

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ ОДНОГО ОКРУЖНОГО ПОСЛАНИЯ ПАРИЖСКОГО АРХИЕПИСКОПА.

Источники текста (французского оригинала):

Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales a l'occasion d'un Mandement de M^{gr} l'Archevêque de Paris. Par un chrétien orthodoxe. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855, IV, 92 pp.

Автор указан в конце предисловия (р. IV): Ignotus.

Единственное переиздание: EL, 89–187 (и три его репринта). При переиздании, по возможности, исправлялись опечатки, на обилие которых жаловался Хомяков (см. ниже). Например, ошибочное *capable* (р. 34) первого издания исправлено на *coupable* (EL, 126), т.е. «способная» на «виновная».

Рукописи неизвестны.

Первый русский перевод (Н. П. Гилярова-Платонова): ПО. 1864. Т. 13. С. 7–38, 105–144.

Перевод Ю. Ф. Самарина: **соч. II, 81–144** (воспроизводился во всех переизданиях ПСС и в Соч. 1995; в отредактированном виде — в Изд. 1994).

Источники текста публикуемого в настоящем издании русского перевода:

Французский оригинал печатается по первой публикации.

Перевод 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**.

Именно эта работа Хомякова вызвала цензурные замечания, после которых публикация его богословских сочинений была прекращена (**см. преамбулу к предисл. к соч. на фр. яз., сс. ВВВ**).

Предыстория написания брошюры

Вторая брошюра продолжает предыдущую по содержанию (что подчеркивается сходством названия), не будучи, однако, специально предназначенной к участию в полемике вокруг статьи Тютчева (непосредственно к этой полемике Хомяков вернется в Бр. III).

Поводом к написанию брошюры стало послание архиепископа Парижского (с 1848 по 1857) Мари-Доминика-Огюста де Сибура (Marie-Dominique-Auguste de Sibour, 1792–1857) от 29 марта 1854 года, изданное в начале Крымской войны с целью установить форму публичных молений о победе отечественного оружия. Хомякова поразила не эта прямая цель послания, вполне легитимная также и с его точки зрения, а своеобразное обоснование целей этой войны в послании архиепископа. Помимо привычных политических аргументов, архиепископ представил совершенно непривычные — чисто религиозные. В отличие от светских политиков, архиепископ

говорил о Крымской войне как новом крестовом походе против главных нынешних врагов христианства, которыми теперь стали не турки, а восточные раскольники, причем, более всего — русские, а не греческие (см. соответствующую часть послания в прим. к с. ВВВ).

Послание издавалось в виде листовок (например: *Mandement de Monseigneur l'Archevêque de Paris, qui ordonne des Prières publiques pour le succès de nos armes en Orient* [«Окружное послание Монсеньера Архиепископа Парижского, устанавливающее общественные моления об успехе нашего оружия на Востоке»], Paris: Boucquin, Imprimeur, 1854, — издание, которым пользовались мы) и было перепечатано многими периодическими изданиями. Вероятно, в распоряжении Хомякова было одно из таких изданий в виде листовки (см. ниже, с. ВВВ). Монсеньеру Сибуре будет вскоре суждено вторично потрясти воображение Хомякова — своей гибелью, — на которую Хомяков отзовется в Бр. III. О Сибуре, полузабытом в XX в., см.: [J.-J.-F.] Poujoulat, *Vie de Monseigneur Sibour, archevêque de Paris. Ses œuvres, sa mort*. Deuxième éd. Paris : E. Repos, 1863 [первое изд. 1857 г. было краткой брошюрой; во втором изд. она была переработана в полноценную монографию]; J. Manceau, *Monseigneur Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris (1848–1857)*. (Textes, dossiers, documents, 11). Paris : Éditions Beauchesne, 1987 (мне недоступно); французские биографы не уделяли внимания интересующему нас посланию Сибура.

Послание Сибура было издано 29 марта н.ст., и Хомяков его получил от графини А. Д. Блудовой почти сразу. Уже 19 марта (ст. ст., т.е. 31 марта н. ст.) 1854 г. Хомяков пишет А. Н. Попову (письмо датировано автором без указания года, издателями год определен ошибочно как 1853):

...о себе скажу, что не даром присылала к нам графиня Антонина Дмитриевна [Блудова] речь Сибура. Она, разумеется, не стоит возражения, а еще менее стоит возражать, как возражали у нас с коленопреклонением пред Папою, который просто нагло плутует; но она мне подала повод к вступлению в статью полемико-религиозную, которая (если только будет напечатана) заставит его покаяться в своих словах. Иные думают, что теперь не время для таких вопросов. Чистый вздор! Борьба наша имеет вид, как и всякая борьба, чисто материальной схватки, чисто материальных интересов; но это только вид. Истинная-то борьба идет между началами духовными, логически развивающимися, и на этой почве возможна победа; прибавлю еще, только на этой почве возможна прочная победа. Надобно пробудить сочувствие к нашим началам или доказать их превосходство, их бульшую строгость логическую, их бульшую человечность и большее согласие с требованиями души человеческой, и тогда будет поле наше. Без этого, без некоторого перелома в общем Европейском мышлении, борьба будет нескончаема, не смотря на возможные успехи, которые все-таки достанутся нелегко. <...> Как бы то ни было, я теперь в религиозной полемике. Как-то Бог даст совладать с предметом? (ПСС VIII, 213–214).

Письмо Сибура могло быть напечатано раньше официальной даты начала распространения, т.е. даты вступления в силу содержавшегося в нем распоряжения архиепископа – 29 марта, и поэтому между изданием послания и его получением Хомяковым могло пройти не один-два дня, а около недели. А. Д. Блудова (1813–1891), жившая в Петербурге, точно ли? У меня все же сомнения, хотя не так уж важно, где именно она жила в тот момент могла получить текст послания из разных источников, ввиду обширности круга своих знакомств, но тут можно с большой

вероятностью предположить участие ее родного брата Андрея Дмитриевича (1817–1886), который в это время служил секретарем посольства в Вене.

В письме к Попову Хомяков пишет о «речи» Сибура, а не послании, но это, очевидно, из-за того, что интересовавшая его часть послания выдержана вполне в форме проповеди (см. ниже, в прим. **сс.. ВВВ**). Папа Пий IX формально сохранял нейтральную позицию и в изданной 1 августа 1854 г. энциклике *Apostolicae Nostrae Caritatis* («Апостольской нашей любви») призвал всех к миру, но многие католики и не только католики полагали, как Хомяков, что его подлинные симпатии вполне принадлежат только одной из сторон (см. подробнее в **прим. к с... -- это где будет фрагмент послания**). **О каких возражениях Сибуру с «колелопрекклонениями перед Папою» говорит Хомяков, установить не удалось.**

История написания брошюры

Процесс работы над брошюрой, едва успевший начаться к 19 марта (дата цитированного выше письма Попову), остается для нас почти не документированным. Кое о чем Хомяков пишет ретроспективно, вскоре по завершении работы осенью 1854 года. Тут особенно важно уже цитированное выше (в преамбуле к Бр I, с. **ВВВ**) письмо к Бестужевым из Богучарово, написанное в ноябре 1854 г. (Хомяковский сб., с. 132), где вновь возникает воспоминание о покойной жене:

Какова то будет судьба второй брошюрки? Выйдет ли она? Она гораздо глубже и, не скажу, лучше первой, которую я очень доволен, но гораздо более исчерпывает предмет, обнимая характер молитвы, Таинства и церковную историю. Нового много, т.е. новым манером высказанного: потому, что собственно нового, кроме Ереси, ничего быть не может; но яснее или с новой точки зрения можно представить то, что было еще не уяснено [*тут Хомяков продолжает отвечать Ньюмену против его тезиса о догматическом развитии — выражая церковную точку зрения, в которой «новшество» (καινотомία) служит синонимом «ереси»*]. И, кажется, мне это удалось вполне во многих местах; впрочем, самому о себе судить нельзя, как бы ни старался быть беспристрастным. Не угодно Богу было, что я бы порадовался Катенькиной радости при таких занятиях моих, а как бы от души радовалась она! Но при ней сделал ли я бы это? Так жить было весело! и первую-то я книжечку написал в тот год, когда ее не стало и когда мысль моя приняла более серьезное направление.

Вопреки написанному в этих строках, Хомякову не удалось закончить брошюру в ноябре 1854 года, так как он поддался соблазну дописать ее после еще одного важного для темы брошюры события — издания папой Римским Пием IX буллы *Ineffabilis Deus* («Бог неизреченный») 8 декабря 1854 г., на праздник Зачатия святой праведной Анной Богоматери (этот праздник есть и в православной традиции, но на день позже — 9 декабря юлианского календаря). Буллой провозглашался новый догмат о том, что Дева Мария была рождена особым образом, а именно, без передачи от родителей так называемого «первородного греха», который в католичестве понимается как наследуемая вина (см. подробнее ниже, **сс. ВВВВ в этой преамбуле и ВВВВ в прим. к с. 123**). Так в конце брошюры появилось рассуждение на соответствующую тему. Ко второй половине января текст, тем не менее, был написан — как можно судить по чтению рукописи в доме Аксаковых в январе 1855 г. (см. ниже).

Самым последним добавлением к тексту, по всей видимости, стали подстрочные примечания о «вере угольщика» (с. 80 изд. 1994) и о Каиафе (с. 82 изд. 1994), внесенные не ранее самого конца января (по старому стилю) или в феврале 1855 г. (см. примечание к этому месту, с. ВВВ).

Распространение брошюры в списках прежде публикации

В отличие от первой брошюры, вторую удалось опубликовать достаточно быстро, чтобы ее распространение в списках не успело выйти из-под контроля автора. Достоверно известно, что законченный текст в рукописи был прочитан И. В. Киреевским, чей отзыв воспроизводится Хомяковым в недатированном письме А. Н. Попову (осень 1854 г., а не 1855, как ошибочно датировали издатели). В этом же письме упоминается о других читателях, не называемых по имени, а также рассказывается интересный эпизод с чтением брошюры сельскому духовенству. Автор обещает рукописную копию и самому А. Н. Попову, причем, просит о конфиденциальности — очевидно, до момента публикации:

Я покада кончил многотрудное дело: написал и переписал вторую статью, которую отчасти вам читал. Вскоре перешлю ее в Петербург для приискания ей пути. Разумеется, она будет тотчас же вам сообщена под великим молчанием до времени. Я ею очень доволен; кажется, ею также очень довольны все те, которым я ее читал. Киреевский один только как будто находит вопросы слишком упрощенными; но и этим-то, мне кажется, я и могу похвалиться, потому что в этом именно состояли и цель моя, и вся трудность задачи. Более всего меня обрадовал опыт, сделанный мною над двумя сельскими неглупыми попами. Я им прочел в переводе часть о таинствах, и они мне откровенно сказали, что только при этом чтении они поняли миропознание, «а то в семинариях, да и в книге [архимандрита, ректора МДА, будущего архиеп. Могилевского] Евсевия [(Орлинского), 1807–1883, *Беседы о спасительных таинствах*. Книжка первая. М.: Тип. Семена, 1846] никакого ясного смысла мы не получили». Это почти их слова. Вообще я должен заметить, что я почти всегда в простом и несколько туповатом смысле белого духовенства замечал больше способности понимать истину церковную, чем многозаучившихся чернецах и иерархах или в тех набожных мирянах, которые слишком много водятся с монастырскими светилами и пастырями. (ПСС VIII, 211–212).

Упоминание о русском переводе тут едва ли нужно понимать иначе, нежели просто устный перевод с листа; у самого автора он не должен был вызывать затруднений. Выраженное здесь Хомяковым отношение к духовенству как потенциальной аудитории своих богословских сочинений более подробно разъясняется в его письме И. С. Аксакову (не датировано, но по содержанию видно, что написано в первые дни после смерти Н. В. Шеншина, последовавшей 20 июня 1858 г.). Объясняя адресату бесполезность негодования на «синодальную критику», Хомяков формулирует там принципы своего отношения к духовному сословию своего времени:

Негодование с одной стороны отрицает историю (первая несправедливость), с другой не признает умственного бессилия тех людей, на которых оно обращается. Иное дело — критика ровных; иное дело — воспитание низших. Наше дело — воспитательное, и мы должны быть снисходительными, потому что мы имеем дело не с ровнею, а людьми, которых надобно учить. Действительно, наши отношения к нашему духовному миру странны; да их не переменишь, а надобно, если можно, переменить самое настроение духовенства, искаженное целым рядом злых исторических влияний. (ПСС VIII, 354–355).

Хомяков, как видно, пока что не придавал серьезного значения настороженному отношению И. В. Киреевского. Видимо, ситуация изменится через небольшое время, когда он получит критический отзыв М. С. Мухановой, который нам также известен лишь в пересказе Хомякова (см. ниже, с. **ВВВ**). Как можно судить по этому пересказу, он клонился в ту же сторону, что отзыв Киреевского, но был более обстоятельный.

Скудость дошедших до нас рассказов о восприятии рукописи теми, кто успел ознакомиться с ней прежде публикации, компенсируется необыкновенным богатством одного рассказа, принадлежащего Вере Сергеевне Аксаковой и сделанного ею в многостраничной дневниковой записи за 25 января 1855 года (Вера Аксакова. *Дневники. Письма*. Изд. подготовила Т. Ф. Пирожкова. (Славянофильский архив, кн. 2). СПб.: Пушкинский Дом, 2013, сс. 119–126), где она описывает визит к Аксаковым в Абрамцево большой компании гостей, в числе которых были Хомяков, отец и сын Гильфердинги и даже молодой писатель И. С. Тургенев, который дорожил знакомством с Аксаковыми, особенно старшими, но Верой Сергеевной был едва терпим. Судя по хронологии записи, визит занял три дня, с 21 по 23 января. Наряду с прочим, запись является свидетельством об одном из заключительных этапов подготовки рукописи завержденного произведения к печати.

После обеда в первый день визита (21 января) многочисленные гости перешли в гостиную. Там

Хомяков было думал читать нам свою новую франц<узскую> статью о значении православия, католицизма (или, как называет Хомяк<ов>, романизма [*в изд. 2013 г. опечатка «романтизма», которой не было в прежних изданиях*]) и протестантизма, но так как тут были бы слушатели вовсе неспособные понять ее и так как отесеньке [*С. Т. Аксакову*] трудно было бы слушать скорое чтение Хомяк<ова> по-французски, то чтение не состоялось, и мы, т.е. сестры и Гильфердинг молодой, попросили у Хомяк<ова> позволения прочесть ее особо. После чаю мы сели особо в залу за стол. Гильфердингу надо было сверить свою копию с этой статьи [*видимо, эта копия будет отправлена издателю, см. ниже*], и мы начали читать, то Гил<ь>фердинг>, то я, вслух. — Статья эта необыкновенна, светлый христианский разум, освещающий, как день, все богословские вопросы веры, самая глубокая душевная вера, живящая все разумные доводы и служащая основой и источником всех его взглядов на весь мир: вот это поражает так сильно и заставляет читателя испытать самое высокое наслаждение. — Только в некоторых местах вопросы чисто-специально богословские для меня не вполне доступны. Мы восхищались каждым словом, каждое слово так полно, так точно, так обдуманно, что удивляешься, каким образом франц<узский> язык мог выразить такие глубокие мысли. Мы прочли только половину, в гостиной шумели и говорили, и мы решились оставить чтение до другого дня. (Аксакова, сс. 122–123).

На следующий день обсуждение статьи Хомякова продолжилось, причем, в него оказался косвенно вовлечен И. С. Тургенев, который, разумеется, не присутствовал при чтении статьи и не читал ее:

Я успела прочесть всю статью Хомякова. <...> Прощаясь с Хом<яковым>, я сказала, какое наслаждение доставила мне его статья. Хом<яков> принимает всякое сочувствие и одобрение, даже хоть от малого ребенка, с удовольствием и благодарностью и благодарил меня искренно. В то время, как я ему говорила, мы услышали слова Тургенева, обращенные к маменьке: «Даю Вам слово, что в будущее воскресенье пойду в церковь». Мы переглянулись, я спросила Хом<якова>: «Какое, Вы думаете, произвела бы Ваша статья впечатление на Тург<енева>?» — «Ровно никакого, — сказал, — т. е. он бы сказал: да, это умно, очень хорошо

и больше ничего, и следа бы не осталось». — «Да, — отвечала, — он, кажется, вовсе не способен ничего понять духовного, однако ж, есть какие-то стремления, но это не к духовному, а к душевности какой-то. Он всё понимает только впечатлениями, чисто даже физическими». — «Да, это правда, — сказал Хомяков, — стихи Конст<антина> Серг<еевича>, которые он мне читал, сильно написаны на него» [*речь о стихотворении К. С. Аксакова «Лжедух», написанном совсем незадолго до этого разговора, в январе 1855 г.*]. <...>

Хом<яков> обещал нам прислать как можно скорее список статьи, черновую же не может дать потому, что она очень перемарана. Он говорит: «Я сидел за каждым словом подолгу для того, чтоб мои враги — не столько иностранцы, сколько здешние, особенно духовного звания и направления, не могли придаться ни к одному слову». —

Прочтя статью его, чувствуешь силу православия и силу русского ума. Ни то, ни другое не может сокрушиться. (*Там же*, сс. 124–125). См. также критическое издание стихотворения *Лжедух* и комментарий к нему (К. С. Аксаков. Собрание сочинений и писем в десяти томах. Том первый. Поэзия. Проза. Том подготовили Е. И. Анненкова и М. Д. Кузьмина. СПб.: Росток, 2019, сс. 187–191, 633–635).

К обсуждению рукописи, а не изданной брошюры нужно отнести и критику Марии Сергеевны Мухановой (1802–1882) — в молодости фрейлины супруги Александра I императрицы Елизаветы Алексеевны (1779–1826), дочери обер-шталмейстера Сергея Ильича Муханова (1762–1842) — главного героя ее крайне интересных мемуаров (1878), — троюродной, но весьма уважаемой тети писателя И. С. Тургенева и, наконец, двоюродной сестры приятелей Хомякова братьев Мухановых. Она никогда не выходила замуж и отличалась серьезным аскетическим настроем. Для Хомякова она была как собеседником по духовным вопросам, так и одним из источников получения иностранных изданий, имеющих отношение к христианству, — в частности, английских. Ее отзыв нам известен из пересказа Хомякова в его ответном письме. Соответствующее письмо Хомякова, имеющее большую важность для понимания его богословия, довольно точно датируется по следующим словам:

Не радуют известия из Севастополя. Много там льется дорогой крови и без плода, и без пользы: наследство *des incapacités* [*бездарей*], оставленное покойным Государем своему преемнику, тяжело отзывается для России. Что-то Бог даст вперед? (ПСС VIII, 421).

Такое можно было написать, только еще не зная о потере Малахова кургана (27 августа 1855 г.) и оставлении на следующий день русскими войсками Севастополя. При этом известно, что Хомяков сохранял уже ничем (кроме его религиозных чаяний) не оправданный оптимизм даже после поражения русской армии на Черной речке 4 июля (см. ниже, с. **ВВВ**). Таким образом, для написания интересующего нас письма остается, примерно, месячный интервал от конца июля до самого конца августа (по старому стилю) 1855 года. К этому времени брошюра, возможно, была уже напечатана, но совершенно точно известно, что Хомяков еще не имел в своем распоряжении печатных экземпляров (см. ниже, **СС...**). Богословских тем касается следующий отрывок письма:

Я точно виноват [*в том, что сильно задержался с этим письмом*], да вы же меня и наказали подозрением, будто бы я несколько посетовал на ваше замечание о второй моей брошюре. Верьте мне, я говорю не о форме вашего выражения, которое не затронуло бы даже самого раздражительного самолюбия (а его во мне нет); но все ваши замечания для меня драгоценны. Я могу с ними иногда не соглашаться, но я от вас не слыхал ничего такого, об

котором не пришлось бы задуматься. Ваша критика есть одолжение для всякой, не совсем пустой головы. Так и теперь. Я не только понял вашу дружбу в том, что вы мне сообщаете замечание, с которым вы согласны и которое очень для меня важно [*речь идет о замечании какого-то третьего лица — к сожалению, не установленного*], но я понял и справедливость самой критики. Сам я перечел свою брошюру и не мог не сознаться, что впечатление, которое она должна производить на Русского читателя, может быть не совсем выгодным для меня. Почему? Вот вопрос, который вы во мне возбудили. Нападение на Протестантство в обеих книжечках весьма сильно, и думаю даже едва ли было когда-нибудь сильнее выражено, а впечатление имеет в себе что-то Протестантское. Мне кажется причина та, что я у православного отнял не только Папу, но и всякую замену Папства (Синод ли, монахи ли, или духовник, или что-бы то ни было). Я выставил свободу не только как право, но еще как обязанность, и в этом я считаю себя правым; но я не сказал ни слова о пределах свободы Христианской и в этом себя подверг осуждению. Иные будут меня обвинять потому, что боятся быть свободными; другие потому, что им лень быть свободными; но не совсем мною будут довольны и те, которые, не боясь и не ленись быть свободными, чувствуют, что эта свобода не безусловна. Вы меня не обвиняете, но вам за меня больно, что книга не так прочтется, как следует. Я в этом чувствую и вашу любовь к делу Церкви, и вашу дружбу ко мне, и тем живее чувствую недостаток, — не книги самой (которая имеет цель полемическую), но своего труда. Его надобно пополнить. Вы в этом совершенно правы. Я буду ждать и искать случая, который бы дал мне повод к новому объяснению; но я надеюсь, что вы меня оправдаете в моем убеждении, что именно надобно искать случая и что без него трудно надеяться на внимание современных нам читателей в вопросах, к которым они к несчастью слишком равнодушны. Надеюсь также, что в Москве еще позволите мне изустно возвратиться к этому предмету. (ПСС VIII, 420–421).

В конце этого отрывка Хомяков выражает свое убеждение в том, что для общественно-значимого высказывания нужно искать то, что сегодня называется информационным поводом. Такого яркого повода, как выступление архиепископа Сибура, у него больше не будет, но все же он найдет материал, чтобы представить и третью свою брошюру ответом на вызовы Запада.

Неизвестное нам лицо, чье замечание передала Хомякову Муханова, — это, очевидно, не И. В. Киреевский, который во время обсуждения рукописи общался с Хомяковым непосредственно. Если это был кто-то из не близких Хомякову, но знакомых Мухановой и авторитетных для нее и для Хомякова лиц, причем, владеющих французским языком (по этому критерию отпадает наместник Троице-Сергиевой лавры архимандрит Антоний (Медведев)), то круг кандидатов довольно узок; нельзя исключать, что это был митрополит Филарет (Дроздов). Если же не настаивать на критерии знания французского языка, т.е. допустить, что это неизвестное нам лицо реагировало на пересказ самой Мухановой, то можно предположить, что отзыв принадлежал архим. Антонию (Медведеву), т.к. один отрицательный его отзыв на Бр. II известен (хотя там речь идет о другом — не о латентном протестантизме, а о зачатии Богоматери, см. ниже, с. **ВВВ**). Во всяком случае, Муханова была знакома с тем и другим, так как вся ее семья была связана с Лаврой.

По основному своему содержанию письмо представляет крайне важную веху в развитии богословской мысли Хомякова. Он впервые начинает замечать, что, фактически, проигрывает в споре: играя одновременно против католичества и протестантизма, он формулирует не что-то совершенно отличное от того и другого, но нечто подозрительно похожее на очередную версию протестантизма. Пока что

ему кажется, что все дело в неполноте раскрытия темы, и достаточно будет написать еще одну брошюру, чтобы недостающее восполнить. Как мы знаем, выйдет иначе — в соответствии с двумя русскими пословицами: «чем дальше в лес, тем больше дров» и «не за то отец сына бил, что играл, а за то, что отыгрывался». Пока что Хомяков всё еще не до конца понимает, как тяжело ему придется в спорах не с друзьями-славянофилами и не с запуганным православным духовенством, а с профессиональными богословами западных конфессий. Глядя на письмо к Мухановой ретроспективно, то есть исходя из дальнейшей эволюции богословия Хомякова, мы можем указать на него как на момент, после которого Хомяков начинает не «играть», а «отыгрываться».

История публикации

Ко времени завершения брошюры у Хомякова не было никакого ясного плана по ее изданию, о чем он сообщал Бестужевым в ноябре 1854 года:

На днях окончил я переписку (прескучное дело) своей новой статьи для заграничного употребления. Как-то удастся ее там напечатать? все сношения так трудны, что не знаю, как и сделать. (Хомяковский сб., с. 131).

Хомяков понимал, что Крымская война создала для публикации за границей новые неудобства, но поначалу не мог ничего придумать, кроме попытки обратиться к тому же парижскому издателю. В январе 1855 года он пишет тем же Бестужевым:

Продолжение своей первой брошюрке отправляю туда же [*очевидно, туда же, куда и первую*]. Хочется хорошенько прохватить упрямство западного богословия. Если бы можно только кого-нибудь, хоть немногих, убедить в истине, мы бы сами ожили. Там было бы разумное сознание Веры, уже прошедшее через сомнение и вполне созревшее. Свободно развивалась бы Церковь на почве новой и свободномысленной жизни, и я бы мог сказать себе, хоть с некоторым правом, что жил не даром; но мало надежды, чтобы когда-нибудь я это мог сказать. (Хомяковский сб., с. 134).

Это согласуется с планами отправить брошюру в Петербург для дальнейшей пересылки, о которых Хомяков сообщал А. Н. Попову осенью 1854 года в цитированном выше письме.

Все же от планов обратиться к парижскому издателю пришлось отказаться по причинам, разъясненным Хомяковым в письме к немецкому издателю Брокгаузу, которое было опубликовано в качестве предисловия к Бр. II.

Судя по сцене, описанной В. С. Аксаковой (см. выше), где Гильфердинг-сын сверял свою рукопись Бр. II с окончательным авторским текстом, уже в январе 1855 г. заботы по изданию рукописи были приняты на себя А. Ф. Гильфердингом, который и осуществит издание брошюры в Германии (см. благодарность ему Хомякова за это и, заодно, за издание немецкого перевода Бр. I у Смолера, **цитированное в преамбуле комм. к Бр. I**).

Вероятно, в июне (не позднее июля) 1855 г. Хомяков в письме А. Ф. Гильфердингу спрашивает: «Нет ли слуха о Брокгаузе?» (ПСС VIII, **326 в изд. 1900; в изд. 1904 с. 313 буду продолжать ставить стр. по 1900, тк. Оно самое распространенное**). Это значит, что брошюра к тому времени уже была взята издателем в работу. Нельзя исключать, что вопрос был вызван дошедшими до Хомякова из Петербурга слухами о том, что

брошюра уже издана (см. ниже). Соответствующее письмо Хомякова к Гильфердингу, датированное издателями 1855 г., можно датировать гораздо точнее благодаря тому, что, помимо упоминаний о Пасхе и весенней распутице как о событиях не самых недавних, но все же недавних, там содержится и такой пассаж о событиях осады Севастополя:

Слава Богу, кажется, участь Севастополя решена. Честь и слава кому следует! Эта защита разогрела все сердца; это происшествие, носящее на себе характер жизни, и жизни народной. Чт бы ни было впереди, а головы Русские приподнялись законною гордостью. (ПСС VIII, 325).

За весну и лето 1855 г. только одно событие могло вызвать такую реакцию — успешно отбитый штурм Малахова кургана и 3-го бастиона 6 июня. Англичане и французы понесли большие потери, и это замедлило их дальнейшие действия. Волна надежд на успех обороны Севастополя, пробужденная этим тактическим успехом русских войск, продержалась недолго, а 27 августа при следующем штурме Малахов курган падет, и Севастополь будет оставлен русскими войсками. Таким образом, наиболее вероятная датировка интересующего нас письма — вторая половина июня 1855 г. по юлианскому календарю.

Гильфердинг договорился об издании брошюры в крупнейшем издательстве Германии, прославленном, прежде всего, своей «Энциклопедией» (первое издание — 1809–1811 гг., последнее — 2009), — Ф. А. Брокгауза (Friedrich Arnold Brockhaus, 1772–1823), базировавшемся в Лейпциге с 1818 г. В то время (с 1850 г.) им руководил младший сын основателя Генрих (Heinrich Brockhaus, 1804–1874), который и должен был дать согласие на публикацию этой и следующей брошюры Хомякова. В истории издательской фирмы Брокгауз, написанной к ее столетнему юбилею, Бр. II и III упоминаются с раскрытием авторства Хомякова в числе множества брошюр на научные и научно-популярные темы, издававшихся в тот период: Н. Е. Brockhaus, *Die Firma F. A. Brockhaus von der Begründung bis zum hundertjährigen Jubiläum. 1805—1905*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1905, S. 278.

По дошедшим до Хомякова слухам, брошюра была уже издана к началу лета, хотя проверить эти слухи мы не можем. Хомяков писал А. И. Кошелеву в письме, которое мы уже цитировали в связи с содержащимися там сведениями о восприятии при дворе Бр. I (см. выше, **преамбулу к Бр I, с. вв**), и в котором Хомяков цитирует письмо к нему Олсуфьева от 17 мая 1855 г.:

Нынче получил из Питера письмо, по которому предполагаю, что моя вторая брошюрка вышла; впрочем это еще не верно. А верно то, что ее у меня потребовал или пожалуй попросил официально Олсуфьев от имени Государыни. Я послал весьма некрасивый список (другого не было) и извинился поспешностью. (ПСС VIII, 144).

Очевидно, что это письмо не могло быть написано намного позднее 17 мая, но для хронологии событий, связанных с изданием и распространением Бр. II, желательна более точная датировка. Ее опять можно установить, благодаря аллюзиям на события Крымской войны. В том же письме Хомяков пишет:

Печально письмо твое, любезный Кошелев, и видно, у тебя очень невесело на душе. Авось Крымские вести не поправят ли этого настроения; авось не ободрят ли народа? <...> Многие, чуть не все, повесили носы. Я один еще бодрюсь, и ко мне приходили за утешениями. Мои обещания сбываются покуда только в Крыму, и за это меня уже приезжал благодарить

Бахметев (Алексей Николаевич [1798–1861; родственник Ю. Ф. Самарина и друг славянофилов; его сестра Аграфена была замужем за генералом М. Д. Горчаковым, командовавшим армией в Крыму и с февраля по август 1855 г. руководившим обороной Севастополя]). Увидите, сбудутся все; но нам подобает подвизаться. На нас всех теперь великая ответственность. (ПСС VIII, 144).

Какие события тут имеются в виду? Летом 1855 года Хомяков был настолько нетрезв в своих оптимистических пророчествах, что даже сражение на Черной речке — предпоследнее и фатальное поражение русской армии в Крымской войне — толковал как радостное событие (см. **преамбулу к Бр 1, с. ыыы**). Более вероятно, что речь идет все о том же англо-французском штурме, отбитом 6 июня, но нельзя исключить и сражения на Черной речке 4 августа.

Летом 1855 г. (точнее датировать не удастся) Хомяков пишет А. Н. Попову вполне определенно: «Вторая моя брошюра напечатана в Лейпциге, о чем я получил на днях известие; но как она принята в Питере, не знаю» (ПСС VIII, 224).

Достоверно узнать о выходе брошюры Хомякову удалось только в самом конце 1855 года, о чем он сообщал в письме А. Н. Попову ноябре или декабре (издательскую датировку письма второй половиной 1855 г. можно уточнить по упоминанию в том же письме о разрешении М. Н. Каткову издания «Русского Вестника»: как сообщает в примечании П. И. Бартенев, о разрешении сообщил Каткову он лично в день его именин 8 ноября 1855 г.; ПСС VIII, 225):

Вторая [брошюра] также отпечатана уже в Лейпциге. Ее молодой Гильфердинг видел и купил. Он хотел и той [т.е. Бр I] переслать несколько экз. в Россию; не знаю, исполнит ли. Я всячески постараюсь достать и той и другой несколько экземпляров и тотчас же доставлю один в Оптино, а другие перешлю в Смирну и Афины: там хорошо знают Французский язык и легко могут перевести и пустить в ход (теперь же пожалуй обрадуются и по причинам политическим); но Блудовых или кого-нибудь в Питере об этом (т.е. пересылке в Грецию) просить не хочу: и тут, пожалуй, встретятся дипломатические затруднения. (ПСС VIII, 225–226).

Смирна (турецк. Измир) до греческой катастрофы 1922 г. была главным культурным центром греков в Османской империи, поэтому естественно ее упоминание наряду с Афинами, столицей греческого государства. Характерно, что Хомяков мечтает о связях со светскими культурными центрами греческого народа, а не с Фанаром. С Фанаром его и прочих славянофилов разделяет «болгарский вопрос», при жизни Хомякова не успевший довести до раскола (1872 г.), но уже весьма острый и попавший в сферу интересов славянофилов в 1850-е годы; славянофилы симпатизировали националистическим движениям славян и греков независимого греческого государства, секулярный и прозападный характер которых им не был понятен в такой степени, как он станет понятен К. Н. Леонтьеву. Хомяков отличал в наследии Византии две «стороны»: «...одна есть просвещенное Христианство, то есть Православие, а другая фанариотство» (из редакционного примечания в «Русской Беседе» за 1859 г.; ПСС III, 367). Намерения Хомякова относительно распространении его брошюр среди греков не получили никакого развития.

О первых впечатлениях от уже полученной брошюры Хомяков пишет Ю. Ф. Самарину в ноябре или декабре 1855 года. Это письмо можно датировать по фразе «Нам еще не отказали, но и не разрешили, и очевидно желание есть отказать, между тем как Каткову разрешено», а также по жалобе на «мятели», которые «до сих пор» мешали

провести полноценные испытания новых ружей (ПСС VIII, 290). Речь идет о времени после того, как Хомякову стало известно о получении Катковым разрешения на «Русский Вестник» (это около 8 ноября или чуть позже), но прежде получения Кошелевым разрешения на «Русскую Беседу» (14 декабря того же года, о чем Хомяков должен был узнать если и не в тот же день, то вскоре); ср.: Т. Ф. Пирожкова. А. И. Кошелёв — «главный распорядитель» журнала «Русская беседа», в: *«Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись*. Под ред. Б. Ф. Егорова, А. М. Пентковского и О. Л. Фетисенко. (Славянофильский архив, кн. 1). СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011, сс. 9–49, цит. с. 18. Письмо относится к тому времени, когда Крым был оккупирован победившей стороной (оккупация закончится по условиям Парижского мирного договора от 18 (30) марта 1856 г.).

Гильфердинг прислал мне два экземпляра моей второй брошюры. Против Французского издания опечаток много, но издание хорошо. Не скрою, что мне особенно было весело прочесть примечание о рабстве. За границею ее не читают, хотя она во всех местах. Вопрос Восточный надоед, а по заглавию думают, что она о вопросе Восточном. Я думаю, что если бы знали, что она чисто-богословская, читали бы и того меньше. Гильфердинг советует ее перевести и напечатать для Славян. Жаль денег, а едва ли это не обязанность хоть испытать. Как вы думаете? (ПСС VIII, 291).

Тут надо что-то сказать об опечатках в сравнении с переизданием 1872 г.

«Примечание о рабстве» — это авторская сноска на с. 76. Хомяков, как видим, теперь лучше представляет свою аудиторию и не упускает случая сказать нечто важное властью имущим в форме христианской заповеди, то есть, по сути, ультиматума; см. к этому месту примечание Ю. Ф. Самарина. Хомяков также отмечает хорошее распространение брошюры по книжным магазинам: конечно, возможности Брокгауза тут были несравнимы с Мейрюесом. Над идеей о переводе на какой-либо славянский язык он пока что задумывается всерьез, но, видимо, ему уже и сейчас больше хотелось бы найти убедительные — не столько для Гильфердинга, сколько для самого себя — аргументы, почему этим заниматься бессмысленно. Так или иначе, но никто таким переводом заниматься не стал.

Перевод на немецкий

Перевод на немецкий Бр. I и II был выполнен Яном Смолером. О нем см. **преамбулу к комм. к Бр. I, сс. ВВВ**. Больше никаких переводов не делалось (кроме русских).

Реакция на публикацию брошюры

Вторая брошюра, имевшая гораздо более широкое распространение благодаря издательству, послужила рекламой для первой брошюры. Отчасти поэтому читатели нередко реагировали на обе брошюры сразу.

Реакция в придворных кругах

Императрица Мария Александровна отблагодарила Хомякова за присылку рукописи присылкой опубликованной брошюры. Об этом мы узнаём из письма Хомякова директору Императорской Публичной библиотеки (1849–1861) барону Модесту Андреевичу Корфу (1800–1876). Письмо, датированное 12 апреля 1856 года,

сопровождало экземпляр Бр. II, который Корф просил у автора для библиотеки (ПСС VIII, 475).

Это письмо имеет свою предысторию. Барон Корф был человеком, при дворе хорошо известным: он входил в круг доверенных лиц покойного к тому времени императора Николая I, но и при дворе Александра II был далеко не посторонним. Из-за своего критичного, хотя и не враждебного отношения к славянофилам барон Корф воспринимался Хомяковым с настороженностью. Так, в письме к Ю. Ф. Самарину от 1 сентября 1852 г. он винит Корфа, называя его «Н» из опасения чужих глаз, в скандальном увольнении князя В. В. Львова (1805–1856) от цензурства, которое произошло 15 августа 1852 года: Львову ставились в вину цензурные разрешения на «Московский сборник» славянофилов и «Записки охотника» Тургенева, но Хомяков верит только в первую причину и на основании собственных догадок винит Корфа (ПСС VIII, 283–284; см. также написанное около того же времени письмо К. С. Аксакову, где Хомяков более подробно обсуждает отрицательную реакцию Корфа на статью К. С. Аксакова в «Московском сборнике», с выводом в адрес Корфа «такой глупости по заказу не выдумаешь»; ПСС VIII, 347); впрочем, монарший гнев на Львова вскоре сменился милостью. Хомяков мог знать, что Корф в это время возглавлял негласный «Комитет 2 апреля», учрежденный в 1848 г. для контроля за работой цензуры (упраздненный по инициативе самого Корфа в 1856 г.), но Хомяков, как и мы сегодня, не располагал достоверными данными о участии Корфа в судьбе Львова.

Во время своего директорства в Публичной библиотеке Корф создал большое отделение иностранных книг о России и книг русских авторов на иностранных языках, первоначально названное «Отделением иноязычных сочинений о России», а в 1864 г. переименованное в «Rossica»; комплектование этого отделения было прервано в 1930 г. (см.: Г. В. Михеева, Отделение «Россика» в Императорской публичной (Российской национальной) библиотеке // *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры*. 2018. № 3. 142–149; см. также: О. Д. Голубева. *М. А. Корф*. (Деятели Российской национальной библиотеки). СПб.: РНБ, 1995). Именно в этом отделении оказались собраны все три французские брошюры Хомякова, которые и до сих пор в нем хранятся.

В 1850 г. стараниями Хомякова через графа Д. Н. Блудова в Публичную библиотеку под начало бар. Корфа был устроен один из ближайших молодых друзей Хомякова Каэтан Андреевич Коссович (1814–1883), который проработает там до смерти и станет одним из основателей русского востоковедения, особенно санскритологии. **ЕСТЬ НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ПИСЬМА ХОМЯКОВА К КОССОВИЧУ: РНБ, ф. 384 «Корреспонденты Коссовича», л. 26 обращение к Коссовичу как к «бесценному другу». См.: А. С. Шофман, К. А. Коссович как востоковед (1815 [sic! В названии статьи дата ошибочна]–1883), в: *Очерки истории русского востоковедения*. Сб. VI. М.: Изд-во восточной литературы, 1963, сс. 254–269, цит. 256. ЭТИ СВЕДЕНИЯ ХОРОШО БЫ ИСПОЛЬЗОВАТЬ ДЛЯ НАШЕГО ИЗДАНИЯ, НО Я НЕ ЗНАЮ, КАК ИМЕННО.** Коссович был привлечен к комплектованию будущей «Россики» и даже специально для этого был командирован в 1851 году в Англию. Коссович попал под обаяние барона Корфа и в течение многих лет пытался установить между ним и Хомяковым отношения взаимной симпатии. Первоначально Хомяков встречал такие попытки со скепсисом: так, в упомянутом письме Самарину, где он излагает свои подозрения о роли Корфа при увольнении Львова, он продолжает: «...хотя Коссович и распинаяется за него; ведь наивность санскритолога известна, и он не может видеть ничего дурного в

главнокомандующем пяти сот тысяч книг, особенно же в человеке, который купил [в 1852 г. за огромную сумму 150 тыс. руб.] для хранения в Москве все древлехранилище Погодина; впрочем, за это и всякий скажет спасибо» (ПСС VIII, 284). Коссович выступил посредником между Хомяковым и Корфом и в деле передачи в Публичную библиотеку двух первых французских брошюр.

Получив вторую брошюру вместе с письмом Хомякова, Корф приказал переплести письмо вместе с брошюрой, как оно и сохраняется до сих пор (шифр: 30.2.5.102). На него впервые наткнулся и опубликовал (с небольшими неточностями) выдающийся библиограф русской философии Яков Николаевич Колубовский (1863–1929): Я. Колубовский. Материалы для истории философии в России. 1855–1888. (Продолжение). Славянофилы // *Вопросы философии и психологии*. Год 2 (1891), кн. 6. Критика и библиография [отдельная пагинация], сс. 45–88, особ. с. 70, прим., — откуда текст был перепечатан в ПСС Хомякова, начиная с издания 1900 г. — однако, с неверным указанием года издания публикации Колубовского (ошибочно указан 1890) и с пропуском важного замечания публикатора: «Судя по делам канцелярии библиотеки, а также по виду сходства с другими автографами Хомякова, находящимися в библиотеке, надо думать, что это подлинное письмо, а не копия с него».

Для истории восприятия Бр. II важен почти весь текст этого небольшого письма:

Г-н Коссович передал мне лестное желание вашего высокопревосходительства иметь в Императорской Библиотеке экземпляр изданных мною за границей брошюрок о вопросах религиозных. Грустно мне, что я не сумел сохранить тайну своего авторства в деле, в котором я хотел бы быть свободным от всякого личного побуждения; но не сумел. Уж этому пособить нельзя, и я поспешил бы переслать к вам свое скудное приношение, если бы не встретилось тут затруднения. Не без труда добыл я два экземпляра [через А. Ф. Гильфердинга, см. выше], а третий у меня присланный Василием Дмитриевичем Олсуфьевым, по поручению Государыни Императрицы. Разумеется, об этом экземпляре не могло быть и речи, а оба остальные были в чтении и чуть-чуть не зачитаны. Я наскоро бросился их отыскивать, а тут пришло говение, набежали хлопоты с полицией, которая меня таскала к себе по случаю бороды и Русского платья; все это меня позадержало. Насилу вчера высвободил один экземпляр, который и поспешаю препроводить вашему высокопревосходительству. Простите его невзрачность; чем богат, тем и рад. **ЭТО Я ПО ПУБЛИКАЦИИ, А В ПОДЛИННИКЕ ДРУГАЯ НЕМНОГО РАССТАНОВКА БОЛЬШИХ БУКВ. МБ., ЕЩЕ КАКИЕ-ТО ОТЛИЧИЯ.**

Из текста письма непонятно, была ли Хомяковым выслана также и первая брошюра, но, во всяком случае, отделение «Rossica» без нее не осталось. Просьба Корфа дошла до Хомякова еще прежде Великого поста, то есть где-то в начале 1856 года, а присланный императрицей экземпляр брошюры должен был появиться у него еще раньше — то есть, ориентировочно, в конце 1855 года.

Цензурные затруднения

Все время переписки по поводу Бр. II барон Корф еще сохранял свою должность начальника секретного комитета («Комитета 2 апреля»), контролирующего всю цензуру в России, так что вряд ли можно говорить о каких-то запретах в России французских брошюр Хомякова. Запрещенные цензурой книги, которые барон Корф собирал в Публичной библиотеке, поступали в особое отделение — впервые

учрежденный как раз Корфом прототип советского «спецхрана», — а вовсе не в «Россику».

С цензурными затруднениями пришлось столкнуться только при попытке издания русского перевода — и уже гораздо позднее, в 1864 году. В отличие от остальных богословских сочинений Хомякова, Бр. II подвергалась цензурному разбору не только в 1868 году, в составе т. 2 ПСС, но и в 1864 году (см. выше, **преамбулу к фр. Соч., сс. ВВВ**). Соответствующие цензурные замечания отмечены в примечаниях (эта работа была проделана для Изд.1994 Г. Ф. Соловьевой).

