труд не вызвал со стороны уличенных ничего похожего на признание сколько-нибудь чистосердечное». Это преувеличение. Обычно (и особенно в трактате XV) Зерникав спорит с латинским *пониманием* различных высказываний Отцов, хотя ряд текстов он отводит как подложные (таким текстам посвящен трактат III; часть этой аргументации построена на знакомстве с рукописями, но, в основном, она строится на реконструкции исконного смысла текстов, исходя из собственного понимания Зерникава, то есть сегодня, да уже и в XIX веке была бы признана некорректной). В Бр. III Хомяков возвращается к тезису о разоблачении фальсифицированных текстов (см. сс. **ВВВВ** и **примечание к этому месту**). В **«Библиографическом списке Киреевского»** о Зерникаве имеется следующее примечательное сообщение: «В первой части [*«Богословия» Макария (Булгакова)*] есть вещи драгоценные, именно опровержение Filioque, особенно драгоценные по выпискам Зерникава, которого книги достать нельзя, хотя, говорят, она была у нас напечатана» (с. 258). — Это пишет И. В. Киреевский, который, в отличие от Хомякова, занимался в библиотеках систематически.

***** Убираем старое примечание совсем, но пишем новое — и не к этому месту (не к сноске), а к упоминанию де Местра в основном тексте.** Почему-то Самарин решил передать отнесенный к Ж. де Местру Хомяковский эпитет «архисофист» (archisophiste) на его греческий синоним — «протософист». Возможно, он чувствовал, что по-русски «архи-» не может означать «первый», а означает «главный». Тем не менее, вопрос о том, какой именно нюанс значения имел в виду Хомяков, остается открытым.

Новое прим. к с. 60 «бесстыдную ложь в посланиях австрийских епископов ... некоторых пап». — в оригинале ...sur le culte adressé par l'orthodoxie à quelques papes «...о культе (религиозном почитании), обращаемом православием к некоторым папам», т.е. речь идет о почитании во святых. В православной Церкви почитаются во святых многие папы первого тысячелетия, так что Хомяков должен был иметь в виду каких-то иных пап, но о чем именно речь — выяснить не удалось. См. выше, **с. ВВВ**, о посланиях австрийских епископов.

На хомяковскую сноску 1 делаем два новых примечания:

От начала текста до «...энциклопедистов».

Если верить Хомякову, то он цитирует де Местра, а тот, в свою очередь, цитирует Афанасия. Разумеется, спешить с доверием тут нельзя. Цитату из Афанасия проверить легче всего, даже принимая в расчет Хомяковскую манеру цитировать. Мысль для творений Афанасия нетипичная, корпус творений, приписанных Афанасию, во времена Хомякова был не особо велик, и, наконец, цитата должна будет найтись в одной из тех крайне немногих знакомых Хомякову книг, в которых мог цитироваться Афанасий. Сама цитата находится легко: это *Первое послание к*

Serapionu episcopu Tmyussskoy, гл. 28; Athanasius Werke. Bd. I., Teil. 1., 4. Lieferung: Epistulae I–IV ad Serapionem. Besorgt von K. Savvidis. Berlin—New York: W. De Gruyter, 2010, SS. 519–520: "Ἰδῶμεν δὲ ὁμῶς καὶ... αὐτὴν τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὴν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήριξαν καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν. ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ ἐκκλησία τεθεμελιώται καὶ ὁ ταύτης ἐκτίπτων οὐτ' ἂν εἴη οὐτ' ἂν ἔτι λέγοιτο Χριστιανός «Посмотрим также... и на самое изначальное предание, учение и веру кафолической (вселенской) Церкви — (веру), которую Господь подал, апостолы проповедали и отцы сохранили. Ибо на ней основана Церковь, и от нее отпадающий не может быть и не может даже называться христианином». Это, несомненно, та самая цитата, что у Хомякова. Правда, послание обращено не к еретикам, а к другу и соратнику Афанасия, но речь в нем о еретиках, поэтому ошибка тут незначительна, коль скоро смысл передан верно. Русский перевод этого произведения выйдет только в 1853 году (через год после написания Бр. I), в составе ч. 3 «Творений» Афанасия Александрийского, издававшихся при МДА в составе «Творений святых Отцов в русском переводе», т. 21; изданием руководил один из первых русских патрологов профессор МДА и протоиерей Петр Спиридовнович Делицын (1795–1863), с которым у Хомякова, насколько можно судить, контактов не было. Но мы уже знаем, что у Хомякова два источника по церковной истории времен Афанасия — богословский трактат «О Папе» де Местра и научная монография Мёлера об Афанасии. Нужная цитата оказывается именно у Мёлера: Moehler, *Athanasius der Grosse*, S. 111, — причем, ключевые для Хомякова слова о «кафолической Церкви» и о невозможности быть христианином параллельно даны по-гречески. Название творения Афанасия дано сокращенно: ер. IV ad Serap. с. 28 (и с ошибкой: вместо IV должно было быть I), так что Хомяков мог и не понять, что *ad Serap.* — это вовсе не к еретикам. Хомяков еще вернется к этой мысли Афанасия в ОГ, но там его «цитирование» станет еще менее узнаваемым (см. комментарий к ОГ, с. **ccc**). Но как же быть с де Местром, который обычно в своих произведениях Отцов не цитировал, а в трактате «О Папе», где цитат из Отцов довольно много, как раз эту цитату из Афанасия упустил? В этом трактате де Местр и на самом деле ссылается на Афанасия, чтобы доказать первенство церкви Рима. Соответствующий пассаж следующий: «*Et quelques évêques orientaux, injustement dépossédés, ayant recouru à ce Pape [Jules], qui les rétablit dans leurs sièges, ainsi que S. Athanase, l'historien qui rapporte ce fait, observe que le soin de toute l'Église appartient au Pape à cause de la dignité de son siège*»; к этому дается ссылка на *Церковную историю* Созомена, автора начала V в., кн. III, гл. 8 (J. de Maistre, *Du Pape*, t. I, p. 51, курсив автора); пер.: «И несколько восточных епископов, несправедливо низложенных, обратились к этому Папе (Юлию), который их восстановил на их престолах, как, в частности, св. Афанасия. Историк, сообщая об этом факте, замечает, что попечение о всей Церкви принадлежит Папе по причине достоинства его престола». Де Местр цитирует тут аутентичное раннее свидетельство о первенстве римского престола. Дословно Созомен комментирует действия Папы Юлия так: Οἷα δὲ τῆς πάντων κηδεμονίας αὐτῷ προσηκούσης διὰ τὴν ἀξίαν τοῦ θρόνου (Sozomène, *Histoire ecclésiastique*. Т. II. Livres III-IV. Texte critique de J. Bidez revu par G. C. Hansen, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, introduction et notes G. Sabbah (Sources chrétiennes, 418). Paris: Cerf, 1996, p. 88) «Поскольку попечение обо всех (церквях) ему (папе Римскому) присуще по причине достоинства его престола». Разумеется, по сути Жозеф де Местр, будучи убежденным католиком, отождествлял термины «католический» в значении римско-католического вероисповедания и «кафолический» в древнем значении «соборный», но он это делал не априорно, а доказывая, что учение древней Церкви о Римском примате нужно понимать в смысле позднейшего римско-