Реакция в ближнем кругу Хомякова

Вера Сергеевна Аксакова осталась верна своей первоначальной восторженной оценке, высказанной еще по поводу рукописи (см. выше). В неопубликованном письме своей ближайшей подруге, двоюродной сестре Марии Григорьевне Карташевской (1818–1906) от 10 июня 1858 г. она замечает: «Недавно еще мне попала в руки его вторая французская статья о православии, я развернула и не могла не подивиться: вот его поприще и назначение. Читала ли ты ее?» (А. П. Дмитриев. Неопубликованное письмо К. С. Аксакова к А. С. Хомякову в контексте переписки В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской о картине А. И. Иванова «Явление Христа народу» // *Русская литература*. 2017. № 1, сс. 76–94, цит. с. 80).

Отзывы других близких Хомякову лиц, дошедшие до нас, датируются временем после его кончины, и в них Бр. II не выделяется в общем ряду богословских сочинений. Развития критических замечаний И. В. Киреевского (умершего 11 июня 1856 г.) и М. С. Мухановой мы больше ни у кого в окружении Хомякова не встречаем.

Реакция в среде духовенства

Резко отрицательно отозвался если не на саму брошюру, читать которую он не мог по незнанию французского языка, то на один ее тезис наместник Троице-Сергиевой лавры (1831–1877) архимандрит Антоний (Медведев; 1792–1877) в письме митрополиту Филарету (Дроздову), о содержании которого нам известно из письма Филарета к Антонию от 1 мая 1857 г.:

В одном письме упоминали вы о суемудрии Хомякова относительно зачатия Божией Матери. Что это такое? Напечатано ли, и где? (*Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг. Часть четвертая. 1857–1867. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1884, с. 41*).

Речь идет о высказывании Хомякова по поводу в то время неразрешимой для русского школьного богословия проблеме — о «непорочности» зачатия Богоматери в смысле ее непричастности к «первородному греху». Новый католический догмат застал русское богословие врасплох, чем и объясняется интерес архимандрита Антония даже и ко мнению Хомякова. Синод безмолвствовал — и так никогда и не позволит себе однозначного высказывания по этому вопросу. Стандартный для того времени *Катехизис* митрополита Филарета (1823; текст перестал редактироваться после изд. 1839 г.) также ничего не сообщал. Молчало и «Православно-догматическое богословие» Макария (Булгакова), на начало публикации первого издания которого (1847–1853, в пяти томах) Хомяков откликнулся знаменитым «Макарий провонял схоластикой» (в письме к А. Н. Попову от 22 октября 1848 г.; ПСС

VIII, 189). Хомяков оказался едва ли не самым первым из русских, кто высказался вполне определенно и при этом публично; в числе первых, но позже Хомякова был также Игнатий (Брянчанинов), который независимо от Хомякова выразил то же самое мнение (см. прим. к с. 123, с. ввв). Тем не менее, позиция Хомякова вызвала возмущение у архимандрита Антония. Еще раньше он спрашивал митрополита Филарета относительно позиции Димитрия Ростовского (1651–1709), в чьих сочинениях совершенно отчетливо и неоднократно формулировался будущий католический догмат. Ответ митрополита Филарета был весьма примечателен, но ему полезно предпослать историческую справку.

Димитрий Ростовский следовал традициям киевского богословия XVII века, которое, называясь православным, имело отличия от католического малые или трудноуловимые, а в спорном для католичества вопросе о зачатии Богоматери строго держалось позиции сторонников «непорочного зачатия». Еще в первой половине XVII века эта же позиция оказалась принята в подпавшей киевскому влиянию Москве и в дальнейшем сохранялась у старообрядцев, но патриарх Никон в напечатанной им книге «Скрижаль» (М.: Печатный двор, 1655) последовал противоположной линии католического богословия. Это вызвало отповедь в челобитной к царю (1665) священника Никиты Добрынина (прозванного оппонентами «Пустосвятом»; казнен в 1682), который защищал будущий католический догмат. В конечном итоге, все это привело к запутыванию и даже забвению вопроса в господствующей церкви; старообрядцы до начала XX века тверже держались католического догмата, но постепенно запутались и они. См. обзор фактического материала, хотя и в резко полемическом тоне, у выдающегося старообрядческого богослова Федора Ефимьевича Мельникова (1874–1960): Ф. Е. Мельников, *Блуждающее богословие. Обзор вероучения господствующей церкви*. Вып. 1. М.: Тип. П. П. Рябушинского, 1911, сс. 43–47; о сторонниках и противниках будущего католического догмата в Москве XVII века см. кратко и без учета историографии: Л. И. Сазонова. Так был ли Симеон Полоцкий «тайным униатом»? // *Славяноведение*. 2018. № 2, сс. 50–64; наиболее подробным обзором по допетровскому периоду до сих пор остается двойная статья Мартена Жюжи: M. Jugie. L'Immaculé Conception chez les Russes au XVII^e siècle // *Échos d'Orient* 12 (1909), pp. 66–75; *idem*, L'Immaculé Conception en Moscovie au XVII^e siècle // *Ibid.*, pp. 321–329.

Обе линии католического богословия, включая ту, которая будет защищаться Хомяковым и Игнатием (Брянчаниновым), находились в резком противоречии с византийским богословием, где не существовало понятия «первородного греха» в смысле наследуемой вины, и поэтому любое человеческое зачатие нужно было бы назвать «непорочным» в католическом смысле этого слова (см. прим. к с. 123). Если творений византийских отцов русские монахи могли не знать (или даже знать не могли), то они прекрасно знали византийскую гимнографию, звучавшую за богослужением в церковнославянском переводе. Нельзя было без особого усилия над своим сознанием поверить, что «новое небо», которое «во чреве Анны зиждется», «чистая Дева», которая называется так не с момента Благовещения, а с момента зачатия (взяты первые попавшиеся цитаты из службы 9 декабря, но количество подобных мест в годичном круге богослужения огромно), — все же, как выясняется, загрязнены «первородным грехом». Архимандрит Антоний с юности учился православию у монахов и никогда не учился в семинариях и академиях; его сознание к 1857 году не было обработано школьным богословием. Поэтому ему должен был броситься в глаза контраст между выраженным в богослужении

почитанием Богоматери как безгрешной с самого зачатия и рационалистическим перетолкованием всех подобных слов в смысле какой бы то ни было греховности Богоматери.

Намеченная тут архимандритом Антонием линия критики Хомякова никакого развития не получила. Мнение митрополита Филарета, как оно было сформулировано еще в его письме от 23 января 1857 г., тут могло сыграть свою роль. Отвечая на вопрос Антония о Димитрии Ростовском, Филарет, во-первых, пересказывает ему свой давний разговор с Игнатием (Брянчаниновым), состоявшийся по другому поводу, но давший случай Игнатию заметить, что ряд своих мнений Димитрий Ростовский мог высказать раньше, чем достиг святости. Филарет добавляет к этому и другие рассуждения о возможности богословских ошибок у святых. По сути же вопроса он пишет:

Рассуждения о зачатии Божией Матери писать нужно ли, и полезно ли, сомневаюсь. Кажется, у нас довольно спокойно смотрят на вопрос о сем. Не возбудить бы распри, которых разрешение трудно предвидеть. <...> Мне кажется, благословно рассуждение некоторых французских епископов, которые говорили, что поднятый папою вопрос церковь не решила догматически, а оставила каждому свободно рассуждать о нем без предосуждения своему православию и спасению, и что по сему некоторые святые имели утвердительное об оном мнение, а некоторые отрицательное [*подобного выступления именно епископов не было, но Филарет неточно излагает позицию аббата (не епископа) Лаборда из его книги, на которую будут ссылаться все оппоненты католичества, включая и Хомякова, см.: [J.-J.] Laborde, Relation et Mémoire des opposants au nouveau dogme de l'Immaculé Conception et a la bulle Ineffabilis. Paris: E. Dentu, 1855, особ. p. 92* **Надо не перепутать, где тут курсив, т.к. он тут обращается** (тут сказано, что из запрошенных католических епископов всего мира, общим числом около восьмисот, пятеро ответили отрицательно, тридцать — в том смысле, что несвоевременно, и около трехсот не ответили вообще или не были спрошены)]. <...> ...на что обращать мнение свободное в догмат? Так думаю я, или точнее, пишу почти не думавши. Что вам дано уразуметь, вы мне скажите. (Письма митрополита Филарета, часть четвертая, с. 15–18, цит. с. 17–18).

Судя по хронологии переписки, возмущение Хомяковым было высказано Антонием в ответ на это приглашение Филарета поделиться своим мнением о предмете.

В условиях, когда русское богословие было совершенно не готово эмансипироваться от наследия Августина с его учением о «первородном грехе», нельзя не признать, что позиция Филарета была лучшей из возможных.

Еще один эпизод связан с отрицательной реакцией на первые две брошюры Хомякова протоиерея Василия Петровича Полисадова (1815–1878), в то время настоятеля русской посольской церкви в Берлине (1854–1858), впоследствии — настоятеля Петропавловского собора в Петербурге и профессора богословия Санкт-Петербургского университета (1858–1871). Несмотря на то, что детали этой истории остаются пока невыясненными, нужно о ней упомянуть, поскольку она обсуждалась самим Хомяковым. О ней известно из его письма Кошелеву, датированного издателями летом 1858 года:

На статью нашего Берлинского священника, которой мне дано экземпляров двадцать, отвечать нечего. Чтò их дразнить? Ты видишь, что Немцы на него вовсе не обратили внимания: это явно из самой брошюры, а нам только можно порадоваться полному согласию

Грека Афинского, человека духовного и просвещенного, с нами. Быть может, он и с моими брошюрами знаком и не без пользы их читал. В возражении на него нашего священника, кажется, есть косвенный намек на меня. Ведь он прежде хотел мне возражать, да не решился. Бог с ним! Голова некрепкая, да и ученость небольшая. (ПСС VIII, 159–160).

Об этой полемике Полисадова с афинским греком, плодом которой стала какая-то статья Полисадова, нам ничего узнать не удалось. Возможно, она была как-то связана с греко-болгарской церковной распрей (которая приведет к расколу 1872 года), поскольку предшествующая часть письма Хомякова связана с этой темой. Полисадов мог отнестись к трудам Хомякова несколько ревниво. В бытность свою священником при русском посольстве он издал два сборника своих проповедей (один на немецком, другой на французском). Несмотря на позднейшее профессорство в Петербургском университете, в академической науке Полисадов следа не оставил.

Реакция Л. Н. Толстого

Отношение Л. Н. Толстого к Хомякову — большая и до сих пор не изученная достаточно тема. Посмертно Хомяков станет для Толстого постоянным собеседником и оппонентом. Его богословие будет вызывать у Толстого сильное и при этом амбивалентное чувство — притяжения и отталкивания. Кратко эта амбивалентность будет сформулирована еще в 1873–1875 годах от лица Левина в «Анне Карениной»; см.: Л. Н. Толстой, **ПСС в 90 томах**, т. 19, с. 369 (окончательная редакция), и т. 20, сс. 371, 559, 563–564 (черновые редакции). В это и, тем более, в последующее время Толстой будет читать богословские труды Хомякова в издании Самарина на русском языке. Но начало его знакомства с богословием Хомякова было положено двумя первыми брошюрами, которые он читал по-французски. Об этом имеется дневниковая запись.

21 мая 1856 года он записывает в Москве: «Познакомился с Хомяковым. Остроумный человек» (ПСС в 90 томах, т. 47, с. 73). И уже следующее упоминание Хомякова — в записи от 15/27 апреля 1857 года на пути из Кларана в Женеву: «Въ 7 поѣхалъ на пароходѣ. Прыщъ, нездоровится. Сдѣлалъ покупки, забѣжалъ къ Толстымъ. — Мигрень, рвота. Читалъ гордыя и ловкія брошюры Хомякова. — Опоздалъ назадъ.» (*ibid.*, с. 124); комментаторы правильно указывают, что речь идет именно о двух первых брошюрах, поскольку третья в это время еще только писалась. Эту запись следовало процитировать полностью, так как она передает общее настроение Толстого во время первого знакомства с богословскими сочинениями Хомякова. Впоследствии его впечатление от них стало более благоприятным.

Реакция представителей западных конфессий

Вторая брошюра, в отличие от первой, вышла в одном из главных европейских издательств, объявления о ее продаже печатались в крупных газетах в течение нескольких месяцев, и известность она получила, особенно в Германии. Собрать все отзывы на вторую брошюру или первую и вторую сразу — это пока трудноразрешимая задача. Сегодня нам известны некоторые отзывы, о которых не знали Хомяков и его друзья, но зато нам не удастся идентифицировать некоторые другие отзывы, о которых они знали. В частности, два отзыва протестантских немецких авторов на вторую брошюру, о которых упоминает Хомяков в предисловии к третьей (письме к издателю), пока остаются

неидентифицированными. В третьей брошюре Хомяков будет отвечать еще на два отзыва — автора анонимной брюссельской брошюры и С. К. фон Капфа; о них см. в комментариях к Бр. III. Велика вероятность обнаружения в будущем и таких отзывов, которые не стали известны славянофилам и неизвестны нам.

Некоторые представители западных конфессий заметили первые две брошюры только после выхода третьей, и реагировали сразу на все три; см. выше (с... **преамбула к произведениям на фр.**) о реакции Жюля Шаванна.

1. Протоиерей Иосиф Васильев о реакции французских католиков

В письме А. И. Кошелеву, датированном издателями концом 1857 г., но, скорее, относящимся к концу августа этого года (см. ниже датировку), Хомяков описывает по горячим следам посещение его в Москве русским священником при посольской церкви в Париже (1846–1867) Иосифом Васильевичем Васильевым (1821–1881) — для которого проповедь православия среди французов-католиков вскоре станет одним из главных дел жизни, и он еще будет иметь по этому поводу общие дела с Хомяковым. Они были заочно знакомы давно, как видно из передаваемого разговора, но увиделись в первый (и в последний) раз в жизни:

Был у меня наш парижский священник, и я очень рад, что с ним познакомился. Он мне говорил о моих двух брошюрах, и вот между прочим отзыв, который, кажется мне, должен быть верен. — «Нельзя сказать, говорит он, чтобы оне подействовали и в ком-нибудь произвели убеждение; но они решительно произвели страх в том смысле, что кто их читал (из иноверцев), потом решительно избегает спора. Многие знакомые из Католиков, с которыми в прежнее время у меня бывали прения, теперь вовсе от них отказываются, а если к ним начнешь приступать, то ответ один: Eh, monsieur! On peut tout prouver avec un certain abus de la logique [Ах, сударь! Доказать можно что угодно при некотором злоупотреблении логикой]. Один сказал мне: L'Orient vous a transmis le don du sophisme [Восток передал вам дар софистики]. Более же ничего ни от кого я добиться не мог». — Отзывы Протестантов также нетерпимы; но все равно. Логическую основу положить нужно, и я не думаю, чтобы я даром работал. Остальное, если Богу угодно будет дать делу успех, пойдет от целой жизни и от ее разнообразных явлений; только бы те же начала выражались и во всех явлениях. (ПСС VIII, 158).

Для датировки этого письма нужно использовать не только замечание Хомякова «Нужно нам достать [Аполлона Александровича] Майкова [1826–1902]: его огромный труд [История сербского языка по памятникам, писанным кириллицей, в связи с историей народа. М.: Университетская типография, 1857] показывает, что в человеке есть сила» (там же), но и дату посещения Москвы священником Иосифом Васильевым. Упоминание Майкова вряд ли может быть датировано временем ранее защиты им диссертации 6 июня 1857 г., которая состоялась как большое событие в мире славистики (см. анонимный отчет с защиты: Публичное защищение кандидатом Майковым диссертации на степень магистра // ЖМНП. Ч. 95 (1857) Отд. VII, сс. 21–26), — даже если книга к этому дню была уже опубликована: Хомяков не был знаком с автором и, значит, не следил за его трудами, пока они не создали новость большого масштаба. Что касается свящ. Васильева, то на 1857 г. приходится тот его редкий приезд в Россию, который имел целью сбор средств на парижский собор Александра Невского (на рю Дарю, заложенный в 1859 г. и освященный уже в 1861); год этой поездки устанавливается по архивным документам: М. В. Одерова. Протоиерей И. В. Васильев — настоятель православной церкви при русском

посольстве в Париже // *Вестник Московского университета. Сер. 8: История.* (2008) № 2, сс. 56–68, особ. с. 65). Хронология этой поездки отчасти восстанавливается по воспоминаниям дочери протоиерея Людмилы, в замужестве Автономовой (1853–1933). Поездка была приурочена к Нижегородской ярмарке и лишь на заключительном этапе привела в Петербург. Первоначального сбора с заграничной русской аристократии не хватило. «Тогда отец мой поехал в Россию, на Нижегородскую ярмарку. Купцы на ярмарке пожертвовали большие суммы. Папаша ходил по русским городам, как простой сборщик с кружкой, а для более крупных пожертвований со шнуровой книгой» (А. И. Автономова. Воспоминания о жизни и деятельности протоиерея И. В. Васильева // *Исторический вестник.* 1916, т. 145, № 8, с. 299–330; № 9, с. 596–613; т. 146, № 10, с. 26–48; № 11, с. 299–317, цит. т. 145, с. 312). Нижегородская ярмарка продолжалась каждый год около шести недель с середины июля до конца августа, причем, пик торговли начинался после Преображения Господня (6 августа); см.: А. П. Мельников, *Очерки бытовой истории Нижегородской ярмарки.* Нижний Новгород: Издание нижегородского ярмарочного купечества, 1917. Таким образом, посещение протоиереем Васильевым Хомякова нужно датировать близко ко времени Нижегородской ярмарки, то есть, теоретически, июлем или августом 1857 года, — но июль отпадает, поскольку тогда Хомяков написал бы об этой встрече в предыдущем письме Кошелеву, которое издатели датируют августом, и где Хомяков пишет по свежим следам о кончине своей матери, последовавшей 24 июля 1857 года. Остается август, причем, скорее всего, вторая половина — после пика ярмарочной активности и после завершения предыдущего письма Кошелеву. Близким временем — не позднее начала сентября — нужно датировать и само цитированное письмо Кошелеву, что дает примерно месяц после предыдущего письма. Это подтверждается и датой письма к М. С. Мухановой, к которому мы сейчас обратимся, — 10 сентября 1857 г.: в обоих письмах Хомяков сообщает о недавнем завершении Бр. III (см. ниже, **преамбулу к прим. к Бр3, с. ввв**).

Со священником Иосифом Васильевым Хомякову еще предстоит сотрудничество в связи с публикациями в *L'Union chrétien* (см. ниже, сс. **Комм к ОГ**). Поэтому будет небесполезно отметить «либеральный» аспект его мировоззрения, остававшийся до сих пор неизвестным. Н. А. Мельгунов в письме Герцену из Парижа от 10 ноября 1856 г. сообщает о реакции Васильева на герценовские «Голоса из России»:

Она [кн. 2 «Голосов»] здесь очень нравится, даже, как я слышу, русскому священнику. Он недавно сказал: «Я думал, что эта типография кончится вздором, но теперь вижу, что из нее будет прок». Обе книжки ему понутру, за исключением двух статей <...>. Поп находит их придиричливыми. (Н. Н. Захарьин. Н. А. Мельгунов — Герцену // Герцен и Огарев. II. (ЛН, 62). М.: Изд-во АН СССР, 1955, с. 308–387, цит. с. 328; личность «попа» в издательских комментариях не установлена).

2. Отзыв журнала «Repertorium»

В письме Мухановой от 10 сентября 1857 г. Хомяков также пишет о реакции на его брошюру:

В Германии до сих пор несколько объявлений газетных о первых двух [брошюрах], ни одного возражения или разбора; но по некоторым отзывам видно, что они озадачены. Журнал Repertorium говорит: «Книга стоит ответа; но советуем возражателям приняться за дело, сильно обдумав свои возражения. Она похожа на укрепления Севастопольские, и ее легким боем не возьмешь. Во всяком случае, должно признаться, что Россия крепка не одними

вещественными силами». Это лестно, но мне бы хотелось настоящих ответов: тогда лучше можно бы их пронять. Добьюсь ли этого третьейю брошюрою? (ПСС VIII, 423).

Журнала с названием «Repertorium» не существовало, но существовали журналы, чье название можно было бы сократить до этого слова. В большинстве своем эти библиографические журналы не касались теологических и гуманитарных областей. Исключение представлял *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Litteratur*, в котором Бр. II была указана среди новых книг по теологии (Jg. 13 (1855) S. 359, Nr 4616), однако, брошюры Хомякова не попадали в число относительно немногих произведений, которые в этом журнале рецензировались, а также берлинский *Allgemeines Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik*, в котором брошюры Хомякова не удалось найти даже в библиографическом списке новых немецких книг по теологии. Тем не менее, публикация, которую здесь пересказывает Хомяков, находилась в руках Ю. Ф. Самарина, и он цитирует ее дословно в своем Предисловии к богословским трудам Хомякова, говоря о реакции представителей разных западных конфессий на французские брошюры (ПСС II, с. II, сноска **, выделения в тексте Самарина). Пусть мы и не встретим в точной цитате упоминания Севастополя, но суть совпадает с тем, что пересказал Хомяков:

Немцы были озадачены, но отдали справедливость автору и даже, довольно наивно, выразили свое изумление. Из бывших у нас перед глазами печатных отзывов мы приведем, как образчик, следующие строки из одного Немецкого Обозрения (Repertorium): «Содержание и изложение доказывают, что самосознание России покоится не на одних только политических основах и что она велика не только в военной защите (dass Russland's Selbstbewusstsein nicht bloss auf politischen Grundlagen ruht und dass es nicht in der militärischen Defensive allein gross ist — писано после Крымской войны). Напрасно стал бы наш слабый Протестантский голос рекомендовать вниманию озлобленных против Византии Римлян этот голос с Востока; но того из Протестантов, который пожелал бы объяснить себе эту злобу и, в тоже время, освободиться от наследственного презрения к восточным братьям и к их вероисповеданию, того приглашаем к чтению. Наконец, тому, кто счет бы себя призванным к опровержению (а брошюра этого стоит), мы советуем не забывать недавно доказанную трудность задеть великана хотя бы за пята, или отхватить у него хотя бы кончик уха. В особенности же советуем не употреблять, в перемежку с великими и твердыми истинами, доводов только с виду убедительных» и т.д.

Тем не менее, «настоящий ответ» на вторую брошюру — точнее, на обе брошюры сразу, — появился, и даже не один, но почему-то они остались неизвестны Хомякову. «Настоящим» вполне можно считать ответ Герхарда Ульхорна и, еще более, ответ Ивана Гагарина, о которых см. ниже.

3. Отзыв Вильгельма Бёмера

Прежде чем перейти к более подробным ответам Хомякову, упомянем еще об одном раннем отзыве, о котором, по-видимому, ни Хомяков, ни его друзья не узнали, — заметного лютеранского богослова и историка, профессора университета в Бреслау (ныне Вроцлав в Польше) Вильгельма Бёмера (Wilhelm Böhmer, 1800–1863) в его книге W. Böhmer, *Die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirche. Darstellung und Beurtheilung* [Различие в вероучении между католической и евангелической Церквми. Изложение и анализ]. 2 Bde, Breslau: Grass, Barth und Comp., Verlagsbuchhandlung (C. Zäschmar), 1857–1863, Bd. I., SS. VII–VIII, Anm. 2. В предисловии к своему труду он упоминает вторую брошюру, автор которой ему

неизвестен, сочувствуя его протесту против «крестового похода», объявленного Сибуром. Смысл брошюры он понимает как несколько предвзятый анализ западных вероисповеданий, «особенно римско-католического и реформатского», с возвеличиванием своего. Бёмер не одобряет самого этого возвеличивания, но, тем не менее, брошюру он называет «примечательной» (*merkwürdige*). Он завершает свой отзыв так: *Diese Verherrlichung ist, obgleich ich sie nicht gutheisse, ein merkwürdiger Beleg für die von mir in meinem Buch ausgesprochene Behauptung, dass die griechische Kirche in eine nicht völlige, sondern bloss beziehungsweise Erstarrung versunken ist. Wäre die Erstarrung eine völlige, so würde jene Leistung nicht aus dieser Kirche hervorgegangen sein* («Это возвеличивание, хоть я его и не одобряю, является примечательным свидетельством в пользу моего убеждения, высказанного в моей книге, что греческая Церковь находится не в полном, а только лишь в относительном окостенении. Было бы окостенение полным, от этой Церкви не было бы никакого толка»).

4. Хомяков в критике лютеранских праведников: Герхард Ульхорн **ДАДИМ ЕГО ФОТОГРАФИЮ**

Помимо газетных рецензий и кратких отзывов, вторая брошюра Хомякова удостоилась подробной рецензии в одном из ведущих немецких научных журналов — *Göttingen gelehrten Anzeigen* («Гёттингенские ученые записки»), номера 60 от 13 апреля и 61–62 от 16 апреля 1857, SS. 594–600 и 601–609. Рецензия была подписана D. Uhlhorn **здесь нужно набрать готическим шрифтом**, где отказ от готического шрифта для «D.» указывал, что это сокращение латинского, а не немецкого слова — «Doctor». Автором рецензии был молодой, но уже заслуживший высокую научную репутацию историк раннего христианства Герхард Ульхорн (Johann Gerhard Wilhelm Uhlhorn, 1826–1901), выпускник Гёттингенского университета. В те годы он уже успел опубликовать свою диссертацию по Псевдо-Климентинам (*Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus*, Göttingen: Dieterich, 1854), которая до сих пор не забыта и, несмотря на множество его более поздних исторических трудов, остается его самым заметным следом в науке. Память Ульхорна почитается в Евангелическо-лютеранской церкви, к которой он принадлежал, как одного из наиболее выдающихся пастырей и организаторов попечения о больных; его день памяти (*Gedenktag*) в *Evangelischer Namenkalender* 15 декабря.

С 1855 года жизнь Ульхорна была тесно связана с королевством Ганновера, где он становится другом королевской четы и одним из первых лиц местной евангелической церковной организации; после завоевания Ганновера Пруссией в 1866 году (в ходе австро-прусской войны) и изгнания короля, так и не отрекшегося от престола, Ульхорн продолжает свое служение в Ганновере. С 1878 года до смерти он аббат Локкумского монастыря в 50 км от Ганновера. Этот основанный в XII веке монастырь был обращен в лютеранский в эпоху реформации; к началу XVIII века его аббатам разрешили иметь семью, сохранив название должности «аббат». Тогда же создалась традиция, продолжающаяся до сих пор, назначать аббатом этого монастыря известного ученого. Сын Ульхорна Фридрих (Friedrich Uhlhorn, 1860–1937), также пастор и богослов, посвятил биографии своего отца книгу: Friedrich Uhlhorn, *Gerhard Uhlhorn, Abt zu Loccum. Ein Lebensbild*. Stuttgart: Verlag von D. Gundert, 1903.

Из немногих деятелей лютеранства XIX века, чьи имена включены в *Evangelischer Namenkalender*, что является немецким лютеранским аналогом прославления во

святых, двое отвечали Хомякову, и именно на вторую брошюру, — Ульхорн и фон Каппф (о нем см. в прим. к Бр. III). Ульхорн и фон Каппф были не просто учеными богословами, а людьми, за которыми их религиозное сообщество признало особую полноту выражения своего духа. Поэтому их реакция на Хомякова — это, пусть и в ограниченной степени, но реакция самого лютеранства, а не только отдельных лютеранских авторов. К их оценкам нужно будет отнестись с максимальным вниманием.

Необычный для рецензии большой объем связан с тем, что Ульхорн сжато, но не упуская ничего существенного, тезис за тезисом пересказывает брошюру Хомякова, часто цитируя ее в оригинале. Автора рецензируемой брошюры Ульхорн, по-видимому, не знал; во всяком случае, он не пытается обсуждать его личность.

В самом начале рецензент отмечает две причины, которые делают брошюру Хомякова достойной внимания. По своему предмету, она представляет редкий образчик попытки члена Восточной церкви объяснить особенности ее вероучения и отличия от западных исповеданий (SS. 594–595). В качестве предыдущей попытки такого рода Ульхорн называет *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe* Стурдзы, опубликованные еще в 1816 году; также он вспоминает о первой брошюре Хомякова (S. 596), но лишь пересказывая слова самого Хомякова о причинах его обращения на этот раз не к французскому издателю, а к немецкому; как можно понять из этих слов, первая брошюра Ульхорном прочитана не была и вообще не получила в немецких землях существенного распространения. Эти замечания показывают ограниченность эрудиции самого рецензента: он не знал ни позднейших и более важных публикаций Стурдзы, ни публикаций греческих богословов, причем, даже таких значительных, как колливады. Впрочем, Хомяков их тоже не знал. Зато, в отличие от Хомякова, его рецензент хорошо знал недавнее критическое издание греческих исповеданий веры XVII века, которые имели решающее значение для распространения западных влияний в православии: *Libri symbolici Ecclesiae orientalis. Nunc primum in unum corpus collegit, variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit, prolegomena addidit, indice rerum praecipuarum instruxit Ernestus Julius Kimmel. Jena: apud Carolum Hochhausernium, 1843*. Это издание было общедоступным и для российских ученых (издательство имело торговые представительства в Петербурге, Москве и Риге, а сама книга вышла с посвящением издателя обер-прокурору Синода Н. А. Протасову), но Хомяков просто не обратил на него внимания. Хомяков не догадывался даже о существовании тут самой проблемы, повторяя рефреном из сочинения в сочинение ошибочную и даже наивную мысль, будто православие открыли подобным влияниям только лишь реформы Петра.

Вторая причина, делающая труд Хомякова, по мнению Ульхорна, достойным внимания, — мастерство изложения (*mit grosser Gewandtheit und Lebendigkeit der Darstellung* «с большой находчивостью и живостью изложения») в сочетании с редким для члена греческой церкви знанием западных вероисповеданий, пусть даже это знание всё равно остается у него ограниченным из-за выбранной точки зрения (S. 596).

Содержание брошюры излагается безоценочно и бесстрастно, но так, что чувствуется понимание и заинтересованность рецензента. Единственный раз, когда рецензент позволил себе вмешательство в пересказ содержания, — аскетичный восклицательный знак, поставленный в скобках после тезиса Хомякова о

«кощунственности (*blasphemische*)» (!) католической теории «пресуществления» (S. 603); это будет тем ружьем, которое в первом акте вешается на стенку, чтобы выстрелить в пятом. Наконец, дело доходит до оценок, даваемых рецензентом и четко отделенных от пересказа содержания.

Перечисляя выводы Хомякова относительно протестантизма, рецензент, обращаясь к своей начитанной в классиках реформации аудитории, констатирует, что ничего подобного не было ни у Цвингли, ни у Кальвина, ни у Лютера, ни у основателей Евангелической церкви (S. 605). Рецензенту бросилось в глаза, что ни с одним из этих авторов Хомяков не знаком и даже не пытается как-то обосновывать свои выводы цитатами из их сочинений. Далее следует весьма проницательное наблюдение: *Namentlich aber muss man es dem Verf<asser> vorwerfen, dass er fast nur die reformierte Lehre und diese nur in ihren äussersten Richtungen, und auch da muss man hinzusetzen, nicht ohne schwere Missverständnisse, in Betracht zieht. Der Lutherische Reformation scheint er gar nicht zu kennen* (S. 606; «Особенно же упрекнуть автора следует в том, что он принимает во внимание только реформатское учение, причем, только в его самых поверхностных направлениях, и, надо добавить, даже в этом не без грубых ошибок. Лютеранскую же реформацию он показал, что не знает вообще»). — Действительно, мы можем подтвердить, что, если не считать христианским богословом Шеллинга («серого кардинала» хомяковского богословия периода второй брошюры, но уж точно не христианского богослова с точки зрения строгого лютеранина тех лет), то наиболее близок и интересен из всех протестантских и едва ли не всех вообще богословов для Хомякова периода второй брошюры Александр Вине. Ко времени третьей брошюры его предпочтения сдвинуты в сторону Бунзена, либерального лютеранина-вольнодумца, но пока что глубинные симпатии Хомякова реформатские, и из реформатских богословов прочитаны внимательно только Вине и Гизо, то есть ни одного классика кальвинизма. Ульхорн не объясняет, в чем именно состоит распознанный им реформатский крен Хомякова, но мы бы предположили, что это как-то связано с одной из основных проблем второй брошюры — взаимоотношений веры и знания, — которую Хомяков обсуждает в русле кальвинизма, пытаясь найти выход из тупика, в который заводят его кальвинистские решения, и поэтому тут же и критикуя тот протестантизм, о котором он читал у Вине и Гизо.

Далее Ульхорн формулирует тот упрек, который вскоре начнут повторять все критики Хомякова, — в том, что, по контрасту с огрублением и примитивизацией учений западных конфессий, учение своей Церкви он идеализирует. Такой упрек обычно означает некоторую симпатию критика к учению Хомякова при, однако, несогласии с Хомяковым в том, что учение православной Церкви и на самом деле таково. Об «идеализации» обычно будут говорить те, кому Хомяков будет нравиться больше, чем православие (или, по крайней мере, историческое православие, как они его понимали). Для сравнения можем взять критику Хомякова отцом-иезуитом Гагариным, который тоже будет настаивать на несоответствии учения Хомякова учению православной Церкви, но при этом само учение Хомякова, в отличие от учения православного (как его понимает сам Гагарин), ему несимпатично. Для Гагарина учение Хомякова — не идеализация православия, а просто грубая гетеродоксия.

Для Ульхорна у Хомякова все-таки имеет место именно идеализация: *...er das ganze Leben und die Lehre der griechischen Kirche stark idealisirt* (S. 606; «...он сильно идеализирует всю жизнь и учение греческой Церкви»). Первый пример такой

идеализации в части вероучения — в вопросе об оправдании верою или верою и делами. Это один из тех пунктов, по поводу которых рецензент чуть выше высказался о непонимании Хомяковым учения настоящих протестантов. Очевидно, мысли Хомякова тут рецензенту близки, и его прежний упрек подразумевал, что протестантские богословы гораздо более согласны с Хомяковым, чем тот думает по причине плохого знания протестантизма. Зато, как показывает рецензент, мнение Хомякова совершенно расходится с официальным учением православной Церкви, которое в этом вопросе совпадает с католическим — тем, которое тоже критикует Хомяков. Тут как раз пригождается издание Киммеля (*Libri symbolici Ecclesiae orientalis*), в котором Ульхорн ссылается на соответствующий раздел (IV) постановлений Иерусалимского собора 1672 года (ed. Kimmell, p. 385) и на так называемое *Исповедание Досифея*, гл. XIII (Иерусалимского патриарха, созвавшего этот собор; опубликованный текст *Исповедания* после 1672 года редактировался автором в сторону удаления от католичества и приближения к византийскому православию, но в части оправдания верою и делами всё осталось вполне католическим; ed. Kimmell, pp. 445–446). Эти постановления, принятые восточными патриархами, были совершенно несравнимы по авторитетности с любыми возможными тут постановлениями неканонического русского Синода; впрочем, до рубежа XIX и XX веков Синод избегал принятия постановлений, прямо касающихся вероучения. Хомяков никогда не заглядывал в эту «бездну» греческого богословия XVII века, по отношению к которой столь фундаментальное в глазах Хомякова (и Ю. Ф. Самарина) противостояние церковных деятелей эпохи петровских реформ Стефана Яворского и Феофана Прокоповича было легкой рябью на поверхности чреватого большими штормами моря, которое бушевало весь XVII век (лучшим современным источниковедческим введением в эту эпоху православного богословия остается: Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*). Чтобы ответить Ульхорну на эти возражения, надо было бы углубиться в историю «самоочищения» православного богословия во второй половине XVIII века через движение колливадов и родственные явления, включая монашескую традицию ученика колливадов Паисия Величковского (1722–1794), известную Хомякову (особенно через супругов И. В. и Н. П. Киреевских), но вызывавшую у него отторжение.

Следующим пунктом критики идет учение о «пресуществлении» — то самое, которое было заранее повешено на стенку в виде символического ружья. Рецензент и в этом вопросе соглашается с Хомяковым больше, чем с тем учением, которое он знает как православное; это также один из пунктов, упомянутых рецензентом выше среди тех, где Хомяков грубо исказил, по незнанию, протестантское учение. Но реальное учение православной Церкви — как утверждает Ульхорн вопреки тому, что «идеализирует» Хомяков, — именно латинское пресуществление. Рецензент цитирует во французском оригинале оговорку Хомякова о том, что слово «пресуществление» хотя и используется, но никакого специфического для схоластики смысла ему не придается, но тут же замечает, что такой оговорки недостаточно — ее нужно чем-нибудь доказывать (S. 606). Если бы Хомяков тут сослался на одобренный русским Синодом *Катехизис* Филарета (Дроздова), который он тут и перефразировал на самом деле, то это существенно бы не помогло. Русский Синод ничего не значил бы против соборных постановлений, подписанных восточными патриархами, а восточные патриархи в XVII веке одобрили нечто схожее до неотличимости с латинским «пресуществлением». Ульхорн не эксплицирует эту мысль, но его грамотные читатели должны были понять ее сами. Эти читатели

должны были также помнить католические ученые издания конца XVII–начала XVIII века, в которых приводились тексты православных богословов и целых соборов XVII века в пользу «пресуществления» именно в смысле физического изменения хлеба и вина. В пределах издания Киммеля таковым было *Исповедание православной веры* собора Константинопольского патриархата в Яссах 1642 года (pars I, quaest. CVII; pp. 180–181), которое в России XIX века некорректно называлось *Исповеданием*, или *Катехизисом* Петра Могилы; в действительности Петр Могила написал настолько католический текст, что собор его отверг, поручив главному православному богослову той эпохи, Мелетию Сиригу (1585–1663) написать на его основе новый текст, который, в свою очередь, отверг уже Петр Могила, но зато он был утвержден собором в Яссах и восточными патриархами. Последнее по времени (но, впрочем, не раз цитировавшееся восточными патриархами позже) авторитетное постановление в пользу «пресуществления» было издано Константинопольским собором 1691 года, где вновь было сказано, в частности, что «...по освящении хлеба и вина хлеб претворяется или предлагается в самое истинное и от Девы рожденное Тело Христа, а вино — в самую истинную и на кресте излиянную Кровь Того же Самого Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и Бога. *И более не остается сущности хлеба и вина*, но под видимыми образами хлеба и вина суть истинно и реально самые Тело и Кровь Господа (καὶ οὐκέτι μένειν τὴν οὐσίαν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, ἀλλ’ εἶναι ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου ἐν τοῖς φαινομένοις εἶδεσι τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου)» [I. Καρμίρης, *Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνῆμεια τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τ. Β΄. Ἐκδ. δευτέρα, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968, σσ. 853–863, особ. σ. 859; рус. пер.: М. М. Бернацкий. Константинопольский собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление»), *Богословские труды* 41 (2007) 133–145, цит. с. 138; курсив мой. — В. Л.]. Кавалерийская атака на католическое учение о Евхаристии явно не удалась, даже если русский Синод был бы тут на стороне Хомякова (подробнее об этом см. ниже в прим. **к соотв. месту...**).

Это «главное заблуждение» (*der Hauptirrthum*), как называет Ульхорн непонимание Хомяковым как западных, так и восточных учений о Евхаристии (SS. 606–607), позволяет сделать еще более важное наблюдение: *Die griechische Kirche steht in all den grossen Fragen, welche den Occident zerspalten haben, noch vor den Fragen* (S. 607; «По всем крупным вопросам, из-за которых раскололся Запад, греческая Церковь стоит еще *прежде* вопросов»). Это те проблемы, о которых на Западе спорили столетиями: «отношения природы и благодати, веры и дел, земного элемента и небесного дара в Евхаристии и т.д.» Все эти проблемы греческая Церковь просто еще не успела осознать. Нельзя путать «этого ее состояния *прежде* вопросов с разрешением вопросов» (*diese Stellung vor den Fragen mit der Lösung der Fragen*). Невозможно вернуться в первобытную неопределенность ранней Церкви, к которой призывает Хомяков.

Zurück führt in der Dogmenentwicklung einmal gar kein Weg. <...> Vom Bestimmtern kam man nie zum Unbestimmtern zurück... (S. 607).	Однако в догматическом развитии не бывает пути назад. <...> От более определенного нельзя вернуться к более неопределенному...
--	--

В критике Хомякова Ульхорн в значительной и существенной мере совпадает с Мухановой и потом многими поколениями читателей, независимо от их религиозных позиций: Хомяков заметно уклоняется в протестантизм. Протестант

Ульхорн видит эту проблему с другой стороны, нежели Муханова, и поэтому для него важнее, что Хомяков приписывает протестантизму то, чего в нем нет, чтобы за это осудить протестантизм, а учение своей конфессии некорректно «идеализирует», то есть приближает к протестантизму настоящему.

Сказав, вроде бы, всё, что хотел сказать, Ульхорн отвечает еще и на заключительное и не столько богословское, сколько лирическое обращение Хомякова к западным христианам (SS. 608–609). Он неожиданно вспоминает книгу, которая внесла огромный вклад в развитие славянофильства, — «Исследования» Августа фон Гакстгаузена (August Franz Ludwig Maria, Baron von Haxthausen-Abbenburg, 1792–1866): *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. 2 Bde. Hannover: Hahn, 1847–1852; рус. пер. только т. 1: А. Гакстгаузен, *Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений в России*. Перевел с немецкого и издал Л. И. Рагозин. Т. 1. М.: Типография Мамонтова и К°, 1870. Гакстгаузен написал этот труд по итогам своего полугодового путешествия по России в 1843 году, куда он прибыл по приглашению Николая I, узнавшего, что этот выдающийся специалист по экономике сельского хозяйства особо заинтересовался крестьянской поземельной общиной. Гакстгаузен познакомился лично и со славянофилами, включая К. С. Аксакова, и с западниками, включая Чаадаева и Герцена, а относительно крестьянской общины пришел к самым оптимистическим выводам. Именно Гакстгаузен разработал научно-экономическую сторону славянофильской теории. Интересно, знал ли Ульхорн, что он обращает цитату из Гакстгаузена в адрес не просто русского автора, но именно славянофила? Ульхорн цитирует из этой работы только два ее эпиграфа с титульного листа — микродиалог Европы и России, составленный из двух русских поговорок: «Европа: От одного берега отстал, да к другому не пристал. Россия: Сиж у моря и жду погоды». **Cum grano salis** **прямой шрифт**, — продолжает Ульхорн, — *verstanden könnte man diese Worte auch auf das Leben der griechischen Kirche, die ihre verhältnissmässig lebendigste Repräsentation doch immer noch in Russland findet, in Verhältniss zum Leben der occidentalischen Kirche anwenden* («Cum grano salis [С толикой иронии], эти слова можно приложить к жизни греческой Церкви, сравнительно наиболее жизнеспособное воплощение которой находится сейчас в России, в ее отношении к жизни Церкви западной»). Конечно, заключает он, на берегу сидеть спокойнее, но западные Церкви не завидуют этому покою Церкви греческой, потому что, не поборовшись с ветром и волнами, корабль не достигнет земли.

Хомяков, если бы он прочитал такую рецензию, сразу бы мог сказать о гордости западного автора, не позволяющей ему признать в культурно отсталом восточном брате своего единоверца, а поэтому и отлучающей западного человека от истинной веры. Но ведь сам Хомяков пытался использовать для понимания православной веры достижения западной культуры (философии и не только), а в культуре, чего славянофилы никогда не оспаривали, Запад было необходимо «догонять». В XX веке христианский Запад узнал о православной аскетике, и она вызвала у него уважение. Но в случае Хомякова западный критик отчетливо увидел, что тот играет с ним на одном поле — поле западной культуры, — и это игра уровня любителя.

Начало полемики с И. С. Гагариным

Автор второго по времени и наиболее серьезного ответа на вторую брошюру обозначил себя как «J. de Sergy», но, судя по отсутствию других публикаций под этим именем, это псевдоним, взятый *ad hoc*: J. de Sergy, *Quelques mots sur le schisme oriental*.

Paris: Librairie A. Franck, 1859, 47 pp. Автор показывает себя профессиональным литератором, и поэтому невозможно допустить, что он больше никогда не публиковался. Один из аргументов этой брошюры мы цитировали в примечаниях к Бр. I (**с. – это где о Николая и Шатобриане, прим. к с. 64 ******).

«Де Сержи» — убежденный католик; может быть, он не особенно глубокий богослов, но остроумный спорщик и проницательный аналитик, с которым Хомякову точно было бы интересно. Современник автора с похожей фамилией, известный швейцарский историк Amédée-Pierre-Jules Pictet de Sergy (1795–1888) был протестантом, как и все его родственники (за эти сведения я особо благодарен г-ну Laurent Christeller из Fondation des archives de la famille Pictet (Женева)), поэтому автора парижской брошюры не требуется искать в Швейцарии.

Позиция его в богословском споре достаточно оригинальна, чтобы послужить к его идентификации. Можно доказать, что за псевдонимом скрывался князь Иван Сергеевич Гагарин — в то время уже священник Общества Иисусова (о нем см. **преамбулу к ОГ, с. ввв**).

В эксплицитную полемику с И. С. Гагариным Хомяков вступит в Бр. III и продолжит в ОГ. При этом ему (и, по всей видимости, его друзьям) останется неизвестна рецензия Гагарина на Бр. III, опубликованная в журнале, рассчитанном на католическую и только ученую аудиторию (см. о ней ниже, **сс... преамб. к Бр3**). Главными тезисами Гагарина против Хомякова, как и у «де Сержи», будет отрицание за ним права говорить от имени православия, т.к. его собственное учение проникнуто протестантизмом с сильной примесью немецкой философии, тогда как в действительности православная церковь, особенно Российская, не имеет догматических отличий от католической, ибо относит все спорные богословские мнения к области свободного суждения; в то же время, Восточная церковь сохраняет благодать таинств и, будучи ущербной, все же не перестает быть Церковью (в этом резкое отличие Гагарина от ультрамонтанских полемистов, см. особ. **de Sergy**, pp. 25–30 и 45–46); единственное, чего ей не хватает, — это общепризнанного церковного авторитета, которым может быть исключительно Папа (см. особенно р. 37). « Au fond, c'est l'autorité seule qui nous sépare, et toute l'argumentation de l'auteur se réduit a répudier purement et simplement le principe de l'autorité » (р. 38; пер.: «По сути, то, что нас разделяет, — это только авторитет, и вся аргументация автора сводится к в чистом виде и просто к отвержению принципа авторитета»).

Критика Хомякова методом отделения его от реального православия и при большом сочувствии к православию и даже любви к русскому — это редкая для католической полемики тех времен и характерная для о. Гагарина позиция. Наличие ее у «де Сержи» весьма сильно сужает круг возможных авторов парижской брошюры 1859 года. К этому можно добавить, что Гагарин в молодости принадлежал к тому же литературному кругу, что и Хомяков, и до конца жизни оставался большим поклонником поэзии Хомякова (см. **преамбулу к Бр3, с...**). В своей рецензии на Бр. III он не заботится о краткости, так что даже дает справку об истории славянофильского движения, но совершенно не упоминает две первые брошюры Хомякова, что психологически маловероятно, если бы «пар» по их поводу уже не был «выпущен». Один раз «де Сержи» упоминает «о. Гагарина», но делает это через запятую с «Православным христианином» (Хомяковым как автором двух брошюр) и «другими авторами», которые обсуждали и по-разному решали вопрос о соединении католической и православной церковью (р. 40).

Окончательно приводят к Гагарину два следующих соображения.

- (1) Выбор издательства: Librairie A. Franck было в те годы крупнейшим издательством научной и богословской литературы, с большим интересом к славистике, востоковедению и проповеди католичества православным. Контакты Гагарина с этим издательством отмечаются как раз в период с 1858 по 1862. В 1858 году в нем вышел русский перевод его знаменитой книги «Станет ли Россия католической?» (1856) — с измененным для перевода названием: *О примирении Русской церкви с Римскою*. Сочинение И. Гагарина, перевод И. Мартынова, священников Братства Иисусова. Париж: А. Франк, на Ришельевской улице, 57, 1858. В 1862 г. Гагарин издал там же избранные сочинения Чаадаева, написанные по-французски в оригинале: *Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef publiées pour la première fois par le P. Gagarin de la Compagnie de Jésus*. Paris: Librairie A. Franck; Leipzig: A. Franck'sche Verlagshandlung, 1862. (Примечательно, хотя и не имеет прямого отношения к нашей теме, что Бр. I Хомякова продавалась через то же ту же самую Librairie A. Franck, что было указано на ее титуле).
- (2) Выбор псевдонима: J. de Sergy, несмотря на маскирующую стилизацию под известную фамилию, читается как «Jean de Serge», то есть «Иван Сергеевич».

Сомнения в авторстве Гагарина после этого вряд ли возможны. Мы все же приведем еще один косвенный аргумент.

«Де Сержи», доказывая, что у русских православных нет никакого богословского авторитета, приводит и следующую историю — из которой, между прочим, видно, что он не только знает имя автора обеих брошюр (хотя и не называет его из деликатности), но имеет с ним общий круг общения (**de Sergy**, pp. 25–26). Кроме того, описанный «де Сержи» эпизод может пролить дополнительный свет на участие как Хомякова, так и Филарета (Дроздова) в дискуссиях о римском догмате о Непорочном зачатии:

Je me permettrai de parler ici d'une conversation a laquelle je n'ai point assisté, mais qui m'a été racontée par tant de personnes dans la capitale que l'auteur habite, que je me crois assuré de son authenticité. L'auteur se trouvait en discussion avec un de nos compatriotes éclairés sur un point important de l'orthodoxie. Dans le désaccord qui régnait entre les deux interlocuteurs, l'idée d'un arbitrage fut adoptée par eux. L'adversaire de l'auteur proposa de s'en rapporter a l'opinion du métropolitain de Moscou, Philarète. Le chrétien orthodoxe dénia ce choix et proposa l'évêque actuel de Tambouf, Macaire. Naturellement la conversion en resta la, et les deux évêques, qui se trouvaient sur ce point dans la même divergence d'opinion que les	Я хотел бы позволить себе здесь рассказать о разговоре, при котором я отнюдь не присутствовал, но который мне передан таким количеством лиц из столицы, где живет автор, что я совершенно уверен в его подлинности. Автор как-то спорил с одним из наших просвещенных соотечественников [<i>т.е. француз</i>] об одном важном вопросе православия. Когда оба собеседника уперлись во взаимное несогласие, они приняли мысль о посреднике, который бы их рассудил. Противник автора предложил спросить по этому поводу мнения Московского митрополита, Филарета. Le chrétien orthodoxe [<i>«Православный христианин» — здесь это имя собственное, псевдоним Хомякова</i>] отверг этот выбор и предложил нынешнего [<i>а не тогдашнего!</i>] епископа Тамбовского, Макария. Само собой, разговор так и застрял на том месте, а оба епископа, которые имели по тому же вопросу то же самое различие мнений, что и оба верных [<i>т.е. мирян</i>], так и не были
---	--

deux fidèles, ne furent pas interrogés.	спрошены.
---	-----------

Разговор имел место в Петербурге, и, несмотря на неточность «де Сержи», который в Петербурге поселил самого Хомякова, это видно по следующим обстоятельствам. Макарий (Булгаков) стал епископом Тамбовским и Шацким 1 мая 1857 г. и оставался таковым до 18 апреля 1859 года, что соответствует времени написания брошюры «де Сержи». Но перед этим он был ректором Санкт-Петербургской Духовной академии (1850–1857, с 1851 г. в сане епископа Винницкого), что объясняет естественность предложения обратиться именно к нему, если разговор происходил в Петербурге, а не в Москве (которую, впрочем, было бы не так естественно назвать «столицей»). Хомяков бывал в Петербурге нечасто, но как раз весной 1856 г. (точные даты неизвестны, но включают март) он посетил Петербург по делам «Русской Беседы» (это первое посещение им Петербурга, относящееся ко времени епископства Макария, то есть с 1851 г.; следующее будет только в 1858-м, ради картины Александра Иванова «Явление Христа народу»). О чем можно было спорить в Петербурге с католиками весной 1856 года? Тут первое, что приходит в голову, это догмат о Непорочном зачатии Богородицы.

Ни Макарий, ни Филарет публично по этому поводу никогда не высказывались, но сохранился, по меньшей мере, один памятник их непубличной и косвенной полемики. Это письмо митр. Филарета к обер-прокурору Синода А. П. Ахматову от 20 ноября 1862 г., в котором он посылает отзыв на книгу Макария «Краткое начертание православно-догматического богословия» — выжимку из его большого догматического труда, которую надо было оценить на предмет возможности использовать в качестве учебника для семинарий. Филарет настолько не спешил с отзывом, что поставил едва ли не рекорд: рукопись была ему передана синодальным указом от 9 декабря 1853 года, то есть за девять лет перед тем. Это что-то говорит о той степени энтузиазма, с которой Филарет относился к трудам Макария по догматике. В 1862 году он пишет отзыв уже с учетом новых споров о новом римском догмате о Непорочном зачатии:

«Начертание», в § 95, говоря о причинах, почему Спаситель не скоро пришел на землю, предлагает, между прочим, следующее объяснение: «надлежало грешному человеку предварительно пройти долгий ряд очищения и освящения в сонме патриархов и всех святых мужей В. З., чтобы явиться наконец в Марии неискусобрачной на той ступени чистоты и святости, на которой она могла сделаться вместилищем святейшего святых, Бога Слова». Здесь, есть истинная мысль, если изречение сие отнести к праотцам и отцам, входящим в линию родословия Христа. Но и неопределенное выражение: «грешное человечество» дает сему изречению слишком широкое значение, из чего возникает сомнение об отношении сей мысли к учению о первородном грехе, и к тому опыту, что масса «грешного человечества» [аллюзия на *massa peccatum* Августина] ко времени пришествия Христова более и более нравственно ниспадала [таким образом, слова Макария дают повод подумать, что Богородица была изъята от первородного греха]. Выражение «ряд очищения и освящения» также может вести к недоразумениям. [Далее Филарет опровергает саму возможность выстраивания постепенного ряда предков Богоматери, восходящих ко все большей святости]. (Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцию преосвященного Саввы [Тихомирова], архиепископа Тверского и Кашинского. Том V, ч. I. М.: В Синодальной типографии, 1887, сс. 350–354, цит. сс. 353–354.)

Из этого замечания Филарета видно, что и он склонялся в сторону Хомякова и Игнатия (Брянчанинова), — как это можно было, впрочем, понять и из его ответа архим. Антонию по поводу Димитрия Ростовского. Относительно позиции Макария ничего более эксплицитного нам неизвестно, но, пожалуй, этого удостоверенного документами разногласия должно было быть достаточно, чтобы дать общественному мнению повод судить о разногласиях двух епископов так, как написал «де Сержи».

Не вдаваясь в подробный богословский разбор брошюры «де Сержи», всё же процитируем один его аргумент, доказывающий отличие религии Хомякова от реального православия, — поскольку именно этот аргумент в тогдашнем историческом контексте звучал убийственно (р. 39):

En effet, le catholique qui, ébranlé par la lecture des brochures que j'examine, voudrait éclairer sa foi et savoir si c'est bien réellement a la doctrine de l'Eglise orthodoxe qu'il se rattache, ou si seulement il est séduit par une croyance dont l'auteur des brochures serait a la fois l'unique apôtre et le seul fidèle, ce catholique, dis-je, ne saurait a qui s'adresser.	Вообще говоря, если бы католик, поколебавшись из-за чтения брошюр, что я рассматриваю, захотел бы прояснить свою веру и узнать, на самом ли деле он присоединяется именно к учению православной Церкви, или же он всего лишь соблазнился каким-то верованием, которого автор брошюр сразу и единственный апостол и один только верующий, то, надо сказать, этот католик не имел бы, к кому обратиться.
--	--

В сознании следивших за церковными спорами современников это должно было немедленно вызывать в памяти совсем свежую историю Пальмера (хорошо знакомую, разумеется, и Гагарину, который находился в постоянном общении с оксфордскими католиками) — с его безуспешными хождениями как по русским, так и по греческим епископам. Гагарин познакомился с Пальмером лично не позднее начала 1853 г.; самым ранним свидетельством их личного знакомства является письмо Пальмера к Хомякову от 5 апреля (н.с.) 1853 г. (Birkbeck 148-149, где Пальмер не называет его по имени, но пишет о нем как о “a Jesuit friend of mine (a Russian by origin)” («мой друг-иезуит (русский по происхождению)»). Ср.: J. B. Beshoner, *Ivan Sergeevich Gagarin: the Search for Orthodox and Catholic Union*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002, p. 64.

С. 74

Новое прим. к «милостью Святого Престола Апостольского Архиепископ Парижский», в оригинале у Хомякова «archevêque de Paris, par la grâce du Saint-Siège Apostolique» («архиепископ Парижский благодатию/милостию Святого Престола Апостольского»). Титул Сибура согласно начальным словам Послания: «par la miséricorde divine et la grâce du Saint-Siège Apostolique» («божественным милосердием и благодатию Святого Престола Апостольского»).

С. 74-75 новое прим. к «цитате» из Сибура:

Хомяков вольно излагает следующие тезисы Сибура, которые мы приводим, восстанавливая их последовательность по тексту источника (в оригинале и в русском переводе с пояснениями). Обращение Сибура было выдержано в риторике церковной проповеди времен крестовых походов:

Pourquoi l'Europe chrétienne, durant trois cents ans, a-t-elle tourné son épée vers cet Orient, d'où la civilisation nous est venue avec la lumière ? C'était pour arrêter les flots de la barbarie, pour mettre une digue à ce torrent qui menaçait de tout envahir. C'était pour sauver l'idée et l'organisation chrétienne qui, depuis Photius, s'était corrompue en Orient, et était devenue aussi radicalement impuissante à réprimer l'ennemi du dehors, qu'elle était funeste à l'unité et à la paix intérieure de l'Église. Voilà pourquoi nos pères ont fait tant de glorieuses expéditions, foulé tous les chemins de l'Asie, fondé un royaume à Jérusalem et un empire français à Byzance. Aujourd'hui les mêmes périls se dressent devant nous, plus redoutables que jamais. Une nouvelle barbarie, conduite par des hommes raffinés, nous menace. Le christianisme corrompu de Photius a rendu la foi esclave d'un puissant potentat. Il en fait, aujourd'hui, l'instrument d'une ambition qui ne connaît plus de bornes. Il veut tout soumettre, corps et âmes, à sa menteuse orthodoxie. Si, une fois, ce colosse était debout sur le Bosphore, un pied sur l'Europe, un pied sur l'Asie, la perte des nations serait accomplie. L'on pourrait suivre de l'œil leur décadence et marquer l'heure de leur complète ruine. Arrêter la marche du géant du Nord, limiter et circonscrire sa puissance, c'est donc une question de vie et de mort pour les peuples civilisés, pour l'Église de Jésus-Christ et pour la véritable orthodoxie. Voilà la vraie et	Почему христианская Европа в течение трехсот лет [<i>продолжительность эпохи крестовых походов</i>] обращала меч свой к этому Востоку, откуда пришла к нам цивилизация с просвещением? — Чтобы остановить волны варварства, чтобы установить плотину перед этим потоком, который грозил затопить всё. Чтобы спасти христианскую идею и организацию, которая, начиная с Фотия, была на Востоке развращена и стала до такой крайности беспомощной противостоять внешнему врагу, что она сама стала губительной для единства и внутреннего мира Церкви. Вот почему наши отцы совершили столько славных походов, заполнили все дороги Азии, основали царство в Иерусалиме и французскую империю в Византии [<i>Константинополь принадлежал крестоносцам с 1204 по 1261 г.</i>]. Сегодня те же опасности предстают пред нами, скорбные как никогда. Нам угрожает новое варварство, проводимое людьми утонченными. Христианство, развращенное Фотием, поработило веру могущественной мирской власти. Сегодня оно сделало из нее инструмент потерявшей границы наглости. Оно хочет подчинить всё, тела и души, своему ложному православию. Если бы только этот колосс встал на Босфоре — одной ногой на Европе, другой на Азии — гибель наций была бы полной. Можно было бы проследить воочию их упадок и заметить час их полного разрушения. Поэтому остановить наступление северного гиганта, ограничить и сдержать его мощь — вопрос жизни и смерти для цивилизованных народов, для Церкви Иисуса Христа и для подлинного православия. Вот истинная и главная причина, причина промыслительная готовящегося похода. И вот почему и мы называем эту войну <i>войной святой</i> [<i>«святая война» — официальное самоопределение крестового похода</i>]. Да, говоря об этом славном походе, наши воины смогут повторить клич наших отцов: «<i>Бог</i>
--	---

grande raison, la raison providentielle de l'expédition qui se prépare. Et c'est pourquoi nous appelons, nous aussi, cette guerre une <i>guerre sainte</i>. Oui, en parlant pour cette glorieuse expédition, nos soldats pourront répéter le cri de nos pères : « <i>Dieu le veut !</i> » <...> Oui, Dieu le veut, car son dessein est de conduire le monde à l'unité dans la vérité ; or, si les tendances orgueilleuses que nous allons combattre triomphaient, le monde serait conduit à l'unité dans l'erreur. Il y a en Orient, en ce moment même, au sein de l'hellénisme chrétien, plusieurs symptômes de retour à l'unité. Les haines tendent à s'apaiser, les préjugés à décroître. Ces symptômes seront étouffés si l'influence moscovite continue, et surtout si elle grandit. L'influence de l'Occident, au contraire, les favoriserait et les conduirait à l'unité véritable. Dieu le veut, car l'obstacle à l'unité, maintenant, ce n'est plus l'islamisme : disons-le, c'est le césarisme moscovite, avec ses prétentions, avec son fanatisme. Rien ne menace l'Église de Dieu comme les développements de cette puissance, déjà trop colossale. Ils disent que c'est une honte pour l'Europe chrétienne d'aller en Orient à la défense des Turcs. Mais, est-ce, au fond, pour défendre les Turcs que nous allons en Orient ? N'est-ce pas plutôt pour mettre une digue aux progrès menaçant d'un pouvoir dont il est temps d'arrêter la marche ? Est-ce notre faute si les ennemis de la civilisation, si les ennemis de l'Église ne sont plus en Turquie, mais ailleurs, et si c'est un peuple chrétien qui, en corrompant le christianisme et en le rendant complice de son	<i>хочет того!» [боевой клич крестоносцев, лат. Deus vult!]. <...> [Следует ряд объяснений, почему именно «Бог хочет того», где каждый абзац начинается этими словами.]</i> Да, Бог хочет того, потому что его замысел состоит в приведении мира к единству в истине, однако, если победят горделивые устремления, против которых мы сейчас готовимся воевать, то мир будет приведен к единству в заблуждении. Даже сейчас на Востоке, в лоне христианского эллинизма [<i>аллюзия на термин ἑλληνισμός, обозначавший греческое национальное возрождение, символически ориентированное на античность вместо Византии, а фактически — на секулярные идеалы национализма европейского типа</i>] есть много признаков возвращения к единству. Ненависть понемногу умиряется, предрассудки уменьшаются. Эти признаки будут угашены, если московитское влияние продолжится, а особенно если оно усилится. Влияние Запада, напротив, благоприятствовало бы им и привело бы их [<i>так!</i>] к единству подлинному. Бог хочет того, ибо сейчас препятствие к единству — это уже не мусульманство. Скажем прямо: это московитский цезаризм, с его притязаниями, с его фанатизмом. Ничто так не угрожает Церкви Божией, как разворачивание этой мощи, и так уже слишком колоссальной. Они говорят, что для христианской Европы позорно идти на Восток, чтобы защищать турок. Но по сути, разве же мы идем на Восток, чтобы защищать турок? Не больше ли для того, чтобы установить плотину против угрожающего продвижения силы, наступление которой пора остановить? Разве наша вина в том, что враги цивилизации, враги Церкви больше не в Турции, а инуде, и что один христианский народ, развратив христианство и сделав его жертвой своих амбиций, стал сегодня преемником и исполнителем роли древних врагов Иисуса Христа? Чтобы было позволено царю-первосвященнику, сегодня потерянному в степях, прийти воссесть, позволим себе сказать, на престоле Константинопольском, нося на главе тройной
---	---

ambition, a pris aujourd'hui la succession et le rôle des anciens ennemis de Jésus-Christ ? Qu'il soit donné au czar-pontife, qui est aujourd'hui perdu dans les steppes, de venir s'asseoir, comme nous le disions, sur le trône de Constantinople, portant sur la tête la triple couronne, unie au diadème impérial ; qu'il règne de là sur l'Orient et qu'il pèse sur l'Occident, en attendant de l'asservir, et rien ne ressemblera davantage a cette universelle apostasie dont parlent les livres saints et a cette œuvre impie qui doit être le contrepied de celle de Jésus-Christ, et signaler, en les épouvantant, les derniers jours du monde. Oui, Dieu le veut ; car la justice n'attend pas toujours l'éternité pour punir les persécuteurs. Il y a, dans le Nord, des nations martyrisés ; il y a des Églises entières dont la foi a été violemment étouffée ; du fond des déserts glacés de la Sibérie des milliers de voix s'élèvent chaque jour vers le ciel ; sur tous les chemins de l'exil on rencontre des victimes de cette inexorable persécution. Dieu ne peut rester longtemps sourd a tant de plaintes. Un pouvoir si coupable sera puni. Le ciel permet qu'il s'aveugle, et se sera l'excès même de son orgueil qui amènera sa punition et sa ruine.	венец, соединенный с императорской диадимой [<i>аллюзия на тройную тиару папы Римского; проповедник хочет сказать, что русский император-первосвященник (общий топос тогдашней антирусской военной пропаганды), будучи главой Церкви, сядет на константинопольском патриаршем престоле</i> — <i>предположение логичное, т.к. в 1915 г. вопрос об упразднении патриаршества с подчинением патриархата русскому Синоду в случае взятия Константинополя обсуждался, а в 1811 г., вопреки договору 1801 г., была именно так уничтожена автокефалия Грузинской церкви</i>]; чтобы он правил оттуда Востоком и тяготел над Западом, чая его поработить, и не будет ничего более подобного той вселенской апостасии, о которой говорят святые книги, и тому нечестивому делу, которое должно противостать делу Иисуса Христа и стать ужасающим знамением последних дней мира. Да, Бог хочет того; ибо правосудие не всегда ожидает вечности, чтобы покарать гонителей; есть на севере нации-мученики [<i>здесь и далее речь о подавлении польского восстания 1830–1831 гг.</i>]; есть целые Церкви, чья вера была насильно погашена; во глубине ледяных пустынь Сибири тысячи голосов ежедневно воздымаются к небу; на всех дорогах изгнания встречаются жертвы этого неумолимого гонения. Бог не может долго оставаться глухим к стольким мольбам. Держава столь виновная должна быть наказана. Небо допустило ее самоослепление, так чтобы сама чрезвычайность ее гордыни привела к ее наказанию и разрушению. [<i>Тут трудно не усмотреть типологического сходства с написанным в те же дни стихотворением Хомякова «России», с тем лишь различием, что Хомяков предостерегал от того, на что Сибур надеялся.</i>]
--	--

С. 75 **новое примечание к «Епископ Парижский далеко не один ... многими из писателей р-к исповедания»**. См. обзор соответствующих выступлений в: J. Fairey, *The Great Powers and Orthodox Christendom: The Crisis over the Eastern Church in the Era of the Crimean War*. (Histories of the Sacred and the Secular 1700–2000). New York, NY: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 8, 206. Одним из самых ярких выступлений была целая

книга Эжена Вельо, скорее всего, ставшая известной Хомякову хотя бы понаслышке: E. Veillot, *L'Église, la France et le schisme en Orient. Études historiques sur les chrétiens orientales et sur la guerre contre la Russie*. Paris: L. Vivès, 1855, — с ее эпитафией на титульном листе *Gesta Dei per Francos* («Дела Божии чрез франков» — название хроники первого крестового похода, написанной Гильбертом Ножанским в 1107–1108 гг.).

С. 76 * К сноске примечание Ю. Ф. Самарина: «Это писано за шесть лет до упразднения крепостного права в России». См. выше, **преамбула с. вvv**, оценку этого примечания самим Хомяковым.

Новое прим. к словам «В предшествующей статье»: В оригинальном издании к этим словам было подстрочное примечание: *Quelques paroles d'un orthodoxe sur les Confessions Occidentales*. Paris. У Самарина в изд. 1868 г. (с. 87): «Смотри брошюру 1853 года». **В изд. 1994 мы убрали зачем-то подстрочное прим. м.б., лучше восстановить?**

С. 77

Новое прим. к «око духовное ... судит право».

Перевод делает более прозрачной, чем в оригинале, отдаленную аллюзию на 1 Кор. 2, 9 (*ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша*).

* Речь об *Окружном послании* восточных патриархов 1848 г.; см. выше прим. * к С. 49.

** II Никейского, или VII Вселенского собора 787 г., осудившего иконоборчество. В соборе сам папа Римский Адриан I (772–795) принимал участие заочно — через своих легатов, которые выступали в прениях. Однако с признанием собора именно Римской церковью вышло затруднение, которое не могло потом разрешиться несколько столетий, — о чем не знал Хомяков. Папа Римский Адриан, получив Деяния этого собора, отдал их на рассмотрение франкским богословам в Аахен, ответом которых стали так называемые *Libri Carolini* («Карловы книги», официальное название — «Труд Карла короля против собора») — написанный от имени императора Карла Великого ответ собору с опровержением иконопочитания и защитой иконоборчества; главным из реальных авторов считается Теодульф, епископ Орлеанский (ок. 760–821). См. современное критическое изд.: A. Freeman, P. Meyvaert, *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)*. (Monumenta Germaniae historica. Concilia, t. 2, suppl. 1). Hannover: Hahn, 1998. Каролингские богословы, будучи самой организованной богословской школой Запада и ощущая за собой поддержку западной империи, твердо держались иконоборчества последующие 70 лет или более, заставляя папский престол дипломатически маневрировать. См.: см.: R. Haugh, *Photius and Carolingians: The Trinitarian Controversy*. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1975. Признание Седьмого Вселенского собора в качестве вселенского задержалось на Западе едва ли не до XI века.

С. 78

* Издательское примечание (П. И. Бартенева) к переводу: «После того как эти строки были написаны, Римский собор 1870 года провозгласил догмат папской непогрешимости». Под непогрешимостью I Ватиканский собор понимал только безошибочность в официальных (*ex cathedra*) суждениях о предметах веры.

**** творение Св. Ипполита НАДО ИСПРАВИТЬ ПЕРЕВОД НА дело Св. Ипполита**

Обновленный текст примечания к «дело Св. Ипполита»:

У Хомякова *l'œuvre de St.-Hippolyte*, что переводчики поняли как указание на конкретное произведение: «творение Св. Ипполита» (Самарин), более осторожно у Гилярова: «из творений св. Ипполита» (ПО 13 (1864) с. 13 – если тут нужна ссылка). Тут, однако, имеется в виду не конкретное сочинение Ипполита Римского, а его борьба против папы Каллиста, которого он — согласно исторической реконструкции Бунзена, дожившей в разных модификациях и до нашего времени, но вряд ли достоверной — обличал в ереси. В четвертом изд. ПСС (1900, с. 101) к этому месту появляется редакционное примечание (Д. А. Хомякова): «Ср. Bunsen Hippolytus [*sic!* вместо Hippolytus] I. 125 и сл. Обвинение в ереси папы Каллиста». Как можно определить по номеру страницы, Д. А. Хомяков указывает тут именно первое английское (оригинальное) издание труда Христиана Карла Иосии Бунзена (о нем см. преамбулу к ПБ, с. ввв) о Ипполите. К 1854 г. вышло уже два английских и одно немецкое издания этого труда, и любое из них могло быть доступно Хомякову, но, возможно, сын Хомякова указал именно то издание, которое оставалось в домашней библиотеке. Точная ссылка на указанное Д. А. Хомяковым издание должна выглядеть так: Ch. Ch. J. Bunsen, *Hippolytus and His Age; or, The Doctrine and Practice of the Church of Rome under Commodus and Alexander Severus; and Ancient and Modern Christianity and Divinity Compared*. In four volumes. Vol. I. *The Critical Inquiry: In Five Letters to Archdeacon Hare*. Vol. II. *The Philosophical Research*. Vol. III: *The Life of the Ancient Church, in Education, Baptism, and Worship, in Government and Social Relations*. Vol. IV. *The Apologies of Hippolytus, and the Genuine Liturgies of the Ancient Church*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1852, vol. I, pp. 123–132 (Д. А. Хомяков не посчитал шмутцтитул раздела и его оборот). Основу книги составляют обширные письма Бунзена к его близкому другу, англиканскому христианскому писателю архидиакону Юлию Хару (Julius Charles Hare, 1795–1855), чья богословская позиция, как и позиция Бунзена, расходилась с Оксфордским движением и принадлежала к средней области спектра между High church и Low church (тогда для нее появилось название Broad church «Широкая церковь»); говоря в самых общих чертах, это был культурный консерватизм (свойство High church) при догматическом либерализме (свойство Low church). Общество за пределами академической среды сильнее всего отреагировало, как и Хомяков, на содержание третьего письма, датированного 23 июня 1851 г. и озаглавленного “The Government and Condition of the Church of Rome under Zephyrinus and Callistus (199–222), according to St. Hippolytus, Member of the Roman Presbytery and Bishop of Portus” [«Управление и состояние Церкви Рима при Зефирине и Каллисте (199–222), согласно св. Ипполиту, члену римского пресвитерия и епископу Порты»]. В этом разделе Бунзен реконструировал борьбу своего героя, Ипполита Римского (которого он идентифицировал не как одного из альтернативных пап, а как епископа Порты — ближайшего к Риму портового городка) против обвиненного им в ереси папы Каллиста (217–222, другая форма того же имени — «Калликст») и, отчасти, против выдвинувшего Каллиста его предшественника папы Зефирина (199–217), которого «Ипполит» (как его идентифицировал Бунзен) обвинял просто в невежестве и глупости. Пикантность ситуации заключалась в том, что все трое почитались во святых со времени не позднее IV века, причем, Каллист и Ипполит — в числе мучеников.

Книга Бунзена, как видно из ее названия, представляла собой смесь академической науки с богословской и историософской публицистикой. Благодаря своему

публицистическому содержанию, она имела необыкновенный успех в 1850-е годы, который и застал Хомяков, но уже в 1860-е стала забываться. В то же время, в истории науки как таковой это исследование до сих пор занимает почетное место.

Собственно научная проблема, которая в нем рассматривается, в науке последних 30-40 лет является такой же спорной, как во времена Хомякова и Бунзена, а господствовавший с 1860-х по 1960-е годы научный консенсус (будто речь шла о борьбе за возглавление Римской церкви между двумя папами, Каллистом и Ипполитом, которая после мученичества Каллиста в 222 г. завершилось примирением партий, причем, Ипполит тождественен мученику Ипполиту, пострадавшему ок. 235 г. в Сардинии) ныне разрушен. Сегодня историческая личность Ипполита Римского как церковного деятеля и автора богословских сочинений от нас ускользает, и от этого не спасает даже допущение двух и более разных Ипполитов Римских. Можно разве что утверждать, что не дошедшее до нас сочинение *О Пасхе* принадлежало некоему Ипполиту Римскому, но атрибуции всех остальных сочинений противоречивы [см.: A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 31). Leiden: Brill, 1995, *passim*, особ. pp. 307–311].

Для истории противостояния с папой Каллистом имеет значение только одно сочинение — *Ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* «Опровержение всех ересей». В этом обширном сочинении о Каллисте говорится, в основном, в книге IX (и немного в X). Сочинение имеет сложную судьбу. Его книга I дошла в пяти рукописях XIV–XVII вв. под именем Оригена, книги II и III не дошли вообще, а книги с IV по X дошли в единственной рукописи XIV в., найденной Константином Миноидисом Миной (Constantinus Minoides Mynas) на Афоне, когда он работал там по поручению Парижского университета в 1841 г. В 1851 г. этот текст был издан в Оксфорде под именем Оригена французским византинистом Эммануэлем Миллером (Emmanuel Clément Bénigne Miller, 1812–1886) с присовокуплением книги I. Бунзен был первым, кто, отвергнув эту атрибуцию (изначально не вызвавшую доверия у научного сообщества), приписал труд Ипполиту, под именем которого он и переиздавался вплоть до 1986 года. В действительности об авторе труда, который не называет своего имени, можно сказать только то, что он был епископом какой-то группы христиан, действовавших в Риме в оппозиции другой группе, признававшей своими лидерами сначала Зефирина, потом Каллиста; никаких данных о последующем примирении этих групп не имеется. См. новейшее издание текста с переводом и исследованием: M. D. Litwa, **Refutation of All Heresies** **обращение курсива!**. *Translated with an Introduction and Notes*. (Writings from the Greco-Roman World, 40). Atlanta, GA: SBL Press, 2016; см. также: J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. (Philosophia antiqua, 56). Leiden: Brill, 1992. Характерна судьба научного наследия Бунзена в современной историографии: поскольку единственная рукопись *Опровержения* (книг с IV по X) изобилует неточностями и неясностями, то его предложения по чтению и исправлению текста продолжают обсуждаться. Тем не менее, это делается без прямого обращения к его монографии (на которую не ссылаются ни Mansfeld, ни даже Litwa, хотя еще ссылается Brent, *Hippolytus...*, p. 122), а через аппарат разночтений более поздних научных изданий. Литва ошибается (Litwa, *Refutation...*, p. xxxiii), возводя атрибуцию Ипполиту к католическому ученому и богослову Игнацу фон Дёллингеру (Johann Joseph Ignaz von Döllinger, 1799–1890), противнику папской непогрешимости и, после 1870 г., лидеру Старокатолического движения, с которым будут вести богословские собеседования

И. С. Аксаков и другие наследники Хомякова. Литва, однако, прав в том, что именно Дёллингер, частично принимая построения Бунзена и отталкиваясь от них, сформулировал теорию двух альтернативных пап Римских — Каллиста и Ипполита, — которая и получила наибольший успех у современников: I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler*. Regensburg: Verlag von G. I. Manz, 1853 (неизвестно, был ли Хомяков знаком с этой книгой). В появлении теории Дёллингера и ее успехе невозможно не усмотреть связи с обострявшейся как раз в соответствующие годы дискуссией о папской непогрешимости.

Интерес Хомякова к Бунзену впервые документируется в 1853 г. включением Бунзена в список рассылки Бр. I. В настоящем случае мы видим, хотя и только по косвенным признакам, на что именно был обращен интерес Хомякова (в 1854 г., когда пишется Бр. II, его интересуют аргументы против папской непогрешимости). В дальнейшем интерес к Бунзену — не исключая, возможно, и труда об Ипполите — будет углубляться, обращаясь на области библеистики, христологии и триадологии.

Думаю, примечание про папу Онория делать не надо.

*** Замечание совершенно справедливо. Споры о римском примате начинаются в XII в., обостряются после 1204 г. (латинского завоевания Константинополя), но всегда обходятся без ссылок на непогрешимость; см.: J. Spiteris, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*. (Orientalia christiana analecta, 208). Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1979. Таких ссылок не появляется и позднее — ни в эпоху Флорентийского собора 1438–1439 годов, ни даже в XVI–XVII вв., когда тема римского примата выходит на первый план в антилатинской полемике православных; см.: J. Meyendorff, *St. Peter in Byzantine Theology*, in: J. Meyendorff, A. Schmemmann, N. Afanasieff, N. Koulomzine, eds. *The Primacy of Peter*. 2nd ed. London: American Orthodox Book Service, 1973, pp. 7–29; есть рус. пер.: И. Мейендорф, Апостол Петр и его преемство в византийском богословии, в: И. Мейендорф, *Православие в современном мире*. New York: Chalidze Publications, 1981, сс. 90–108.

С. 79

* Вероятнее всего, имеется в виду Х. К. И. Бунзен, который высказывает идеи такого рода уже в труде об Ипполите. Хомяков подходит вплотную к тексту Бунзена чуть ниже этой ссылки (французский текст Хомякова слева, английский Бунзена справа):

Sans le canon, la bible n'existe pas. Hors de l'Église il n'est pas de canon. <... > Si l'Église n'a pas par sa nature la connaissance infaillible de la vérité, chaque partie de la bible est aussi sujette au doute que les épîtres attaquées par Luther, et l'ensemble lui-même n'est plus qu'une compilation a bornes douteuses, et dont l'autorité n'est admise que parce qu'on ne sait comment s'en passer.	But Scripture was constituted as canonical by the Church. (Vol. II, p. 148). ...but Scripture cannot constitute the Canon: the Canon constitutes Scriptures as the sacred code of Christianity, and this act of the Church is founded upon the evidence of Christian men and congregations. (Vol. II, p. 149).
Без канона Библии не существует. Вне Церкви	Но Писание установлено как каноническое

нет канона. <... > Если Церковь не имеет по природе своей непогрешимого знания истины, то любая часть Библии точно так же вызывает сомнения, как те послания, на которые напал Лютер, а всё ее целое — это некая компиляция с сомнительными границами, авторитет которой принят лишь потому, что не знают, как без него обойтись.	Церковью. ...но Писание не может установить Канон: Канон устанавливает Писание как священный кодекс христианства, и это деяние Церкви основано на свидетельстве христианских людей и сообществ.
---	--

С. 80

Новое прим. к «вере угольщика».

«Вера угольщика» фактически, это экскурс, а не примечание. Можно поместить в приложении отдельно.

Маленькое примечание о «вере угольщика» является вершиной айсберга, который надо постараться изучить в целом. Это позволит понять многое как в богословии Хомякова, так и в характере его мышления и методах полемики. Хомяков продолжит тему этого подстрочного примечания чуть ниже, в примечании о пророчестве Каиафы (с. **комментария**). В итоге начатые в подстрочных примечаниях рассуждения приведут его к оригинальному учению о Церкви, которое будет изложено в третьей брошюре и будет радикально отличаться от его же учения в «Церковь одна».

Суровость вынесенного Хомяковым приговора «вере угольщика» выглядит неожиданно на фоне его едва ли не позитивной трактовки веры слуги протестантского пастора в Бр. I (см. выше, с. **ВВВ**). Вера слуги как раз и является тем, что в протестантских и католических кругах могли бы назвать «верой угольщика» — то есть верой, воспринятой из предания своей церкви без всякого рационализирующего анализа. Теперь же Хомяков крайне резко нападает на тот механизм передачи религиозных знаний, который он сам же пару лет назад посчитал механизмом церковного Предания.

Примечание о «вере угольщика» принадлежит к числу тех «проговорок», которые сообщают о мысли автора, подчас, больше, чем его сознательные формулировки.

Сам жанр подстрочного примечания в богословских брошюрах Хомякова, если в нем формулируется какая-то новая мысль, а не совсем уж техническая деталь, указывает на желание автора добавить что-то к уже готовому тексту, не имея возможности развернуть свою мысль. Как мы уже видели в Бр. I, часто повод для таких замечаний дают новые для Хомякова книжки — обычно издания недавнего времени, до которых только что дошли руки. Если бы в данном случае было иначе, то есть тема «веры угольщика» не возникла бы в сознании Хомякова внезапно, вторгнувшись откуда-то извне, то мы, по крайней мере, увидели бы у него какое-нибудь объяснение, почему слуга пастора (и особенно его православный аналог — условно говоря, слуга православного священника, равно как и даже жена и дети этого священника) методологически прав, а «вера угольщика» все-таки плоха. Однако наш автор явно увлекся внешним поводом и не успел продумать последствий столь

категорического заявления для его собственной богословской системы. Примечание о «вере угольщика» должно было появиться в тексте брошюры в последний момент.

1. Номинальный адресат критики Хомякова: Лакордер

Неопределенная отсылка Хомякова к «Франции», которая «с давних времен восхищается так называемую “верою угольщика”» — это еще одна странность. «Вера угольщика» обычно упоминается во французской литературе XIX века в неодобрительном контексте. Уже с XVII века это выражение обычно в устах французских протестантов в адрес «слепой веры» католиков, а с XVIII века — насмешка над религией вообще в устах деятелей «Просвещения» (см. ниже). Никакой *традиции* употреблять это выражение иначе чем в качестве насмешки во Франции времен Хомякова не существовало. Зато существовал тип католической проповеди, где это выражение было реабилитировано с нарочитым вызовом, брошенным секулярному миру, — у Лакордера, к которому Хомяков относился более чем критически и, может быть, не без ревности (см. выше, прим. к Бр1, ссс.).

Одно из собеседований Лакордера, опубликованное в том сборнике, реминисценции из которого встречались в Бр. I, было посвящено «способам приобрести веру» («Des moyens d'acquérir la foi» — XIII собеседование в соборе Парижской Богоматери 1836 года). Сказанное в нем о «вере угольщика» звучит вызывающе и запоминается (H.-D. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*. T. I. *Années 1835 — 1836 — 1843*. Paris: Sagnier et Bray, 1849 [в 1840-е гг. выходило несколько изданий, и Хомякову могло быть доступно любое из них], р. 266):

Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ! C'est cette parole qui explique comment tant d'hommes, qui ne savent rien, parviennent pourtant à la foi. Ils y parviennent par le chemin d'amour ; leur âme, qui eût difficilement répondu aux idées divines, à cause de leur élévation, a répondu sans peine aux attouchements de la charité. Ils ont reconnu Dieu à la bonté plus qu'à la lumière, et la lumière, jalouse de leur cœur, s'y est précipité avec l'amour. C'est cette merveille qu'on a voulu déshonorer en l'appelant la foi de charbonnier. Messieurs, il n'y a pas plus de foi de charbonnier, qu'il n'y a de raison du charbonnier. La raison du charbonnier vaut celle de Newton, et tel paysan, qui coupait le bois dans le forêt de Versailles, avait sur les choses divines des illuminations aussi profondes que celles de Bossuet, étonnant de son éloquence et de sa doctrine le cour de Louis XIV. Oui, au jour de jugement, il viendra de ces charbonniers, en sabots et en sarreau, qui auront eu plus de foi et lumière que des théologiens, parce que l'amour voit plus loin que l'intelligence, et que quand l'âme y consent, la vérité l'emporte avec elle, comme l'aigle prends ses petits sur son dos et les	На земли мир, в человецех благоволение! [Лк. 2, 14: <i>пение ангелов, услышанное пастухами, т.е. простыми людьми.</i>] Эти слова объясняют, почему столько людей, не знающих ничего, приходят, тем не менее, к вере. Они к ней приходят путем любви. Их душа, которой было затруднительно откликаться на божественные идеи по причине их возвышенности, ответила без труда на прикосновения любви. Они опознали Бога больше по благодати, нежели по свету, и свет, возревновав о их сердце, снизошел туда любовью. И вот именно это чудо захотели обесценить, называя его верой угольщика. Господа, нет ничего больше веры угольщика, равно как и разума угольщика. Разум угольщика стоит разума Ньютона, и тот крестьянин, который подстригал дерево в Версальском лесу, имел столь же глубокие озарения о вещах божественных, что и Боссюет, удивляя своим красноречием и своим учением двор Людовика XIV [<i>аллюзия к историческому анекдоту</i>]. Да, в день судный случится так, что у этих угольщиков — в сабо и робах — окажется больше веры и света, чем у богословов, потому что любовь видит дальше, чем ум, и потому что, когда душа с ней сочувственна, истина захватывает такую душу с собою, как орел емлет птенцы своя на спину свою
--	---

Эта цитата из Лакордера дополнительно свидетельствует, что выражение «вера угольщика» не было известно аудитории в положительном смысле. Ссылка Хомякова на французскую традицию употребления этого выражения фиктивна и, можно не сомневаться, отталкивается в реальности от этого текста Лакордера. Но к 1854–1855 годам Лакордер уже давно Хомяковым прочитан и поэтому мог повлиять только на литературную форму высказывания Хомякова, а не на само его желание высказаться столь энергично.

2. Реальный контекст замечания Хомякова: Карл Фогт

Хомяков отреагировал на новейшую попытку реабилитации «веры угольщика» — на сей раз, в немецких лютеранских кругах, гораздо более ему близких, нежели католические, — да еще и в среде естествоиспытателей, то есть тогдашних европейских властителей дум. Она была предпринята в Гёттингене биологом Рудольфом Вагнером (Rudolf Friedrich Johann Heinrich Wagner, 1805–1864), но Хомяков должен был о ней узнать из ответной книги-памфлета немецко-швейцарского биолога и естествоиспытателя Карла Фогта (в XIX в. часто писали «Фохт»: August Christoph Carl Vogt, 1817–1895), атеиста и ближайшего друга Герцена: C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen* [Вера угольщика и наука. Poleмический трактат против надворного советника Рудольфа Вагнера из Гёттингена]. Gießen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1855.

Вагнер назвал «верой угольщика» свою собственную веру, а Фогт воспользовался этим как ярлыком для всего того, что Вагнер называл «библейской верой» (*Bibelglaube*) и «научной теологией» (*wissenschaftliche Theologie*); см. особо Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft*, SS. 74–75 *et passim*. Ниже мы увидим, что если бы Хомяков читал Вагнера, а не Фогта (которого он тоже мог не читать, но не мог не знать хотя бы в пересказе), то отрицательных впечатлений это выражение у него бы не вызвало.