католического учения о власти папы Римского. Де Местр совершенно корректно приводил в пример Афанасия как епископа, который практически воспользовался Римским приматом для защиты православия (см. об этих событиях 341 г. в труде современного историка: Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 61). О смысле, в котором тогда понималось первенство Римского престола, можно было бы поспорить с де Местром, но Хомяков избирает совершенно другую линию полемики. Он — вряд ли сознательно — путает прочитанное у Мёлера с прочитанным у де Местра, после чего выдумывает такой аргумент «от Афанасия», которого не было не только у де Местра, а вообще ни у кого. Затем он вступает в схватку против этого аргумента и эффектно его побеждает — очередной случай *ignoratio elenchi*, и опять не намеренный, а просто от небрежности в работе с источниками. Тем не менее, аргумент в пользу католичества, основанный на понимании «кафолического (соборного)» как «католического», — только без ссылок на Афанасия — не был Хомяковым выдуман, а, по всей видимости, имел некоторое хождение в кругах русских католиков. В самом конце жизни Хомяков будет иметь случай оспорить этот аргумент, когда он будет высказан русским иезуитом о. Гагариным (см. ОГ), но, по всей видимости, Гагарин не сам выдумал этот аргумент, а лишь вынес его в публичное пространство. Жозеф де Местр был самым успешным проповедником католичества в среде русской аристократии: он обратил в католичество едва ли не более ста человек, включая саму Софью Петровну Свечину (1782–1852), с 1818 г. хозяйку католического салона в Париже — интеллектуального центра русского католичества. Поэтому для Хомякова было естественно приписать и саму эту спекуляцию на термине «кафолический» Жозефу де Местру. Его могло бы уберечь от такой ошибки понимание правил работы с источниками и цитирования, которым следовал и де Местр, и которые считались обязательными для всех ученых авторов.

К словам «теория искупления»: Хомяков подразумевает учение Жозефа де Местра о *la réversibilité* [из новейшей литературы см.: M. Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*. (Études romantiques et dix-neuviémistes, 7). Paris: Classiques Garnier, 2010, pp. 393–410], букв. «обратимость», но в качестве термина де Местра принят более подходящий по смыслу перевод «заместимость»; ср.: Ж. де Местр, *Санкт-Петербургские вечера*. Пер. с фр. и прим. А. А. Васильева под ред. А. Г. Терехова. СПб.: «Алетейя», 1998, *passim*. В отличие от трактата «О Папе», все относящиеся к этой теории де Местра произведения вошли в современное критическое издание: J. de Maistre, *Œuvres*. Texte établi, annoté et présenté par P. Glaudes. (Coll. Bouquins). Paris: R. Laffont, 2007 (но мы будем их цитировать по первым изданиям, доступным Хомякову).

Учение де Местра является и «теорией искупления», и, одновременно, теодицеей. Ему по преимуществу посвящено главное (и оставшееся незаконченным) философско-богословское произведение де Местра «Санкт-Петербургские вечера» (посмертно изданы в 1821 г.), но суть была кратко сформулирована еще в «Рассуждениях о Франции» (гл. III), где он впервые говорит «de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables» («о заместимости страданий невинности в пользу виновных»; J. de Maistre, *Considérations sur la France*. Londres: The Newberry Library, 1797, p. 46); уже там он называет это «догматом», причем, «внутреннейшим образом естественным для человека», тогда как «христианство пришло, чтобы этот догмат сделать священным» («Le christianisme est venu consacrer ce dogme qui est intimement naturel à l'homme»; *ibid.*, p. 47). В этом раннем произведении, написанном в качестве непосредственной реакции на ужасы