Выход книги Фогта во второй половине января 1855 г. по новому стилю (в конце текста Фогта стоит дата 8 января) стал кульминационным моментом гремевшего весь 1854 год (а начавшегося еще в 1851–1852 гг.) гёттингенского «спора о материализме» (*Materialismusstreit*). Рудольф Вагнер позволил себе в серии газетных выступлений возразить на некоторые материалистические тезисы Фогта, не называя оппонента по имени. См. относительно хронологии издания «Веры угольщика»: F. Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. (Studies in the History of Modern Science, 1). Dordrecht—Boston: D. Reidel Publishing Co., 1977, p. 74; по хронологии спора в целом см.: *ibid.*, *passim*; наиболее подробная библиография соответствующих изданий: Chronologie textuelle de la querelle du matérialisme. Remarque préliminaire sur l'établissement de la chronologie, dans : *L'Allemagne et la querelle du matérialisme (1848-1866). Une crise oubliée ?* Sous la direction de Ch. Morel. (Constitution de la modernité, 6). Paris: Classiques Garnier, 2017, pp. 215–254; детальное исследование полемики между Фогтом и Вагнером в ее историческом контексте, с подробным разбором аргументов каждой из сторон и всех литературных источников, ими использованных: S. Haßlauer, *Polemik und Argumentation in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts. Eine pragmatolinguistische Untersuchung der*

Auseinandersetzung zwischen Carl Vogt und Rudolph Wagner um die ‚Seele‘. (Germanistische Linguistik, 291). Berlin: W. de Gruyter, 2010 (эта книга не касается, однако, начавшегося уже в 1855 году расширения дискуссии с вовлечением в нее новых лиц).

Фогт отвечал своей книгой на две брошюры Вагнера, продолжавшие одна другую: R. Wagner, *Menschenschöpfung und Seelsubstanz. Ein anthropologischen Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aertze zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen: G. H. Wigand, 1854 (вышла в сентябре 1854 г. трехтысячным тиражом, который почти сразу разошелся), и R. Wagner, *Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“*. Göttingen: G. H. Wigand, 1854 (авторское предисловие датировано 31 октября 1854 г.). Темой полемики было происхождение человеческого рода от одной пары и существование бессмертной души. Между прочим, Фогт независимо от Дарвина придет к выводу о происхождении человека от обезьяны; он, однако, считал, что люди произошли от разных видов обезьян, и что между разными «расами» людей различия сильнее, чем между разными видами человекообразных обезьян. Но в дискуссии 1851–1858 гг. речь шла лишь о возможности происхождения всех людей от одной пары.

Фогт вместе с Бюхнером и Молешоттом станет в 1860-е годы кумиром русской «нигилистической» молодежи, что отметит и Самарин в своем Предисловии к богословским трудам Хомякова (ПСС II, с. XXVIII), а еще раньше (в 1861) Самарин будет говорить о нем в своих «Письмах о материализме» (Программа второго письма и отрывки из него; Ю. Ф. Самарин. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. Под общ. ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2016, с. 166–167). Основные свои значимые для антирелигиозного мировоззрения работы все трое — Бюхнер, Молешотт и Фогт — опубликовали в 1850-е годы. До сих пор у нас не было свидетельств о контактах Хомякова с тем мировоззрением, которое в следующее после его смерти десятилетие станут называть нигилистическим. Тем не менее, хронологическое совпадение неожиданного и не очень уместного примечания Хомякова о «вере угольщика» с выходом одноименной книги Фогта вряд ли могло быть случайным. Косвенно это подтверждается и хронологией знакомства Самарина с современной материалистическую мыслью, которое должно было начаться не позднее, чем за несколько лет до «Писем о материализме» 1861 года.

Думается, Хомяков отреагировал на книгу Фогта как на научно-популярную сенсацию, взорвавшую интеллектуальную среду, прежде всего, Германии и захватившую очень широкий круг лиц, далеких от естественных наук. С Германией во время Крымской войны культурные связи не прерывались. Но нельзя исключить и другого канала связи — через Герцена, хотя нам известно, что прямые и при этом дружественные контакты славянофилов и Герцена возобновились только в 1857 году — через И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина; см.: А. А. Тесля, Герцен и славянофилы // *Социологическое обозрение*. 2013. Т. 12. № 1. С. 62–85; *idem*, Последний из «отцов». Биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015, с. 115–119; А. А. Тесля. Письмо Ю. Ф. Самарина — А. И. Герцену [9 мая 1858 г.] // *Социологическое обозрение*. 2012. Т. 11. № 3. С. 60–74. Впрочем, опосредованные связи с Герценом имелись, по крайней мере, до 1853 года включительно через Николая Александровича Мельгунова (1804–1867), после чего возник перерыв из-за Крымской войны; см.: Н. Н. Захарьин. Н. А. Мельгунов — Герцену // *Герцен и Огарев*. II. (ЛН, 62). М.: Изд-во АН СССР, 1955, с. 308–387. В 1858 году славянофилы обнаружили хорошее знакомство с деятельностью

Герцена как издателя и автора за период 1854–1856 годов, хотя мы и не знаем, по каким каналам они получали эту нелегальную литературу. Весьма вероятно, что и о Фогте им было уже тогда что-то известно, так как для этого было достаточно хотя бы немного знать домашний круг Герцена в Швейцарии.

Карл Фогт стал ближайшим другом Герцена почти сразу после их знакомства летом 1847 года, когда не прошло еще полугода со времени пересечения Герценом границы России. Дальше до конца жизни Герцена он оставался ему вернейшим другом и ангелом-хранителем как для него самого, так и для его сына Александра. Фогт помогал ему как в многочисленных юридических и имущественных делах (включая натурализацию отовсюду изгнанного Герцена в Швейцарии в 1851 г.), так и в разных жизненных ситуациях, не исключая самых тяжелых, как во время «семейной драмы» 1848–1852 годов. Имена Карла Фогта и его родственников встречаются на многих страницах «Былого и дум». Карл Фогт — один из главных корреспондентов Герцена. Дружба Герцена и Фогта, несмотря на публикацию многих источников, все еще остается слабо изученной, чему не в последнюю очередь виной отпугнувшая советских исследователей крепкая ссора Карла Фогта с Карлом Марксом, чье негодование вылилось в целую книжку «Господин Фогт» (1860). Письма Фогта к Герцену, а также те письма Герцена к Фогту, которые не были известны издателям 30-томного собрания сочинений, изданы в: *Autour d'Alexandre Herzen. Révolutionnaires et exilés du XIX^e siècle. Documents inédits* / Publiés par M. Vuilleumier, M. Aucouturier, S. Stelling-Michaud et M. Cadot. (Études et documents. Publiés par la Section d'Histoire de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, 8). Genève: Droz, 1973, pp. 88–224 (éd. M. Vuilleumier); Переписка [А. И. Герцена] с К. Фогтом / Публикация Л. Р. Ланского. Комментарии М. Вюильмье и Л. Р. Ланского // *Герцен и Запад* / Отв. ред. С. А. Макашин, Л. Р. Ланский. (ЛН, 96). М.: Наука, 1985, сс. 92–175 (перевод всех писем Фогта из предыдущего издания, с адаптацией комментария к ним, а также издание нескольких новых). «Вера угольщика» упоминалась в письмах с января по октябрь 1855 г., причем, одно из писем Герцена, содержавшее его отзыв на получение брошюры Фогта, утрачено; см.: éd. M. Vuilleumier, pp. 149–162 / перевод Ланского, сс. 129–135, 138.

До июня 1855 г. «Вера угольщика и наука» Фогта, уже первоначально изданная тиражом 1500 экземпляров, выдержала четыре издания, разраставшихся за счет предисловий с новыми подробностями полемики; предисловия к третьему и четвертому изданию были даже изданы отдельной брошюрой «для владельцев первого и второго изданий»: C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrat Rudolph Wagner in Göttingen. Vorwort zur dritten und vierten Auflage, für die Besitzer der beiden ersten Auflagen besonders abgedruckt*. Gießen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1855. Она стала абсолютным бестселлером. Poleмика с Вагнером и его сторонниками на этом не закончится, но по читательскому спросу на «Веру угольщика» и толпам народа, ломившимся на общедоступные лекции Фогта, читавшиеся три раза в неделю, стало совершенно понятно, кому присудила победу широкая публика. О силе произведенного «Верой угольщика» впечатления говорит и память об этой полемике в более поздние годы. Так, друг Фогта Герцен шутливо адресует ему свое письмо от 9 апреля (н.ст.) 1857 года как «профессору смертности души» («Professeur de la mortalité de l'âme»: А. И. Герцен, *Собрание сочинений в 30 томах*, т. 26. М.: Изд-во АН СССР, 1962, с. 88; автограф этой записи воспроизведен в: Переписка [А. И. Герцена] с К. Фогтом, с. 130), а враг Фогта Маркс, придираясь к употребленному в одной речи Фогта выражению «благодарим небо», восклицал: «der

“Köhlergläubige” Vogt dankt dem Himmel!» («Углеверный» Фогт благодарит небо!); K. Marx. Herr Vogt, in: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 14. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1961, S. 466.

Такого рода новость не могла не достигнуть России очень быстро — даже без всякого посредничества Герцена. Если посредничество Герцена в чем-то и сказалось на восприятии Хомякова, то это доверие именно к Фогту в определении «веры угольщика» как глупости и суеверия.

Герцен не просто принимал сторону Фогта как атеист, но очень переживал за, якобы, грозившую тому опасность от новых потенциальных инквизиторов (см. «Былое и думы», гл. 40; А. И. Герцен. Собр. соч. в 30 тт., т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1956, сс. 173–174 **надо бы сослаться на новое издание 2001 г., но оно в этой части не отличается**). В действительности как раз Вагнер вел полемику без перехода на личности, до октября 1854 года даже не упоминая Фогта по имени, а лишь разбирая его высказывания. Фогт не только первым отказался от анонимности адресата полемики, но и посвятил всю первую часть (более трети) своей книги «Вера угольщика» разбору личных качеств Вагнера, обращаясь к нему в тональности «Erbärmlicher Wicht!» («Низкая тварь!»; Vogt, *Köhlerglaube*, S. 10). Как отмечает современный исследователь (Haßlauer, *Polemik*, S. 372–374), это помогло ему во второй части книги приписать оппоненту выдуманную самим Фогтом примитивную интеллектуальную конструкцию, чтобы с легкостью ее разбить. Фогт, в отличие от своего оппонента, писал со специфическим журналистским блеском, то есть с умением расположить к себе далекую от существа дела публику. С косвенным участием Герцена или без такового участия, но, по всей видимости, на этот пропагандистский прием поддался и Хомяков.

3. «Вера угольщика»

Трудно предсказать, как именно отнесся бы Хомяков к действительной позиции Вагнера, будь он с ней знаком, но можно сказать точно, что он бы не посчитал ее глупостью.

Вагнер полагал, что вера и наука — это разные виды знания, которые не пересекаются. В науке нужно быть предельно критичным, а в вере можно при этом иметь «веру угольщика» (Вагнер воспроизводит соответствующий пассаж из своей газетной статьи 1852 г. в брошюре 1854 г.: Wagner, *Ueber Wissen und Glauben*, S. 10). Это выражение у Вагнера означало некритическое восприятие религиозных истин. Он при этом не обсуждал вопрос, кого именно нужно слушать в отношении религии, а из общего контекста было ясно, что речь идет о Библии в ее лютеранском понимании того времени. Это понимание, однако, требовало иногда буквализма и приводило к коллизиям с тогдашней наукой. Тут Вагнер предпочитал ставить под сомнение науку. Такими вопросами и стали Адам и Ева и бессмертие души. Безотносительно к этим или любым другим конкретным вопросам, общий принцип «веры угольщика», как его понимал Вагнер, можно было бы сформулировать так: «при всех противоречиях между верой и наукой выбирать веру» (а с наукой потом можно выяснять отношения, не спеша: вполне возможно, что потом удастся прийти к взаимопониманию).

Объяснение выражения «вера угольщика» в брошюре 1854 года звучит настолько по-хомяковски, что трудно удержаться, чтобы его не процитировать (Wagner, *Ueber Wissen und Glauben*, S. 10, Anm. *; ср. у Хомякова в конце Бр. I **сс. Ввв** и др.):

Um diesen öfters gegen mich urgierten Ausdruck nicht missverstanden zu sehen, bemerke ich, dass ich damit nichts sagen will, als dass die Fundamentalwahrheiten des Christentums dem gemeinsten Mann, wie dem höchst gebildeten wissenschaftlichen Theologen gleich zugänglich und zweifellos erscheinen müssen.	Чтобы это часто используемое против меня выражение не понимали превратно, я замечу, что не хочу им сказать ничего иного, кроме того, что фундаментальные истины христианства должны быть одинаково доступны и без сомнения очевидны как обычному человеку, так и высокообразованному ученому богослову.
--	---

Фогт представил карикатуру на такое понимание, следуя в этом традиции французского воинствующего атеизма XVIII века. Там издевательское определение «веры угольщика» было дано бароном Гольбахом (Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach, 1723–1789) в его атеистическом аналоге катехизиса — изданном под псевдонимом аббата Бернье, лиценциата богословия, словаре религиозно-философских понятий «Карманное богословие» (1768) (цитирую в собственном переводе, т.к. советский пер. 1961 г. – слабо связанное с оригиналом хрюканье) под словом «имплицитная» (*Théologie portative, ou Dictionnaire Abrégé de la Religion Chrétienne*. Par Mr. l'Abbé Bernier, Licentié en Théologie. Londres : s.n., 1768, p. 135):

<i>Implicite.</i> C'est le caractère que doit avoir la foi quand elle est bien conditionnée ; cette foi est la même chose que la foi du charbonnier ; elle consiste a ne jamais douter de ce que dit M. le Curé, quand on est Catholique ; de ce que dit le Professeur [Jacob] Vernet quand on est Genevois ; de ce que dit le Muphti, quand on est un Bourgeois de Constantinople.	<i>Имплицитная.</i> Это свойство, которым должна обладать вера, будучи правильно устроенной; такая вера — то же самое, что вера угольщика; она состоит в том, чтобы никогда не сомневаться в том, что говорит г-н кюре, если вы католик; в том, что говорит профессор [Жакоб] Верне [1698–1789, самый влиятельный протестантский женеvский богослов, сначала друживший, а потом рассорившийся с энциклопедистами], если вы обитатель Женевы; в том, что говорит муфтий, если вы константинопольский обыватель.
---	--

Видимо, что-то такое подразумевает в своем примечании о «вере угольщика» Хомяков. Это, действительно, даже не «слепая» вера, а никакая. Но едва ли Хомяков осознаёт, что подразумевает не настоящее, а карикатурное определение «веры угольщика», существовавшее только в антирелигиозном жаргоне атеистов. — И уже в этом признак того, что Хомяков не устоял под психологическим напором Фогта. Не менее существенный признак в том, что он не заметил, как одобрил карикатуру на свое собственное понимание Предания, как оно было сформулировано в истории со слугой лютеранского пастора. Эта черта во второй брошюре совсем не случайна, т.к. в ней Хомяков будет излагать новое представление о Церкви — по-новому решая проблему того, как она может оказываться безгрешной и безошибочной при греховности всех людей, но при этом и без чьей бы то ни было непогрешимости в вопросах веры. В этой совсем новой интеллектуальной конструкции Хомякова Духу Святому будут поручены столь многие функции, что само пребывание внутри Церкви каких-либо людей перестанет быть очевидным и потребует новых объяснений, которым Хомяков посвятит свои следующие богословские сочинения; в этих сочинениях его представление о Церкви претерпит новые трансформации.

Уже из сказанного можно понять, насколько для Хомякова актуален не византийский, а именно западный багаж представлений о не рационализируемых аспектах религиозной веры. Ниже мы представим краткую справку о тех богословских дискуссиях, которых, сам того не зная, коснулся Хомяков, употребив выражение «вера угольщика» и, еще раньше, попытавшись обсудить веру слуги лютеранского пастора.

4. «Имплицитная вера» у католиков и протестантов

Гольбах пародировал очень известное в его время разъяснение крупнейшего паремиографа французского языка (профессора французского языка в Гааге) и, в то же время, протестантского богослова-моралиста Флёри де Беллингена (годы жизни неизвестны), который за сто лет до Гольбаха истолковал уже к тому времени вошедшую в поговорку «веру угольщика» в категориях латинской схоластики (возникших на рубеже XII и XIII вв.) — в смысле различения имплицитной и эксплицитной веры; в своем неодобрении имплицитной веры он при этом следовал уже сложившемуся протестантскому консенсусу. См.: Fleury de Bellinghen, *L'Etymologie Ou Explication Des Proverbes Francois, Divisée en Trois Livres par Chapitres en forme de Dialogue*. A La Haye : Chez Adrian Vlacq, 1656, pp. 251–252:

La foy explicite (que nous pourrions aussi nommer pour un plus grand esclairement foy developée) est cette lumiere celeste qui infuse en nos ames, ne nous dispose pas seulement, mais aussi nous oblige, & persuade efficacement a croire tous les mysteres de nostre salut dont Dieu nous a donné la cognoissance. La foy implicite ou envelopée est cette foy aveugle, qui sans cognoitre, ou mesme s'enquerir, ny informer de son objet, assujettit l'entendement de l'homme à croire generally tout ce que ses pasteurs ou son eglise luy enjoignent de croire. Et cest celle cy qu'on appelle <i>La foy du Charbonnier</i>, depuis qu'un certain charbonnier, du quel on esleve la foy jusqu'aux Cieux, estant enquis par le Diable de ce qu'il croyoit, repartit a ce que dit l'histoire : Je crois ce que l'eglise croit ; & estant pressé par le mesme esprit de dire ce que croyoit l'Eglise, repliqua, elle croit ce que je crois, & continuant à faire la mesme replique à ses questions reiterées, il le rendit confus, & renvoya honteux ce Diable ignorant, qui n'eut pas le jugement de luy demander : Qu'est ce que vous croyez toy & ton Eglise ?	Вера эксплицитная (которую мы можем также назвать, для большей ясности, верой раскрытой) — это такой небесный свет, который изливается в наши души, не только располагая нас к вере, но и действительно обязывая и убеждая нас верить во все таинства нашего спасения, познание которых даровал нам Бог. Вера имплицитная, или сокрытая — это такая слепая вера, которая, не познав своего предмета или даже не пытаясь о нем осведомиться и разузнать, подчиняет познание человека тому, чтобы верить вообще всему, что его пастыри или его церковь относят к области его веры. И именно это называется <i>верой угольщика</i> — в память о некоем угольщике, веру которого превозносят до небес после того, как, будучи вопрошен бесом, во что он верует, он возразил так, как об этом говорит (следующая) история: Я верую в то, во что верует Церковь; и будучи вынужден тем же самым духом сказать, во что же верует Церковь, он ответил, что она верует в то, во что верую я; и он продолжал давать тот же самый ответ на его повторяющиеся вопросы, и он его посрамил — и прогнал постыженным этого невежественного беса, которому не хватило рассудительности спросить его: А во что веруете ты и твоя Церковь?
--	--

[Относительно схоластического учения см. подробнейшую монографию протестантского автора: G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche*, 3 Bde., Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903–1909, и ответ на нее автора католического: R. M. Schultes, *Geschichte*

der fides implicita in der katholischen Theologie, *Divus Thomas* 5 (1918) 39–74, 158–181, 320–338; 6 (1919) 45–60, 153–167, 266–299, 325–399 [издано отдельной книгой как Bd. 1.: Regensburg: Pustet, 1920; второй том не был дописан]; этими авторами иногда затрагивается и история понятия «веры угольщика». Относительно поздней истории термина «вера угольщика» важная статья: A. Mothu, *Vicissitudes de la «Foi du charbonnier» // Littératures classiques* (2017) № 2 (93), pp. 51–68, — данные которой, однако, достаточно полны только с конца XVI в.]. **хорошо бы дать мелким шрифтом.**

«Разоблачительный» финал к истории об угольщике, воспроизведенный в передаче Беллингена, присоединил французский кальвинистский богослов Шарль Дрелинкур (Charles Drelincourt, 1595–1669). В его полемическом диалоге с католиком (Ch. Drelincourt, *Dialogues familiers sur les principaux Objections des Missionnaires de ce temps*. [Genève: Chouet], 1648, Dialogue I, p. 4) содержатся слова, близко перефразированные де Беллингеном, причем, у Дрелинкура мы, наконец, можем увидеть самое первое, по нашим данным, объединение мотива католического богословия с притчей про угольщика, которая когда-то существовала отдельно. Автор-протестант обращается к своему католическому оппоненту:

Vous combattez le plus souuent vostre creance generale par vos opinions particuliers. Le Cardinal Bellarmin, luy mesme, confesse que vostre foy se definit mieux par l'ignorance que par la connoissance. Et vous sauez que vos gens exaltent iusques au Ciel la foy d'un ie ne say quel charbonnier, qui estant (a ce que dit la fable) interrogé par le Diable de ce qu'il croyoit, répondit, <i>Je croy ce que l'Eglise croit</i>. Et estant pressé de dire ce que croyoit l'Eglise, répondit, <i>Elle croit ce que ie croy</i>. Et tournant toujours à l'entour de ce cercle, rendit confus ce pauvre Diable, qui n'estoit pas des plus fins : veu qu'il n'eut iamais l'esprit de demander à son homme, <i>Qu'est-ce que toy & ton Eglise croyez ?</i>	Вы очень часто опровергаете вашу собственную общую веру вашими частными мнениями. Сам кардинал [Роберто] Беллармин [1542–1621] признается, что ваша вера <i>лучше определяется неведением, чем познанием</i>. И вы знаете, что ваши люди превозносят до неба веру какого-то угольщика, который (как говорит эта басня), будучи спрошен бесом, во что он верует, ответил: <i>Я верую в то, во что Церковь верует</i>. И, будучи вынужден сказать, во что верует Церковь, ответил: <i>Она верует в то, во что я верую</i>. И, постоянно кружась внутри этого круга, посрамил этого бедного беса, который был не из самых выдающихся: жаль, что ему так и не хватило духа спросить у своего человеческого (собеседника): <i>Во что веруете ты и твоя Церковь?</i>
---	---

«Разоблачительная» ремарка в конце рассказа показывает, что вопрос здесь не столько о критериях идентичности (по каким критериям устанавливать идентичность веры определенного лица вере Церкви), сколько о возможности вообще описания веры по каким-либо критериям. Противники «веры угольщика», если бы они были последовательными до конца (чего, по-видимому, никогда не случалось), должны были бы представлять веру конечным набором тезисов — вполне рациональных, но недоказуемых. В реальной жизни они обычно представляли веру наподобие математического представления непрерывной функции многочленом: пусть набор рациональных тезисов («членов» этого многочлена) будет бесконечным, то есть пусть вера будет неисчерпаема разумом, но первые члены этого многочлена — первые пункты из набора рациональных тезисов — гарантированно содержат самое главное; начиная с какого-то члена, бесконечный ряд слагаемых можно оборвать, лишившись при этом только малозначимых деталей. Богословская ученость заключается в таком случае в знании большого числа членов этого рационального разложения веры.

Ссылка Дрелинкура на Беллармина очень важна, так как этот богослов, не употребляя выражения «вера угольщика», указал на не рационализируемый аспект того, что означает «имплицитная вера». В ранних схоластических определениях этого понятия, действительно, речь шла о каких-то вполне рационализируемых тезисах, которые непонятны простым верующим, но которые им должен объяснять клир. Самое раннее определение Вильгельма Авксерского (Guilhelmus Autissiodorensis, ок. 1150–1230), которое затем в течение столетий пересказывается схоластами, выдержано именно в таком духе (*Summa aurea*, III, 3, с. 1, q. 5; Guillelmi Altissiodoriensis *Summa aurea...*, Parisiis: Francisco Regnault, [ca. 1514], fols. 147^v-148^r):

...prelati debent instruere simplices et simplices debent inniti fidei ipsorum : quia sufficit simplicibus si aliquos articulos fidei credunt explicite et aliquos implicite : sed prelati tenentur credere omnes explicite <...>. Credere autem implicite est credere in hoc universale. quicquid credit ecclesia credere esse verum.	...начальствующие должны научать простецов, и простецы должны полагаться на веру их, — ибо для простецов достаточно, если они в некоторые положения веры веруют эксплицитно, а в некоторые имплицитно, но начальствующие обязаны во все (положения) веровать эксплицитно <...>. Итак, веровать имплицитно означает веровать в то, что все вообще, во что верует церковь, является истинным.
---	--

Такое определение и в схоластической традиции не всегда воспринималось как удовлетворительное и стало совсем уже недостаточным для католичества эпохи контрреформации. Поэтому совсем иначе подходит к делу блестящий богослов контрреформации кардинал Беллармин (Roberto Francesco Romolo Bellarmino, 1542–1621) — известный широкой публике как спаситель Галилея от инквизиции во время его первого процесса, но гораздо более прославившийся как один из главных богослов контрреформации (в 1930 г. канонизирован в статусе Отца Церкви). В соответствующем разделе своей книги *De arte bene moriendi* («Об искусстве хорошо умирать»), II, 9 (1620 г.) он цитирует произведение епископа Падуи (1487–1507) Петра Бароция (Petrus Barocius, Pietro Barozzi, † 1507) *De ratione bene moriendi libri tres* (цит. liber II, cap. II), написанное еще прежде реформации, но изданное тогда, когда реформация была в разгаре (1531).

Беллармин приводит дословно большой фрагмент и лишь присоединяется к словам Петра, показывая, что принимать их следует вполне серьезно (R. Bellarmino, *Opera Omnia*, ex editione Veneta, pluribus tum additis tum correctis iterum edidit J. Fèvre. Tomi I–XII. Parisiis: L. Vives, 1870–1874, t. VIII, pp. 607–608 = Petri Barrocii, *De modo bene moriendi*. Patavia, s.n., 1531, fols. 30^v–32^r, цит. fols. 31^v–32^r). Рассказывается о двух благочестивых и весьма образованных ученых богословах, искусных в диспутах более всех прочих в своем коллегиуме. Один из них умер и вскоре явился в видении другому, весь объятый пламенем, чтобы объяснить, почему он попал в ад. Оказывается, перед смертью к нему приступил бес и стал его спрашивать, как он верует. Он в ответ прочитал принятые в Римской церкви так называемые Апостольский и Афанасиевский символы веры. Но бес не согласился с тем, что превечный Бог столь же превечно Отец, а вместо этого стал утверждать, что Бог сначала Бог, а только потом Отец. Разумеется, ученый сразу сказал, что такое учение еретическое. Но тогда бес попросил объяснить ему, почему ученый так думает. При этом бес упирал и на то, что столь важные вопросы должны разрешаться «не выкриками, а аргументами» (*non clamoribus... sed rationibus*), а также и на то, что если бы богослов сумел его избавить от его возможного заблуждения, то тем самым совершил бы благое дело. Богослов вступил в рассуждения с бесом и постепенно

согласился с тем, что только Отец, но не Сын и Дух являются Богом, — за что и оказался в аду. Памятуя об этом опыте, другой богослов, когда стал умирать, и к нему тоже приступил ободренный прежним успехом бес, повел себя по-другому. Бес и его спросил о вере, но тот

Respondet, credere se quæ Mater Ecclesia credit. Rursus antiquus hostis, quidam credat Mater Ecclesia, scisciatur. Et ille: Quod ego, inquit; atque in hunc modum, audientibus his, qui astabant, veluti ab aliquo interrogatus: Credo quæ credit Ecclesia, et Ecclesia credit quæ ego credo, tantisper dicere non cessavit, dum animam redderet. <...> de fide cum diabolo disputari non oportere: sed satis esse, si ad eam unusquisque se referat fidem quam Catholica servat Ecclesia.	Ответил, что верует в то, во что верует Матерь Церковь. Тогда древний враг спросил: Во что верует Матерь Церковь? А тот ответил: В то, во что я. И стоявшие рядом (люди) слышали, как таким образом он отвечал, как будто бы его кто-то спрашивал: Верую, во что верует Церковь, и Церковь верует, во что верую я, — не переставая говорить много раз, пока не предал дух. [Посмертная судьба этого ученого также была засвидетельствована его явлением. И далее автор делает заключение:] ...не следует с бесом спорить о вере, но достаточно, если каждый сошлется на ту веру, которой служит католическая Церковь.
---	--

Здесь сам сюжет спора с бесом нужен был для того, чтобы показать невозможность полной рационализации веры. Беллармин и цитируемый им автор, епископ Петр Бароций, следовали тут традиции «ученого незнания» (*docta ignorantia*) Николая Кузанского (1401–1464), который, в свою очередь, шел за Дионисием Ареопагитом, не боясь заявлять о неправоте рационалистических авторитетов схоластики. Это был отголосок византийской традиции, выраженной у многих отцов, но ярче всего — у Дионисия Ареопагита (ок. 500 г.), согласно которой Бог познается одновременно знанием и незнанием, причем, настоящее познание Бога стоит по ту сторону сразу и знания и незнания (см. особо у Дионисия Ареопагита *О божественных именах* и *О таинственном богословии*). Хомяков этой традиции не просто не знал, но и ощутимо сопротивлялся тому, чтобы узнать. Она исключала познание Бога вне мистики и аскетики — аскетики именно в византийском монашеском смысле, — а такая аскетика противоречила каким-то фундаментальным установкам Хомякова (см. **Лурье 1994: раздел «Этика против аскетики»**).

5. Явление угольщика

Для богословия безразлично, когда именно в обсуждение «имплицитной веры» вторгся угольщик, но для истории культуры это немаловажно, коль скоро уже в начале XVII века угольщик держался в этой теме совершенно уверенно. По-видимому, угольщик родился в глубинах немецкого фольклора не позднее конца XV века. Мы встречаем его впервые в сборнике немецких пословиц, собранных и богословски прокомментированных Иоганном Агриколой (Johannes Schneider, позже Schnitter; Agricola «крестьянин» — псевдоним, популярный среди деятелей реформации; 1494–1566); Агрикола был сначала соратником (1519), потом оппонентом (1536) Мартина Лютера внутри реформации. Сборник впервые был издан в 1528 г. на средневерхненемецком языке (нам недоступно) и через год на средненижненемецком (т.е. на обычном немецком): J. Agricola, *Drey hundert Gemeynere Sprichwörter, der wir Deutschen vns gebrauchen, vnd doch nicht wissen woher sie kommen* [Триста общераспространенных поговорок, которые мы, немцы употребляем, а не знаем, откуда они происходят], [Haganaw: Setzer, 1529], поговорка № 234, fols. 138^v–141^v, цит. fols. 138^v–139^r:

Ich wil glauben wie der koler glaubt. Diß ist ein gemeyn sprichwort ynn Deutschen landen. Des kolers glaub ist der beste glaube. Man sagt daß ein mechtiger Bischoff einen koler der ym walde weyt von leutten nicht vil predigen gehort hab gefraget was er doch glaube? Hat yhm der koler geantwortt. Er glaube was die Christlich Kirche glaubt. Der Bischoff fragte, was den die Christlich Kirche glaube? Der koler antwortet, Daß vns Christus Jesus durch sein blut vom tode erloset hat. Dises kolers glaub ist ia der beste glaub.	Я так верую, как угольщик верует. Это общераспространенная поговорка в немецких землях: Вера угольщика — вера самая лучшая. Рассказывается, что один могущественный епископ спросил одного угольщика, которой стоял вдалеке в толпе и не особенно внимал проповеди, во что он верует. Угольщик ему ответил, что он верует в то, во что Церковь Христова верует. Епископ спросил: Во что верует Церковь Христова? Угольщик ответил: В то, что нас Христос Иисус своею кровию спас от смерти. И вот эта вера угольщика и есть самая лучшая вера.
--	---

За этим текстом у Агриколы следует многостраничный и, по масштабам его сборника, огромный богословский комментарий, в котором он, между прочим, приписывает эту «самую лучшую веру угольщика» даже Лютеру, ссылаясь на одну из его проповедей (fols. 140^{r-v}). Очевидно, что богословски выверенный ответ угольщика о содержании веры Церкви принадлежит не столько самому угольщику, то есть не фольклору, сколько самому Агриколе. Его комментарий рационализирует поговорку, но в ее исконном варианте могло и не быть циркулярного аргумента — то есть ответа угольщика «Церковь верует в то, во что я верую». Кажется наиболее вероятным, что первоначальный смысл «веры угольщика» состоял просто в исповедании веры Церкви даже без умения ее объяснить.

После Агриколы протестантизм пошел другим путем в борьбе за рациональность веры. Этот путь уже через несколько лет провозгласит Мартин Лютер (1483–1546) в своем послании жителям Франкфурта на Майне против Цвингли от 1532 года. Он состоял в прямом отрицании ценности «веры угольщика» — как мы это уже видели у французских протестантов более позднего времени. См.: M. Luther, *Die Bücher: Darin alle Streitschriften sampt etlichen Sendbrieuen an Fürsten vnd Stedte etc. zusammen gebracht sind Wider allerley Secten so zu seiner zeit reine Christliche lere angefochten haben...* Wittemberg: Hans Luffe, 1557, fol. 215^v:

Also sagt man wie ein Doctor hab einen Köler zu Prage auf der brücken aus mitleiden als vber einen armen Leien gefragt Lieber man, Was gleubstu? Der Köler antwortet Das die Kirche gleubt. Der Doctor Was gleubt denn die Kirche. Der Köler das ich gleube. Darnach, da der Doctor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im glauben, das er nirgend hat können bleiben noch ruge haben, bis das er sprach Ich gleube das der Köler gleubt. <...> Aber Gott verleihe vns solchs glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders haben denn also gegleubt so hat sich beide Doctor vnd Köler in abgrund der hellen	Рассказывается, что некий ученый в Праге на мосту — из сострадания к бедному мирянину — спросил одного угольщика: Дорогой, во что ты веруешь? Угольщик ответил: Во что Церковь верует. Ученый: Тогда во что верует Церковь? Угольщик: Во что верую я. Позже, когда ученый собрался умирать, диавол так тяжко искушал его в вере, что он нигде не находил себе места и не имел покоя, пока не сказал: Я верую в то, во что угольщик верует. [Далее следует короткий анекдот о Фоме Аквинском, который в аналогичной ситуации показал Библию и сказал, что верует в то, что написано там.] Но Бог за такую веру дает нам не много. Так что если они больше ни во что не верили,
--	--

hinein geglaubt.	то оба они, ученый и угольщик, верили в бездну ада.
------------------	---

Кальвин (1509–1564) соглашался с Лютером в этом отрицании «имплицитной веры», как о ней учили католики, но его представления о вере эволюционировали. В конце жизни он стал признавать ее полезность при первоначальном знакомстве с христианством и даже ее обращенность ко Христу. Соответствующее изменение было внесено в последнюю (1559 года) редакцию его основного труда *Institution chrestienne* («Христианское учение», первая редакция вышла на латыни в 1539 г.), кн. III, гл. 2, § 4; см.: B. Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*. (Oxford Studies in Historical Theology). Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 135. Об этом важно упомянуть, так как в учении о вере и знании Хомяков близко следовал именно Кальвину, хотя читал не его самого, а современных себе реформатских богословов, особенно Вине; см. ниже, **комм. к примечанию о пророчестве Каиафы**.

Заканчивая примечание о «вере угольщика», Хомяков не расстается с затронутой в нем темой, и это заставит его написать еще одно подстрочное примечание — о пророчестве Каиафы (см. ниже, с. **ВВВ**).

* В оригинале *de la race* («породы»), *de la civilisation* («просвещения»).

С. 81

* Подразумевается *Окружное послание* Восточных патриархов 1848 г.

** Примечание переводчика (Ю. Ф. Самарина): «От Фомы Эраста, основателя в половине XVII века в Англии особой секты, отрицавшей у Церкви всякую самостоятельность, даже право отлучать кого-либо из своей среды». В этом примечании так много и таких именно ошибок, что оно само нуждается в комментарии; по фактической стороне дела см.: J. Neville Figgis, *Erastus and Erastianism* // *The Journal of Theological Studies*, 2 (1900), 66–101. Фома Эраст (Thomas Erastus — принятая им в Швейцарии латинская фамилия была переводом оригинальной немецкой фамилии Lüber, 1524–1583) — цвинглианский богослов, который провел свою жизнь в Швейцарии и Германии, не имея никакого отношения к Англии. Исторически Фома Эраст отрицал отлучение от Церкви как меру, противоречащую Писанию, считая, что за особо тяжкие грехи против Церкви должно наказывать государство. Он, однако, не заходил так далеко, чтобы передавать государству всё вообще церковное управление. Но ошибка Ю. Ф. Самарина относительно места (Англии) и времени (первой пол. XVII в.), а также сути учения Эраста все же неслучайна и отражает понимание термина «эрастианизм» у самого Хомякова.

«Эрастианизм» как ярлык для тех из своих оппонентов, которые хотели государственного управления Церковью, придумали пресвитериане в ходе Вестминстерской ассамблеи (1643–1652), на которой они победили. Решения ассамблеи были отменены в Англии после реставрации Стюартов в 1660 году, но остались действующими в Шотландии, где они до сих пор остаются в числе основополагающих документов Пресвитерианской церкви. Таким образом, «эрастианство» — английский синоним более позднего немецкого термина

«цезарепапизм» (*Caesaropapismus*), введенного в начале XVIII в. историком права Й. Х. Бёмером (Justus Henning Böhmer, 1674–1749) и подразумевающего определенную форму правления (монархию). В начале XX века оба термина привычно относили к Российской церкви с ее синодальным строем, но Хомяков писал гораздо раньше, когда о Российской церкви писали вообще немного, и в этом немногом термин «эрастианизм» встречался совсем уже в единичных случаях. С термином «цезарепапизм» Хомяков впервые встретится позже и одобрительно на негоотреагирует в Бр. III (см. прим., с. **ВВВ**).

У Хомякова термин «эрастианство» мог появиться только из англоязычной литературы, и с почти полной уверенностью можно указать его конкретный источник — лекции будущего кардинала Ньюмена *Certain Difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church* («Некоторые трудности, ощущаемые англиканами при подчинении Католической церкви»), прочитанные летом 1850 г. и в том же году дважды изданные отдельной книгой: J. H. Newman, *Lectures on Certain Difficulties Felt by Anglicans in Submitting to the Catholic Church*. 2nd ed. London: Burns & Lambert, 1850 (уже после смерти Хомякова переиздавались как первый том двухтомника с этим же названием). Там неоднократно используется термин *erastianism* — естественно, с тем выводом, что только Папа является надежным средством от этой беды. Лекция VI части первой посвящалась доказательству того тезиса, что любая национальная церковь — будь то Англиканская или Российская, или Греческая, или Коптская, или Несторианская или другая — по необходимости становится «эрастианской». И если вы, — утверждает Ньюмен, обращаясь к своим слушателям-англиканам (*ibid.*, pp. 143–144), — перейдете из вашей национальной церкви в любую из этих церквей, то вы придете к тому, от чего пытались уйти, — к «эрастианизму»: “... a National Church ever will be and must be what you have found your own to be,—an Erastian body” («...национальная церковь всегда будет и должна быть тем, чем, как вы обнаружили, является ваша собственная церковь, — эрастианской организацией»); “...if you do not get beyond the idea of Nationalism in this your new beginning, you are just where you were. Erastianism, the fruitful mother of all heresies, will be your first and your last” («...если вы не преодолеваете идею национализма в этом вашем новом начале, то вы просто остаетесь там, где вы были. Эрастианизм, эта плодоносная мать всех ересей, будет вашим началом и вашим концом»); “I here assert, then, that a <...> National Church is necessarily Erastian, and cannot be otherwise, till the nature of man is other than it is; <...> the Russian Church is Erastian, so is the Greek; such was the Nestorian...” («Итак, я здесь утверждаю, что <...> национальная церковь необходимым образом эрастианская и не может быть иной, пока человеческая природа не станет иной, нежели она есть; <...> Российская церковь эрастианская, и такова же Греческая, такова же Несторианская...»). Интерес Хомякова к Ньюмену известен, равно как и его интерес к проблематике переходов из англиканства в католичество, поэтому знакомство его с этими лекциями Ньюмена *a priori* весьма вероятно. Упоминание Хомяковым термина «эрастинизм» как обвинения в адрес именно православной церкви едва ли оставляет иные варианты для идентификации источника данной реминисценции, нежели процитированное рассуждение Ньюмена.

С. 82

Не хочу комментировать Борджиа. Мы его и раньше не комментировали.

* Лк. 2, 34 сл.; Ин. 1, 49; Мф. 16, 16; Ин. 20, 28.

** Мф. 8, 29; Мр. 5, 28.

*** Каиафой: Ин. 11,50.

Примечание к подстрочному примечанию.

Пророчество Каиафы. **Опять экскурс**

Анализ пророчества Каиафы возникает несколько неожиданно в контексте обсуждения папской непогрешимости, а место этого довольно обширного рассуждения в подстрочном примечании указывает на то, что и Хомякову только в последний момент пришла в голову мысль о включении его в брошюру. В основном тексте рассматриваются два вида исповедания веры — исходящие либо из любви, либо из ненависти. Но в последний момент Хомякову пришлось в голову разъяснить, почему не следует рассматривать третью возможность — исповедание, исходящее из равнодушия. Но текст к этому времени уже был, как минимум, переписан более-менее набело, и поэтому пришлось делать примечание.

1. Отклонение от темы папской непогрешимости

Легко убедиться, что никакого значения для полемики против папской непогрешимости это примечание не имеет. Предположим, Хомяков неправ, и Каиафа имел истинное знание, которое, в таком случае, доступно и папе Римскому. Что такой вывод, уподобляющий папу Каиафе, мог бы дать для защиты папской непогрешимости? Скорее, он работал бы против нее. Поэтому мы должны заключить, что в данном случае, как это у него нередко бывает, Хомяков рассуждает не столько о том, о чем он явным образом вызвался рассуждать, сколько о чем-то своем и сокровенном.

Действительно, Каиафа с его истинным пророчеством о Христе выглядит контрпримером к тому, что Хомяков чуть выше, и тоже в подстрочном примечании в последний момент, написал против «веры угольщика». Там он согласился с протестантской позицией, отрицающей возможность веры без знания. Такая позиция подразумевает если и не обязательно отождествление веры и знания, то, во всяком случае, их логическую эквивалентность: одно не должно появляться без другого (или, более строгим логическим языком: истинные высказывания относительно веры сохраняют истинность при подстановке вместо веры знания, а также и истинные высказывания относительно знания сохраняют истинность при подстановке веры вместо знания). В таком случае, сказанное о вере будет верно и о знании. А тогда, если Каиафа выказал наличие у себя истинного знания о Христе, то у него должна была быть истинная вера во Христа. — Хомяков, очевидно, поразился этому нежелательному заключению и поспешил его опровергнуть в новой специальной сноске. Ему обязательно надо было доказать, что знание Каиафы не было подлинным, т.е. не представляло собой настоящего понимания.

2. Хомяков и «проблема Геттьера»

Для этого Хомяков предлагает собственное решение той проблемы эпистемологии, которая сегодня называется проблемой Геттьера (американский философ Edmund Gettier, род. в 1927) — в память о его трехстраничной статье 1963 года: E. Gettier, Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23 (1963) 121–123; в качестве современного введения в эту проблематику см.: *The Gettier Problem*. Ed. S. Netherington. (Classic

Philosophical Arguments). Cambridge: Cambridge University Press, 2019. В статье Геттьера приводились два контрпримера, опровергающие распространенное первой половине XX века воззрение, будто знание представляет собой истинное и обоснованное мнение (justified true belief). Может быть, более понятен неспециалисту будет еще более ранний контрпример Бертрانا Расселла: Алиса смотрит на часы, видит, что они показывают два часа дня, и думает, что сейчас два часа дня; при этом на самом деле именно два часа дня, но часы Алисы стоят, и это она просто посмотрела на них в удачный момент. Тогда мнение Алисы о том, сколько сейчас времени, истинное и обоснованное, но оно не является знанием. Подобно этому, мнение Каиафы о том, что лучше одному человеку погибнуть за народ, являлось, по Евангелию, истинным и обоснованным, но, как утверждает Хомяков, не было знанием. Далее Хомяков идет по одному из стандартных (для XX века) путей решения «проблемы Геттьера»: вводит четвертый необходимый параметр; у него для знания необходимо не только наличие мнения, истинность этого мнения и его обоснованность, но еще и соответствие его «нравственному закону». Это замечание в брошюре остается довольно невнятным, но впоследствии Хомяков подробно остановится на этой проблеме в своей статье «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857), где разовьет учение о необходимости участия в подлинном знании «нравственного согласия со всемирными законами», из которых главный — «закон любви» (ПСС I, сс. 261–284, цит. сс. 282–283). Настоящее подстрочное примечание Хомякова интересно в качестве первого наброска его будущей разработанной теории. Видя ее тут *in statu nascendi*, мы можем легче определить ее корни.

3. Решение «проблемы Геттьера» у Хомякова и влияние Вине

Хомяков следует традиции, в которой знание, если оно подлинное, считается некоторой формой веры, — отсюда и его выбор типа решения «проблемы Геттьера». Из авторитетных для Хомяковых авторов подробно писал на эту тему Александр Вине [см. особо его очерк «La grâce et la foi» («Благодать и вера») в: A. Vinet, *Études évangéliques*. Paris: L.-R. Delay, 1847, pp. 409–435]. Согласно Вине, «...la foi est connaissance» («...вера является знанием»; курсивы автора), но лишь в том смысле, что «...la connaissance est comprise dans la foi» («...знание содержится в вере»). «Можно даже сказать, — продолжает Вине, — что спасает не знание, а вера, и что следует, чтобы совершить наше спасение, чтобы знание стало верой. Две вещи необходимы: знание само по себе и определенный способ познания» («...l'on pourrait même dire que ce n'est pas la connaissance qui sauve, mais la foi, et qu'il faut, pour opérer notre salut, que la connaissance devienne la foi. Deux choses sont nécessaires : la connaissance elle-même, et une certaine manière de connaître»; *ibid.*, p. 425). У Вине вполне просматриваются будущие идеи Хомякова о свободной воле и любви как необходимых компонентах подлинного знания. Продолжая тему трансформации знания в спасительную веру, он, в частности, пишет: «La foi est un désir, la foi est un hommage, la foi est une promesse, la foi est presque un amour» («Вера — это желание, вера — это воздаяние почести, вера — это обещание, вера — это почти любовь»; *ibid.*, p. 426).

Тем не менее, Вине избегал нападок на «имплицитную веру», и «проблема Геттьера» в отношении веры и знания не могла стоять для него настолько остро, как она встала для Хомякова. Для Вине была актуальна проблема знания, которое не становится верой и поэтому остается бесполезным для спасения, но подлинная вера для него была знанием. Тем не менее, Вине пришлось углубиться в проблематику,

связанную с «имплицитной верой», в связи с богословием Паскаля. С Паскалем как богословом Вине связывало сильнейшее притяжение почти во всем, но отталкивание в одном — учении о Церкви. В этом вопросе, отталкиваясь от Паскаля, Вине артикулирует еще жестче свой собственный взгляд, находившийся в русле богословия Жана Кальвина. Хомяков, не читавший Кальвина и никогда не интересовавшийся близко Паскалем (см. ниже), примет этот кальвинистский подход Вине, что приведет его во второй французской брошюре к неразрешенным противоречиям, а в третьей брошюре — к созданию новой экклесиологии, радикально отличающейся от его же более раннего представления о Церкви, изложенном в ЦО.

4. Хомяков и Паскаль

Раннее славянофильство испытало сильнейшее влияние Паскаля, но это влияние не было равномерно распределено между всеми членами кружка, и поэтому важно представлять себе, насколько оно было значимо для Хомякова и, в особенности, для богословия Хомякова.

1840-е годы стали для европейской культуры временем переоткрытия Паскаля как религиозного мыслителя. В 1844 г. Проспер Фожер (Armand-Prosper Faugère, 1810–1887), ученый и французский политический деятель, опубликовал первое научное издание «Мыслей»: B. Pascal, *Pensées, fragments et lettres publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, par M. Prosper Faugère. 2 tomes. Paris: Andrieux, 1844 (в наше время это издание устарело; после него было еще шесть научных изданий, но вполне отвечающим современным научным требованиям и возможностям является представление всего текстуального материала «Мыслей» в электронном критическом издании: D. Descotes et G. Proust, *Les Pensées de Blaise Pascal* (2011) <http://www.penseesdepascal.fr/>). Поскольку «Мысли» Паскаля представляют собой собрание записок 1657–1658 гг., так и не ставших законченным произведением, от их издателя зависело очень многое. К тому же, более старые издания, восходящие к изданиям XVII века, были неполными и, вольно или невольно, были ограничены тогдашней цензурой, находившейся под сильным влиянием оппонентов Паскаля — иезуитов. Поэтому «новый» Паскаль стал сенсацией. Вине сразу откликнулся монографией о Паскале, почти целиком построенной на издании Фожера: A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, Paris: Chez les éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1848. Мы увидим, что эту монографию летом 1853 года будет с восторгом читать сам и рекомендовать Хомякову А. И. Кошелев (см. ниже, прим. к с. 85).

Хомяков, однако, не оставил никаких следов нарочитого интереса к Паскалю, и в этом он отличался от некоторых других славянофилов, особенно И. В. Киреевского, но также и А. И. Кошелева, не говоря о Ю. Ф. Самарине. Самарин даже станет своеобразным продолжателем Паскаля как борца с иезуитами: его «Иезуиты и их отношения к России. Письма к иезуиту Мартынову» (1865) будут самым жанром отсылать к «Письмам к провинциалу» Паскаля (1656–1657).

Разумеется, при желании можно провести параллели между отдельными текстами Хомякова и Паскаля (равно как и почти любого другого европейского религиозного мыслителя). Именно так построена глава «А. С. Хомяков и Паскаль» в книге Б. Н. Тарасова (Б. Н. Тарасов, «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. (Studia philologica). 2-е изд. М.: Языки

славянских культур, 2009. С. 315–324), где, за невозможностью найти у Хомякова хотя бы одну ссылку на Паскаля, приводится лишь оценка Хомяковым янсенизма в «Письме к Лоосу» (с. 233 изд. 1994; Тарасов, с. 324), — имевшая сиюминутный церковно-политический смысл (см. прим. к ПЛ) и точно не имевшая отношения непосредственно к Паскалю. «Система мышления и внутренняя логика Хомякова вполне раскрывают его оценку Паскаля как своего учителя», — пишет Б. Н. Тарасов (Тарасов, с. 324), но не сообщает, где именно у Хомякова дана такая оценка Паскаля. Очерк того же автора «И. В. Киреевский и Паскаль» (Тарасов, с. 325–342) как раз и дает понять, что именно Киреевский был главным проводником влияния Паскаля на славянофильский кружок.

В действительности, сравнивая тексты Хомякова и Паскаля, мы не находим вообще ни одного пересечения, а сравнивая их мысли, мы находим совпадения там, где Паскаль не был специфичен для той интеллектуальной среды, в которой находился Хомяков (и это, прежде всего, реформатское богословие в редакции Вине), и расхождения там, где Паскаль был наиболее оригинален как для своего времени, так и для XIX века. Забегая вперед, можно заметить, что Паскаль оставался для Хомякова чужим (и едва ли всерьез прочитанным), хотя он никогда не возражал против увлечения Паскалем своих друзей.

5. Вине как кальвинистский критик Паскаля

Способность необразованных людей к истинной вере была для Вине не менее значимой, чем для Паскаля. Почти всё, что Паскаль пишет на эту тему, Вине выписывает только с одобрительными комментариями. Легко заметить, насколько эти мысли близки Хомякову, когда он развивает свой любимый тезис о том, что весь народ, а не только иерархия и профессиональные богословы, является хранителем веры. Но будет очень важный момент, где Вине с Паскалем разойдется, и после этой развилки Хомяков последует не за Паскалем, а за Вине. Вине, с свою очередь, будет следовать за основателем своей конфессии, Жаном Кальвином. Рассмотрим все эти тезисы последовательно.

Итак, сначала — согласие Вине и Паскаля. — Те мысли, которые славянофилам будут особенно близки.

Цитируя Паскаля, Вине пишет [Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, pp. 168–169; все ссылки Вине на издание Фожера (номер тома римской цифрой, страницы — арабской), а мы будем цитировать рус. пер.: Б. Паскаль, *Мысли*. Пер. с франц. Юлии Гинзбург (Памятники мировой литературы). М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995]:

« Ne vous étonnez pas, dira-t-il, de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur ; et on croira dès qu'il l'inclinera. » (II, 177.) — Voilà le raisonnement supplié par l'amour de Dieu et la haine de soi-même.

« Ceux que nous voyons chrétiens sans la

«Не удивляйтесь, — скажет он [Паскаль], — что простые люди веруют без рассуждений. Бог дает им любовь к Нему и ненависть к самим себе. Он склоняет их сердца к вере. Нельзя уверовать настоящей верой, если Бог не склонит сердца, а как только Он склонит сердце, приходит вера» [рус. пер. с. 177]. — Вот рассуждение, вымоленное любовью к Богу и ненавистью к самому себе.

«Те, кого мы считаем христианами, хотя и не знают

connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance : ils en jugent par le cœur, comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire ; et ainsi ils sont très efficacement persuadés. » (II, 179.) — Ici, le cœur supplée jusqu'à la connaissance des preuves. <...> Ailleurs, et en moins de mots : « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » (II, 172).	пророчеств и доказательств, но судят об этом не хуже тех, кто такими познаниями обладают. Они судят об этом сердцем, тогда как другие судят разумом. Это потому, что их склоняет к вере сам Господь, и оттого убеждения их тверды и правильны» [рус. пер., с. 177]. — Здесь о том, что сердце компенсирует всё, вплоть до знания доказательств. <...> В другом месте, в кратких словах: «Вот что такое вера. Бог является сердцу, а не рассудку» [рус. пер. с. 190; буквально: «Бог ощутим сердцу, но не разуму»].
--	--

Итак, Паскаль, а за ним Вине решали проблему «вера и знание» через допущение способности веры порождать особое и абсолютно достоверное знание без участия разума. По всей видимости, и Хомяков будет с этим согласен. Но вопрос о доступной богословски необразованному человеку «имплицитной вере» — это вопрос о его отношении к вере Церкви. Настоящая «вера угольщика» — это лишь такая вера простого человека, которая совпадает с верой Церкви. И вот здесь пути Паскаля и кальвинизма разойдутся.

Самые яркие формулировки Паскаля на эту тему содержались в издании Фожеера (I, 287, афоризмы LXIV, LXV = по изд. Descotes et Proust, *Miracles III* – Fragment n° 5 / 11; рус. пер., с. 319), но среди выписок Вине их нет:

Il est impossible que ceux qui aiment Dieu de tout leur cœur méconnaissent l'Église tant elle est évidente. Il est impossible que ceux qui n'aiment pas Dieu soient convaincus de l'Église.	Невозможно, чтобы те, кто любит Бога всем сердцем, не распознали правоту Церкви, так она очевидна. Невозможно, чтобы тех, кто не любит Бога, Церковь убедила бы.
---	--

Видно, что здесь для Паскаля Церковь не является обыкновенным внешним авторитетом, а чем-то вполне внутренним для отношений между человеком и Богом. Это видно и Вине, пусть он и не цитирует именно этих тезисов, но Вине поворачивает эту мысль в духе протестантского и даже именно кальвинистского богословия, противопоставляя научение от Церкви научению от Святого Духа (*ibid.*, р. 74). Вине начинает с рассмотрения начального обращения к Богу: оно происходит еще помимо Церкви, но Бог на него отзывается. Далее Вине рассуждает так:

L'Esprit de Dieu va donc se communiquer immédiatement à l'individu ; mais si cela est possible une fois, cela est possible toujours ; l'autorité est désormais inutile ; le Saint-Esprit prend la place de l'Église. C'est ce que ne peuvent nous accorder ceux qui soutiennent en religion le principe de l'autorité.	Итак, Дух Божий сейчас сообщит себя непосредственно индивидууму. Но если это возможно один раз, то это возможно всегда; авторитет теперь бесполезен; Святой Дух занимает место Церкви. Вот в чем не могут согласиться с нами те, кто поддерживают в
---	--

En logique rigoureuse, ils sont obligés de confisquer le Saint-Esprit au profit de l'Église.	религии принцип авторитета. Рассуждая строго логически, они должны изъять Святой Дух в пользу Церкви.
--	---

Для Вине Церковь в качестве чего-то большего, нежели социальный институт, становится избыточным понятием: всё, что в ней истинного, принадлежит Духу Божию, а всё остальное, что может в ней быть (кроме, повторим, простой социальной структуры), — человеческие заблуждения. Настаивать на самостоятельном по отношению к Святому Духу авторитете Церкви — это означает изгонять Святой Дух. В отличие от Паскаля, Вине не признаёт в Церкви особой мистической реальности, а поэтому не может отвести ей в познании Бога никакой другой роли, кроме внешнего авторитета.

Вине здесь следует известному учению основателя своей конфессии Жана Кальвина. Для Кальвина вера есть знание. Кальвинизм всегда особенно настаивал на таком понимании, отличаясь в этом от других направлений протестантизма. К тому знанию, которым является вера, в принципе, приложимы обычные критерии, отличающие знание от незнания, но всё же оно особенное.

Ниже мы будем цитировать *Христианское учение* Кальвина по последней авторской редакции 1659 года (на французском языке), иногда указывая разночтения самой первой редакции (латинской 1539 года), по изд.: Ioannis Calvini *Opera quae supersunt omnia*. Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. Vol. IV (Corpus reformationum, XXXII). Brunsvigiae: Apud C. A. Schwetschke et filium (M. Bruhn), 1866 (рус. пер. наш, т.к. опубликованный рус. пер. весьма свободный и в некоторых важных для нас местах ошибочный: Ж. Кальвин, *Наставления в христианской вере*. Пер. с фр. А. Д. Бакулова, под науч. ред. Ю. А. Кимелева. 3 тт. М.: Аслан, 1997–1999).

Итак, вот определение веры как знания (кн. III, гл. 2, § 33; cols. 53–54):

Sorboniques [<i>Lat.</i> : Scholastici] faillent trop lourdement, qui pensent que la foy soit un simple consentement à la parole de Dieu, lequel consiste en intelligence, laissant derrière la fiance et certitude du cœur. C'est donc un singulier don de Dieu que la foy, en deux manieres. Premièrement entant que l'entendement de l'homme est illuminé [<i>Lat.</i> : purgatur] pour entendre la verité de Dieu : puis apres que le cœur est en icelle fortifié.	Сорбонские теологи [<i>в лат.</i> : схоласты] ошибаются слишком тяжело, думая, будто вера — это просто согласие со словом Божиим, которое пребывает в уме, — оставляя в стороне уверенность и достоверность сердца. Ибо вера — это единичное дарование Божие, но (происходящее) двумя способами: во-первых, чрез то, что человеческое познание просвещено [<i>в лат.</i> : очищается] для понимания истины Божией, а затем чрез то, что сердце в ней укреплено.
--	---

Такое представление о вере как о знании структурно напоминает представление о знании как о «обоснованном истинном мнении» (“justified true belief”), с тем, однако, отличием, что та «обоснованность», которая полагается от Духа Святого, обладает большей степенью достоверности, нежели любая рациональная обоснованность, и, в частности, она будет свободна от «проблемы Геттнера». Современный философ и кальвинистский богослов Алвин Плантинга (Alvin Plantinga, род. в 1932) предложил особый термин — “warranted belief”; “warranted” — это более сильный синоним

“justified”, подразумевающий не просто обоснованность, а подтвержденную достоверность. Имея в виду не только учение Кальвина, но и его корни в схоластике, Плантинга сформулировал для эпистемологии веры как знания то, что он назвал «моделью Аквината-Кальвина» (Aquinas/Calvin model): A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993; idem, *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Такое представление о вере как знании будет вполне созвучно Хомякову. Но с «имплицитной верой» как доверию к Церкви оно войдет в конфликт. Вот знаменитая оценка «имплицитной веры» из уст самого Кальвина (кн. III, гл. 2, § 2; cols. 10–11):

Ce mal donc, comme d'autres infinis, doit estre imputé aux theologiens Sorboniques, lesquels ont couvert tant qu'ils ont peu Iesus Christ comme d'un voile : comme ainsi soit que si nous ne regardons droit à luy, nous ne pouvons que vaguer par beaucoup de labyrinthes. Or outre ce que par leur definition pleine de tenebres ils amoindrissent la vertu de la foy et quasi l'aneantissent, ils ont basti une fantasie de foy, qu'ils appellent Implicite, ou Enveloppée : duquel nom intitulant la plus lourde ignorance qui se puisse trouver, ils trompent le povre populaire, et le ruinent. Mesmes (pour parler plus ouvertement et à la verité) ceste fantasie non seulement ensevelit la vraye foy, mais la destruit du tout. Est-ce là croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on sumette son sens à l'Eglise ? Certes la foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance <...>. C'est par ceste cognoissance, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume celeste.	Итак, это зло, как и бесконечно много других, должно быть отнесено на счет Сорбонских теологов, которые, насколько смогли, сокрыли Иисуса Христа как бы покрывалом, а дело обстоит так, что если мы не смотрим на него прямо, то мы можем только блуждать по множеству лабиринтов. Однако, помимо того, что своим исполненным мрака определением они преуменьшили и почти уничтожили добродетель веры, они сконструировали выдуманную веру, которую они называют имплицитной, или сокрытой, каковым именем величая самое тяжкое невежество, какое только можно сыскать, они обманывают бедное простонародье и губят его. Эта выдумка (если говорить более открыто и по правде) даже не только погрещает истинную веру, но совершенно ее разрушает. Разве веровать состоит в том, чтобы ничего не понимать, стремясь к тому, чтобы подчинить свой разум Церкви? — Отнюдь нет. Вера состоит вовсе не в невежестве, а в познании <...>. Именно таким познанием, а вовсе не подчиняя наш дух непонятым вещам, мы получаем вход в царствие небесное.
--	---

Эти слова по своей резкости вполне соответствуют отзыву Хомякова о «вере угольщика», — но Паскаль бы под ними не подписался.

6. Внутреннее противоречие экклесиологии Хомякова

Почему Хомяков не мог согласиться с Паскалем и разойтись во мнениях с кальвинистами? Можно ли ответить на этот вопрос, оставаясь на уровне только богословских и философских идей, но не углубляясь специально в аскетику?

Если бы Хомяков жил на сто лет позже, можно было бы заподозрить, что он, как многие философы XX века, догматически верил, будто знание — это «обоснованное истинное мнение». Но для XIX века это невозможно, поэтому философское влияние на Хомякова тут следует исключить. [См. современные исследования по истории

философии, показывающие отсутствие в европейской философии прежде XX века такого определения знания: M. R. Antognazza, *The Benefit to Philosophy of the Study of Its History*, *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015) 161–184, esp. 165–172; eadem, *Knowledge and Belief from Plato to Locke*, in: M. R. Antognazza, M. Ayers, *Knowing and Seeing: Groundwork for a New Empiricism*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 3–33; J. Dutant, *The Legend of Justified True Belief Analysis*, *Philosophical Perspectives* 29 (2015) 95–145; P. Le Morvan, *Knowledge before Gettier*, *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2017) 1216–1238.]

Остается влияние чисто религиозное. В представлении о том, как устроена вера по отношению к знанию Хомяков выбрал кальвинизм. В кальвинизме, однако, такое представление исключало веру в Церковь — в каком бы то ни было мистическом смысле этого слова, — на что Хомяков, разумеется, согласиться не мог.

Как принять исходное положение кальвинизма относительно веры, но не прийти от него к кальвинистскому выводу о Церкви? Во второй брошюре Хомяков так и не предложит никакого определенного ответа на этот вопрос. Зато в третьей брошюре ответ Хомякова станет центральной богословской идеей. Там Церковь будет определена как «откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан» (изд 1994, с. 220). Сами христиане в это определение не войдут. Для сравнения возьмем то определение Церкви, с которого Хомяков начинал: «единство Божьей благодати», но «во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (ЦО, § 1); благодать и «разумные творения» были в одной Церкви. Определение Церкви как откровения Божия, «даруемого взаимной любви христиан», будет навеяно фразеологий Вине из статьи, которая чуть ниже (см. прим. к с. 85) будет разбираться во второй брошюре (там Вине назовет христианство «*lien de foi et d'amour*» — «связью веры и любви»; Хомяков перенесет эту фразеологию на саму Церковь, которая для него совпадала с христианством).

Вине высказывал в качестве упрека своим оппонентам, что они вместо Святого Духа, не понимая того, подставляют Церковь. Для Вине тут был аргумент типа *reductio ad absurdum*. Но Хомяков именно так и поступит — скорее всего, под влиянием идеи Бунзена, истолкованной Хомяковым в том смысле, будто Христос является воплощением Сына, а Церковь — воплощением Святого Духа (эту идею Хомяков будет критиковать ниже в этой брошюре, с. 122 изд 1994). Все это случится, однако, в третьей брошюре, которая, как мы помним (из обещания Хомякова в письме к М. С. Мухановой, см. выше, с. ссс), должна будет восполнить то, что не удалось сформулировать во второй брошюре. Однако, и во второй брошюре у Хомякова проявится тенденция к «вытеснению» людей как индивидуумов из понятия Церкви. Это будет разительно видно в его абсолютно оригинальной — то есть выдуманной им самим от начала до конца — трактовке таинства миропомазания.

И все-таки, была ли у Хомякова альтернатива кальвинистскому пониманию веры? Теперь мы видим, что это вопрос о том, как мог Хомяков понимать мистическую природу Церкви. Считать ее объединенной папской непогрешимостью он не соглашался, но на это не шли и многие католики, включая Паскаля. Паскаль следовал той католической традиции, в которой верховная власть в Церкви принадлежит не Папе, а соборам. Но для Хомякова коллективная непогрешимость собора — такой же миф, как индивидуальная непогрешимость Папы. Тогда из исторически существовавших учений о мистическом единстве и непогрешимости

Церкви ему оставалось только византийское, а в качестве альтернативы византийскому можно было только изобрести что-то свое.

С. 83

* *dans un certain culte de la Bible* (букв.: «в каком-то культе Библии»).

С. 84

* Ср. I Кор. 1,20.

** Ср. 2 Тим. 3,5: *имущии образ благочестия, силы* [т.е. смысла, сути] *же его отвергнушиися*.

***Ср.: I Кор. 1,21.

****Мф. 28, 20.

***** Деян. 2, 1-4.

***** Ин. 16, 24; I Ин. 1, 14; 2 Ин. 12.

***** Немного ниже, на **с. 88**, будет сказано однозначно, что эта любовь есть «божественная благодать». Из предыдущего очевидно, что речь идет о какой-то особенной любви, коль скоро ее нет в западных вероисповеданиях. О том, какого рода любовь имеется в виду, можно будет понять еще ниже, **с. 97**, когда речь пойдет о Боге как «существе нравственном».

***** «L'Église, même terrestre, est une chose du ciel»; буквально: «Церковь, даже земная, — небесна», или «... есть (нечто) небесное».

С. 85

Два новых примечания:

Вине — Здесь впервые во французских брошюрах Хомяков эксплицитно ссылается на собственно богословские произведения Вине (в Бр. I он обнаруживает знакомство только с литературной критикой Вине — пусть и густо замешанной на богословии, но всё же не прямо богословской). Увлечение славянофилов богословско-аскетическими сочинениями Вине начинается с Ивана Аксакова и его сестер Веры и Марии весной 1853 года, причем, внимание И. С. Аксакова привлек к ним Ю. Ф. Самарин (см. подробно: **Дмитриев, Семья Аксаковых и швейцарский проповедник Вине**). Той же весной тщательное и систематическое изучение богословских сочинений Вине начинает А. И. Кошелев, который 11 мая 1853 г. пишет из Москвы А. И. Аксакову: «Кроме Discours и Nouveaux discours, прочел я Études évangéliques, и теперь читаю Nouvelles études. Мое уважение к Vinet растет и крепнет. Эти книги производят на меня весьма сильное действие. — Вот одно дельное мое занятие, а все прочее — пустяки» (А. Кизеветтер. Из переписки московских славянофилов. (Письма А. И. Кошелева к И. С. Аксакову // *Голос минувшего*. 1918. № 1/3. С. 231–249; № 7/9. С. 163–184, цит. с. 235–236). Здесь упомянуты следующие книги Вине: A. Vinet, *Discours sur quelques sujets religieux*. Quatrième édition, revue et augmentée. Paris: L.-R. Delay, 1845 (1-е изд. 1831); idem, *Nouveaux discours sur quelques sujets religieux*.

Troisième édition. Paris: Chez les éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1848 (1-е изд. 1841); idem, *Études évangéliques*. Paris: L.-R. Delay, 1847; idem, *Nouvelles études évangéliques*. Paris: Chez les éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1851.

Летом того же года, находясь в гостях у А. И. Кошелева в его имении Песочня, И. С. Аксаков пишет Хомякову знаменитое письмо от 21 июня 1853 года (публикация: Колюпанов, т. 2, прил. 8, сс. 61–68) по поводу своих недоумений относительно христианства, навеянных одной проповедью Вине [«Les murmures des pécheurs» («Стенания грешников»), 1831; A. Vinet, *Nouvelles études évangéliques*, pp. 237–264], которые не удалось разрешить в беседах с Кошелевым. Адресованное Хомякову письмо Ивана Аксакова в кружке славянофилов циркулировало как открытое, равно как и почти вся дальнейшая вызванная им переписка, в которой, помимо И. С. Аксакова и Хомякова, примут участие К. С. Аксаков, А. И. Кошелев и И. В. Киреевский. Хомяков ответил И. С. Аксакову, а также К. С. Аксакову, который написал ему свое отдельное письмо по поводу письма брата; эти два письма Хомякова обычно печатались в числе его богословских сочинений и являются его наиболее полными и эксплицитными высказываниями о молитве и аскетике (см. **Лурье 1994 и прим. к этим письмам, если мы решим их включать в богословский том**). В полном объеме эта важнейшая переписка между славянофилами остается неизученной (хотя основная ее часть издана еще у **Колюпанова в т. 2, прил. 8**); из посвященной ей литературы, помимо указанной, см.: P. K. Christoff, *K. S. Aksakov, a Study in Ideas. Vol. III of an Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism*. (Princeton Legacy Library). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982, pp. 158–164; Т. Ф. Пирожкова, «Крепкая связь единомыслия...» Письма А. С. Хомякова К. С. и И. С. Аксаковым (1850–1853. По автографам РГАЛИ и дореволюционным изданиям) // *Наше наследие*. 2004. № 71. С. 96–101. Ответ Хомякова Аксакову на его первое письмо фиксирует первое обращение Хомякова к книге Вине *Nouvelles études évangéliques*; в Бр. II он будет рассуждать о другой статье Вине из этого же сборника.

Дата ознакомления Хомякова с этой книгой Вине может быть приблизительно установлена по дате его ответа Аксакову на письмо от 21 июня, но автор оставил это письмо недатированным. Т. Ф. Пирожкова в указанной статье датирует его июлем-первой половиной августа 1853 г. (т.к. Аксаков получил его до отъезда в Петербург, состоявшегося в начале второй половины августа). Этот интервал можно сузить, благодаря неопубликованному сопроводительному письму И. С. Аксакова к А. И. Кошелеву, с которым Аксаков пересылал ему ответ Хомякова: это письмо написано из Абрамцева 24 июля 1853 (РГАЛИ. Ф. 3. Оп. 2. № 20 (Письма И. С. Аксакову и А. И. Кошелеву). ЛЛ. 10-11 [см. об этом письме в: С. В. Мотин. Адресаты переписки (без внутрисемейной) и других документов И. С. Аксакова за 1839–1860 годы // *Люди русской правды*, сс. 527–643, с. 570]. Аксаков пишет, что сам получил письмо Хомякова «только вчера», т.е. 23 июля (благодарю Е. А. Лудилову за сообщение мне текста этого письма и соображения о его значении для датировки письма Хомякова). Таким образом, Хомяков должен был познакомиться с этой книгой Вине не позднее начала июля 1853 года, хотя и вряд ли раньше июня.

Наиболее полный список богословских сочинений Вине, имевших хождение в славянофильском кругу, можно составить на основании писем А. И. Кошелева, хотя в каждом отдельном случае попадание книги в этот список не гарантирует прямого знакомства с ней Хомякова (но, во всяком случае, гарантирует его хотя бы отдаленное знакомство со слов друзей). Кошелев составляет два подряд рекомендательных списка сочинений Вине из числа того, что он читал сам: первый

список — в письме Хомякову от 3 июля 1853 года (Колюпанов, т. 2, прил. 8, с. 73), а второй — в письме кн. В. А. Черкасскому, написанному на следующий день, 4 июля (фрагмент опубликован в: Колюпанов, т. 2, сс. 141–142). В письме к Хомякову упомянуты следующие книги Вине (приводим с полными библиографическими описаниями в порядке перечисления Кошелевым и исправляя опечатки издания): A. Vinet, *Méditations évangéliques*. Paris: Chez les éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1849 («в нем очень много хорошего, но не все размышления равного достоинства»; далее Кошелев перечисляет особо понравившиеся главы); idem, *Études sur Blaise Pascal*. Paris: Chez les éditeurs, rue Rumford, 8 [sic!], 1848 («превосходны от начала до конца и возбудили во мне желание прочесть Provinciales [«Провинциалии», или «Письма к провинциалу»] и Pensées [«Мысли»], по новому изданию»; «новое издание» — изд. Фожера 1844 г.); idem, *Essais de philosophie morale et de morale religieuse, suivis de quelques essais de critique littéraire*. Paris: L. Hachette; J.-J. Risler, 1837 («книга весьма хорошая, введение превосходное, но вообще чувствуешь, что Vinet не достиг зрелости: он более опровергает, чем назидает»). В письме кн. Черкасскому Кошелев дает более пространный список (цитируем, исправляя ошибки во французском правописании, сделанные, очевидно, издателем): «Особенно восхищаюсь Вине, которого вам весьма рекомендую. Кроме “Discours” и “Nouveaux discours”, “Études évangéliques” и “Nouvelles études”, рекомендую Вам “Études sur Pascal” и “Essais de philosophie morale”, которые особенно должны быть для вас полезны». Возможно, список для Хомякова не попали те произведения, упомянутые в письме кн. Черкасскому, которые, по мнению Кошелева, были и так уже известны Хомякову, и которые самим Кошелевым были прочитаны еще весной (см. выше его письмо к И. С. Аксакову; в их число вошли и *Nouvelles études évangéliques*). К перечисленным книгам нужно прибавить трактат A. Vinet, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*. Paris: Henry Servier, 1826, — который осенью 1853 года оказался в центре внутриславянофильской полемики о желательности или нежелательности светского государства (защите светскости государства с христианских позиций был посвящен этот трактат Вине, и Кошелев поддержал позицию автора). Впрочем, Хомяков не был сколько-нибудь глубоко вовлечен в эту полемику, и ничем определенным она не завершилась; сам Хомяков светскости государства для православных народов не хотел (см. Дмитриев, Семья Аксаковых...).

«в одной из статей своих»

Речь идет о вошедшей в *Nouvelles études évangéliques* статье «Catholicisme et protestantisme» (1831), pp. 381–389. Эхо этой статьи будет отдаваться и в третьей брошюре, причем, не где-нибудь, а прямо в основных экклесиологических построениях. Во второй брошюре Хомяков, еще не успев «переварить» эти мысли Вине, обсуждает их вместе с читателем. Его приблизительные цитаты относятся к двум главным местам статьи.

Вот первое рассуждение в оригинале (pp. 381–383):

Le philosophe observe que le catholicisme et le protestantisme sont deux dispositions essentielles de l'esprit humain. Dans l'adoption de nos croyances de tout genre, ce qui nous détermine, c'est l'autorité ou la preuve. Chacun puise plus ou moins à ces deux sources de	Философ замечает, что католицизм и протестантизм суть два сущностных расположения человеческого духа. В том, что касается принятия верований любого рода, то, что нас определяет, является или авторитетом, или доказательством. Каждый черпает, больше или меньше, из этих двух
---	--

conviction ; car il est presque également difficile de résister à l'entraînement de l'opinion dominante, et de ne pas lui refuser une partie au moins de notre liberté intellectuelle. Toutefois on peut dire que, considérée sous le rapport des différents modes de croire, l'humanité se partage en deux camps. En fait, et comme de fondation, c'est l'autorité qui a le dessus. Beaucoup plus de choses se croient et se pratiquent sur la foi d'autrui que sur la foi des preuves. <...> Qu'il nous suffise d'avoir signalé ce penchant, qui nous porte à donner force au nombre, à nous armer de la foi d'autrui, à croire parce que d'autres ont cru (1) ; et appliquons à ce penchant le nom très convenable de catholicisme ; nous retrouvons le catholicisme dans le berceau du genre humain et parmi les éléments actuels de la pensée humaine. Le catholicisme est vaste comme le monde, vieux comme notre espèce, et divers comme les applications de notre intelligence et les objets de nos convictions. C'est à lui qu'appartient la <i>légitimité</i> dans le domaine de la science. Quiconque proteste contre ce hardi monopole est qualifié d'esprit indocile et rebelle. Mais de ces esprits, il s'en rencontre toujours. La chaîne de ces rébellions généreuses qui revendiquent les droits de la pensée individuelle ne s'est jamais interrompue. Jamais le monde n'a été vide de protestants. Socrate était protestant. Descartes était protestant. Avant lui, Luther l'avait été, seulement dans une autre sphère. (1) <i>Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.</i>	источников убеждения, ибо почти одинаково трудно как сопротивляться увлечению господствующим мнением, так и не отказать ему хотя бы в части нашей умственной свободы. Тем не менее, можно сказать, что в отношении к разным способам верить человечество разделяется на два лагеря. Фактически — и как бы изначально — верх одерживает авторитет. Гораздо больше того, во что веруют и чем занимаются на основании веры другого, нежели на основании веры доказательствам. <...> Сейчас нам будет достаточно лишь отметить эту нашу склонность придавать значение числу, вооружаться верой другого, веровать, потому что другие уверовали (1); и мы применим к этой склонности очень подходящее имя католицизма. Мы находим католицизм и в колыбели рода человеческого, и среди нынешних составляющих человеческой мысли. Католицизм обширен, как мир, древен, как наш вид, и разнообразен, как приложения нашего ума и предметы наших убеждений. Именно ему принадлежит <i>легитимность</i> в области науки. Кто бы ни протестовал против этой дерзкой монополии, его обвинят в невоспитанности и мятежности духа. Но люди такого духа никогда не переводятся. Цепь благородных восстаний, которые востребуют для индивидуальной мысли ее права, никогда не прерывалась. Никогда мир не оставался без протестантов. Сократ был протестантом. Декарт был протестантом. А прежде него им был Лютер, но просто в другой сфере. (1) [<i>In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus,</i>] <i>quod ubique, quod semper, quod ab omnibus [creditum est].</i>
--	---

В сноске Вине цитирует трактат *Commonitorium* «Памятные записки» (II, 3) галльского монаха и богослова Викентия Лиринского (Vincentius Lerinensis vel Lirinensis, умер до 450 г.; выпущено в свет под псевдонимом *Peregrinus* «Паломник» в 434 году), который, благодаря одному только этому предложению, приобрел необыкновенную популярность в протестантско-католической полемике, начиная с XVI века. Перевод предложения целиком: «И, таким образом, для католической церкви является предметом особого попечения, чтобы мы держались того, во что веруют повсюду, всегда и все».

Вот оригинал второго рассуждения, содержащего выводы Вине; оно будет особенно важно для понимания третьей брошюры (pp. 388–389):

Catholiques et protestants, tels que l'histoire vous a faits, <...>. Ni à vous, ni à la politique, ni à la science n'appartient le monde. Il appartient à la seule chose qui ait encore de la force dans le moment présent : au christianisme ! Au christianisme, vrai catholicisme et vrai protestantisme de l'humanité ; au christianisme, qui est tout à la fois la liberté et l'unité, dans toute la vigueur de ces deux nobles termes. C'est lui, puissance spirituelle, lien de foi et d'amour...	Католики и протестанты, такие, какими вас сделала история, <...>. Ни вам, ни политике, ни науке мир не принадлежит. Он принадлежит единственной вещи, которая в настоящий момент еще в силе: христианству! Христианству, истинному католичеству и истинному протестантизму человечества; христианству, которое разом свобода и единство, во всей полноте значения этих двух благородных терминов. Это он, духовная сила, связь веры и любви...
--	---

Данное здесь Вине определение христианства как «связи веры и любви» трансформируется у Хомякова в третьей брошюре в определение Церкви как «взаимной любви христиан», получающей дарование Святого Духа, — но не включающей земных христиан как просто людей.

* Хомяков подробно объясняет стоящую за этой терминологией мысль в ОГ.

С. 86

* Эллипсис — риторическая фигура: пропуск подразумеваемого. Заявляя, что слова «православный» и «кафолик» являются эллиптическими выражениями, Хомяков хочет сказать, что при этом пропущены необходимые оговорки о том, что сами эти слова обозначают идеал, которого никогда не достигают те, кого называют этими словами.

** Гал. 2, 7-15.

С. 87

* Если так можно, то я бы предпочел в основном тексте перевода вместо «которая» написать «которое/которая», т.е. оба варианта сразу.

«...devant la catholicité de l'Église, qui est la parole de Dieu lui-même». — Синтаксис этой фразы допускает два варианта перевода: «глаголом/словом самого Бога» может быть и «Церковь» (тогда для *qui* требуется перевод «которая»), и «кафоличество Церкви» (тогда в переводе должно быть «которое»). Оба переводчика выбрали первый вариант, то есть посчитали «словом/глаголом Бога» саму Церковь. Перевод Самарина воспроизводится в нашем издании (если читать с союзом «которая»). Перевод Гилярова такой (с. 23): «...пред Кафоличеством Церкви, которая есть слово самого Бога».

Чтобы разрешить допущенную Хомяковым синтаксическую неопределенность, нужно сначала разобраться с переводом сразу двух ключевых слов этого маленького фрагмента — *catholicité* и *parole*. Относительно первого из этих терминов см. подробно: В. М. Лурье, «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica*. 2020. № 1 (в печати).

Термин *la catholicité* встречается на французском языке у Хомякова только во второй брошюре и только в данном контексте обсуждения мыслей Вине, где Хомяков

последовательно заменяет свое обычное *l'universalité* «вселенскость» на это слово (он также использует термин *catholicity* по-английски в письмах к Пальмеру). Ничего другого, помимо «вселенскости», *la catholicité* у Хомякова и не означает. Это окказиональный синоним для слова «вселенскость» в контексте обсуждения идеи Вине о подлинном смысле понятия «католичество». Тем не менее, переводчикам надлежало как-то отразить в переводе появление нового термина.

Для *la catholicité* Гиляров придумал, а Самарин удержал в своем переводе неологизм «кафоличество» (Гиляров, в отличие от Самарина, писал его с прописной буквы). Неологизм Гилярова Самарин стал использовать шире, чем сам Гиляров, — для перевода не только *la catholicité*, но даже *le Catholicisme* (который у Гилярова всегда «Католицизм», независимо от контекста). Тем не менее, этот новый русский термин не прижился. Возможно, это было связано именно с окказиональностью термина в оригинале у Хомякова.

Термин *la parole de Dieu* Самарин перевел «глагол... Бога», а Гиляров — «слово... Бога». Очевидно, Самарин постарался избежать ассоциации с «Логосом Божиим» из пролога Евангелия от Иоанна. В понимании Самарина, Хомяков тут имел в виду не *λόγος*, а что-то вроде *ῥῆμα* — тоже «слово», но, скорее, в смысле «говорения», что в точности соответствует подобранному им переводу «глагол» (ср. церковнославянское «глаго́лати»). Гиляров в своем переводе то ли действительно подразумевал Логос Божий, то ли просто не стал прояснять мысль Хомякова.

Во французском языке *la parole* сохраняет очевидную связь с глаголом *parler* «говорить», в отличие от *le verbe*, прямо отсылающего к церковной латыни (*verbum* «слово» — так и в латинском переводе Ин. 1, 1: *In principio erat verbum...*). Если Хомяков имел в виду подобные этимологические соображения, то Самарин был прав. Однако в многочисленных французских переводах Евангелия от Иоанна XVII–XIX веков *la parole* и *le verbe* используются для передачи «логоса», приблизительно, в равном числе случаев. Если Хомяков сознательно ориентировался или хотя бы просто смутно помнил какой-либо из французских переводов Евангелия, то его выбор мог быть любым: это было бы делом случайности. Последовательного различия *la parole (de Dieu)* и *le verbe (de Dieu)* во французских произведениях Хомякова обнаружить не удалось (возможно, этот вопрос нуждается в более тщательном изучении). Поэтому окончательно перевод рассматриваемого темного места будет зависеть только от понимания богословской идеи, которую тут не вполне однозначно пытался выразить Хомяков.

Гипотезу об отождествлении Церкви с Логосом Божиим необходимо сразу отсеять, что уже постарался сделать в своем переводе Самарин. Хомяков никогда не делал подобных высказываний, и все «проблемные» высказывания Хомякова в области учения о Церкви имеют не христологический, а пневматологический «крен». Поэтому тут было правильно перевести *la parole* как «глагол», а не как «слово». Остается понять, что же именно назвал Хомяков «глаголом Самого Бога» — саму Церковь или ее «кафоличество». Иными словами, ограничивается ли здесь Хомяков указанием, что Бог «глаголет» через Церковь, благодаря «кафоличеству» как свойству последней, или же Бог «глаголет» непосредственно через это самое «кафоличество», то есть вселенскость Церкви. Возможно, второе понимание предпочтительней, хотя нельзя сказать, что оно противоречит первому. При втором понимании первое подразумевается, но обратное неверно: из того, что Бог «глаголет» через Церковь, не следовало бы, что он «глаголет» именно через ее

«кафоличество». Судя же по контексту, Хомяков тут хотел объяснить, в чем смысл именно «кафоличества».

**** Ирвингисты, или ирвингиты** — харизматическая деноминация, основанная в 1826 году шотландским проповедником Эдвардом Ирвингом (Edward Irving, 1792–1834); самоназвание — Catholic Apostolic Church (Кафолическая апостольская Церковь). Ее остатки сохранились в Великобритании до настоящего времени (но все рукоположенные чины сложной иерархии ирвингитов вымерли в 1960е – 1970-е годы); в начале XX века она пришла в упадок, хотя в течение всего XIX века переживала бурное развитие, захватившее (уже во второй половине века) даже Россию. Основа учения — мысль о новом излиянии Св. Духа, обновляющем Церковь апостольских времен.

Внимание Хомякова к этой деноминации было привлечено «Тиршем-младшим» (одним из адресатов рассылки его первой брошюры) — то есть Генрихом Тиршем (Heinrich Wilhelm Josias von Thiersch, 1817–1855), сыном известного филолога-классика, а также проевропейского, но умеренно симпатизировавшего России деятеля греческого движения за независимость от Турции Фридриха Тирша (Friedrich Wilhelm von Thiersch, 1784–1860). У Тирша-старшего в Мюнхене учился в 1829 г. И. В. Киреевский, а с Ф. И. Тютчевым как дипломатом его связывали весьма доверительные личные отношения (их переписка 1829–1842 гг. посвящена греческим темам, включая такую деликатную, как возведение на престол Греции короля Оттона, что изначально было идеей Тирша и осуществилось в 1832 г.; см. сохранившиеся в архиве Тирша с пометками получателя письма Тютчева в: Ф. И. Тютчев, *Полное собрание сочинений и письма в шести томах*. Т. 4. *Письма. 1820–1849*. Подготовка текстов, комм. Л. В. Гладковой, Л. Н. Кузиной. М.: Издательский центр «Классика», 2004); о встречах с Тиршем немало упоминается в неизданных дневниках близкого знакомого Хомякова А. И. Тургенева за 1832–1835 годы [судя по отрывкам, вошедшим в публикацию: К. М. Азадовский, А. Л. Осповат, Тютчев в дневнике А. И. Тургенева (1832–1844), в: *Федор Иванович Тютчев*. Кн. 2. Отв. ред. С. А. Макашин и др. (ЛН, 97, кн. 2). М.: Наука, 1989. С. 63–98]. Сын Фридриха Тирша Генрих начал как исследователь греческой Библии, впервые систематически используя для ее текстологии материал папирусов, но в 1847 году обратился в ирвингизм и в 1850 году, повинаясь тому, что он считал откровением Духа Божия, совершенно оставил научную деятельность и посвятил себя исключительно ирвингизму, ведя жизнь аскетическую и очень бедную. Такая перемена не могла не произвести впечатление на славянофилов.

Ирвингизм вызывал в России большой интерес из-за иерархической организации этой деноминации и, соответственно, сложно устроенным богослужениям, — которые представляли собой реконструкцию обрядов первохристианских общин в соответствии с доступными тогда научными данными. Об этом, в частности, пишет лондонский священник Евгений Попов, друг Хомякова, к гр. А. П. Толстому в 1859 г.: «...в Церкви ирвингитов настоящий эклектизм. Каким же средством отыскивает он истину? Тем же, каким и квакер, с тою только разницею, что для последнего не существуют Церкви, а для первого они служат данным основанием. Следствием этого мнимого вдохновения, вдохновения не субъективного, но предметного <...>, внушаемого ирвингиту теми или другими существующими Церквами, оказывается то, что секта эта, при всей своей аномалии, получает какой-то церковный характер...» в отношении своих внешних обрядов, знаний и учения: у них «...есть и исповедь и Real presence [*т.е. реальность Тела Христова в Евхаристии, которую*

большинство протестантских деноминаций отрицают] с неугасаемой лампадой, есть и диаконы, и старшины, и священники, и епископы, и ангелы, и апостолы, и евангелисты; есть и восточной, и западной Церкви облачение и т. п.» (Цит. по: Бродский 1905, 124-125 должно быть новое издание?).