революции, де Местр более прямолинеен, чем в «Вечерах». Речь идет не просто о том, что страдания невинных могут ими приноситься *добровольно* для спасения грешных, — на чем основано всё христианство, — и даже не просто о католическом учении о сверхдолжных добродетелях, согласно которому у праведников добродетелей может быть больше, чем это необходимо для спасения их самих, и поэтому они могут поделиться с грешниками, — а о гораздо более сильном тезисе: о том, что даже недобровольные страдания невинных, которые в мире встречаются повсюду, служат для спасения: «...il n'y a point de châtement qui ne purifie ; il n'y a point de désordre que l'AMOUR ÉTERNEL ne tourne contre le principe du mal» (*ibid.*, p. 48; «...не бывает наказания, которое не очищает; не бывает нарушения порядка, которое ВЕЧНАЯ ЛЮБОВЬ не обращает против начала зла»). Действительно, без признания спасительности также и недобровольных страданий у де Местра не получилось бы теодицеи, но все же его классическое определение «заместимости», данное в «Вечерах», эксплицитно содержит представление о добровольности страданий праведников: « Le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par la voie de réversibilité » (Huitième entretien [восьмое собеседование], J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivi de d'Un traité sur les sacrifices. 2 tomes*, Paris: Librairie grecque, latine et française, 1821. Т. II, p. 122; «Праведник, страдая добровольно, удовлетворяет не только за себя самого, но и, путем заместимости, за виноватого»). Если убрать из этой формулировки специфический для католичества юрицизм, — что, впрочем, относится к ее стилю, а не к ее смыслу, — то такой тезис не будет выходить за пределы византийской патристики. Де Местр понимал патристику на свой лад, в числе особенно дорогих для него имен был Ориген, но субъективно он старался ей следовать. В то же время, если оставить в страданиях праведника за грешных принцип добровольности, то «заместимость» не будет работать в качестве природного и изначального (после грехопадения) вселенского закона, то есть в качестве решения вопроса о теодицее: проблему страданий недобровольных, а при этом невинных она не решит. В «Вечерах» де Местр продолжает придерживаться учения о «заместимости» как природной необходимости: « ...la réversibilité, qui est le grand mystère de l'univers» (Dixième entretien [десятое собеседование], *ibid.*, p. 240; пер.: «...заместимость, которое является великим таинством вселенной»); все это собеседование посвящено внутреннему и природному единству человеческого рода, делающему возможной «заместимость», но в нем не обсуждается проблема добровольности страданий невинных). Поскольку «Вечера» остались незаконченными, мы так и не сможем узнать, до какой степени сам де Местр успел осознать и разрешить для себя трудности своей теории «заместимости». Как бы то ни было, де Местр предлагал такую теодицею, в которой Бог недвусмысленно делался виновником зла, но при этом зло переопределялось как благо; трудности у де Местра вызывала само это переопределение зла как блага, но общая программа его решения проблемы теодицеи была именно такова. На такой контринтуитивный вывод натолкнула де Местра французская революция, которую он объяснил как благо для Франции.

С. 61 * Джон Генри Ньюмен (1801–1890) — англиканский священник, обратившийся в католичество (1845), до своего обращения — идейный лидер Оксфордского движения (см. комментарии к [Письмам к Пальмеру](#)), после обращения — идейный лидер английских католиков, кардинал; за ним, в итоге, пошел Пальмер. В 2019 г. канонизирован Римско-католической церковью. Хомяков говорит о самом знаменитом сочинении Ньюмена (сохранившим такой статус даже сегодня) — *An*

Essay on the Development of Christian Doctrine («Опыт о развитии христианского учения», 1845), которое было написано незадолго до выхода из англиканства, а опубликовано — без изменений — почти сразу после перехода в католичество. Во времена Хомякова было доступно только первое издание (London: J. Toovey, 1845). В этом сочинении получил классическое обоснование важнейший богословский тезис кардинала Ньюмена о «догматическом развитии» как открытии новых истин — не выводимых логическим путем из уже известных, наподобие математических теорем, а именно нового откровения. В свое время, как пишет Ньюмен, несмотря на все симпатии к католичеству, он не мог согласиться с появлением в нем новых доктрин, и это было в его глазах главным препятствием для принятия католичества. В этом трактате он сам себе ответил, после чего решил, что, вопреки его первоначальному плану, уже нет смысла дожидаться результатов дискуссии по поводу его труда, и, не дожидаясь публикации, перешел в католичество. Понятие догматического развития предполагает, что учение Церкви представляет собой результат постепенного усвоения людьми изначально открытой Христом истины. Сама истина никакому развитию не подлежит, но то познание этой истины, которое содержится в земной Церкви, развивается постепенно. Хомяков чувствовал, что православное учение о Церкви предполагает нечто иное — что уже и в земной Церкви содержится вся полнота ее учения, хотя, по разнообразию исторических обстоятельств, эта полнота учения выражается в различных формулировках, и уже сами эти формулировки подлежат историческому развитию; развивается не само знание, доступное христианам в их земной жизни, а только способы рассказывать об этом знании. Однако православное учение о обожении, которым только и возможно обосновать такой подход, оставалось Хомякову неизвестным. О постановке проблемы «догматического развития» в русском академическом богословии (которое также не знало учения о обожении), начиная с современника Хомякова прот. А. В. Горского и с учетом возможного влияния, оказанного Хомяковым, см.: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*. Париж, 1937; репринт: Париж: УМСА-Press, 1983, сс. 377–381. Излагая в сноске свои претензии к Ньюмену, Хомяков, как всегда, использует кавычки не по назначению: никаких точных цитат он не приводит, хотя можно узнать в его пересказе контаминацию двух пассажей Введения (Introduction): “...the Christianity... is in its substance the very religion which Christ and his Apostles taught in the first, whatever may be the modifications for good or for evil which lapse of years, or the vicissitudes of human affairs, have impressed upon it” (Newman, *An Essay...*, p. 3; «...христианство... в своей сущности является той самой религией, которой первоначально научили Христос и апостолы, независимо от того, какие изменения во благо или во зло могли случиться с прошествием лет, или как на ней могли отпечататься превратности человеческих дел»); и далее: “Of course the doctrine of our Lord’s divinity itself implies and partly recommends the doctrine of the Trinity; but implication and suggestion belong to another kind of proof...” (*ibid.*, p. 11; «Разумеется, учение о божественности нашего Господа само по себе подразумевает и отчасти говорит в пользу учения о Троице, но подразумевание и внушение относятся к другому виду доказательства...» — то есть не к логическим доказательствам). Также корректно упоминание Хомяковым и учения о главенстве папы (обсуждаемое далее в книге). Но если бы учение о догматическом развитии предполагало только лишь постепенную логическую проработку учения (ср. у Хомякова: «мало-помалу приобретали ясность логического выражения»), то его можно было бы считать православным. Отличительную особенность учения Ньюмена Хомяков пропустил в своем пересказе: “...from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and... the highest and most wonderful truths,

thought communicated to the world once for all through inspired teachers could not be comprehended at once by the recipients, but, as received and transmitted by minds not inspired and through media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation" (*ibid.*, p. 27; «...из природы человеческого ума следует, что необходимо время для полного понимания и совершенства великих идей; и... высшие и самые чудесные истины, хотя и будучи сообщенными миру раз и навсегда через богодухновенных учителей, не могут быть поняты сразу же их реципиентами, но, будучи восприняты и передаваемы умами не богодухновенными и через средства человеческие, потребовали более продолжительного времени и более глубокого размышления для своего полного прояснения»). В этой формулировке Ньюмена хорошо видно, что его представление о Церкви не предполагает постоянного наличия в ней «богодухновенных учителей», то есть исключает православное учение о обожении. Византийцы (в отличие от Хомякова) тут могли бы ему возразить, что если усвоение Церковью богодухновенных истин должно идти без постоянного, а не одноразового участия богодухновенных людей, то даже бесконечного времени не хватило бы на то, чтобы они могли быть усвоены.