*** В оригинале «дух» с маленькой буквы: *l'esprit de Dieu*; исправлено переводчиком по аналогии с параллельными местами.

**** комментируется фрагмент от слова «Песчинка» до этого знака.

Хомякову нужно обосновать возможность наличия у индивидуума, входящего в состав целого, таких свойств, которых он не имеет сам по себе. Так грешные и ошибающиеся люди могут входить в Церковь, которая сама безгрешна и безошибочна. Ни один из знакомых ему богословов не пытался решать похожую задачу: в протестантизме христиане не образуют никакой мистической Церкви, и поэтому Хомяков уподобляет их собрание случайной куче песка, а в католичестве под Церковью подразумевается некоторая инженерная конструкция, в которой есть некий каменщик, но для рядовых членов Церкви пребывание на месте, указанном каменщиком, столь же бесполезно, сколь и пребывание песчинки в куче песка (тут Хомяков намекает на Папу, но имеет в виду, что при замене Папы собором, то есть таким же Папой, но коллективным, ничего по существу не изменится). Устроенный человеческим разумом порядок и откровенный беспорядок одинаково бесполезны. Хомякову нужно другое богословие, но взять его в готовом виде ему негде, поскольку известные ему номинально православные авторы отличались лишь пропорциями, в которых они смешивали протестантское и католическое учения. Поэтому в богословии ему придется становиться оригинальным. Это не означает, что он будет выдумывать собственное учение о Церкви от начала до конца. Он приспособит к христианскому богословию натурфилософию Шеллинга.

Напомним, что византийского учения о обожении (по формуле Григория Богослова «насколько—настолько»: *насколько* Бог стал человеком, *настолько* человек становится Богом, — подразумевается одинаковые совершенство и полнота в обоих случаях) Хомяков не знает — в противном случае, он бы обязательно рассмотрел вопрос о том, что возможны, пусть и не в тварном мире, а только в Церкви, такие индивидуумы, которые приобретают все свойства целого [подробнее всего об этом учении см.: J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. (Cogitatio fidei, 194). Paris: Cerf, 1996]. Подход Хомякова существенно иной: он, разумеется, не исключает для людей, принадлежащих к Церкви, возможности изменяться к лучшему, но он не предполагает для них качественных, а не только количественных изменений: возможности стать безгрешными. Спасение в традиционном византийском понимании подразумевает не только отсутствие грехов, но уже и невозможность их совершить, чего не было у первозданного Адама; поэтому спасение «не иначе может быть совершено, как через обожение спасаемых» (Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*, I, 3). Византийское учение о пребывании человека в Церкви предполагает обретение самим человеком божественных свойств — но через аскетику, то есть через отказ от почти всего того, что сами люди, в отличие от своего Творца (если верить богословской антропологии византийской патристики), считают человеческим. У Хомякова учение о Церкви изначально сфокусировано на другом: на доступности полноценного христианства из обычной человеческой жизни, без всяких стремлений «сделать монахом своего внутреннего человека». При этом Хомяков не может отказываться от мистического

понимания земной Церкви, так как это означало бы для него согласие с каким-то из западных вероисповеданий. Но теперь ему становится необходимо объяснить, каким образом в такую мистическую Церковь входит совсем «не мистический» человек. Во второй брошюре этот вызов принят, но удовлетворившего самого Хомякова ответа дано не было; ради такого ответа будет написана третья брошюра. В пределах второй брошюры суть объяснений Хомякова будет сводиться к минимизации индивидуального присутствия земного христианина в жизни мистической Церкви: чем более великие дары Божии Хомяков будет приписывать Церкви как целому, тем больший контраст будет составлять у него положение индивидуального христианина по отношению к такой Церкви (особенно ярко это проявится в толковании таинства миропомазания; см. ниже, с. **ВВВ**).

Сравнивая свойства Церкви со свойствами живого организма, Хомяков делает сразу два имплицитных, но фундаментальных заявления. Во-первых, само приписываемое им Церкви свойство обладать такими особенностями, которые отсутствуют у входящих в нее индивидуумов, не является, по мнению Хомякова, исключительной особенностью Церкви, а встречается в обычной тварной природе. Этим легитимизируется перенос в богословие (в учение о Церкви) каких-то принципов естествознания (натурфилософии). Во-вторых, Хомяков заявляет о ближайшем сходстве устройства Церкви с устройством живых организмов — подразумевая, что устройство живых организмов ему известно, а его аудитории либо тоже известно, либо она будет готова поверить его объяснению. В действительности, как мы знаем, во времена Хомякова в науке существовали весьма разные подходы к пониманию живого. Одним из самых популярных был редукционистский подход, видевший в феномене жизни только совокупность химических процессов. Хомяков, тем не менее, отсылает к другой традиции, которую считает авторитетной не только для себя и достаточно известной в мире. Тут вполне очевидно узнается натурфилософия Шеллинга.

Соответствующие мысли Шеллинга были полнее всего изложены в «Первом очерке системы натурфилософии» (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799). Шеллинг настаивает на том, что кажущаяся уникальность живого организма является лишь проявлением той жизни, которая, сама по себе, присуща природе в целом. Разумеется, у самого Шеллинга эти мысли развивались в контексте пантеизма и учения о мировой душе; указанному трактату непосредственно предшествовало получившее гораздо большее распространение произведение Шеллинга «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма» (*Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, 1798). В частности, в «Первом очерке» Шеллинг утверждает (все курсивы авторские; современное научное изд.: F. W. J. Schelling, *Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. Hrsg. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings. Reihe I., Bd. 7. Hrsg. W. G. Jacobs und P. Ziche. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001, S. 206–207; единственное прижизненное издание: F. W. J. Schelling, *Erstes Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. Jena und Leipzig: Ch. E. Gabler, 1799, S. 215; наиболее известное изд.: F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*. Hrsg. K. F. A. Schelling. Abt. I., Bd. 3., Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1858. S. 191):

Unsere Meinung also ist nur die, daß den Thieren kein *einzelnes, eignes* und *abgesondertes* Leben zukomme, und wir opfern ihr *individuelles* Leben

Итак, по нашему мнению, животные не обладают никакой *индивидуальной, уникальной* и *отдельной* жизнью, но мы просто приносим в жертву их

nur dem <i>allgemeinen Leben der Natur</i> auf.	индивидуальные жизни всеобщей жизни природы.
---	--

Жизнь, согласно Шеллингу, принадлежит природе как целому, хотя проявляется в индивидуальных живых существах. Если в это рассуждение вместо понятия «жизнь» подставить специфические свойства Церкви — такие как безгрешность и безошибочность, — а саму Церковь подставить на место природы как целого, то мы сразу же получаем экклесиологию Хомякова.

Есть, однако, существенное сомнение в том, что Хомяков мог читать «Первый очерк» Шеллинга ко времени написания второй брошюры (1854 г. и самое начало 1855 г.): издание 1858 года могло стать ему доступно очень быстро, но издание 1799 года, на тот момент единственное, представляло собой редкость. У нас достаточно прецедентов, чтобы отнестись осторожно и даже настороженно к типичным для ранней историографии славянофильства заявлениям, будто «хорошо знал Хомяков Шеллинга» (Н. А. Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков* (1912), в: Н. А. Бердяев, *Собрание сочинений*. Общая ред. Н. А. Струве. Т. 5. Париж: YMCA-Press, 1997, с. 106). Если под «хорошо» подразумевать такое знание, которое было у Хомякова относительно Пушкина или Гоголя или, даже, может быть, кого-то из европейских поэтов и писателей, то о каком бы то ни было философе или богослове подобные заявления выглядят излишне категорично. Одобрительные высказывания Хомякова относительно раннего Шеллинга и неодобрительные относительно позднего говорят всего лишь о знакомстве с Шеллингом в общих чертах и не говорят ничего специально о трактовке Шеллингом феномена жизни. В статье «О современных явлениях в области философии» (1859) Хомяков писал: «Первая же и действительно плодотворная половина Шеллинговой деятельности остается в важнейших своих выводах высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней» (ПСС I, 292). В другом месте той же статьи (ПСС I, 311–312) он разбирает учение Шеллинга о познании, доступном животным, в сравнении с познанием, доступным человеку (приписывая Шеллингу немецкую фразу, которой у того нет; опять случай типичного для Хомякова небрежного цитирования, но здесь хотя бы без искажения сути учения). Но это тема полемики Шеллинга против Якоби в VII лекции *Философии откровения* (1841) — произведения, цитированного Хомяковым в Бр. I.

Конечно, знакомство Хомякова с Шеллингом отчасти происходило опосредованно — через его друзей, особенно И. В. Киреевского (он познакомился с Шеллингом лично в 1830 г.) и Н. П. Гилярова-Платонова, которые читали немецких философов более систематически, чем Хомяков, — но сейчас у нас речь о довольно специальном вопросе натурфилософии Шеллинга, к которому большинство комментаторов Шеллинга интереса не проявляло. Было, однако, одно примечательное исключение — Иосиф Григорьевич Михневич (1809–1885), выпускник Киевской духовной академии и преподаватель философии в Ришельевском лицее Одессы (высшее учебное заведение, в 1865 г. преобразованное в Императорский Новороссийский университет) до самой отмены в России кафедр философии в 1850 году; впрочем, Михневич до конца жизни сохранял и высокое положение в государственной системе образования, и уважение коллег. Михневич был одним из самых ярких представителей той среды, которую теперь нередко называют «киевской школой философского теизма» (см. особ.: А. И. Абрамов, *Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию*, в: А. И. Абрамов, *Сборник научных трудов по истории русской философии*. Составление, подготовка текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. С. 151–188).

В 1850 г. Михневич произнес в Ришельевском лицее актовую речь о Шеллинге, которая вскоре была издана печатно. Важно отметить, что, даже в издании, это была не статья, а речь; эта особенность сказалась на точности цитирования — как на отсутствии точных ссылок на работы Шеллинга, так и на отсутствие точных границ между цитированием и пересказом. Если издание речи Михневича дошло до Хомякова, то его внимание должна была привлечь следующая псевдо-цитата из Шеллинга:

«Отдельные существа или неделимые, в которых развивается природа и которые суть не что иное, как ее формы или явления, тесно связаны с нею, как с своим началом. Не будь ее, не было бы и их. Возьмите, — говорит Шеллинг, — какой-нибудь из предметов живущих, напр.: яблоню, — отделите ее от почвы, на которой природа ее произрастила, — удалите от земли, воды, воздуха, света и всего, чем ее питает природа: тогда вы получите не живое существо, а труп. Но и природа, в свою очередь, живет во всех, производимых ею, предметах, так что все они вместе составляют ее».

[Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других Германских философов. Речь Профессора Иосифа Михневича, в: *Годичный Акт в Ришельевском лицее 21-го Июня 1850 года*. Одесса: В типографии Л. Нитче, 1850. С. 27 (весь выпуск ежегодника занят этой речью).]

Неизвестно, сам ли Михневич написал этот текст или заимствовал из какого-то другого пособия, приняв по ошибке за текст авторства Шеллинга, но, во всяком случае, мысль Шеллинга в нем изложена верно. Речь Михневича переиздавалась дважды, но никто из современных издателей не идентифицировал эту цитату; см. частичное переиздание в: *Фридрих Шеллинг: Pro et Contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Под ред. В. Ф. Пустарнакова. («Русский путь»). СПб.: Издательство РХГИ, 2001, цит. с. 261; полное переиздание (но довольно небрежное, с ошибками) в: И. Г. Михневич, *Сочинения*. Ред. Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков. (Антология украинской мысли). Киев: НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014, цит. с. 91.

Речь обратила на себя внимание как первое на русском языке изложение философии Шеллинга в целом, а не отдельных ее частей. Еще более заметной она должна была стать на фоне оскудения русской философской литературы с 1850 г. до начала царствования Александра II (когда философские публикации снова были разрешены, а в 1860 г. были вновь открыты кафедры философии), — как раз в те годы, когда Хомяков писал первые две брошюры. Но все же пока тема связей славянофилов с «киевской школой философского теизма» остается неизученной. Точно известно лишь, что такие связи существовали, и Хомяков в них участвовал.

Кратко суммируем то, что известно к настоящему моменту. Хомяков опубликовал чрезвычайно теплый похвальный отзыв на первый том «Философского лексикона» (Киев, 1857) близкого соратника Михневича, другого видного представителя «киевской школы философского теизма» Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого (1813–1889) — в уже упомянутой статье 1859 г. «О современных явлениях в области философии». Из этого отзыва видно, что Хомяков старался следить за современной русской философской литературой, и тогда вряд ли мог пропустить Михневича (ПСС I, 314–315):

...нельзя не счесть за весьма неутешительное явление то равнодушие, которым был встречен первый том философского лексикона, составляемого г. Гогоцким. Я не говорю даже о достоинствах его, о его благородном тоне, о высоко просвещенной терпимости, которая слышна в отзывах о мыслителях, которым он вовсе не сочувствует, и об учениях, которых ложное направление приписывает он всегда ошибкам мысли, а не злему настроению души; но

скажу, что в такое время, когда журнальная критика в бесконечных статьях взвешивает на дифференциальных весах сравнительное достоинство произведений и писателей, которых имя и память не может даже оставить следа в просвещении и словесном богатстве России, странно видеть, что такой великий труд остается без всякой оценки. Важный во всякой литературе, как бы богата она ни была, он по преимуществу важен в нашей литературе, крайне бедной философскими произведениями, и для нашего читателя, вовсе незнакомого с историей и вопросами философии. Молчание или невнимательное слово о нем в журналах (которых так много) очень неутешительно: это одно из самых ясных доказательств несерьезности нашего просвещения и нашей литературы, или, иначе — это одно из доказательств крайней ее безнравственности.

Прежде написания этой статьи в форме письма Самарину Хомяков писал о том же Самарину в личном письме от 3 октября 1858 года: «...Кошелев требует разбора Гогоцкого; это идет прямо к делу [*т. е. к делу писания открытых «философских писем» Самарину*]. Разумеется, я разбора писать не могу, но напишу по случаю Гогоцкого. Я уже целый месяц стараюсь уяснить себе задачу и самую точку отправления. Трудно и головоломно, но уже принимаюсь за перо» (ПСС VIII, 300). Также он писал И. С. Аксакову Успенским постом 1858 года: «Я говею и читаю Шеллинга и Гогоцкого» (ПСС VIII, 371); приуроченность этого говения именно к Успенскому посту видна из обсуждения в том же письме смерти художника А. А. Иванова, которая случилась 3 июля 1858 года, то есть уже после Петрова поста.

Гогоцкий сотрудничал с «Русской Беседой» и опубликовал в ней (кн. II, (1857), отд. II, с. 1–18, под псевдонимом N) статью «Вера (Отрывок из “Философского лексикона”)». На второй странице обложки кн. I «Русской Беседы» за 1858 год было помещено объявление о выходе в Киеве первого тома «Философского лексикона». См.: А. П. Дмитриев, Постатейная роспись журнала «Русская Беседа», в: *Русская Беседа. История славянофильского журнала*. 457–546, особ. сс. 476, 485.

О Михневиче узнали в Москве не позднее 1845 г., когда он, наряду с С. С. Гогоцким, И. В. Киреевским и другими, пытался занять пустовавшую с 1821 г. кафедру философии Московского университета (см.: М. Г. Бородулина, И. И. Давыдов как профессор философии Московского университета // *Вестник Московского университета*. Сер. 7: Философия. 2011. № 6, 103–116, особ. с. 112). В 1846 г. Ришельевский лицей посетил М. П. Погодин, отзывавшийся затем о Михневиче как о перспективном ученом (*Барсуков*, кн. 8, 1894, с. 440). В январе 1860 г. Погодин пишет Михневичу, в числе прочих, с просьбой прислать что-нибудь для готовившегося им сборника в память его близкого друга Иннокентия, архиепископа Таврического (Борисова; 1800–1857), которого Михневич хорошо знал и по Киевской духовной академии (где Иннокентий был ректором с 1830 по 1840), и в качестве своего епархиального архиерея (с 1848 до смерти); см. *Барсуков*, кн. 17, 1903, с. 474. Тем не менее, в вышедшем под редакцией Погодина сборнике «Венок на могилу высокопреосвященнейшего Иннокентия, архиепископа Таврического. Собрание воспоминаний о нем с приложением избранных проповедей» (М.: В типографии М. П. Захарова, 1864) статьи Михневича не оказалось. Михневич не имел постоянных контактов ни со славянофилами, ни с близкими им людьми, но принадлежал к той среде, с которой многие годы и весьма интенсивно общался Погодин, имевший в ней близких друзей.

Все эти данные в совокупности позволяют принять в качестве обоснованной гипотезы предположение о том, что речь Михневича о Шеллинге повлияла на представления Хомякова.

***** Фразеология Хомякова здесь заимствуется из Павловых посланий; ср.: I Кор. 12, 27; Еф. 1, 23. Ср. также Кол. 1, 18 (Христос — глава тела Церкви) и др.

С. 88 * I Кор. 1, 23-24.

~~** Снова подчеркивается, что речь о благодати Божией, т. е. о Боге, а не о чувстве человеческом; ср. С. 84 и прим. * к ней.~~ Совсем убрать это примечание.

Новое прим.:

С. 89, в сноске, к словам «движение обряда не могло поспевать за движением организовавшегося языка».

По Хомякову, церковнославянский язык в своем развитии как бы догоняет русский язык (почему не болгарский или сербский?). Неожиданное для образованного человека представление о церковнославянском языке как архаичной форме русского языка, быть может, было навеяно Ломоносовым, который отводил церковнославянскому языку некоторое место внутри литературного русского языка («Предисловие о пользе книг церковных в российском языке», 1758): «Первый [*т.е. «высокий штиль», первый из трех стилей риторики*] составляется из речений славенороссийских, то есть употребительных в обоих наречиях, и из славенских, россиянам вразумительных и не весьма обетшалых» (М. В. Ломоносов, *Полное собрание сочинений*. Т. 7. *Труды по филологии*. Ред. В. В. Виноградов и др. М.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 589). Впрочем, Ломоносов, как видно даже из этого предложения, вполне понимал различие между церковнославянским языком («славенским») и русским любого времени. Разумеется, церковнославянский язык имеет самостоятельную и сложную историю и никогда не мог бы рассматриваться как архаичная стадия развития какого-либо из разговорных славянских языков. Вопрос о первоначальной диалектной основе церковнославянского языка в настоящее время остается спорным и нерешенным (спорным он был и во времена Хомякова, хотя не все современные гипотезы успели появиться к тому времени), но, в любом случае, даже его диалектная основа не была «своей» для большинства славянских племен, которые стали им пользоваться. Дистанция между разговорными славянскими языками и церковнославянским дополнительно увеличивалась за счет того, что этот язык формировался переводами с греческого, что вело и к многочисленным лексическим заимствованиям, и к заимствованию греческих синтаксических конструкций. Таким образом, церковный язык славянских церквей никогда не был «народным» в таком смысле, чтобы носителю какого-либо из славянских языков можно было его полностью понимать без обучения. Другое дело, что этот язык не был для славян настолько же непрозрачным, насколько была бы для них, как и для многих европейских народов, латынь.

С. 90 * До II Ватиканского собора (1962–1965) латинский язык в католической церкви был обязателен для богослужения по латинскому обряду («восточные обряды» всегда употребляли свои языки: славянский, сирийский, арабский, греческий...). Собор постановил переводить на новые языки и латинский обряд.

** К этому месту Д. А. Хомяков сделал в своем издании т. 2 примечание, в котором отметил, что ироническое замечание его отца по поводу третьего вида Церкви, «Церкви выжидающей», исполнилось: «В некоторых римских катехизисах Церковь делится на воинствующую, страдающую и торжествующую (*militante, souffrante,*

trionphante). Catéchisme du diocèse de Paris, 72». Судя по номеру страницы, Д. А. Хомяков имел в виду следующее издание этой многократно переиздававшейся книги: *Cathéchisme du diocèse de Paris*. Paris: Librairie d'Adrien Le Clere et C^{ie}, 1863, p. 72. Хомяков старший и младший не знали, что эти три «вида Церкви» вместо двух, им известных, в католической церкви давно уже были приняты. Понятие «Церковь страдающая» для совокупности тех, кто находится в чистилище, ввел один из первых защитников догмата о чистилище папа Римский Иннокентий III (1198–1216); см.: J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*. Tr. by A. Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 175 [оригинальное франц. изд. 1981].

С. 91

* Отмечено в числе сомнительных цензором 1868 г. (среди 10 важнейших). Хомяков начал с опровержения католического представления о *communio sanctorum* («общения святых», т.е. мистической связи членов всех трех членов Церкви друг с другом, где бы они ни находились, — на земле, в чистилище или в раю), но теперь он заявляет об отсутствии надобности (*besoin* «нужды») в молитвах святых в православии. Формально фраза двусмысленная: ее можно понимать и в том смысле, что Бог мог бы спасти людей без участия святых, но столь же допустимо ее понимать и в том смысле, что заступничество и молитвы святых актуально не играют никакой роли в спасении христиан. Совершенно очевидно, что подобная двусмысленность допущена Хомяковым намеренно: он подготавливает читателя — очевидно, православного, так как теперь он уже знает, что его будут читать православные, — к восприятию следующего тезиса (см. след. прим.).

В основном тексте нужно исправить «дух Спасителя» должен быть с маленькой буквы, как у Хомякова, а не с большой, как у Самарина.

** Вероятно, именно этот абзац отметил в 1868 г. цензор на полях Соч. (II, 104). Слово «непосредственно» (*directement* «напрямую») принадлежит к протестантскому лексикону — когда вместо обращения к Богу через святых, принятому у католиков и православных, предлагается обращаться «напрямую». Двусмысленность предыдущего тезиса (см. предыдущее прим.) разрешилась: никакие люди ничего не могут нам дать, надо молиться только Богу. Это согласие с протестантизмом в одном из главных расхождений протестантов с православными «упаковано» в критику католичества и поэтому не так заметно — и, соответственно, легче могло быть воспринято православной аудиторией; впрочем, от внимания цензора это утверждение не укрылось. Субъективно Хомяков тут и не делал никакой уступки протестантизму: он описывает свое собственное представление о Церкви, в котором главной для него проблемой является допустить там хоть какое-то пребывание грешных людей, — а уж о том, чтобы эти люди сами могли там давать что-либо нужное для спасения, речи вообще быть не может. Само собой разумеется, что византийское учение о обожении сразу же, то есть в одно действие, дает ответы на риторические вопросы Хомякова: святые вообще неотделимы от Бога, как воплотившийся Логос неотделим от своего человечества; поэтому невозможно обратиться к Богу, не обращаясь к святым, или к святым, не обращаясь к Богу.

Заметим попутно, что предложение Хомякова молиться «благодати Божией и духу [с маленькой буквы!] Спасителя» (*la grâce de Dieu et l'esprit du Sauveur*) также не согласуется с византийской патристикой, поскольку то и другое не субъектно, то есть суть не «кто», а «что». «Дух Спасителей» — это понятие, которое Хомяков

оставляет без точного определения, и мы не будем пытаться отгадывать его содержание, но лишь отметим, что «Дух» как имя одной из ипостасей Троицы Хомяков обычно пишет с большой буквы и не называет его принадлежностью Спасителя, как в данном случае; скорее, тут аллюзия к новозаветным выражениям типа Рим. 8, 9 (*Аще кто духа Христова не имать, сей несть Егов*).

*** Эта молитва сохраняется во всех чинопоследованиях анафоры (т.е. евхаристической молитвы), где после освящения Святых Даров следуют так называемые диптихи — молитвы о всех членах Церкви, включая не только мучеников, но даже Богородицу (в византийских анафорах Иоанна Златоуста и Василия Великого молитва о Богородице начинается словами «изрядно [особенно] — о Пресвятей... Богородице...»). Ниже Хомяков вернется к этой мысли, здесь только слегка намеченной и опять прикрытой антилатинской полемикой, когда будет доказывать, что почитание святых в ранней Церкви не предполагало молитв к этим святым; см. ниже, с. **ВВВ**.

С. 92 * Изложенное здесь учение об откровении отмечено цензором в 1864 г. По-видимому, цензора насторожила «неполнота» того откровения Божия, которое было при самом творении, по сравнению с большей полнотой при воплощении Бога, но еще не при спасении человека. Тут опять возникает двусмысленность. С одной стороны, воплощение Бога является более полным его раскрытием навстречу творению, и с этим было невозможно спорить. С другой стороны, Хомяков говорит об этом втором откровении безотносительно к возможности его восприятия, то есть так, как будто бы оно было откровением для всех вообще, а не только для тех, кто пожелал его воспринять; Хомяков не делает никаких оговорок, сравнивая два откровения — это второе с первым, которое заключалось в самом акте творения и было одинаково доступно для всех, независимо от их желания. Едва ли можно сомневаться в том, что Хомяков тут следовал *Философии откровения* Шеллинга (ср. особо лекции 25 и 26); для Шеллинга ситуация после грехопадения стала вторым (из трех) важнейших этапов как откровения Божия, так и развития самого божества. Нужно учесть, однако, что, в отличие от Шеллинга, Хомяков не полагал источник зла (греха) изначально внутри Бога, а также, по всей видимости, не полагал возможным никакого развития самого божества.

Новое прим. к «нравственное существо Божие»:

Вводится ключевое понятие новой догматики Хомякова — «нравственное существо Божие» (*l'être moral de Dieu*), о котором см. ниже (его источником является Шеллинг), **прим. к с. 93**. Пока можно отметить, что эти и подобные выражения звучали в философии и богословии XIX века как боевой клич тех, кто возводил свою идейную родословную к Канту и сражался на два фронта — против материализма и против попыток католического богословия ответить на вызовы времени, опираясь на собственные вековые традиции. Хомяков становится под знамена этого движения, которое в его время называлось «новейшей немецкой философией», — пусть и надеясь, разумеется, занять в нем какую-то особую позицию.

В своих философских произведениях, особенно в статье «О современных явлениях в области философии» (1859), Хомяков и сам подходит к изложению стоявших перед ним интеллектуальных задач как следующего этапа после Канта, Фихте и Шеллинга и в противопоставлении Гегелю (в лице которого эта школа, как полагал Хомяков, зашла в тот самый тупик, из которого он собирался ее вывести). Базовым отличием

этой школы одновременно философии и богословия от всего, что ей предшествовало, стало перенесение центра богословской системы координат с онтологии на мораль, осуществленное Кантом в «Критике практического разума» (1788).

Отвергнув еще в «Критике чистого разума» (1781) традиционные аргументы в пользу существования Бога — и, прежде всего, онтологический аргумент, которым определялись представления о Боге (о Боге вообще, а не только о его существовании) у схоластов, Декарта и Лейбница, — Кант выдвигает собственное рассуждение, которое в наше время принято называть моральным аргументом. Он заключается в следующем (гл. 2, раздел V: «Бытие Божие как постулат чистого практического разума»). Абсолютную достоверность имеет моральный закон, и только он дает человеку блаженство. Но в самом моральном законе нет необходимой связи между его исполнением и блаженством. Практический разум, тем не менее, постулирует такую связь как необходимую. Тем самым, он постулирует отличную от всей природы причину самой природы, причем, эта причина должна быть сама моральной — обладать волей, стремящейся к добру. Следовательно, морально необходимо признавать бытие Божие как высшего морального существа и, в то же время, «причины», то есть создателя, природы. Тут Кант оговаривается, что необходимость, постулированная практическим, а не чистым разумом, есть необходимость субъективная, и поэтому из его рассуждения (морального аргумента) логически не следует бытие Божие.

Все последователи Канта в религиозной философии, включая Хомякова, принимали это рассуждение только в его основе — достоверности связи между блаженством и исполнением морального закона. Также они относились со вниманием — обычно соглашаясь — к идее о познании Бога через моральный принцип (по-русски «нравственное начало»), — но обычно не соглашались с какими-то другими утверждениями Канта (особенно связанными со статусом ноуменальной реальности и/или ее непостижимости для чистого разума).

При этом одни пришли к атеизму, то есть стали считать моральный аргумент, скорее, неудобной, нежели удобной гипотезой, отвергая, таким образом, его необходимость даже и в субъективном смысле. Во времена Хомякова как раз гремела слава его ровесника Людвиг Фейербаха (Ludwig Andreas von Feuerbach, 1804–1872) с его «Сущностью христианства» (*Das Wesen des Christentums*, 1841); Хомяков отнесся к нему с должной серьезностью и даже признал «великую долю правды» в ответе Фейербаха на моральный аргумент Канта [«О современных явлениях...» (ПСС I, 297–298)].

Другие последователи Канта пришли к необходимости практического подтверждения гипотезы, содержащейся в моральном аргументе, — то есть к мистике. Это коррелировало у них с отвержением кантовского понятия «вещи в себе» (*Ding an sich*), т.е. непознаваемой ноуменальной реальности: ведь мистика начинается там, где предполагается, что ноуменальное оборачивается феноменальным, т.е. неявленное является.

Таковыми путями — схожими, но различными — пошли Фихте и Шеллинг [первый больше опирался на традиции немецкой мистики до Якова Бёме (Jakob Böhme, 1575–1624) включительно, а второй — скорее, от Якова Бёме через его переосмысление у

теософских авторов XVIII века и, далее и в особенности, у писавшего в жанре комментариев к Якову Бёме Франца Баадера (Franz Xaver von Baader, 1765–1841)].

В России новейшая европейская мистика была хорошо известна далеко за пределами масонских кругов, которые служили главным источником ее распространения; ею, в частности, увлекались «для души» многие воспитанники духовных академий, изнемогавшие под тяжестью бессмысленных учебников [см.: Г. В. Флоровский, *Пути русского богословия* (1937), *passim*]. Славянофилы были единодушны в отвержении этого пути, но общей альтернативы выработано не было. Только Иван Киреевский и его супруга Наталья Петровна (бывшая в этой супружеской паре духовным лидером) однозначно выбрали православную аскетику и духовное руководство Оптинского старца Макария. Методологически, по отношению к моральному аргументу Канта, они пошли тем же путем, что и Фихте и Шеллинг (влияние Шеллинга на Киреевского тут не могло не сказаться), но в практической части выбрали другую мистику. Друзья-славянофилы смотрели на их выбор с разной степенью сочувствия, но последовать их примеру не захотел никто. Хомяков, по-видимому, смотрел без сочувствия вовсе.

Летом 1853 года — уже после написания Хомяковым первой брошюры, но как раз незадолго до начала работы над второй — прошла внутриславянофильская непубличная дискуссия об аскетике и мистике, начатая И. С. Аксаковым в связи с проповедью Вине «Стенания грешников» (см. выше, с. **ВВВ**). В своих репликах в полемике 1853 года Хомяков высказался неодобрительно о мистике и какой-либо специальной аскетике. Тем не менее, он верил в откровение Бога и поэтому не мог верить в Бога как кантовскую «вещь в себе». Отсюда следовали два его фундаментальных убеждения: (1) возможна в принципе экспликация истинного христианского богословия, и (2) такая экспликация не потребует обращения к опыту, существенно выходящему за пределы обыденных представлений известных ему благочестивых людей.

Можно заметить, что в первом пункте Хомяков совпадал с большинством христианских конфессий, включая византийское православие, а во втором с византийским православием расходился очень резко — ровно в том вопросе, с которого начались в 1330-е годы споры между Варлаамом и Григорием Паламой: в них Палама отстаивал опытное познание Бога как единственного достоверного источника богословских сведений, — но опыта, достигаемого не в обыденной жизни «хорошего человека», равно как и не интеллектуальными усилиями, а опыта «священного безмолвия (исихии, ἡσυχία)» и обожения; см. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. (Subsidia byzantinorossica, 2). СПб.: Византинороссика, 1997.

Для понимания Хомякова важно учитывать моральный аргумент Канта лишь при отыскании того поля, на котором Хомяков решил выстраивать свою философско-богословскую конструкцию. Для понимания самой этой конструкции будет гораздо важнее Шеллинг.

Новое примечание к словам: умов конечных

В оригинале в этом месте единственное число: *...que l'intelligence finie ne pouvait ni sonder ni comprendre* «...которые (глубины) конечный ум не мог ни измерить [как

измеряют глубину], ни понять». Употребление в переводе множественного числа оправдывается тем, что автор в следующем предложении сам начинает говорить об этих «умах» во множественном числе.

Грехопадение, по Хомякову, происходит в два этапа; субъектами грехопадения становятся свободные «умы», *intelligences*. Они делятся на две категории: тех, кто уклонился сам и поэтому более виновен, и тех, кто занимал более низкое положение и уклонился хотя и по собственной воле, но будучи увлеченными примером первых. При этом ничего не сказано о том, что вторые умы были сопряжены с плотью. Если бы дальше следовал рассказ о появлении материального мира вследствие грехопадения, то мы бы узнали учение Оригена или оригенистов. Но Хомяков не только не говорит этого, но, напротив, еще раньше замечает, что в творении Бог открыл себя сотворенным существам посредством мира явлений (или «проявлений» — *un monde de manifestations*) «умных или чувственных» (*intelligibles ou sensibles*). Таким образом, Хомяков не отступает в оригенизм или куда-нибудь еще дальше (в гностицизм), помещая материальное творение после грехопадения в качестве его следствия; «мир явлений» был сотворен как «умным», т.е. духовным, так и чувственным, т.е. материальным. Но зачем тогда Хомякову этот язык, который был уместен только там, где под грехопадением подразумевалось отпадение бесплотных умов от божественной Энады (Единицы)?

В свое время, комментируя то учение Хомякова, которое развивается в Бр. II, начиная с этого места, мы обратили внимание на то, что, несмотря на большое различие в содержании, по своей формальной структуре это учение повторяет Оригена (Лурье 1994). Вместо общей «умной природы» оригенизма у Хомякова будет выступать нравственное начало, но, *mutatis mutandis*, Хомяков придумывает своеобразный «оригенизм» — не онтологический, а «нравственный». Сейчас можно будет сказать, что суть своего нового учения Хомяков позаимствовал у Шеллинга (см. ниже). Однако у Шеллинга не могло быть вообще никакого рассказа о грехопадении, потому что для Шеллинга зло существовало рядом с Богом изначально (Шеллинг реанимировал учение Якоба Бёме об *Urgrund*, «первооснове», в которой уже изначально коренилось начало зла). Совместить моральную теологию Шеллинга с христианской традицией, в которой причиной зла является соответствующий свободный выбор тварных существ, было нетривиальной задачей, которую Хомякову предстояло решить, не опираясь на Шеллинга.

Решением стало то, что мы условно назвали в 1994 году «оригенизмом» Хомякова. Это название ничего не говорило о действительном источнике его идеи. Однако допущение случайного совпадения формулировок Хомякова с формулировками Оригена выглядело еще менее правдоподобным, нежели предположение, будто Хомяков самостоятельно читал трактат Оригена *О началах* (сохранившийся в отрывках на греческом языке оригинала и полностью в переводе на латынь конца IV в., сделанном известным переводчиком и оригенистом Руфином) и по какой-то причине предпочел тамошний рассказ о грехопадении всем более ортодоксальным версиям. Напомним, что из произведений патристики Хомяков редко читал целиком даже то небольшое, что было тогда доступно в русских переводах. Его патристическая эрудиция вся из вторых или третьих рук — из книг западных ученых патрологов (которых он тоже читал лишь в единичных случаях) или авторов научно-популярной литературы и религиозных публицистов. При такой узости библиографической эрудиции Хомякова задача идентификации непосредственного источника его «оригенизма» не могла быть неразрешимой. Тем не менее, ничего

похожего не было ни у читавшихся им богословов и философов, ни у доступных ему и модных в его время, но находившихся у него в пренебрежении западных христианских мистиков. Оказалось, что связующим звеном было стандартное для той эпохи многотомное пособие Неандера по истории христианской религии и церкви — Хомякову прекрасно известное. В первой брошюре он уже цитировал именно нужный том этого пособия, причем, по тематически связанному поводу (слова Григория Чудотворца об Оригене: см. выше, с. **ВВВ КОММ. к с. 46 изд. 1994**).

Неандер посвящает богословию Оригена самый большой раздел в части «Антропология», где Оригену уделено внимания больше, чем кому-либо из других доникейских авторов, и где излагается богословие Оригена как целое, а не только антропология в узком смысле: 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, S. 1070–1087; ср. S. 1196–1231 (очерк о деятельности Оригена в целом). Том Неандера, который был в руках Хомякова, позволял узнать об Оригене довольно много, причем, на лучшем научном уровне того времени.

Примечательно, что для Неандера был еще неясен вопрос о том, как понимал Ориген творение материального мира (сегодня среди ученых никто не сомневается, что Ориген понимал материальный мир как следствие грехопадения). Он посвящает собственному решению этого вопроса обширнейшее примечание (S. 1076–1077, Anm. 2), где дает такое решение: в трактате *О началах* Ориген, по мнению Неандера, считал материальный мир сотворенным изначально в качестве границы для мира «умного», а в более поздних произведениях Ориген стал считать творение материального мира вторичным и следствием грехопадения. Как видим, Хомяков воспроизводит то мнение, которое Неандер посчитал первоначальным учением Оригена. Причина ошибочного толкования Неандером (и некоторыми другими учеными той эпохи) соответствующих мест трактата *О началах* — в неясности (возможно, намеренной) латинского перевода, в котором дошел текст в соответствующей части: см.: P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 76). Leiden—Boston: Brill, 2006, особ. 116–118.

Учение Оригена о падении «умов» излагается Неандером (S. 1076–1078) с использованием той характерной лексики, которая будет сохраняться у Хомякова: у Неандера в немецком «умы» — *Intelligenzen*, у Хомякова во французском — *intelligences* (у Оригена в греческом было νόες, в латинском переводе Руфина *intellectus*). Если бы Хомяков не ориентировался на Неандера, то вполне (или даже более) вероятно, что в качестве французского термина он бы выбрал *intellects*.

Используя в собственных целях учение Оригена, Хомяков остается верен своим мыслям 1840-х годов. Скорее всего, уже эти мысли были навеяны Шеллингом:

Завет иудейского, теперь всемирного Учителя —немногосложен: он заключается в нескольких положениях, не связанных ни с какою местностью, ни с какими внешними условиями. Человек так подобен Богу в смысле духовном, что Бог мог быть человеком. Таким образом, высший дух имеет в себе внутреннее оправдание своего величия, и человек получает внутреннюю возможность бесконечного совершенства. Человечество освобождается от рабства мировых случайностей и от жизненной тягости собственною силою олицетворенного совершенства человеческого, и человек вступает в недра божества посредством добровольного соединения любви с человеком духовно совершенным, т. е.

посредством предания своей частной воли в волю человекобожественную. В этом все его освобождение, вся его высота, вся награда.

Процесс спасения оказывается органической закономерностью. Как продолжает Хомяков далее,

Христианство <...> разрешило все надежды человечества единым разумным разрешением, отвлекая их от всего случайного и не необходимого. Таков смысл учения и самой жизни Иисуса: они вполне независимы от случайностей исторических и от личного произвола. («Семирамида» <«Место, принадлежащее христианству в историческом развитии мира»>; ПСС, VI, 410-411).

Наиболее известным следствием такого воззрения становится исключение из божественной жизни материального мира в самой его материальности и, в частности, оттеснение в область более или менее случайного обстоятельства земного служения Христа (последнее отмечается всеми современными исследователями хомяковской христологии; ср. также прим. *** к С. 168). Достаточно глубокое знакомство Хомякова с Шеллингом ко времени работы над «Семирамидой» (первая половина 1840-х годов) уже должно было состояться.

С. 93 * «Божие слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо» (*Le verbe divin se manifesta comme être moral, comme l'être moral par excellence, comme l'être moral unique*). — Хомяков формулирует главный тезис своего богословия. В течение оставшихся Хомякову лет жизни содержание этого тезиса будет меняться, хотя от самого тезиса Хомяков не откажется. Как мы уже сказали (см. прим. к с. 92), этот тезис целиком принадлежит «новой немецкой философии», в центре которой стоял моральный аргумент Канта. При этом учение Канта о «вещи в себе» и следовавший из него богословский агностицизм отвергались всеми крупными немецкими философами, которым в этом следовал и Хомяков. Сохранение морального аргумента при отказе от богословского агностицизма превращало этот аргумент в инструмент богопознания, — что, разумеется, приводило к самым разным результатам, вплоть до атеизма у Фейербаха. Чтобы понять эволюцию богословия Хомякова от второй французской брошюры до конца его жизни, нужно нанести траекторию его менявшихся взглядов на карту интеллектуального ландшафта, за пределы которого Хомяков не выходил. Этот ландшафт описывается посредством задания двух условий: связь человека с Богом только через моральный аргумент и при этом запрет на формальный атеизм и агностицизм (то есть запрет на представление морального аргумента как автореферентного — задающего связь человека не с Богом, а с самим собой: Хомяков не мог бы принять не только утверждение о том, что Бога нет, но также и утверждение о том, что «нравственное начало» не дает никакого понимания Бога).

Богословие, раскрывавшееся из морального аргумента, могло быть «минималистским», как у раннего Фихте, или «максималистским», как у зрелого Шеллинга. Богословие раннего Фихте было сформулировано с наибольшей откровенностью в статье 1798 года *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* («Об основании нашей веры в божественное управление миром»): «Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen» («Этот живой и действенный моральный порядок сам и является Богом; мы не нуждаемся ни в каком другом Боге и не были бы способны его узнать»); J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen*

Akademie der Wissenschaften. Reihe I., Bd. 5. Hrsg. H. Gliwitsky und R. Lauth. Stuttgart: frommann-holzboog, 1977, S. 354. Статья оказалась настолько скандальной, что вызвала знаменитый «Спор об атеизме» (*Der Atheismusstreit*), в итоге которого Фихте пришлось покинуть университет Йены и перебраться в Берлин; см.: J. G. Fichte and the *Atheism Dispute* (1798–1800). Transl. by C. Bowman. Commentary by Y. Estes. Farnham—Burlington: Ashgate, 2010. Фихте с негодованием отвергал обвинения в атеизме, но нельзя сказать, чтобы он не подал к ним никакого повода. Богословский «минимализм» раннего Фихте внес вклад и в его расхождения с Шеллингом; ср.: J. G. Fichte/F. W. Schelling. *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence* (1800–1802). Translated, Edited, and with an Introduction by M. G. Vater and D. W. Wood. (SUNY series in Contemporary Continental Philosophy). New York: SUNY Press, 2012.

Богословие позднего Фихте, сформировавшееся у него где-то между 1804 и 1812 годами, не стало, может быть, более христианским, но стало более мистическим и перестало делать акцент на морали, сделав теперь акцент на понятии «Я». Само «Я» стало теперь местом встречи и отождествления Бога и человека. Это никогда не поддающееся созерцанию в качестве объекта человеческое «Я» Фихте уподобляет глазу, который видит сам себя, и, в то же время, является божественным оком. См. подробно об этом учении Фихте основополагающие работы Дитера Генриха и др.: D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1966, SS. 188–232; англ. пер.: Fichte's Original Insight. Tr. by David R. Lachterman, in: *Contemporary German Philosophy*, vol. 1, ed. by D. E. Christensen. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1982, pp. 15–53; G. Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. (Modern European Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. В кругу знакомых Хомякова и вообще в России этот этап развития богословия Фихте не был и не стал известен, его заслонило богословие и философия Шеллинга. Тем не менее, позднее богословие Фихте дойдет до России в начале XX века — пусть и очень кружным путем и сильно потрепанное — в виде «панэнтеизма» у С. Л. Франка и других деятелей так называемого «русского религиозного ренессанса». Если пытаться оценивать это позднее богословие Фихте по византийским стандартам, то пришлось бы сказать, что Фихте атрибутирует человеку обожение как природное свойство, а не результат подвижнической жизни или мученичества.

Переход Фихте от «морального порядка» непосредственно к «Я» совершился через его более раннее (ок. 1802 г.) учение о тождестве субъекта и объекта, которое было воспринято и по-своему развито Шеллингом и, через Шеллинга, Н. П. Гиляровым-Платоновым и Хомяковым (см. подробно **в комментариях к латинской заметке о Троице**). Шеллинг сделал из этой философской концепции менее радикальные богословские выводы, нежели Фихте. Не доходя до отождествления Бога и «Я», то есть субъекта, он счел предикат человека «моральное существо (*sittliches Wesen*)» — то есть существо, способное к нравственному выбору (старая терминология, типичная для Канта и всех его последователей), — общим предикатом человека и Бога. У Шеллинга «моральное существо» превратилось в критерий тождества человека и Бога, но тождества, понимаемого не в абсолютном, а в относительном смысле (когда по каким-то критериям тождество есть, но по остальным нет). Так впервые именно у Шеллинга появляется столь дорогой Хомякову — как и всем

шеллингианцам — термин «моральное существо», прилагаемый к Богу, а не только к человеку.

Шеллинг вводит этот термин в одном из своих главных сочинений — «Философском исследовании о сущности человеческой свободы и связанных с этим предметах» (1809). У Шеллинга обсуждение этой темы было сопряжено с обсуждением проблемы зла, для которой он находит, как мы помним, не подошедшее для Хомякова решение. Но важно само определение Бога как «морального существа». Вот один из наиболее характерных фрагментов:

Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt?	До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо. Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? Совершается ли это действие со слепой и бессознательной необходимостью, или оно есть свободное и сознательное деяние? И если верно второе, то как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога?
--	--

[F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. Th. Buchheim. 2., verbesserte Aufl. (Philosophische Bibliothek, 503). Hamburg: F. Meiner Verl., S. 66; это издание перепечатано и в составе: F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I, Bd. 17. Hrsg. Ch. Binkelman, Th. Buchheim, Th. Frisch und V. Müller-Lüneschloss. Stuttgart—Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2018; рус. пер. М. И. Левиной и А. В. Михайлова: Ф. В. Й. Шеллинг, *Сочинения в двух томах*. Сост., ред. А. В. Гулыги. Т. 2. (Философское наследие, т. 108). М.: Мысль, 1989, с. 138. Для Хомякова наиболее доступным изданием могло быть последнее на момент написания Бр. II: F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Reutlingen: in der J. N. Enßlinschen Buchhandlung, 1834, S. 95; эта книга могла появиться у Хомякова еще во время работы над «Семирамидой», то есть не позднее начала 1840-х годов — раньше, чем у него вполне пробудились богословские интересы.]

Для Фихте-сына, Иммануэля (Immanuel Hermann Fichte, 1796–1879), который в ранние годы занимался богословием под сильным влиянием Шеллинга, понятие «моральное существо» входило в определение понятия Бога на правах постулата: «Gott ist sittliches Wesen und offenbart sich schlechthin in *sittlicher Freiheit*» («Бог является нравственным существом и открывает себя как такового в *нравственной свободе*»; I. H. Fichte, *Sätze zur Vorschule der Theologie*. Stuttgart und Tübingen: in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1826, S. XXXII).

Бросается в глаза сходство концепции идентичности у Шеллинга с понятием современной философии и логики *relative identity* («относительная идентичность»), введенном Питером Гичем (Peter Geach, 1915–2013), — как это уже заметил выдающийся специалист по немецкому идеализму Манфред Франк: M. Frank, “Identity of identity and non-identity”: Schelling's path to the “absolute system of identity”, in: *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Ed. L. Ostaric. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 120–144. Релятивизация идентичности позволяет избежать противоречий, неизбежных как в позднем богословии Фихте, так и в византийском учении о обожении. Это наблюдение важно для понимания логического смысла

отношений между Богом и человеком как в философской системе Шеллинга, так и у Хомякова.

Утверждение «относительной идентичности» (позволим себе использовать этот современный логический термин) между Богом как «нравственным существом» и человеком как тоже «нравственным существом» — это утверждение чисто логическое, в котором еще не сделано никаких допущений относительно онтологии. Онтология будет зависеть от нашего понимания того, что такое «нравственное существо». Например, мы можем заявить, что Петр «относительно идентичен» Павлу, поскольку у них есть общая человеческая природа. Из этого заявления не будет следовать, насколько эта идентичность имеет реальное существование. Чтобы это узнать, нужно понять, что такое «природа», которая общая у Петра и Павла. Для номиналиста это будет просто человеческое представление, для реалиста — полноценная реальность (возможны также другие позиции относительно универсалий). «Нравственное существо» — это тоже подобная универсалия, относительно реальности которой может быть даже не два противоположных мнения, а большой спектр мнений. Позиция Шеллинга после 1809 года претерпевала изменения, всё более склоняясь от психологического понимания нравственной идентичности человека с Богом к онтологической, что привело его, подобно Фихте, к мистическим интересам, пусть и в несколько другой, нежели Фихте, мистической традиции. Хомяков, как известно, этой эволюции Шеллинга не сочувствовал. Очевидно, в понятии «морального существа» для него на первый план выступал психологический компонент.

Новое примечание к: Он принял на себя ... кару греха — Можно отметить, что здесь Хомяков еще вполне традиционно отделяет последствия человеческого греха, которые принял на себя Христос, от самого греха, которого он не принимал. Эта позиция изменится в третьей брошюре (1858); см. ниже, прим. **к с. 168 изд1994**. В пределах второй брошюры у Хомякова остается необъясненным и необъяснимым, как Христос мог стать человеком, не принимая греха, если, по Хомякову, человек по самой природе своей стал причастен греху. В византийской патристике этот вопрос даже не возникал, поскольку грех не считался принадлежностью человеческой природы, хотя Августин на западе и Юлиан Галикарнасский на востоке думали иначе (см. Лурье, *История византийской философии*).

****Мф. 27, 46; Пс. 21, 2.**

***** божественное надо писать с маленькой буквы, как у Самарина. Надо исправить.**

Мы восстановили в переводе слова «во времени» («закланная единожды во времени»), пропущенные в переводе Самарина, по всей видимости, случайно: «... жертва очистительная за грехи мира, закланная единожды, но...». Отмечено цензором в 1868 г.

В 1864 г. цензура также отметила это место, которое читалось в переводе Гилярова-Платонова следующим образом: «Всякое страдание Бога к Его твари, очистительная жертва, однажды принесенная во времени, но постоянно совершаемая в вечности за грехи мира, — Он Своею кровию утушил пламень Божественного правосудия (соделывая его так сказать нестрогим), дабы милосердие Божие стало всемогущим» (**ПО. 1864, Т. 13. С. 32**).

Представление «об очистительной жертве, совершаемой в вечности» (формулировка цензора 1864 г.), шокировала своим явно монофизитским (феопасхитским) звучанием: жертвенная смерть приписана непосредственно Богу (предположение о том, что умирать, а не жить в вечности мог бы человек, было бы вовсе экзотическим, и Хомяков не подавал к нему повода). Однако, у Хомякова происхождение этой идеи не монофизитское: в жертву приносится «Вечное сострадание Божие к Своему творению» (*Éternelle compassion de Dieu pour sa créature*) — «нравственное существо Божие» (*l'être moral de Dieu*). Предположенное Хомяковым в божественной природе некое «нравственное существо» оказывается таково, что может самостоятельно являться творению и принимать смерть, без того, чтобы по-монофизитски приписывать смерть природе Божества. Хомяков не чувствует здесь онтологической проблемы, так как приписывает Богу какое-то подобие психологического состояния («сострадание»). Тем не менее, Хомяков сам останется неудовлетворенным этим своим наброском христологии, и поэтому вернется к теме предвечного страдания Христа в третьей брошюре (см. там комм. к с. 168 изд. 1994).

**** Так русский переводчик передает французское «...a permis que de même que...», что соответствует русскому «также», а не «таким же именно образом».

***** В переводе Самарина неточность: «...принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь»; в оригинале: *...pris sur lui les péchés de l'homme et sa juste punition* «...принял на Себя грехи человека и его [т.е. человека] справедливое наказание/казнь». Таким образом, оригинальная формулировка Хомякова, в отличие от формулировки Самарина, не допускала, будто Христос сам подлежал «справедливой казни», как принявший на себя грех: справедливость наказания отнесена только к человеку, но не ко Христу. Перевод Гилярова-Платонова точен: «...принял на Себя грех человека и праведное его наказание» (с. 32).

Эта ошибка Самарина неслучайна, то есть объясняется не только тем, что при переводе французское существительное в предложной конструкции *de l'homme* удобнее передать через прилагательное. Самарин не замечал тут смыслового различия, поскольку не предполагал, что христология во второй брошюре могла отличаться от христологии третьей брошюры, в контексте которой его перевод должен был бы считаться по смыслу правильным. В третьей брошюре Христос будет наказан в соответствии с божественной справедливостью, так как ему будут приписаны не только последствия греха, но и сам грех. См. подробнее прим. *** к С. 169 и ** к С. 212.

Новое примечание к словам «...от своей личности, личности греховной и злой»:

— В оригинале *...à sa propre individualité, individualité coupable et mauvaise* «...от своей собственной индивидуальности, индивидуальности виновной и злой»; в пер. Гилярова-Платонова: «...от своей собственной особности, особности виновной и злой». Видимо, Самарина не устроило стилистически слово «особность», которое могло показаться ему просторечным или искусственным, тогда как во французском у Хомякова использовано обычное слово литературного языка. Тем не менее, в употреблении Самарина слово «личность» не было отягощено коннотациями персонализма и прочих философских и психологических учений XX века, и поэтому оно значило не более, чем *individualité* и «особность».

* Кратко сформулирована основная идея Хомякова о Евхаристии. Подробнее см. ниже.

** В сноске Хомякова упомянуты следующие места из Нового Завета: Мф. 24, 36; Мр. 13, 32; Еф. 3, 10 и полемика Св. Марка Эфесского о чистилище (происшедшая еще в Ферраре, а не во Флоренции, как указал Хомяков), изложение которой Хомякову было доступно в книге А. В. Горского и И. Остроумова (см. выше, прим. ** к С. 57). Замечательна терминологическая «акривия» Хомякова: без определения «разбойничий» или ему подобного, Ферраро-Флорентийский собор может быть назван разве что «собранием» (*l'assemblée*), но не собором (*le concile*). Само же учение о «возносительном движении» в «жизни небесной» сформулировано, быть может, не совсем осторожно и, во всяком случае, упрощенно: спасение есть полнота обожения, когда в человеке «обитает вся полнота Божества телесно», как во Христе (ср. Кол. 2, 9), но это принятие в себя бесконечности Бога есть само по себе не только достижение полноты как предела, но и начало новой бесконечности (особенно подробно об этом у Св. Максима Исповедника в: Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965, а также Larchet, *La divinisation...*).

*** В примечании переводчика указывалось схожее место ЦО («Молимся в духе любви, а не пользы...» до слов «Молитва истинная есть истинная любовь»). Как обычно у Хомякова, «цитата» далеко не точна. Гиляров-Платонов, по всей видимости, не узнал аллюзию на ЦО и отнес ее к Катехизису Филарета (Дроздова), почему и сопроводил это место редакционным примечанием: «Не слова катехизиса здесь приводит автор, но собственными словами точно передает мысли катехизиса».

**** *des enfants adoptifs de Dieu*. В переводе Самарина было не «по восприятию», а «по благодати» — переводчик исходил из того, что в святоотеческой терминологии это одно и то же. В переводе Гилярова неточно: «...будучи истинно усыновленными детьми Божиими...» (с. 33).

***** Из контекста видно, что, прежде всего, эти слова относятся к молитве евхаристической. Для Хомякова Тело Церкви и Тело Иисуса — разные тела: только Дух общий... Отсюда хомяковское утверждение, что молитва есть «как бы кровь» (*comme le sang*, а не просто *le sang*). Тела Церкви. Видно, что даже признавая молитву подлинно «дыханием Духа Божия», в хомяковской системе представлений нельзя будет прийти к тому, что в Теле Церкви обращается подлинная, а не «как бы» кровь Христова.

С. 95

* Речь идет о том, что молитвы обо всех членах Церкви, включая прославленных святых, после освящения Св. Даров, присущи абсолютно всем литургическим традициям, и только позднейший римский обряд заменяет эти молитвы о святых молитвами, обращенными к этим святым. Источник своих историко-литургических знаний Хомяков назовет чуть ниже (J. M. Neale).

** Речь идет о литургии на латинском языке, употреблявшейся в Испании. Она не принадлежит к самым древним из числа известных сегодня, но она особенно долго сохранялась в употреблении (исчезла окончательно в связи с унификацией латинского богослужения в послетридентскую эпоху, в XVI в.), и потому была

особенно хорошо известна литургистам. Содержала много архаичных для Запада черт, общих с восточным богослужением.

*** В данном случае сам Хомяков указывает источник своих литургических сведений — выдающегося англиканского историка Церкви и историка литургических традиций священника Джона Мейсона Нилья (John Mason Neale, 1818–1866), одного из главных представителей той научной среды Англии, с которой у него были установлены личные или опосредованные связи.

Ниль был строго консервативным приверженцем High Church, вплоть до тяжелых конфликтов с собственным епископом, но до конца жизни сохранил верность Англиканской церкви. О Ниле см.: M. Chandler, *The Life and Work of John Mason Neale, 1818–1866*. Herefordshire: Gracewing, 1995 (с дальнейшей библиографией). Ниль не принадлежал напрямую к Оксфордскому движению — для этого он был слишком молод, — но зато стал лидером движения менее формального, которое стали называть «ритуализмом» (*ritualism*). Оно ставило своей целью открыть англиканству утраченное протестантами церковное искусство, архитектуру и, в особенности, литургию. При этом «ритуалисты» с особой надеждой смотрели на Церкви Востока (включая «несторианские» и «монофизитские»). Эти Церкви считались ими вполне законными «ветвями» (термин, введенный Пальмером, — автором ставшей в XX веке знаменитой экуменической «теории ветвей») единой Вселенской Церкви, и «ветвями» тем более симпатичными, что независимыми от Рима.

Ниль постоянно учитывал в своей работе русские материалы; русский и церковнославянский он выучил на приемлемом для работы уровне за второе полугодие 1849 г. Около двадцати лет, до самой смерти, Ниль связывала тесная дружба с русским священником в Лондоне, другом Хомякова Евгением Поповым, который серьезно помог ему в трудах по славянскому богослужению и литургическому календарю. Попов договорился о приглашении Нилья в Россию, но поездка, к большому сожалению Нилья, так и не состоялась. (См.: Chandler, *Life*, p. 159). Близким другом Нилья был бывший англиканский священник в Санкт-Петербурге (1844–1845), ученый друг Хомякова и убежденнейший русофил Джордж Вильямс (о нем см. **то место, где мы вставим прим. о нем лично; мб., в связи с письмами Пальмеру**). Вероятно, по силе русофильских симпатий в английской научной среде вторым после Вильямса надо было бы считать Нилья.

Ниль издал под своей редакцией и со своим кратким предисловием английский перевод «Истории Флорентийского собора» Горского и Остроумова, выполненный Василием Поповым — сыном священника Евгения (последнего Ниль называет в предисловии *my friend* «мой друг», p. III): *The History of the Council of Florence translated from Russian by Basil Popoff*. Ed. by John Mason Neale. London: Joseph Masters, 1861.

В настоящем случае Хомяков имеет в виду книгу, ставшую главным — но незаконченным — трудом Нилья: J. M. Neale, *A History of the Holy Eastern Church*. Part I. *General Introduction*. Vols. I, II [с общей пагинацией]. London: Joseph Masters, 1850. Вторая часть этого труда вышла раньше, в 1847. Третья часть так и не была дописана, но Джордж Вильямс издал те заготовки для нее, которые оставались в архиве автора (без указания номера части или тома): J. M. Neale, *A History of the Holy Eastern Church. The Patriarchate of Antioch. (A Posthumous Fragment)*. Ed. with an Introduction by G. Williams. London—Oxford—Cambridge: Rivingtons, 1873.

Ссылка Хомякова, как видим, опять неточна: общее название труда «История Святой Восточной Церкви». Хомяков особенно имеет в виду следующее наблюдения Ния (в справедливости которого он легко мог убедиться из той же книги, где приводились английские переводы полных текстов литургий): «It is beyond question that the early Church offered the Eucharistic sacrifice as well for the highest Saints, and even for the blessed Virgin Mary...» («Не подлежит сомнению, что ранняя Церковь приносила евхаристическую жертву также за высших святых и даже за блаженную Деву Марию...»; *ibid.*, vol. I, p. 510).

Том I части I вышел в 1850 г. с посвящением «To His Imperial Majesty Nicolai I., by Divine Providence Emperor and Autocrat of all the Russias, this work is most respectfully dedicated» («Его Императорскому Величеству Николаю I, Божиим Промыслом Императору и Самодержцу Всероссийскому, этот труд с глубочайшим уважением посвящен»). В благодарность за этот труд Николай I послал автору через русского посла в Лондоне 100 фунтов стерлингов, — весьма значительную в тот момент для Ния сумму. Посол передал ее через посольского священника Евгения Попова; опубликовано письмо Попова к Нию с извещением об этом подарке (Chandler, *Life*, p. 154). Книга писалась с расчетом, в том числе, и на русских читателей, о чем упоминает сам автор: «...I know that—to some small extent—these pages will be read in Russia» («...я знаю, что — до некоторой малой степени — эти страницы будут читаться в России»; Neale, *History*, Part I, vol. II, p. 1201).

Примечательно, что некоторые тексты литургий вместе со сравнительно-историческим исследованием содержал и том IV монографии Бунзена об Ипполите в ее первом английском четырехтомном издании. Хомяков, однако, чуть ниже неблагоприятно отзовется о Бунзене как историке древних литургий (с. ВВВ). Действительно, в отличие от Ния, Бунзен не войдет в число классиков исторической литургики.

С 96

* Абзац отмечен цензором в 1868 г. Цензора вряд ли могла задеть содержащаяся в нем ирония в адрес католического учения о сверхдолжных добродетелях, то есть о таких добродетелях святых, которые они совершают сверх необходимого для их личного спасения, и которые поэтому они отдают в пользу тех, кто не довершает необходимого количества добродетелей. Скорее всего, цензора насторожила слишком радикальная критика так называемого юридического подхода к учению о спасении в принципе, распространенного — под западным влиянием — в русском школьном богословии (то есть мнения, будто спасение можно «заслужить» или «купить» за добродетельную жизнь, и будто жертва Спасителя тоже должна рассматриваться в тех же юридических или экономических рамках).

** «...Бог, который всецело дарует себя человеку » (*...le Dieu qui se donne tout entier à l'homme*). Хомяков не относит эту фразу к отдельному человеку, а только к Церкви в целом. В византийском учении о обожении ее следовало бы также отнести к каждому святому, но Хомяков бы с этим не согласился.

*** Об отношении Хомякова к латинско-протестантскому спору об оправдании «только верой» или верою и делами см. Бр. I. Собственную позицию Хомякова см. ниже.

**** Иак. 2, 14-26.

***** Похоже, что здесь перефразировано знаменитое изречение Киприана Карфагенского (200/210–258) из написанного в 251 г. трактата *О единстве Церкви*, 6: *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* «Тот уже не может иметь Бога отцом, кто не имеет Церковь матерью» (часто цитируют в сжатом пересказе: «Кому Церковь не мать, тому Бог не отец»); Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église* (De ecclesiae catholicae unitate). Texte critique de CCL 3 (M. Bévenot). Introduction de P. Siniscalco et P. Mattei. Trad. M. Poirier. Apparats, notes, appendices et index P. Mattei. (SC, 500). Paris: Cerf, 2006, p. 188. В силу большой распространенности этой цитаты, перешедшей в поговорку, непосредственный источник Хомякова установить не удастся.

С. 97

* Примечание Ю. Ф. Самарина: «Хотя некоторые православные богословы целиком перенесли его с Запада в нашу школу» (выделено Самариным). — Редкий случай, когда Ю. Ф. Самарин позволил себе осторожно поправить своего мэтра. Очевидно, автору диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче было совсем уж невыносимо читать прямое отрицание наличия той проблемы, которой она была посвящена.

** Вера определена через евангельскую аллюзию (слова Христа: *Аз есмь путь и истина и живот* — Ин. 14, 6) так же, как Христос, и тут же разъяснено это соответствие: Иисус — *l'être moral par excellence*, вера — *un principe essentiellement moral* (буквально, «начало, нравственное по сути»); сродное ищет соединиться со сродным. «Нравственное» в системе Хомякова оказывается тем единственным параметром, по которому различие между Богом и разумной тварью не качественное, а только количественное. В оригенизме таким общим началом была «природа умов».

Представление о вере как «нравственном начале» по своей сути, если и можно соотнести с византийским православием, то каким-то достаточно сложным образом, причем, хомяковское «по сути» (*essentiellement*) не нашло бы там вообще никакого соответствия. Непосредственным источником Хомякова тут, однако, является Шеллинг, для которого «нравственное» только и определяет всю вообще связь человека с Богом, а поэтому и вера может быть определена только через «нравственное». Хомяков согласился с Шеллингом в первом, и поэтому должен был согласиться и во втором. Хомяков продолжает черпать свои мысли в *Philosophische Untersuchungen* 1809 года. Тут Шеллинг говорит о вере как божественном начале, которое проявляет себя в добродетели, то есть в области «нравственной жизни». Про этом у человека не остается выбора верить или не верить. От веры можно отвлекаться недостатком «серьезности», но сама она находится в природе человека. (Ниже Шеллинг цитируется по изд. Buchheim, SS. 65–66, рус. пер. Левиной и Михайлова, сс. 138–139).

Ниже появилась линия (над таблицей), которую я просто не смог убрать! ☺

Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Prinzip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Mut des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmut und göttliche Schönheit.	Когда в серьезной настроенности проступает ее божественное начало как таковое, добродетель являет себя как энтузиазм; она являет себя как героизм (в борьбе со злом), как прекрасное, свободное и мужественное решение человека действовать в соответствии с божественным указанием и не отступать в своих действиях от того, что ему открылось в знании; как вера, но не в смысле убежденности в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову «вера» вследствие применения его к обычным вещам), а в своем изначальном значении — как доверие, как упование на божественное, исключающее всякий выбор. Когда же наконец в несокрушимую серьезность настроенности, которая всегда предполагается, падает луч божественной любви, возникает высшее преобразование нравственной жизни в грацию и божественную красоту.
---	--

Мысль о вере как присущей человеку по природе весьма древняя. Она традиционна также и для патристики. Обычно, как и у Шеллинга, она обосновывается наличием чего-то общего между человеком в его природном состоянии (даже и после грехопадения), еще «до аскетики», и Богом. Новизна объяснения Шеллинга, принятого Хомяковым, — в том, чтобы определить это общее между Богом и человеком как «нравственное». Коль скоро человек и Бог связаны общностью «нравственного начала», то и вера должна быть по существу своему «нравственным началом». Из такого подхода будет следовать вывод Хомякова о том, что заслужить свое спасение невозможно. Этот вывод характерен и для византийского православия, но обоснование, которое ему дает Хомяков, с византийской патристикой несовместимо.

Хомяков понимает, что, принимая учение Шеллинга о «нравственном существе», придется принять его же учение о воле, и уже решил это сделать; см. ниже, прим. к с. 121.

*** Ср. Пс. 50, 19: *Жертва Богу дух сокрушен*.

**** Лк. 23, 42. Отмечено цензором в 1868 г. Вероятно, цензора насторожило, что это место при желании может быть понято в смысле возможности спасения одной верой без дел, т.е. в протестантском смысле.

С. 98

* «его слово (*sa parole*) в самом широком значении» выступает как синоним *son expression* («его выражения»). «Слово» тут обозначает самовыражение разума. Выбор синонима (*parole*, а не *verbe*) указывает, скорее, на процесс. Сама аналогия между

самовыражением Бога и его говорением восходит, по всей видимости, к Шеллингу — см. **ниже** цитату. **В прим. этой же стр.**

** Иак. 2, 26.

Новое примечание к словам: «...западный раскол, разрушив органическое единство земной Церкви и единственное его основание (нравственный закон взаимной любви), разрушил тем самым органическое единство и Церкви невидимой...»

«Нравственный закон взаимной любви (*la loi moral de l'amour mutuel*)», чуть выше провозглашенный общим для Бога и человека, теперь становится началом, которое определяет единство как земной, так и небесной Церкви: это его «органическое единство» (*l'unité organique*) и «единственное его основание» (*qui en est la base unique*; здесь *en* относится к *l'unité*). Здесь Хомяков переходит от природной связи людей с Богом, как ее понимал Шеллинг (и за ним сам Хомяков), к конструированию учения о Церкви. Бросается в глаза ненужность для такой Церкви Христа в ином виде, нежели у Хомякова, у которого он был редуцирован до «нравственного существа Бога». У Шеллинга было некое единство людей с Богом, обусловленное «относительной идентичностью» человеческой и божественной природ через «нравственное начало». При этом у Шеллинга не было никакой дополнительной общности поверх этой естественной общности Бога и людей. Шеллингу не нужна была Церковь в каком-либо сверхъестественном смысле. Такого учения не предполагалось в лютеранстве, к которому относил себя Шеллинг в течение всей жизни. Хомякову, однако, такая «реальность нужна, и он пытается ее выстроить по аналогии с первой.

Во всем этом рассуждении Хомяков акцентирует термин «органический (*organique*)», который является одним из ключевых терминов в философии Шеллинга. См. подробно исследование Манфреда Франка: M. Frank, *Schellings spekulative Umdeutung des Kantischen Organismus-Konzept*, in: *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*. Ed. E. C. Corriero and A. Dezi. (Initia Philosophiae). Torino: Accademia University Press, 2013, pp. 87–114; с учетом широкого контекста, см.: B. Matthews, *Schelling's organic form of philosophy: life as the schema of freedom*. (SUNY series in contemporary Continental philosophy). New York: SUNY Press, 2011. Понятие органического сложилось у Шеллинга (под влиянием Канта) уже к 1804 году. Органической он называет такую структуру, каждая составная часть которой имеет в себе идею целого. Нечего и говорить, насколько привлекательна оказалась идея «органического» у Шеллинга для Хомякова, нуждавшегося в построении учения о Церкви. Николай Рязановский считал идею «органического», которую он возводил к пантеизму и панэнтеизму (т. е., в наибольшей степени, к Шеллингу и Фихте), общим знаменателем всего романтического движения, будь то в Англии, Германии или России, и в качестве иллюстрации всепроникающего «органицизма» приводил славянофильство: N. V. Riasanovsky, *The Emergence of Romanticism*. New York—Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 93–97.

В *Philosophische Untersuchungen* Шеллинг вводит эту идею почти с самого начала своих рассуждений. Позволим себе еще одну пространную выписку из этого трактата, так как в ней будет особенно узнаваема хомяковская экклисиология и, заодно, источник чуть выше приведенной им метафоры о слове-говорении Бога (ниже Шеллинг цитируется по **изд. Buchheim**, SS. 18–19, рус. пер. **Левиной и Михайлова**, сс. 97–98, с небольшими изменениями):

Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Sein nach. <...> Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht, und sie sind da.	Каждый органический индивидуум в качестве ставшего есть лишь посредством другого и постольку зависим по становлению, но отнюдь не по бытию. <...> Отдельный член, как, например, глаз, возможен лишь в целостности организма; тем не менее, однако, он обладает жизнью для себя, даже своего рода свободой, наличие которой со всей очевидностью доказывается тем, что он подвержен болезни. Если бы то, что пребывает в другом, само не было бы живым, то пребывание было бы без пребывающего, т. е. вообще ничто бы не пребывало. Гораздо более высокая точка зрения проистекает из такого рассмотрения самого божественного существа, чьей идее полностью противоречило бы следствие, которое не есть порождение, т. е. положение самостоятельного. <i>Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых</i> [Мф. 22, 32 // Мк. 12, 27 // Лк. 20, 38]. Невозможно понять, как всесовершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной. Как бы ни мыслить следование людей из Бога, оно никогда не может быть механическим, простым воздействием или свершением, при котором произведенное для самого себя есть ничто; нельзя считать это и эманацией, при которой вытекающее остается таким же, как то, из чего оно вытекает, следовательно, не есть нечто свое, самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может стать открытым себе лишь в том, что ему подобно, в свободных, действующих из самих себя существах, для бытия которых нет иного основания, кроме Бога, но которые суть так же, как есть Бог. Он говорит, и они суть.
--	--

Хомяковская Церковь — «органическое единство» в смысле Шеллинга — подобна живому организму, как понимал Шеллинг живое в его отличии от неживой природы и механизмов. Как в этом примере у Шеллинга рассматривается глаз в живом теле, так у Хомякова будет рассматриваться отдельный христианин в Церкви.

Хомяков, выстраивая свое учение о Церкви, не погрешал против философии Шеллинга, поскольку она не ставила запретов на появление новых организмов, или «органических единств». Самому Шеллингу такой организм, который конструировал Хомяков, не был нужен, но его философия не запрещала подобное конструирование. С более традиционными христианскими учениями о Церкви, кроме протестантских, у Хомякова получалось не столь гладко.

Хомяков собрал свой экклесиологический конструктор так, что остались слишком важные «лишние детали». Само единство Церкви у него хотя и отличается от единства других общностей и организмов, но построенное на том, что изначально и

даже в падшем состоянии связывает человека и Бога, — на «нравственном начале». Независимо от того, насколько для нас убедительно моралистическое богословие Хомякова, мы должны заметить, что самому Хомякову его оказалось достаточно, чтобы довершить его церковное здание. Никакая качественно новая реальность, с совершенно небывалыми свойствами, ему не понадобилась. Христос должен был воплотиться только для того, чтобы во всей чистоте проявить то, что уже было в природе человека как нравственного существа. Такой подход оказывается удобен для полемики с католиками — против их мистического понимания единства Церкви через Папу. Но точно так же этот подход оборачивается против византийской мистики таинств и аскетики исихазма, где в воплощении Христовом предполагается появление того, чего даже изначально не было у Адама, — такого полного единства с Богом, совершенства обожения, после которого уже не будет возможно грехопадение.

Самым неустойчивым элементом всей конструкции Хомякова окажется, как можно предвидеть уже при чтении настоящей брошюры, сам Христос. Уже сейчас мы можем заметить, что божественность Христа, пусть еще и не отрицаемая, уже избыточна: она никак не задействована в конструировании хомяковской Церкви. Во Христе Хомякову важно только «нравственное начало», которое есть и во всех людях, а Христос отличается только тем, что в нем оно *par excellence*. Это и есть самая главная «лишняя деталь», оставшаяся после выстраивания Церкви из конструктора Шеллинга. Хомяков отбросит эту деталь в 1860 г. в результате полемики с Бунзеном (см. ниже, с....).

*** Крещения и Евхаристии.

С. 99

* Латинское название таинства миропомазания (*confirmatio* — «утверждение»). Конфирмация у протестантов, однако, не считается таинством и совершается без помазания миром. Она включает только сознательное исповедание веры и благословение.

Новое примечание к «таинства, очевидно, делятся на два разряда». Здесь начинается изложение собственного понимания Хомяковым учения о таинствах православной Церкви. Разделение таинств на два разряда является его изобретением. Критика этого разделения быстро стала общим местом критических разборов хомяковского богословия, поскольку вне своеобразного хомяковского представления о Церкви оно не имеет смысла.

** Определение таинства Крещения даем в дословном переводе с французского; еще более дословно можно было бы перевести «...человека, который согласен на свое собственное спасение». В переводе Самарина это определение было искажено — возможно, по соображениям самоцензуры (то же самое с определением Евхаристии, см. ниже). У Самарина было: «Человека, соглашающегося спастись добровольною жертвою Спасителя, Церковь приемлет и соединяет со Христом: вот смысл Крещения». В переводе Гилярова-Платонова: «Смысл таинства крещения таков: Церковь принимает и соединяет со Христом человека, который хочет своего спасения посредством добровольной жертвы Спасителя» (с. 106).

*** Квакеры (Quakers «трясуны») — неформальное название Религиозного общества друзей (Religious Society of Friends), или Церкви друзей (Friends Church), основанного в Англии на рубеже 1640-х и 1650-х годов Джорджем Фоксом (Georges Fox, 1624–1691) и быстро распространившегося в Великобритании, особенно в ее североамериканских колониях. Название «квакеры» возникло как бранное в адрес этой деноминации, но было принято ее членами в качестве самоназвания. По преданию, поводом к нему стало обращение Джорджа Фокса к судившим его в 1650 г. за богохульство с призывом трепетать слова Господня (Ис. 66, 2; Ездры 9, 4). Квакеры настаивали на личном откровении верующим и отрицали церковную иерархию и внешние обряды — в том числе, внешнее крещение, в связи с чем они тут и упомянуты Хомяковым. В его время это была одна из самых влиятельных религиозных деноминаций англоязычного мира, члены которой владели большими экономическими богатствами и входили в органы власти Великобритании и США.

Как обычно у Хомякова, упоминание им какого-либо явления имело актуальный подтекст. Квакеры последовательно и резко выступали против участия Великобритании в войне с Россией. Пытаясь предотвратить вступление Великобритании в Крымскую войну, которое все-таки состоялось 28 марта 1854 года (здесь и ниже все даты по н. ст.), делегация из трех лидеров британских квакеров отправилась в Петербург для вручения коллективного адреса квакеров императору. Делегация прибыла в Петербург 2 февраля 1854 года, причем, пока она была в пути, дипломатические отношения между Россией и Великобританией оказались на грани разрыва, но при дворе в Санкт-Петербурге еще не успели узнать о деталях переговоров, которые вел русский посланник в Лондоне; их результат уже был отрицательный, но в Петербурге еще надеялись на компромисс. Поэтому, неожиданно для самих квакеров, их делегацию восприняли в Петербурге как нестандартный ход Великобритании ради одновременного сохранения лица и сохранения мира. В действительности британская дипломатическая деятельность квакеров игнорировала, а в британской прессе (за которой отчасти следил Хомяков) об их миротворческой попытке писали много, но издевательски. Уже 6 февраля делегация была тепло принята министром иностранных дел графом Нессельроде, который пообещал устроить аудиенцию у императора. Николай I принял квакеров в Зимнем дворце 10 февраля, и квакеры описывали эту встречу с умилением: в какой-то момент, как они рассказывали, в глазах императора стояли слезы. После императора квакеров принимала императрица. К этому времени разрыв дипломатических отношений всё еще не успевал оформиться, а надежды на сохранение мира оставались. 13 февраля официальный разрыв дипломатических отношений, наконец, состоялся, но 14 февраля ничего не знавшие об этом квакеры были приняты на заранее назначенном обеде в Мариинском дворце у Марии Николаевны (1819–1876), старшей дочери императора, вдовствующей герцогини Лейхтенбергской. Этот прием поразил своей холодностью, причина которой могла быть в том, что Мария Николаевна уже успела узнать о разрыве отношений и, следовательно, неизбежности войны. Сам факт интереса Марии Николаевны к квакерам примечателен, поскольку позволяет судить о значимости их визита в глазах русского общества. Уже 15 февраля квакерам пришлось отправляться обратно, и 23 февраля они прибыли в Лондон.

Мария Николаевна была в то время не политической, но самостоятельной и значимой фигурой. В обычаи света и двора она вписывалась довольно плохо, хотя занимала один официальный пост — президента Академии художеств. Видимо, она

пригласила квакеров из любознательности. О наличии у нее религиозных интересов свидетельствует ее близкая дружба с Татьяной Борисовной Потемкиной (1797–1869), известной благотворительницей и духовной дочерью Игнатия Брянчанинова. Именно Потемкина устроила в 1853 г. тайный брак Марии Николаевны с графом Г. А. Строгановым, который венчал священник из имения Потемкиной Гостилицы; брак сохранялся в тайне от Николая I до самой его смерти, поскольку имелся обоснованный страх репрессий.

О визите квакеров в Петербург см.: S. Frick, *The Quaker Deputation to Russia: January-February 1854*, *The Journal of the Friends Historical Society* 52 (1969) 78–96; Th. C. Kennedy, *British Quakerism 1860–1920: The Transformation of a Religious Community*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 243–244; T. Royle, *Crimea: The Great Crimean War 1854–1856*. New York: Palgrave Macmillan, 2001, 117–119; P. Huddie, *The Society of Friends in Ireland and the Crimean War, 1854–1856*, *Quaker History* 102 (2013) 1–11.

**** Выписано цензором в 1868 г. в числе 10 главных замечаний. Значение таинства крещения в этой фразе Хомякова должно было выглядеть в глазах цензора преувеличенным в ущерб остальным таинствам, хотя для Хомякова с его специфической экклесиологией такая характеристика крещения была довольно уместной.

Новое прим. к «буддизм»

Хомяков рассматривал буддизм, наряду с шиваизмом, как одно из двух главных проявлений «кушитства». Исходя из наблюдения Николая Рязановского о том, что само разделение на «иранство» и «кушитство» Хомяков почерпнул из Фридриха Шлегеля (внеся косметические изменения: см. N. V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952, pp. 215–218), можно предположить, что и знания его о буддизме определялись, в основном, Шлегелем. Ср.: R. B. Cowan, *Fear of Infinity: Friedrich Schlegel's Indictment of Indian Philosophy in Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, *The German Quarterly*, 81 (2008), 322–338.

В настоящем случае Хомяков подразумевает ту трактовку буддизма («буддаизма»), которая была им дана в «Семирамиде»: «Вообще о буддаизме должно заметить, что он постоянно соединяет в себе самые противоположные крайности: нигилизм, освященный учением религиозным, и фетишизм, основанный на понятиях самых отвлеченных...» (Изд. 1994, т. 1, с. 187).

С. 99-100

Новое примечание: Насилия ... свободы.

Хомяков так пишет о насильственном крещении, как будто оно применялось только католиками, а православными — никогда. Русская история (хотя бы насильственное крещение Новгорода при князе Владимире) говорит, как будто, иное, но Хомяков, по-видимому, считал подобные эксцессы отступлениями от православия. В византийской патристике допустимость насильственного крещения была дискуссионным вопросом. Историко-богословского исследования по теме насильственного обращения в патристике пока не существует.

С. 100

* В переводе Самарина это определение начиналось другими словами: «Всех своих членов Церковь приобщает к своему Спасителю телесным с Ним объединением — вот смысл Евхаристии...». В переводе Гилярова-Платонова: «Церковь соединяет всех своих членов телесным общением со Спасителем: таков смысл евхаристии...» (с. 107).

** Тут Хомяков решительно выступает против протестантского толкования Евхаристии как символа, но чуть ниже столь же решительно будет выступать против вполне традиционного церковного реализма (см. ниже прим. о «мясе Христовом»). Аргумент Хомякова подчеркнута логичен: символическая Евхаристия уже была в Ветхом Завете (Исх. 12, 3-11), и если бы в Новом Завете сохранялся символизм, не было бы нужды ее заменять одного агнца другим. С этой мыслью должны были бы согласиться и византийские богословы, хотя у них было другое — более широкое — понимание символа.

Понятие символа в Византии могло противопоставляться реальности, но могло и обозначать саму реальность, причем, во втором смысле слово «символ» (или его синонимы) могли быть отнесены к Евхаристии. Как разъяснял Максим Исповедник (580–662), в самом Христе Логос Божий стал своим собственным символом: «Ибо следовало, чтобы Он был сотворен по нашей [природе], но непреложно (ἀτρέπτως), по причине безмерного своего человеколюбия, согласившись стать образом и символом Самого Себя, символически явил Себя из Себя (καταδεξάμενον ἑαυτοῦ γενέσθαι τύπον καὶ σύμβολον, καὶ παραδεῖξαι ἐξ ἑαυτοῦ συμβολικῶς ἑαυτόν, καὶ δι' ἑαυτοῦ φαινόμενον πρὸς ἑαυτόν)...» [*Ambigua*, 10, 31c; *PG* 91, 1165 D; рус. пер.: Преп. Максим Исповедник, *Амбигвы*. Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. (Σμάραγδος Φιλοκαλίας. Византийская философия, т. 18). М.: Эксмо, 2020, с. 383, с изм.]. См. также: В. М. Живов, «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа, в: В. М. Живов, *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. (Язык. Семиотика. Культура). М.: Языки славянской культуры, 2002, с. 15–39.

Новое примечание к словам «преложение земных элементов в небесное тело».

Утвердив принципиальную необходимость «евхаристического реализма» (как противоположности «символическому» пониманию в большинстве протестантских учений), Хомяков переходит к критике католического понимания — «реалистического», но, по его мнению, неверного. Это учение сначала корректно резюмируется одной фразой: *la conversion des éléments terrestres en un corps céleste* («обращение/преложение земных элементов/стихий в некое небесное тело»), — а затем не столько критикуется, сколько высмеивается.

«Небесное тело», о котором тут речь, — это *corpus mysticum* («тело таинственное»): особая сущность, которая образуется только в Евхаристии, но не является тождественной телу Христа в других смыслах (телу исторического Иисуса, которое было распято и воскресло, или телу Христову как Церкви, которое понимается как метафора). Такое учение сформировалось в латинской схоластике. См. подробно (до сих пор самое насыщенное фактами историческое исследование этого учения, хотя и опубликованное впервые в 1936 г.): É. Mersch, *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*. 3^e éd. 2 tomes. (Museum Lessianum. Section théologique, 28-29). Paris: Desclée De Brouwer et C^{ie}, 1951; более краткая научная монография, имевшая также отдельную от науки цель ввести это учение в современное католическое

богословие «аджорнаменто»: H. de Lubac, *Corpus mysticum: l'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*, Paris: Aubier, 1944; переизд. в: H. de Lubac, *Œuvres complètes*. Vol. 15. Éd. E. de Moulins-Beaufort. Paris: Cerf, 2010. О самом раннем этапе формирования католического «реализма» (полемика против Беренгария Турского) см.: J. de Montclos, *Lanfranc et Béranger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, 37). Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1971.

Евхаристический реализм в смысле будущего учения о *corpus mysticum* был немедленно отвергнут в Византии, причем, этот вопрос стал одним из главных предметов полемики в Константинополе между кардиналом Гумбертом (1000/1015–1061), — оппонентом Беренгария Турского в той полемике, которая шла параллельно внутри Римской церкви, — и Никитой Стифатом в 1054 году; по результатам полемики Гумберта и Никиты состоялся окончательный разрыв Рима с Константинополем. См.: J. H. Erickson, *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), 155–176; М. А. Бусыгина, *Догматическое содержание полемики об опресноках, Патрология, философия, герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы*. СПб., Т. 1 (1992) 20–27.

Никита Стифат (ок. 1005–ок. 1090, выдающийся византийский богослов своего времени, ученик и агиограф знаменитого Симеона Нового Богослова, 949–1022) в рамках полемики 1054 года настаивал на том, что и в Евхаристии, как и в самом воплощении, Христос «единосущен нам» по человечеству; таким образом, его тело в Евхаристии не какое-то особое, а то самое, с которым он ходил по земле. Чуть ниже мы увидим, насколько такой вывод не устраивал Хомякова, который приравнивал подобное воззрение к антропофагии.

Латинское представление о Евхаристии еще в схоластике привело к формированию учения о «пресуществлении» (церковнославянский неологизм, калька лат. *transsubstantiatio*, соответствующая греческая калька μετασώσις), т.е. о превращении обычных веществ хлеба и вина, их обычной тварной сущности, в сущность тела Христова, то есть в особую сущность *corpus mysticum*, которая не является ни божественной сущностью, ни сущностью человеческой. При этом сохраняющиеся в Евхаристии физические и прочие свойства хлеба и вина перестают соответствовать их сущности, теперь изменившейся, но чудесным образом сохраняются как акцидентальные (то есть, в философском смысле, случайные для *corpus mysticum*).

В византийской догматике помыслить такую сущность невозможно, и в Евхаристии реальность тела Христова подразумевается та же самая, что в историческом Иисусе: не одна какая-либо новая сущность, а соединение двух сущностей, божественной и человеческой. Поэтому, взятое в точном смысле слова, понятие «пресуществление» — означающее превращение одной сущности в другую (по-русски что-то вроде «пересуществование») — не может быть применено к Евхаристии. О реакции на учение о «пресуществлении» в православном мире 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, *passim*.

Учение о «пресуществлении» становится предметом иронии Хомякова в последующих строках, однако, сам термин (по-французски *transsubstantiation*) у него упоминается не прямо в этом контексте, и несколько позже. Вероятно, он опасался нападать на это понятие особенно резко, т.к. в русском богословии XIX века это был наиболее общепринятый термин для выражения веры в реальность Евхаристии,

хотя еще в *Катехизисе* Филарета (Дроздова) было оговорено, что в православном употреблении он не означает ничего сверх утверждения самой реальности предложения Святых Даров, и никакой конкретный способ предложения при этом в виду не имеется (вопрос 337: *Как понимать «пресуществление»?*).