** Хомяков упоминает Мёлера на основании следующих слов Ньюмена: "The view on which it is written has at all times, perhaps, been implicitly adopted by theologians, and, I believe, has recently been illustrated by several distinguished writers of the continent, such as De Maistre and Möhler" (Introduction, *ibid.*, p. 27; «Тот взгляд, о котором он («Опыт») написан, пожалуй, во все времена неявно принимался богословами, и, я думаю, был недавно представлен несколькими замечательными континентальными авторами, каковы де Местр и Мёлер»). В действительности Ньюмен пришел к своему пониманию догматического развития самостоятельно и лишь потом познакомился с публикациями Мёлера 1820-х годов. Мёлер понимал развитие иначе, чем Ньюмен, и гораздо ближе к православию, хотя у него тоже не было учения о обожении. Зато он связывал догматическое развитие с «ростом» Церкви как Тела Христова, то есть с умножением числа верных, которое он в буквальном смысле рассматривал как продолжающееся воплощение Логоса — как это всегда было принято в восточной патристике. В таком случае, развитие догматики — просто один из аспектов развития земной Церкви; оно не является человеческим делом усвоения богодухновенной истины, а является делом богочеловеческим. Мёлер, в свою очередь, лишь развивал такое понимание идеи развития, которое в 1821 г. сформулировал его старший коллега и наставник, основатель так называемой католической тюрингенской школы богословия, к которой оба они принадлежали, Иоганн Себастиан фон Дрей (Johann Sebastian von Drey, 1777–1853), который, однако, почти не был известен за пределами Германии. См. подробно исследование выдающегося специалиста по Ньюмену Генри Тристрама: H. Tristram, J. A. Moehler et J. N. Newman: *La pensée allemande et la renaissance catholique en Angleterre // Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27 (1938) 184–204, особ. 195, 201–202. О Мёлере и отношении к нему Хомякова см. **прим. ** к с. 170.**

*** В переводе Самарина было «...на соборность единоверия», что не соответствовало оригиналу (*d'unité de la foi universelle*). Ср. выше первый случай появления «соборности» (**прим. к с. 57 ***). Гиляров переводит близко к оригиналу: «Западный раскол начался, как я сказал, злоупотреблением местного мнения, которое расторгло единство вселенской веры...» (с. 184).

Новое прим.: знаменитого Боссюета — Епископ, богослов и проповедник Жак-Бенинь Боссюэ (Jacques-Bénigne Bossuet, 1627–1704) — одна из самых крупных фигур католического богословия Франции. Трудно понять, в чем конкретно состоят претензии Хомякова, но можно предположить, что поводы для недовольства подала полемика Боссюэ с протестантами, и Хомяков поверил протестантским обвинениям.

Новое прим. к: Неандер

Август Неандер (August Johann Wilhelm Neander, 1789–1850) — протестантский богослов и крупнейший церковный историк XIX века (возможно, даже самый авторитетный в то время, хотя уже в XX веке полузабытый, т.к. исторические сочинения устаревают гораздо быстрее богословских и философских). Родился в семье иудейского вероисповедания, еврейское имя, замененное после крещения, — Давид Мендель. В юности увлекся немецкой философией религии и, в итоге, обратился в христианство как совершеннейшую религию согласно учению Шлейермахера. Крестился в лютеранской церкви в 1806 году. Учитель Толюка и непримиримый оппонент Штрауса. Вдохновляясь идеями Шлейермахера, создал собственную концепцию церковной истории как борьбы двух духовных начал — «Духа Божия» и «Духа мира сего». Такая концепция не предполагала, что у истинной Церкви Божией могут быть отчетливые конфессиональные границы. В «Библиографическом списке Киреевского» (с. 257) была рекомендована монография Неандера об Иоанне Златоусте (1822), т. е. A. Neander, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter*. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung, 1848, — но трудно сказать, насколько с ней был знаком Хомяков. В том же «Списке» Киреевский дает следующую характеристику Неандеру как историку: «Неандер — человек, верующий по сердцу, но сбитый с пути в умственных понятиях. Он хочет быть беспристрастным и представляет факты довольно верно, но выводит из них заключения ложные. Впрочем, при проверке его другими, он может сообщить настоящие материалы для составления в уме истории церкви» (с. 257). Поскольку это сказано в контексте обсуждения общих «историй Церкви», то, очевидно, этот отзыв нужно в особенности относить к *opus magnum* Неандера *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, на который ссылается и Хомяков (см. выше, прим. к с. 46, а также к Бр. II, с. 92).

Новое прим. к «ответе одному английскому писателю» до «вы еще верите...»

«Один английский писатель» — Эдвард Генри Дьюар (Edward Henry Dewar, 1812–1862), уроженец Канады, провел детство в Гамбурге, учился с 1831 по 1837 г. в Оксфорде, где примкнул к Оксфордскому движению в период его формирования. С 1840 г. до возвращения в Канаду в 1851 г. — служил в Гамбурге капелланом англиканской церкви для местной общины англичан. В англиканской среде того времени о немецком богословии было известно крайне мало. Почти никто из оксфордских богословов не мог читать на немецком, не исключая Ньюмена, хотя все знали по нескольку новых и древних языков. Стенли (хорошо знавший немецкий язык и немецкое богословие), по воспоминаниям современников, говаривал: «Насколько иным мог бы быть ход истории Церкви Англии, если бы Ньюмен читал по-немецки!» (*How different might have been the course of the Church of England, if Newman had been able to read German!*; Prothero, *The Life*, vol. I, p. 373); см. подробнее о Пьюзее, прим. ввв к письмам Пальмеру? Где-то будет о нем прим. в другом месте). Поэтому монография Дьюара о немецком богословии оказалась очень востребована и авторитетна: E. H. Dewar, *German Protestantism, and the Right of Private Judgment in the*

Interpretation of Holy Scripture. A Brief History of German Theology, from the Reformation to the Present Time. In a Series of Letters to a Layman. Oxford: J. H. Parker; London: J. G. F. and J. Rivington, 1844. Большая часть книги посвящена религиозным аспектам того, что позже стали называть «немецкой классической философией» XVIII–XIX веков, а также немецкой «библейской критике». Разделяя взгляды Оксфордского движения, Дьюар противопоставлял принцип «кафоличности» (Catholicity; термин Catholic Church автор относит к церкви Англиканской: *ibid.*, p. 229), под которым он понимал церковный авторитет, принципу «рационализма» (Rationalism), то есть господству частного мнения, который он усматривал во всем немецком протестантском богословии. Главным объектом критики стали даже не атеистические или близкие к атеизму проявления немецкой религиозной мысли, а общее религиозное равнодушие, которое, по мнению Дьюара, победило и в ученой среде, и в народной жизни протестантских государств. Дьюар слегка задел Неандера лично, иронически комментируя чье-то выражение «the holy Neander» (сказанное по поводу ответа Неандера на книгу Штрауса «Жизнь Иисуса»): Неандер и сам приложил руку и к пониманию Библии как исключительно человеческого произведения, и к моралистическому перетолкованию жертвы Христа (*ibid.*, pp. 211–212). Это, конечно, не было вполне справедливо, т.к. Дьюар не обратил внимания на своеобразные, но вполне религиозные идеи Неандера, восходящие к Шлейермахеру. Неандер откликнулся пространной рецензией: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1844), October, Spp. 593–600 (№ 75), 601–608 (№ 76), — в которой упрекнул Дьюара в подобной богословской нечуткости и, заодно, в акцентировании теневых сторон немецкого богословия при замалчивании положительных. Дьюар ответил Неандеру брошюрой, в виде открытого письма: E. H. Dewar, *A letter to Dr. A. Neander, professor of theology in the University of Berlin, etc.: containing some remarks on his review of a work entitled "German Protestantism and the right of private judgment in the interpretation of Holy Scripture"*. Oxford: J. H. Parker; London: J. G. F. and J. Rivington, 1845 (мне недоступно). Неандер ответил в том же жанре, и именно на его ответное письмо-брошюру ссылается Хомяков: Dr. August Neander's *Antwortschreiben an den Herrn Mag. Edward H. Dewar, britischen Gesandtschafts-Caplan zu Hamburg, zur Entgegnung auf dessen, durch eine Recension der Schrift „German Protestantism etc.“ in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, October 1844“ veranlassstes Sendschreiben*. Berlin: In Comission bei C. G. Lüderitz, 1845. Последняя брошюра прошла через руки Хомякова, но, видимо, за несколько лет до написания Бр. I. Точность ее цитирования может быть определена как умеренная. Словам в кавычках соответствуют выделенное в тексте Неандера утверждение: «Aber freilich eine absolute Form der Kirche kann ich nirgends finden» (*ibid.*, S. 6; «Однако в свободном виде я нигде не мог найти абсолютную форму Церкви»). Здесь Неандер излагает основу своего понимания Церкви: она абсолютна как богочеловеческое установление, но на земле она не встречается «в свободном виде» (выражение взято из естествознания, где оно применяется, например, к различным химическим элементам, которые не встречаются в свободном виде в природных условиях, но существуют вполне реально). Выражение «объективная религия» вообще не встречается в полемике Неандера и Дьюара, но зато оно встречается в «Опыте о развитии» Ньюмена — откуда, очевидно, оно воспроизвелось у Хомякова в контаминации с этой полемикой: “Christianity, unlike other revelations of God’s will, except the Jewish, of which it is a continuation, is an objective religion, or a revelation with credentials” (Newman, *An Essay*, pp. 118–119 «Христианство, в отличие от других откровений воли Божией, за исключением иудейского, продолжением которого оно является, — это объективная религия, или откровение с верительными грамотами»); у Ньюмена эта мысль появляется как

довод в пользу существования в христианстве такого авторитета, который свидетельствует своими «верительными грамотами» истинность откровения.

С. 62-63 новое прим.: «по примеру Аллейса ... отсутствию религии».

Томас Вильям Аллейс (Thomas William Allies, 1813–1903) — деятель Оксфордского движения, всю жизнь находившийся под сильнейшим влиянием Ньюмена, и один из ближайших друзей Вильяма Пальмера. Перешел в католичество в 1850 г., что оказало влияние и на Пальмера, хотя тот предпринял такой шаг лишь через пять лет. Отец Пальмера, Вильям Пальмер-старший (William Jocelyn Palmer), — как и его сын, бывший другом и соседом Аллейса, настоятель англиканского прихода в Мixbury неподалеку от Оксфорда, — отнесся настолько негативно к «апостасии» семейства Аллейсов, что послал свою дочь Элеанору предупредить всех окрестных клириков о невозможности общения с ними. Рассказывая об этом эпизоде, старшая дочь и биограф Аллейса Мэри, сама известный церковный историк (Mary Helen Agnes Allies, 1852–1927), пишет, что Пальмер-старший считал Англиканскую церковь церковью католической и потому разделял католическую точку зрения на апостасию как грех против Св. Духа. Хотя она рассказывает об этом эпизоде в контексте того, что ближайшими плодами перехода в католичество стало лишение друзей, Пальмера-старшего она хвалит, поскольку он «действовал по католическим принципам» (M. Allies, *Thomas William Allies*. London: Burns & Oates Ltd., 1907, pp. 64–65). Пальмер-младший был далек от непримиримости своего отца и в ответ на известие о переходе в католичество написал своему другу большое и прочувственное письмо (от 7 октября 1850), важное для понимания и его собственных мыслей о выходе из англиканства: T. W. Allies, *A Life's Decision*, 2nd ed., London: Burns & Oates Ltd., 1894, pp. 296–298; там он, в частности, сообщает: “At present, whatever you may think of it, I am very much nearer to joining the Eastern than the Latin Church, though there are for the moment obstacles in the way of my doing so” (*ibid.*, p. 297; «Пока что, что бы Вы об этом ни думали, я намного ближе к тому, чтобы присоединиться к Восточной, нежели Латинской Церкви, хотя в настоящее время имеются препятствия на моем пути к этому»). Эта история помогает понять, почему Пальмер до смерти своего отца медлил с переходом в католичество. Об Аллейсе как ученом, особенно о его богословии и философии истории, см.: C. D. A. Leighton, *Thomas Allies, John Henry Newman and Providentialist History // History of European Ideas*, 38 (2012) 248–265.

С. 64 * В издательском примечании к русскому переводу — ссылка на лекцию 37 «Философии Откровения», но в доступном Хомякову первом издании была другая разбивка лекций (XXXIV. v. Schellings leitende Ideen in der Geschichte der christlichen Kirche). В этой лекции о протестантизме сказано как о церкви Павла, которая необходимым образом дополняет католическую церковь Петра, но обе вместе нужны лишь для явления будущей церкви Иоанна. Церкви Иоанна пока что нет, она — «еще только Церковь будущего» («die aber nur Kirche der Zukunft»). [F. W. J. von Schelling]. *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entscheidungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums in Berliner Wintercursus von 1841–42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus. Darmstadt: Druck und Verlag von C. W. Leske, 1843, SS. 713–730, цит. 726.*

** В издательском примечании к русскому переводу дана общая ссылка на трактат «О Папе» с замечанием — справедливым, — что «автор, кажется, имеет в виду скорее общий смысл рассуждения де Местра, нежели какое-нибудь отдельное изречение».

*** 1378–1417 — период существования двух соперничающих пап в Риме и Авиньоне.

Новое прим. к: «великолепием обрядов ... легенд». — Это упоминание Шатобриана относится к другим его текстам, нежели следующее упоминание. Ирония Хомякова («великолепие обрядов» и т.д.) обращена на апологетический метод Шатобриана в целом, то есть, главным образом, на его сверхпопулярное произведение *Le Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne* («Гений христианства, или Красота христианской религии», 1802; первое издание — Paris : Chez Migneret, imprimeur, An 10. 1802 — вышло в пяти томах). Текст переиздавался настолько часто, что трудно сказать, какое именно издание было знакомо Хомякову; текст окончательно стабилизировался в пятом издании (Lyon: Ballanche, 1809, 5 vols.); A. Weil. *Les premières éditions du "Génie du Christianisme" // Revue d'Histoire littéraire de la France* 52 (1952) 165–177 (тут рассматривается период только по 1827 г., но и после этого включительно до 1852 было немало изданий). В самом начале труда автор заявляет своей целью показать, что «...la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres, de toutes les religions qui ont jamais existé» (по изд. 1802 г. t. I, p. 9; «...религия христианская — наиболее поэтичная, наиболее человечная, наиболее благоприятствующая свободе, искусству и литературе из всех религий, которые когда-либо существовали»; в более поздних изданиях слова «из всех религий...» переставлены в начало этого отрывка). Произведение делится на четыре больших раздела: догматика, поэзия (тут рассматриваются и сказки), искусства и литература, ритуал (где первая же глава посвящена колоколам). Но из слов Хомякова в настоящем случае видно, что апологетику Шатобриана он вспомнил благодаря триггеру. В его словах узнается вполне конкретное место из тогдашней литературной новинки, очень сильно разрекламированной, — шатобриановских «Замогильных мемуаров»: « Mais alors je tournoyais au dehors de l'abbaye avec les corneilles, ou je m'arrêtais à considérer les clochers, jumeaux de grandeur inégale que le soleil couchant ensanglantait de ses feux sur la tenture noire des fumées de la Cité. »; [F.-R. de] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*. T. II. Bruxelles: Société typographique belge, 1849, p. 83; пер.: «Но тогда [когда я не мог пойти в Вестминстерское аббатство] я кружился снаружи аббатства с вóронами, или я останавливался, чтобы рассмотреть колокола, близнецов неравной величины, которых заходящее солнце кровавило своими огнями на фоне черной завесы городского смога».

**** Ссылка в издательском примечании к русскому переводу (приводим ее в уточненном виде): Jean-Jacques-Auguste Nicolas. *Études philosophiques sur le Christianisme*. T. 2. *De Purgatoire*. Nouvelle éd. Paris: La librairie de piété et éducation d'Auguste Vatou, éditeur, 1852. В этой книге, действительно, используются перечисляемые Хомяковым источники для обоснования догмата о чистилище.

Огюст Николя (1807–1888) был католическим публицистом и полемистом, совмещавшим чрезвычайно высокую публикационную активность с карьерой государственного чиновника. Десятки его книг переиздавались по многу раз и переводились на испанский и польский. Во времена Хомякова это была одна из самых заметных фигур католической богословской апологетики, духовно связанной

с Лакордером. В июне 1852 года, перед отъездом из Москвы в свое смоленское имение Липицы, Хомяков купил «известную защиту *Веры Nicolas*», как он сообщает об этом в письме от 20-21 июня 1852 года Прасковье Михайловне Бестужевой (Е. Е. Давыдова, А. С. Хомяков. Письма П. М. и П. А. Бестужевым (1852–1858), в: *Хомяковский сб.*, 1998, 70–141, цит. с. 88-89). Судя по названию книги Николая в передаче Хомякова и хронологии публикаций Николая, это может быть только *Études philosophiques sur le Christianisme* («Философические исследования по христианству»), публиковавшиеся в четырех томах (впервые с 1841 по 1845, а в 1852 как раз выходило второе издание). Однако, судя по контексту, речь едва ли шла о четырехтомнике целиком: Хомяков пишет, что он купил именно «две французские книги», из которых одна авторства Николая, а другая Гизо. Там же Хомяков дает оценку труду Николая: в нем «...очень много хорошего, и все испорчено латынством автора, который по причине своего латынства иногда лжет, иногда путается и говорит вздор, но все-таки много доброго в книге». И далее, сравнивая труды католика Николая и протестанта Гизо (который Хомякову значительно ближе), Хомяков впервые формулирует мысль, которой суждено будет стать лейтмотивом французских брошюр: «Одни [Николя] зазывает в рабство, а другой — свободу без направления» (там же, с. 89; ср. там же, прим. 6, где Е. Е. Давыдова приводит параллельные места из франц. брошюр, говорящие о католическом единстве без свободы и протестантской свободе без единства: Изд.1994, т.2, сс. 88, 183, 191-192, 195 **хорошо бы дать страницы уже нашего издания**). Гизо гораздо более Николая был важен для Хомякова (**см. преамбулу к Бр I, с. ЫЫЫ**); см. о нем и о купленной перед отъездом в деревню его книге выше, **новое прим. к с. 43**. Аргументация Хомякова против Николая послужила примером для обоснования методологической критики в адрес самого Хомякова у «де Сержи», т.е. о. Ивана Гагарина (**см. о нем преамбулу к Бр II, с. ЫЫЫ**): упоминая о насмешках Хомякова над привлечением Платона и Шатобриана к богословской полемике, «де Сержи» возражает, что и православные, как и католики, признают наличие интуиций догматических истин даже у язычников и людей вовсе неверующих, и потому подобные ссылки, хотя и не являются доказательствами, вполне имеют право на существование (**de Sergy, 1859**, pp. 12-13). И дальше следует вывод о самом Хомякове: “Je l'avoue, à peine avais-je lu les premières pages des brochures que j'examine ici, que, frappé du talent supérieur qui s'y révélait, je m'attendais à n'y trouver aucun reproche banal, aucune objection puérile. Je ne fus donc point étonné de n'y pas voir les spectres de la Saint-Barthélemy et de l'Inquisition se dresser à leur place accoutumée. Mais en face des nombreux reproches du genre de celui que je viens de citer, force m'a été de reconnaître que la banalité seule du reproche, et non sa puérilité, répugnait l'auteur” (**de Sergy 1859**, p. 13; пер.: «Я уверяю, что как только я прочитал первые страницы разбираемых здесь брошюр, я ожидал, будучи поражен открывавшимся в них величайшим талантом, что мне не встретится никакой банальный упрек, никакое ребяческое возражение. Поэтому я совершенно не удивился, не обнаружив там на положенном месте ужасов Варфоломеевской ночи и Инквизиции. Но, сталкиваясь с многочисленными упреками такого уровня, как я только что процитировал, я был вынужден признать, что автора отталкивала только банальность упрека, а не его ребячливость»). — Иными словами, Хомяков заполняет шутками недостаток систематичности и глубины знаний.

Хомяков продолжает читать только что купленную и прихваченную с собой в деревню новую книжку. Теперь он дошел до главы (написанной в виде отдельной статьи в 1838 г.) « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France » («О католичестве, о протестантизме и о философии во Франции»; Guizot, *Méditations*, pp. 63–86). Отвечая на обвинение протестантизма в особой близости к революционному духу, Гизо предлагает обратиться к европейской истории, в которой за последние 50 лет революционные потрясения миновали только три страны — Англию, Голландию и Пруссию; все они протестантские (*ibid.*, pp. 77–78). Относительно «гражданской и политической свободы», которой с наибольшим успехом добились страны протестантские, Гизо в этой книге не пишет. Замечание Хомякова навеяно не столько очень широко известной в свое время «Историей Английской революции» Гизо (1841), сколько появившейся только в 4-м издании 1850 года «Речью об истории Английской революции» (Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre): [F.] Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre depuis l'avènement de Charles I^{er} jusqu'à sa mort*. Quatrième édition précédée d'un Discours sur l'Histoire de la Révolution d'Angleterre. 2 [tomes]. Paris: V. Masson, 1850, [t.] I, pp. 1–168. В ней Гизо утверждает, что английская революция победила, и победила дважды: сначала в Англии, а потом в Северной Америке под руководством Джорджа Вашингтона, для которого он не жалеет похвал. Она отличалась и от чисто религиозной немецкой революции XVI в., и от чисто политической французской революции XVIII века тем, что счастливо сочетала религиозное и политическое — благодаря гармоничному сочетанию того и другого, присущего протестантизму (см. особенно сс. 1-4, дальше которых Хомяков мог прекратить внимательное чтение).

* Вероятно, подразумевается прошение ектении «о мире всего мира...»

** Мф. 22, 21; Мр. 12, 17.

С. 66

Новое примечание к сноске с цитатой из Нестория:

Цитата из проповеди Нестория при вступлении на Константинопольский престол 10 июня 428 г., сохраненная историком середины V в. Сократом Схоластиком (*Церковная история*, VII, 29). Хомяков использует очередную книжную новинку, опубликованную Санкт-Петербургской духовной академией: *Церковная история Сократа Схоластика*. СПб.: Тип. Фишера, 1850. Перед нами редчайший случай, когда Хомяков цитирует церковный источник почти без отклонения от текста и не из третьих рук (если не считать «третьими» руки переводчика); в доступном ему переводе это место читалось так: «Царь! (сказал он) Дай мне землю, очищенную от ересей, и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и я помогу тебе истребить персов». Вероятно, эта книга была у него с собой в деревне.

С. 67

Поправка к тексту в сн. 1: «...ведь что НЕ говорите» -- заменить на «НИ». Я сверил с изд. 1867 г., там правильно («ни»).

* Точнее: J. Radowitz, *Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche*. 4 Aufl. Stuttgart, 1851, особ. SS. 361–363: верующие протестанты и верующие католики должны перестать враждовать друг с другом и выступить против современного неверия, которое уже сделало из своего ложного понимания свободы какую-то новую религию. Иозеф фон Радовиц (Joseph Maria Ernst Christian Wilhelm von

Radowitz, 1797–1853) — крупнейший политик своего времени, в 1851 г. официально несколько месяцев, но фактически с 1848 года — министр иностранных дел Пруссии. Стремился к мирному объединению Германии; лютеранин. Видимо, эта книга в совокупности с тем, что было широко известно о Радовице как политике и христианине, вызвала у Хомякова живое сочувствие, не говоря о том, что славянофилы давно уже прониклись симпатией к Радовицу как очень близкому другу Жуковского. Дружба Жуковского с Радовицем началась в 1827 году и никогда не прерывалась. Жуковский посвятил ему биографический очерк «Иосиф Радовиц» (1850), впервые изданный в том же году в переводе на немецкий (русский оригинал при жизни автора не издавался): В. А. Жуковский, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*. Т. 11, первый полутом. М.: ЯСК, 2016, сс. 490–515 и 929–932 (прим. Н. Е. Никоновой, которой принадлежит и публикация). Имя Радовица неоднократно встречается в переписке Жуковского с матерью братьев Киреевских А. П. Елагиной: Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной: 1813—1852. Сост., подг. текста, статья и комментарий Э. М. Жиляковой. М.: Знак, 2009. В письме от 10 августа 1850 г. (*ibid.*, с. 627–628) Елагина благодарит Жуковского за уже прочитанную ею немецкую брошюру о Радовице, которая, надо полагать, стала в том же году известна и ее сыновьям и Хомякову (цитируем, исправляя ошибки издателя в прочтении рукописи; все ошибки в церковнославянской цитате из Ин. 15, 20): «Благодарю вас, милая душа моя, за вашу прекрасную сердцекрепительную брошюрку. Я понимаю потребность вашей дружбы, но по самой защите вашей, вижу, что Радовиц не имеет нужды в защите. Какое счастье ему быть таким образом ненавидиму, оклеветану! Несть раб болий [в изд. ошибочно «божий»] Господа своего [тут должен быть знак препинания] аще мене [? По смыслу должно быть «Мене»] изгнаша и вас изженут [в издании ошибочно «изжинут»]. Не всякому дается в наше время страдать за правду и счастлив, счастлив тот, кто мог выбрать это прекрасное страданье.» (Далее Елагина пишет о своей готовности сделать Радовицу символический подарок в виде памятной для нее иконы усеченной главы Иоанна Предтечи). При крещении в 1842 г. дочери Жуковского Александры, которое совершалась по православному обряду с православной парой восприемников, параллельно была назначена пара лютеранских восприемников, т.к. жена Жуковского Елизавета Рейтерн была тогда лютеранкой (перейдет в православие только после смерти супруга); с лютеранской стороны восприемником был Радовиц (письмо Жуковского Елагиной от 2/14 ноября 1842; *ibid.*, с. 501). С Радовицем успел познакомиться лично Иван Киреевский, который описал свое впечатление в письме к родным от 20 февраля/4 марта 1830: «Но больше всех мне понравился в Берлине Радовиц, также хороший знакомый Жуковского. Твердую, богатую, многостороннюю ученость соединяет он с душою горячею, с мыслями оригинальными и с добродушием Немецким» (И. В. Киреевский, *Полное собрание сочинений в двух томах*. Под ред. М. О. Гершензона. Т. I. М.: Путь, 1911, с. 28). Радовицу Хомяков собирался послать экземпляр своей брошюры (см. список рассылки, с. **ВВВВ**). Радовиц умер 25 декабря 1853 г. (н.ст.), вероятно, успев ее получить.

С. 67-68. Новое прим. о Гизо.

Хомяков описывает свои впечатления от все той же недавно купленной книги и, в особенности, дает оценку предложению, обоснованному Гизо в упоминавшейся выше статье «Du catholicisme, du protestantisme...», особ. сс. 84–85: Гизо предлагает прекращение всякой межконфессиональной полемики христиан для совместного противостояния безбожию; дальше он поясняет: «Je sais que cette paix ne sera point l'unité spirituelle dont on a tant parlé. L'unité spirituelle, belle en soi, est chimérique en ce monde; et de chimérique, elle devient aisément tyrannique» (*ibid.*, p. 84; «Я знаю, что

этот мир вовсе не будет тем духовным единством, о котором столько говорили. Духовное единство, само по себе прекрасное, в мире сем химерично, а из химеричного оно легко делается тираничным»).

С. 68

* Последователей Маркиона; см. подробнее **прим. * к С. 143**. Хомяков поминает тут Маркиона по ассоциации со следующим высказыванием фон Радовица: “Mitleidende und Mitgehasste, redete ja schon Marcion die Seinigen an” (S. 362; «Сострадатели и соненавидимые, — называл своих (сторонников) еще Маркион»). У фон Радовица эта фраза была сказана лишь к тому, что все члены христианской семьи (католики и протестанты) должны воссоединиться, потому что они вместе принимают страдания и ненависть от безбожников — как это, впрочем, и раньше бывало с христианами, еще во времена Маркиона. Особой симпатии к марконизму тут не высказывалось. Называл ли так Маркион на самом деле своих соратников — вопрос неясный. Эти термины сохранены Тертуллианом в его полемическом сочинении *Против Маркиона*, IV, 9, 3, но там цитируются слова Маркиона только об одном его стороннике, которого Маркион и называет своим «сострадателем и соненавидимым» — «συνταλαίπωρον, *id est commiseronem*, et συμμισοούμενον, *id est coodibilem*» (у Тертуллиана греческие вставки в лат. тексте: Tertullian, *Adversus Marcionem*. Ed. and transl. by E. Evans. Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 288/289 лат./англ. пер.). Само это выражение Маркиона стало в Германии достоянием популярной культуры (без чего о нем не смог бы узнать фон Радовиц), благодаря антикатолическому памфлету Отто фон Корвина (Otto Julius Bernhard von Corvin-Wiersbitzki, 1812–1886) *Historische Denkmale des christlichen Fanatismus* («Исторические памятники христианского фанатизма», 1845; начиная с 1869 г., переиздавалась под названием *Der Pfaffenspiegel* «Зеркало попов»), где одна из зарисовок посвящена Маркиону (по поводу которого автор не стесняется в выражениях и называет его «дураком», Narr), и там используется неологизм «Mitgehasste»: [O. von] Corvin, *Historische Denkmale des Christlichen Fanatismus*. Leipzig: Gebauer’sche Buchhandlung, 1847, SS. 247–248. Для целевой аудитории фон Радовица его выражение должно было звучать как мягкий юмор. Для Хомякова, который юмора не понял, оно прозвучало как аварийная сирена.

** **убрать это примечание вовсе.**

С. 70 * К этому месту у Самарина — «примечание переводчика»: «Автор указывает на известное положение о тождестве бытия и небытия, от которого Гегель произвольным скачком переходит к понятию развития».