*** теперь это прим. относится только к словам «унижает таинство до какого-то атомистического чуда».

Смысл этой шутки Хомякова становится понятным на фоне так называемой атомистической химии Джона Дальтона (John Dalton, 1766–1844). Хомяков хочет сказать, что — в свете новейшей атомистической химии — католическое учение о пресуществлении должно подразумевать замену атомов химических веществ на какую-то чудесную материю.

Джон Дальтон совершил переворот в химии, отступив от традиции, в которой атомы вещества должны были представляться одинаковыми, и ввел представление о существовании атомов разного типа; это уже приблизительно соответствовало более позднему понятию атома химического элемента. Предположение Дальтона было контринтуитивно. При его жизни научный консенсус склонялся к тому, что атомистическая химия полезна для создания удобных моделей для расчетов, но гипотеза о реальном существовании атомов разного типа не подтверждается экспериментально. Кроме того, сам Дальтон довольно резко выступал против атомистической интерпретации опытов с химическими реакциями газов, которые еще при его жизни стали восприниматься как важнейшие экспериментальные данные в пользу его же теории; см., из новейших работ об этом, в частности: A. Chalmers, *The Scientist's Atom and the Philosopher's Stone: How Science Succeeded and Philosophy Failed to Gain Knowledge of Atoms*. (Boston Studies in the Philosophy of Science, 279). Dordrecht: Springer, 2009. В такой ситуации вопрос об отношении Хомякова к атомистической химии не просто интересен, но важен для оценки как его методов мышления, так и методов работы с научной информацией.

В середине 1850-х годов Хомяков принимал атомистическую химию Дальтона близко к сердцу (и, по-видимому, не знал о другой особенности Дальтона, впоследствии ставшей наиболее известной широкой публике, — дальтонизме; Дальтон в возрасте 26 лет заметил за собой неспособность различать красный цвет и в 1794 г. опубликовал первое научное описание заболевания, которое позже стали называть дальтонизмом). В написанном вскоре после завершения второй французской брошюры «Разговоре в Подмосковной» (1856) *alter ego* Хомякова Тульнев произносит следующую реплику:

Полноте; вы сами знаете, что нет почти ни одной науки, которая была бы так одностороння, чтобы не допускала множества различных взглядов. Да, они возможны даже отчасти в том, что мы готовы считать точными науками. Не всякому сказал бы я это, но вам могу сказать, и вы поймете меня. Теория волн в физике и теория атомов в химии не носят особенных характеров? Они не указывают на различия народов? Эйлер не должен был быть Немцем, а Дальтон не должен был быть Англичанином? Скажите сами. (ПСС III, 224).

Леонард Эйлер (Leonard Euler, 1707–1783), известный фундаментальными достижениями во многих областях, тут упомянут в связи с «теорией волн». Хомяков имеет в виду волновую теорию света, которую Эйлер сформулировал уже не из априорных философских соображений (как Декарт), а основываясь на

проводившихся в Петербурге опытах по дифракции света — подтверждая более раннюю волновую теорию света Гюйгенса, которую большинство ученых того времени считало опровергнутой корпускулярной теорией света Ньютона. Эйлер опровергал Ньютона и возвращался с новыми данными к Гюйгенсу. Подробно и, в то же время, популярно Эйлер разъясняет все это в своих написанных по-французски «Письмах к немецкой принцессе» (1760–1762, впервые изданы на языке оригинала в Петербурге в трех томах, 1768–1772), как раз во времена Хомякова получивших особенно большую популярность (отчасти на новой волне интереса к математическому наследию Эйлера). Скорее всего, Хомяков мог читать или просматривать не русский их перевод, выходивший трижды в XVIII веке, а одно из изданий оригинала (1839, 1842, 1843 гг.). См. современное научное издание русского перевода с обширным научным аппаратом: Л. Эйлер, *Письма к немецкой принцессе о разных физических и философских материях*. [Пер. Н. И. Невской]. (Классики науки). СПб.: Наука, 2002.

Соположение Эйлера и Дальтона у Хомякова показывает, что он рассматривал атомы, наряду с волнами, как две формы того, что мы сегодня могли бы назвать организацией материи, а, значит, он верил в реальное существование атомов. Это, в свою очередь, помогает понять, из каких источников Хомяков мог узнать об атомистической химии.

Наименее правдоподобным следовало бы считать предположение о том, что Хомяков читал монографию Дальтона «Новая система химической философии»: J. Dalton, *A New System of Chemical Philosophy*. [Vol. I]. Parts I, II. Manchester: Printed by S. Russel for R. Bickerstaff, Strand, London, 1808, 1810 (общая пагинация); Part First of Vol. II. Manchester: Printed by the Executors of S. Russell for G. Wilson, London, 1827 (единственная вышедшая часть т. 2), пусть даже и во втором издании 1842 года (London: J. Weale; последнее издание к моменту написания Хомяковым брошюры). В 1850-е годы с этой книгой не было связано никакого «информационного повода», а в более ранние годы в России за пределами профессиональных научных кругов ее не читали. Основным источником сведений об атомистической химии для русского общества стала книга другого весьма значительного химика, в чьих трудах атомистическая теория вышла на следующий после Дальтона уровень, — Жана-Батиста Дюма (Jean Baptiste André Dumas, 1800–1884): [J.-B.] Dumas, *Leçons sur la philosophie chimique professées au Collège de France*. Recueillies par M^{onsieur} Bineau. Paris: Ébrard, libraire, [1837]. Ее читали и в оригинале, и в переложениях на русский язык; полноценного русского перевода сделано не было; см. библиографию в: В. П. Зубов, *Историография естественных наук в России. (XVIII в. — первая половина XIX в.)*. М.: Издательство АН СССР, 1956, с. 436, 439.

Главным героем всего курса Дюма является Дальтон как автор атомистической теории. Само название его курса отсылало к названию книги Дальтона, и значительный объем вошедших в эту книгу лекций Дюма посвящен такому усовершенствованию теории Дальтона, которое бы устранило ее расхождение с экспериментальными данными. Два первых русских переложения не уделяли Дальтону такого внимания, но они должны были сделать труд Дюма популярным среди образованных русских людей, не связанных с естествознанием. Это, во-первых, анонимная «История химии» в «Библиотеке для чтения», т. 35 (1839), отд. III, с. 69–92; в этом пересказе Дюма, сделанном с большой живостью, о Дальтоне сказано немного в конце, а главные интересы русского пересказчика относятся к истории химии до конца XVIII в. Во-вторых, это несколько курьезная анонимная

публикация в «Сыне отечества» за 1847–1848 годы, начатая под названием «М. Дюма. Популярная история химии» (инициал «М.» — ошибка переводчика, принявшего сокращение слова Monsieur на титуле книги за инициал; по обычаю французских книгоиздателей того времени, инициалы автора на титуле книги часто отсутствовали: их заменяло «М.»), а продолженная оригинальными статьями переводчика, в которых говорится как об истории химии, так и просто о приключениях и отравлениях. Оба этих русских переложения не могли бы привлечь достаточного внимания к Дальтону. Зато последнее по времени русское переложение Дюма отводит Дальтону и его атомистической химии вполне пропорциональное место, и оно было опубликовано в журнале, который не мог пройти мимо Хомякова, — «Московитянин» за 1850 год (часть 4, отд. III, с. 87–124; часть 5, отд. III, с. 77–106) под названием «Очерки истории химии» и за подписью И. Д. Перевощикова. В этой публикации не было указано, что почти единственным источником ее является Дюма, переведенный чаще всего дословно, хотя иногда и с грубыми ошибками. И. Д. Перевощиков — автор случайный для журнала, но при этом сын постоянного автора — известного астронома и математика, ректора МГУ (с 1848 по 1851) Дмитрия Матвеевича Перевощикова (1788–1880). Перевощиков-младший скептически отнесся к реальности атомов, так что даже не включил в свое изложение те слова Дюма, в которых тот недвусмысленно утверждает реальность атомов как «самое вероятное» (*la plus probable*) из имеющихся объяснений экспериментальных фактов (Dumas, *Leçons*, p. 282). Таким образом, если статья Перевощикова и могла подогреть или даже разбудить интерес Хомякова к атомистической химии, но она не могла его убедить не только в важности атомистической теории, но даже и в самой реальности атомов.

Нельзя исключать поэтому, что Хомяков ознакомился с книгой Дюма в оригинале, причем, еще в 1840-е годы, а статья «Московитянина» содействовала лишь оживлению впечатления. Мода на Дюма в русском обществе начала 1840-х годов засвидетельствована в кругу, весьма близком в те годы к славянофилам, — у Герцена. В его дневнике соответствующая запись (от 17 января 1845 года) идет неподалеку от записей, посвященных как раз тогда оформлявшемуся размежеванию со славянофилами. Герцен там пишет: «История химии Дюма — чрезвычайно замечательная книга...» (далее в этой записи Герцен довольно пространно и совершенно грамотно говорит о значении Лавуазье как создателе современной химии, но не упоминает об атомистической теории); Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 2. 1954. С. 404.

Наконец, в 1853 г., совсем уже накануне написания Хомяковым второй брошюры, в «Московитянин» появился лишь слегка сокращенный перевод анонимной статьи из «Edinburgh Review» (одного из ведущих журналов Великобритании, за которым следил и сам Хомяков) «Об успехах новейшей химии» [*Московитянин* (1853), т. 3, отд. III, с. 1–28; оригинал: *Modern Chemistry: its Progress and Extent, Edinburgh Review* 94 (1851) 254–296]. Автор, которого английские библиографы идентифицируют как шотландского химика Джеймса Джонстона (James Finlay Weir Johnston, 1796–1855), уделял больше всего внимания геохимии и особенно органической химии, в которой тогда были достигнуты наиболее впечатляющие успехи, но последовательно и убежденно держался атомистической теории и упоминал Дальтона в числе нескольких наиболее выдающихся химиков недавнего прошлого. В. П. Зубов указывает в качестве переводчика этой статьи Д. Е. Мина (Зубов, *Историография*, 438, прим. 9). Дмитрий Егорович Мин (1818–1885), сын работавшего на русском

заводе шотландского специалиста, совмещал свою официальную профессию медика с занятиями поэта-переводчика. Главным его трудом был перевод «Божественной комедии» Данте, который начинал печататься в «Москвитянине». В 1907 году Академия наук посмертно присудила за этот перевод полную Пушкинскую премию. Хомяков был знаком с Мином лично, поскольку Мин в 1858 году был избран действительным членом Общества любителей российской словесности, когда председателем этого общества стал Хомяков.

Таким образом, в близком интеллектуальном окружении Хомякова с начала 1840-х годов замечается интерес к атомистической химии, который в начале 1850-х годов усиливается, когда атомистическое направление уже явно побеждает своих научных оппонентов.

**** Этот манипулятивный аргумент, основанный на различии коннотаций слов «тело» (*le corps*) и «мясо» (*de la viande*), то ли не был вполне понят Гиляровым-Платоновым, то ли — что скорее всего — был им нарочно смягчен из-за оглядки на цензуру. В его переводе: «...воскликнул со священным ужасом: “Господи, что такое они говорят? они кажется принимают тело Христово за *плоть* (*viande*) Христову”» (с. 108). Тот факт, что простое русское духовенство, а не только высокообразованное, зачастую склонялось к протестантскому пониманию Евхаристии, не представляет ничего удивительного, если учитывать особенности преподавания в русских семинариях. Приведенный Хомяковым аргумент характеризует его собственное понимание Евхаристии.

Священник, о котором он рассказывает, не был оригинален в своей ассоциации между Евхаристией и антропофагией, а повторил образ мысли многих гонителей ранних христиан (антропофагия — одно из обычных обвинений против христианства в первые века его существования). Христиане и на самом деле давали к этому повод. В их языке термин «тело» (σῶμα) в евхаристическом смысле употреблялся совершенно наравне с термином «плоть» (σάρξ), который имел и значение «мясо». Здесь не возникало никакой двусмысленности, потому что и на самом деле имелось в виду именно мясо. Из многих примеров приведем только Игнатия Богоносца [*Послание к Римлянам*, VII, 3; *The Apostolic Fathers*. Ed. and Translated by B. Ehrman. Vol. I (Loeb Classical Library, 24). Cambridge, MA—London: Harvard University Press, 2003, p. 278], чье мученичество датируется серединой царствования Траяна (98–117). Используемый в нем эксплицитный язык «антропофагии» может восходить к первохристианской общине напрямую, независимо от Евангелия от Иоанна (Ин. 6, 26–59) [H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 29). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, S. 36–37], и поэтому термин Игнатия σάρξ, как и евангельский термин σῶμα, могут восходить к одному и тому же арамейскому или еврейскому термину, принятому в общине Иисуса. Игнатий здесь, как и в других местах, пишет о своем собственном скором мученичестве в терминах Евхаристии (и в этом мы еще раз можем отметить отличие «евхаристического реализма» Игнатия от хомяковского). Практической целью *Послания к Римлянам* было убедить христианскую общину Рима не выкупать автора послания у мучителей и не препятствовать его мученичеству.

οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἥδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ	Не хочу пищи тления, ниже наслаждений жизни сей. Хлеба Божия желаю, который есть плоть Иисуса Христа, иже от
--	--

θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἁφθαρτος.

семен² Давидова (Ин. 7, 42) [Игнатий здесь указывает, таким образом, на плоть конкретного человека], и [в качестве] питья желаю кровь его, который есть любовь нетленная.

Отказ от подобного «евхаристического реализма» в России XIX века не воспринимался как проблема церковным начальством, чьи собственные взгляды могли не особенно отличаться от взглядов священника, которого процитировал Хомяков. Характерно, что к этому месту духовная цензура не стала придирааться ни в 1864, ни в 1868 годах. Они вызывали беспокойство у другой части церковного общества — той, что была ориентирована на византийскую аскетическую и богословскую традицию. Один из нередких в монашеской традиции рассказов о чуде, удостоверяющем реальность Евхаристии, был включен Игнатием Брянчаниновым в его «Отечник» — правда, изданный только в 1870 году, уже после смерти не только Хомякова, но и Брянчанинова (Игнатий Брянчанинов, *Полное собрание творений и писем в восьми томах*. Изд. 2-е, испр. и доп. Общ. ред. О. И. Шафрановой. Т. 5. М.: Паломник, 2014, сс. 42–43). Примечателен и сам рассказ, и, еще более, примечание к нему, составленное со слов Игнатия близкими людьми, издавшими его сочинение. Игнатий пересказывает близко к тексту рассказ из сборника V века *Изречения отцов* (по алфавитной редакции, это рассказ *Даниил 7*, издан в PG 65, cols. 156 C–160 A; авва Даниил рассказывает его со слов своего духовного отца аввы Арсения, который умер в начале V века; судя по наличию этого рассказа в других собраниях *Apophthegmata Patrum*, он принадлежит к древнейшему ядру собрания и является едва ли не самым ранним в ряду подобных рассказов). Суть рассказа в следующем. Некий старец, будучи подвижником, по простоте своей не верил в реальность Евхаристии. Два других старца, узнав об этом, не стали его переубеждать, а договорились с ним вместе молиться о вразумлении. Через неделю, проведенную в молитве, они все трое присутствовали за литургией, где произошло чудо:

Когда был предложен хлеб на святой трапезе, тогда увидели они, одни эти три старца, младенца вместо хлеба. Когда же иеромонах простер руку, чтоб преломить хлеб на святой трапезе, то сошел с неба Ангел Господень с ножом в руке, заклал младенца; кровь из него излил в чашу. Когда иеромонах преломлял хлеб, — Ангел резал младенца на малые части. Когда приступили к принятию святых тайн, неверовавшему старцу подано было кровавое мясо [κρέας ἡματωμένον]. Увидев это, старец испугался и возопил: «Господи! верую, что хлеб есть тело Твое!» — и немедленно мясо на руке его оказалось хлебом по обычаю таинства. Он причастился, славословя Бога. Старцы сказали ему: «Бог ведает, что человеки не могут употреблять сырого мяса [κρέα ὠμόν], а потому Он прикрыл тело Свое видом хлеба, а кровь видом вина».

В рассказе постоянно употребляется слово κρέας, которое по всем коннотациям соответствует хомяковскому *vlande* и русскому «мясо». Издатели «Отечника» дополнили этот рассказ своим собственным:

Дмитрий Александрович Шепелев, которого тело покоится в церкви преподобного Сергия в Сергиевской пустыне близ С.-Петербурга, передавал о себе настоятелю этой пустыни, Архимандриту Игнатию 1-му [т.е. Брянчанинову; примечание было составлено при настоятеле Игнатии 2-м (Малышеве, 1811–1897, настоятеле с 1857 г. до кончины, ученике Игнатия Брянчанинова)], следующее: он воспитывался в Пажеском корпусе. Однажды в Великий пост, когда пажи говели и уже приступали к святым тайнам, юноша Шепелев

выразил шедшему возле него товарищу свое решительное неверие, чтоб в чаше были тело и кровь Христовы. Когда ему преподаны были тайны, – он ощутил, что во рту у него мясо. Ужас объел молодого человека: он стоял вне себя, не чувствуя сил проглотить частицу. Священник заметил происшедшее в нем изменение и приказал ему войти в алтарь. Там, держа во рту частицу и исповедуя свое согрешение, Шепелев пришел в себя и употребил преподанные ему святые тайны.

Примечание Хомякова о «мясе Христа» было бы уместно в устах протестанта, но ведь Хомяков уже обличил протестантское учение о Евхаристии. Для него Евхаристия — это не «поминки» по Иисусу, а какая-то реальность, но, как мы теперь видим, не та, что понималась в византийском церковном предании. Пока что Хомяков сохраняет интригу и не эксплицирует собственного понимания, но уже из предшествовавшего можно начать догадываться, что это будет что-то на основе «нравственного начала», из которого Хомяков конструирует Церковь.

***** Т. е. вообще схоластике, которая ассоциируется с «комментариями» Фомы Аквинского на «Сентенции» Петра Ломбардского (Petrus Lombardus, ок. 1095/1100–1160) или просто с самими этими именами. Петр Ломбардский не внес заметного вклада в разработку теории «пресуществления», тогда как Фоме Аквинскому принадлежат в этой области классические тексты (в том числе, специальное сочинение «О Евхаристии»). В стандарт схоластического богословского образования вошло в качестве квалификационной работы написание комментария на учебник догматики Петра Ломбардского «Сентенции» (*Sententiae*). Сохранились такие комментарии авторства многих схоластов, включая Фому Аквинского (Thomas Aquinas, 1124/1125–1274).

С. 101

Новое прим. к словам: «Первейший элемент каждого таинства есть Церковь». —
Смысл этих слов может быть разным в зависимости от того, что именно понимается под Церковью. У Хомякова, как мы видели, под Церковью понимается «органическое» и «нравственное» единство. Отсюда нужно ожидать, что «нравственным» окажется и смысл всех таинств.

* Исх. 12, 3-11.

** В контексте богословия Хомякова это место должно быть прочитано не как «психологизированный» пересказ, а как строгое богословское толкование: «телесное причастие» (это выражение употреблено чуть ниже) становится выражением стремления «подобного к подобному» (см. выше о христологии) — что названо в данном случае откликом «человеческой любви» «на Божественную любовь».

Новое примечание к словам «телесного причастия».

Этими словами Хомяков завершает объяснение своего собственного понимания Евхаристии. Он вполне традиционен в том, что называет ее «телесным причастием». Но смысл этого причастия он чуть выше формулирует как «человеческая любовь... отзывается на Его Божественную любовь, и... Праведный венчает их любовь...» Как и следовало ожидать, всё сводится к «началу любви». Зачем для этого требуется телесное причастие, Хомяков не объясняет, но чуть дальше в довольно энергичных

выражениях пишет, почему он и не собирается этого объяснять. Формально острие его критики будет направлено на протестантов и католиков, но ею же он защищается от возможных недоумений православных. Эти недоумения должны будут только усиливаться, когда мы ниже прочитаем трактовку таинств Крещения и Миропомазания.

С. 102

* Начинаящееся этими словами рассуждение о Евхаристии отмечено цензорами в 1864 и 1868 гг. Выражение «действие Божие в таинствах не останавливается на элементах» в контексте выраженного Хомяковым чуть ниже отрицания католического учения о пресуществлении должно было означать, что хлеб и вино в таинстве сохраняются (ср. немного ниже слова «не изменяя нисколько своей физической субстанции»). Такое мнение в глазах цензора выглядело допустимым, и оно же было обычным для византийского православия. Но тогда следовало бы изъяснить, в чем конкретно состоит таинство, а не только чьей волею (волею Церкви) оно осуществляется. Хомяков говорит тут, что таинство Евхаристии состоит в «посредстве» между Христом и Церковью. Буквально он говорит об «элементах» (т.е. хлебе и вине), что «действие Божие» *...en fait des intermédiaires entre le Christ et l'Église* «делает из них [т. е. из элементов] посредников между Христом и Церковью». Это, само по себе, звучит неясно, а, кроме того, уже исключает византийское отождествление Церкви с телом Христовым в буквальном смысле (то самое отождествление, о котором спорил в 1054 г. Никита Стифат против кардинала Гумберта), то есть с Христом, т.к. при таком отождествлении не может быть нужно посредство для связи Христа с самим собой.

** Так называемую молитву эпиклезы (латинизированное произношение греческого слова ἐπίκλησις «призывание») — призывания Духа Святого для преложения Св. Даров. В подавляющем большинстве восточных, в том числе византийских, литургий, а также в старом римском чине она следовала за так называемыми «установительными» словами Христа: «Приимите и ядите: сие есть Тело Мое <...> Пийте от нея вси: сия есть Кровь Моя...». В латинской традиции, воспринятой также многими греческими и русскими богословами в XVII веке, преложение Святых Даров стали относить к установительным словам, а не к эпиклезе (о московском споре о времени преложения Святых Даром см. выше, прим. **** к С. 34**). Обычно евхаристическая молитва (так называемая анафора) строилась по образцу Благовещения (Лк. 1, 35: *Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя*). Правда, в Египте III–IV веков были анафоры, обращенные к Логосу и призывавшие его для воплощения. В качестве первоначального введения в историю анафор можно рекомендовать: A. Hänggi, I. Pahl, *Præx Eucharistica*. 2 vols. Editionem tertium curaverunt A. Gerhards et H. Brakmann. (Spicilegium Friburgense, 12). Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1998. В качестве относительно краткого введения в историю как самой эпиклезы, так и греческо-латинских споров вокруг нее см.: J. H. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era*. 2nd ed. Chicago, IL: HillenbrandBooks, 2009.

*** Намек на литургические труды Ниля. О претензиях к Бунзену — правда, не напрямую в области истории древних литургий, а в истории гимнографии — Хомяков будет говорить чуть ниже, в связи с его реконструкцией Великого славословия. Хомяков, надо сказать, почувствовал начавшийся в Англии (как раз

трудами Ниля) взлет литургических исследований, подобного которому не будет в Германии до начала XX века (ср. также выше, прим. к с. 95).

**** Ср.: Мф. 11, 27.

***** Весьма вероятно, что этот пример вдохновлен не столько евангельским рассказом, сколько его богослужебной интерпретацией. Ср. в кондаке праздника Преображения (скорее всего, известном Хомякову наизусть): «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху, ученицы **надо бы поставить ударения, чтобы не путались ученицы-мужчины, о которых тут речь, с ученицами-женщинами, о которых речи нет!** (ученики) Твои славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда (когда) Ты узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное (поймут, что Ты страдаешь добровольно)...». Такое предположение косвенно подтверждается тем, что праздник Преображения Господня приходится на 6 августа, когда работа над второй брошюрой была в разгаре (основная часть работы была осуществлена с марта по осень 1854 года).

***** В переводе Самарина, как и в переводе Гилярова-Платонова (с. 110), не совсем удачно: «общение Духа»; в оригинале *la communion*. Тут у Хомякова цитата из вступительных слов византийской анафоры: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и люб^ы <любовь. — В. Л.> Бога и Отца, и причастие Свята^{го} Духа буди со всеми вами» (слова священника); это цитата из 2 Кор. 13, 13, где в славянском переводе — «общение». Как «причастие», так и «общение» соответствуют одному и тому же греческому κοινωνία и французскому *communion*. У Хомякова здесь цитата скорее из литургии, чем из Библии.

В прим. 2 нужно изменить основной текст «См. в православной службе» на «См. в православном служебнике». К этому новое примечание:

В переводе Самарина *V. dans le rituel orthodoxe* было ошибочно переведено «См. в православной службе», хотя у Гилярова было переведено правильно: «См. в православном служебнике» (с. 110). Речь идет не о «ритуале» как богослужении, а о богослужебной книге — служебнике. Хомяков перевел ее название на французский, используя название богослужебной книги латинского обряда *rituale* (франц. *le rituel*). Строго говоря, выбор был неудачным, так как эквивалентом восточного служебника является латинский миссал (*missale*), а не ритуал; ритуал соответствует восточному требнику. Гиляров-Платонов, понимая, о какой богослужебной книге тут говорит Хомяков, в своем переводе исправил допущенную им неточность. Если Хомяков сознательно отверг «миссал» из-за слишком католического звучания этого слова, то в его распоряжении еще оставался термин «евхологий» (франц. *euchologe*) — название византийской богослужебной книги εὐχολόγιον, которая впоследствии и распалась на служебник и требник.

***** В переводе Самарина было приведено уточнение: «тропарь IX пасхального канона», — само по себе не точное: не тропарь IX, а песнь IX, и в ней тропарь 2; полный текст: «О Пасха велия <великая>, и священнейшая Христе! О Мудросте, и Слове Божий, и Сило! <формы звательного падежа, все это — обращение к Христу> Подавай нам истее <тем более> Тебе причащаться, в невечернем дни Царствия Твоего» (автор — Иоанн Дамаскин, первая пол. VIII в.). В переводе Гилярова-Платонова ссылка на тропарь правильная, и сам текст тропаря приводится полностью, но в русском переводе (с. 110-111).

* Хомяков здесь делает еще один шаг в критике католической сакраментологии (в XVII веке заимствованной многими номинально православными богословами), а именно, намекает на католическое учение о четырех «причинах» каждого таинства — в смысле четырех причин, описанных в *Метафизике* Аристотеля (I, 3; 983a25-30): материальной, формальной, действующей и целевой. Так, в Евхаристии материальной причиной являются хлеб и вино, формальной — слова молитвы предложения Даров (которые, с точки зрения византийской, начинают выглядеть подозрительно похоже на магическую формулу), действующей причиной — правильно рукоположенный священник, целевой причиной — его интенция (намерение) осуществить пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы. Хомяков хочет сказать, что в этой теории содержится «неявное предположение... о независимости вещества от воли Спасителя». Действительно, католическое учение, в отличие от православного, всегда позволяет точно сказать, совершилось или не совершилось таинство в каждом данном случае. О формировании сакраментологии в схоластике см.: M. McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*. Oxford: Oxford University Press, 2010; современное краткое изложение схоластической сакраментологии: R. W. Nutt, *General Principles of Sacramental Theology*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2017.

Примерно так же учили в православных семинариях XIX века, хотя подробности католической сакраментологии, переделанные на православный лад, там больше не преподавали. Однако в византийском православии с вопросом о том, совершилось или не совершилось таинство (и если совершилось, то для всех ли участников службы или нет), всегда была связана неустраняемая неопределенность, так как наличие всех четырех аристотелевских причин далеко не дает гарантии. См. относительно такого понимания Евхаристии, напр.: В. Кривошеин, *Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Париж: YMCA-Press, 1980, с. 100–103, 108–111. См. также в молитве интерцессии анафоры Василия Великого (та часть анафоры, которая состоит из длинных списков разных прошений; в византийских анафорах эта часть следует за эпиклезой), где священник молится о себе: *Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих, и мое недостойнство, прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное, и да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров*. Таким образом, в православии угроза несовершенства таинства из-за грехов священника рассматривается как реальная.

** Об апостольском обычае возложения рук см. ниже. Исконной символической формой для выражения наития Духа (в различных смыслах слова) служило помазание маслом (елеем) или особым благовонным составом (миром). Само имя «Христос» значит по-гречески «помазанник»; это перевод еврейского «Машиах», которое в греческой передаче звучит «Мессия».

*** Деян. 2, 38; особ. 8, 13-17 и 2, 1-36 (Пятидесятница).

* I Кор. 12, 4–14, 40.

** Деян. 8, 39; точнее было бы сказать не «до» возложения рук, а «вместо».

*** Излагаемое ниже учение о Миропомазании отмечено духовной цензурой в 1864 и в 1868 гг. Судя по формулировкам (отрицается «освящение верного» в таинстве Миропомазания), Хомяков имеет в виду не только внешнюю (антизападную), но и внутреннюю полемику. Отрицая «освящение» (*sanctification*) верного в миропомазании, Хомяков вступает в прямое противоречие с молитвой чина миропомазания: «Благословен еси Господи Боже Вседержителю... даровавый нам недостойным блаженное очищение во святей воде, и божественное *освящение* в животворящем помазании...». Хомяков относит эти слова не к *каждому* человеку, о котором они и читаются индивидуально в богослужебном последовании, а ко *всем* «нам» вместе и только вместе (т.е. у Хомякова такая квантификация, в которой «все» не подразумевает «каждый из всех», иными словами, его «все» коллективно, но не дистрибутивно).

**** Деян. 8, 12-17 (апостол Филипп только крестил, а возложить руки прибыли Петр и Иоанн).

***** Таким образом, судя по примеру из Деян. 8, 12-17, апостол Филипп исключается из числа апостолов — тех, кто был в Церкви первыми епископами. Видимо, пример не казался особенно удачным и самому автору, который ограничился глухой ссылкой на Деяния и не называет имен. Кроме этого неудачного примера Хомяков ничем не доказывает своей литургической реконструкции (будто право миропомазывать верных искони принадлежало епископам). В практике ранней (и современной) Церкви исключительная привилегия епископа — освящать мир, которое затем может применяться либо исключительно им самим (освящение храма, рукоположение — в тех чинопоследованиях рукоположений, где они содержали Миропомазание), либо может препоручаться пресвитеру (Миропомазание при вхождении в Церковь после Крещения или после тяжелых грехов, каковы ересь или раскол). Во всех этих случаях Дионисий Ареопагит, чья классификация таинств была самой употребительной в Византии и после Византии около тысячи лет, говорит о едином «таинстве мира» (*О Церковной иерархии*, гл. 3).

Новое прим. к словам: «Человек, Крещением принятый в Церковь ... церковную степень».

Здесь Хомяков излагает суть своего понимания сразу двух таинств — Крещения и Миропомазания: Крещением человек принимается только в небесную Церковь, оставаясь «одиноким на земле», но зато Миропомазанием он «принимается в сообщество земной Церкви», получая в ней первый иерархический сан. Тут традиционно, с византийской точки зрения, только представление о сани мирянина как иерархическом, уже принадлежащем церковной иерархии; в связи с этим опять можно отослать к учению Дионисия Ареопагита об иерархиях [см. особ.: A. Golitzin, *Et introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition*. (Ανάλεκτα Βλατάδων, 59). Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994]. В остальном Хомяков изобретает совершенно новое учение. Можно обратить внимание на то, что рассказ о смысле Крещения оказался как-то потерян за разговорами о смысле других таинств. В контексте учения Хомякова остается совершенно неясным, почему Крещение должно вводить в небесную Церковь, да еще и не вводя при этом в земную. Еще более серьезные вопросы возникают к пониманию Крещения как бываемого «во оставление грехов»: Хомяков помнил эти слова из Символа веры и даже комментировал их в ЦО, но теперь, в его новой экклесиологии, следовало бы

объяснить, сохраняет ли человек пребывание в небесной Церкви, если согрешает после Крещения (и если все-таки да, то почему). Хомяков тоже почувствует недостаточность своего нынешнего изложения и поэтому вернется к этим темам в третьей брошюре. Можно заметить со стороны, что подобная невнятность учения о Крещении стала следствием слишком хорошо продуманного учения о Миропомазании. Миропомазание, по Хомякову, ставит человека на определенное место в структуре (в иерархии) земной Церкви. Это просто и ясно — тем более, что мы уже прочитали у Хомякова, что личное его освящение при этом не совершается. Но тогда смысл Крещения определяется по остаточному принципу и подробному рассмотрению не подлежит.

***** Хомяков не отказывается от традиционной связи между Миропомазанием и Пятидесятницей, но это приводит у него к новому толкованию Пятидесятницы. У него в Пятидесятницу складывается община земной Церкви. Поэтому дальше он будет настаивать на том, что огненные языки Пятидесятницы раздавались только «всем» присутствовавшим, но не «каждому» (опять знакомая нам квантификация, — коллективная, но не дистрибутивная, — в которой «все» не подразумевает «каждый из всех»; Хомяков сформулирует это другими словами, но именно так по смыслу; см. следующее прим.).

***** Ср. Деян. 2, 3: «И явишася им разделени языцы яко огненни, седе же на едином коемждо их» (т. е. «на каждом одном из них»). Новозаветный рассказ подчеркивает распределение языков Духа не только «для всех», но и «для каждого», а Хомяков принимает только «для всех», отбрасывая «для каждого».

***** Еще аллюзия Хомякова на учение Киприана Карфагенского (ср. выше прим. ***** к С. 96). Хомяков явно подразумевает его известное изречение (*Послание 66, 8*): *unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse* «так что ты должен уразуметь: епископ — в Церкви, и Церковь — в епископе, и если кто не с епископом, тот не в Церкви»; Cyprianus, *Epistularium*. Ed. G. F. Diercks. *Epistulae 58-81*. (Corpus Christianorum. Series latina, 3C). Turnhout: Brepols, 1996, pp. 434–445, цит. 443. Непосредственный источник Хомякова не установлен. Здесь это выпад против протестантского отрицания иерархии. Учение об епископстве отмечено цензором в 1868 г., поскольку следующие чуть дальше слова Хомякова о том, что «мы все священники», воспринимались в России XIX века как отрицание церковной иерархии.

С. 105

* Аллюзия на Мелхиседека (Быт. 14, 18), естественная при объяснении «царственного священства» верных (1 Пет. 2, 9).

** Пастырство, таким образом, Хомяков оставляет за институциональным священством. Как ни странно, Хомяков разделяет распространенное в его эпоху убеждение, будто способность к духовному руководству сообщается священнику при рукоположении. Разумеется, оно противоречило существовавшей и тогда практике духовного руководства в монашестве — никак не связанной со священством или даже просто принадлежностью к мужскому полу (руководить могли и могут также и женщины), — и греческой практике, существующей поныне, допускать к совершению таинства исповеди не всех священников подряд, а только тех, чья опытность будет засвидетельствована, и кому архиерей даст на это особое

разрешение. О византийском учении о священстве верных, которое реализуется лишь постольку, поскольку они, независимо от наличия или отсутствия рукоположения, делаются святыми, см. прим. к Бр. I, с. **ввв**.

Новое прим. к словам: «в этом состоит значение епископского чина»...

Таким выводом Хомяков завершает свое рассуждение о значении епископата и, через это, о смысле таинства священства. Заметно, что в трактовке институционального священства земной Церкви он постарался не отходить от господствовавших в российской церкви его времени представлений, которые сложились под католическим влиянием. Если русская клерикальная критика XIX века обычно находила поводы для упреков Хомякову именно за принижение священства, то это связано с положением земной Церкви как таковой во всей системе Хомякова. Разумеется, по отношению к Церкви небесной, сконструированной Хомяковым из богословия и философии Шеллинга, Церковь земная не особенно важна и даже малоразличима. Отсюда и такая невнятность в трактовке Хомяковым некоторых таинств (особенно Крещения) или такой экзотический смысл, придаваемый некоторым другим (особенно Миропомазанию, которое, оказывается, не освящает конкретного человека). Но зато в понимании институционального священства в земной Церкви — повторим, что она вся в системе Хомякова остается относительно маловажной, — Хомяков вполне согласен следовать тому, чему в его время учили в семинариях, даже вплоть до того, чтобы допустить передачу дара пастырства (духовного руководства) механистическо-магическим способом (в священническом рукоположении). Ниже (**сс. 105-106**, см. прим. к этому месту) Хомяков пойдет еще дальше в следовании католическому пониманию священства.

Новое прим. к словам: «ученые немцы ... расстройство их общин»

Хомяков передает свои впечатления от трудов Бунзена и Неандера, в которых происхождение институционального священства в христианстве рассматривалось как трудноразрешимая проблема. Среди католических историков христианства во времена Хомякова преобладало убеждение, будто особой проблемы тут нет, поскольку они считали, будто апостолы создали «с нуля» новую церковную иерархию. Для современной науки здесь, тем не менее, видится большая проблема, и научный консенсус имеется только в признании факта наличия этой проблемы, но не в подходах к ее решению. Предположение о постепенном и относительно позднем развитии «монархического епископата» сегодня гораздо более распространено, нежели во времена Хомякова, перестав быть специфически протестантским (см. библиографию в прим. к Бр. I, с. **ввв где про Ипполита**). В то же время, появились работы, в которых возникновение христианского епископата объясняется через непрерывное преемство с ветхозаветной иерархией (о чем сохранились свидетельства церковных историков, начиная со II в., но ученые во времена Хомякова не принимали такие свидетельства всерьез), однако, не той саддукейской, которая в евангельские времена служила в иерусалимском храме, а одной из многочисленных в ту эпоху альтернативных иерархий; в этой трансмиссии решающую роль играли «братья Господни», начиная с Иакова (о котором ранние церковные историки свидетельствуют, что он был первосвященником Ветхозаветной Церкви, — что могло быть только в случае его принадлежности к одной из альтернативных по отношению к официальной иерархий). См., напр.: R.

Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. London—New York: T & T Clark International, 1990 (много репринтных переизданий).

С. 106

Новое прим. к словам: «ибо епископ и священник — не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общине».

Это необычное противопоставление — одно из проявлений своеобразия трактовки священства у Хомякова. В церковной традиции служение частной общине и служение во вселенской общине подразумевают друг друга и невозможны друг без друга. Как объясняет здесь Хомяков, из допущения епископу и священнику быть служителями частной общины у него следовала бы возможность и необходимость их не только избрания, но и поставления самой этой общиной «снизу» — подобно тому, как Хомяков, в отличие от Тютчева, понимал смысл светской монархии (см. прим. к Бр. I, с. **ыыы**). Здесь мы видим, что у Хомякова частная община христиан разделяет судьбу отдельного христианина: ей не принадлежит то, что принадлежит вселенской Церкви: как христианину в отдельности не принадлежит дарование Св. Духа, полученное в Миропомазании, так и частной общине христиан не принадлежит священство, полученное в таинстве рукоположения. Таким нетрадиционным способом Хомяков приходит, не погрешая против своего собственного богословия, к традиционному утверждению о том, что рукоположение «снизу вверх» невозможно. В византийской традиции не требовалось таких сложных объяснений, поскольку институциональное священство рассматривалось как ветхозаветная по сути своей иерархия — в противоположность собственно новозаветной иерархии святости (см. прим. к Бр. I, с. **ddd**); ветхозаветная иерархия устанавливается по формальным правилам и по вполне эксплицитной аналогии с иерархией военной.

Новое прим. к словам (в прим. 1) «...учение, ясно выраженное восточными патриархами».

Подразумевается § 17 *Окружного послания восточных патриархов* 1848 г.

СС. 106–107

Новое прим. к словам: «Все эти права ... облеченных».

Хомяков последователен в своем католическом понимании независимости даров священства, включая даже церковное учительство, «от внутренней жизни лиц, в эти должности облеченных». — И это несмотря даже на его собственное мнение об участии церковного народа в церковном учительстве. Византийская традиция (в качестве ее классического выражения опять сошлемся на Дионисия Ареопагита, *О церковной иерархии*, гл. 5, посвященную священству) не только не предполагает автоматического сообщения даров догматической премудрости и учительства при рукоположении в священники или епископы, но требует выбирать для такого рукоположения только тех, кто их имеет заранее. Не иметь таких даров для епископа — церковное преступление, или, выражаясь языком светским, профессиональная непригодность. Вопреки Хомякову, византийская традиция не предполагала, будто эти дары будут выдаваться каждому при рукоположении, а требовала их предъявить заранее в качестве условия допуска к рукоположению

(условия необходимого, хотя не достаточного). Чуть ниже Хомяков оговаривает, что такие дары не подразумевают безошибочности и безгрешности. Но тогда остается неясным, чем же то учительство, которое дается вместе с саном, отличается от общедоступного. Здесь, как и в случае с Крещением, мы видим не очень продуманную попытку совместить элемент церковной традиции (священство) с собственным богословием, для которого подобный элемент «неродной». Это хорошо улавливала — даже если не всегда умела хорошо объяснить — клерикальная критика Хомякова (А. В. Горский и другие критики Хомякова со стороны русского академического богословия).

С. 107

В тексте в конце первого абзаца сверху заменить «ничью привилегию» на «ничью привилегию».

Новое прим. к сноске 1, к слову «Иакова»: Иак. 2, 19: и беси веруют и трепещут.

* Хомяков приходит к аргументу, впервые выдвинутому в XIV в. Нилом Кавасилой (митрополитом Фессалоникийским с 1357 по 1363, сменившим на этом престоле Григория Паламу) в сочинении *O pane* [полное издательское название, объединившее два небольших произведения, — *De causis dissensionum in ecclesia, et de Papæ primatu*, PG 149, cols. 684 A–729 A, см. особ. col. 716 AB]. После Хомякова его повторяют почти все русские академические богословы (Baron, 178). Нил Кавасила делает вывод, что если папа Римский выше обычных епископов, то получается новая степень священства, не предусмотренная в церковной иерархии, как ее описывает Дионисий Ареопагит, согласно которому «достоинства выше епископа не существует» (μεῖζονα τῆς τοῦ ἐπισκόπου ἁξίας οὐκ ἔστιν, col. 716 B). Хомяков едва ли мог читать Нила Кавасилу, но это еще не позволяет утверждать, что аргумент Нила переоткрыт Хомяковым самостоятельно. Начиная с XVI века, трактат Нила неоднократно издают и многократно цитируют деятели реформации, а опровержения на него пишут фигуры контрреформации первой величины — Беллармин и Лев Алляций (Leo Allatius, ок. 1586–1669); см.: G. Benedetto, *De primatu Papae*. Presenze bizantine nella polemica riformata del XVI e XVII secolo, in: *Bisanzio fra tradizione e modernità. Ricordando Gianfranco Fiaccadori*, a cura di F. Conca e C. Castelli. (Consonanze, 7). Milano: Ledizioni, 2017, pp. 9–29. Поэтому наиболее вероятно, что эхо Нила Кавасилы донеслось до Хомякова через полемическую литературу протестантов или католиков.

** Еф. 5, 24-32.

*** Быт. 1, 27.

С. 108

* См.: Ин. 2, 1-11. Примечание переводчика указывает параллельное место: Отрывок 1-ый, программа построения жизни Спасителя (см.: ПСС II, 445 У нас это будет в богословских томах?).

Отмечено цензором в 1868 году. Что насторожило цензора? Ведь, на первый взгляд, толкование Хомякова выдержано строго в пределах традиции. Так, в рассказе Евангелия от Иоанна отмечено, что чудо в Кане было первым из публичных чудес Христа (σημεῖον «знамение»), а церковное благословение брака всегда связано с

воспоминанием этого чуда. Евангельское чтение византийского чина венчания — о браке в Кане, и главная молитва этого чина начинается словами: «Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотреии сподобивый в Кане Галилейстей честный показать брак Твоим пришествием, Сам ныне рабы Твоя (имена) яже благоволил еси сочетатися друг другу, в мире и единомыслии сохрани; честный их брак покажи...» — Тут обыгрываются два значения слова «пришествие»: пришествие на празднование брака в Кане и пришествие Сына Божия в мир. Хомяков всё это знал, и это, несомненно, его вдохновляло.

Однако, новой была мысль Хомякова о том, что первое «знамение» Иисуса является «первым обнаружением божественности Христа» (*la première manifestation du Christ divin* «первым проявлением божественного Христа»; в переводе Гилярова-Платонова еще дальше, чем у Самарина, от буквального смысла: «первым проявлением божественной силы Христа», с. 118). Она находилась в вопиющем противоречии с первой главой того же Евангелия от Иоанна, в которой описывалась «эпифания» («Богоявление»), то есть как раз первое и недвусмысленное проявление Христа как Бога, засвидетельствованное Отцом и Духом. Цель столь грубой натяжки у Хомякова вполне эксплицитна: представить брак в земном смысле этого слова началом сразу и совершенного Христом дела спасения человеческого рода, и самого этого человеческого рода, изначально сотворенного в качестве «мужа и жены», что Хомяков тоже считает указанием на брак.

Для замечания цензора должно было хватить уже одной вольности в обращении с Евангелием, но, возможно, цензор был достаточно начитан в патристической литературе, чтобы знать святоотеческое учение относительно разделения полов: как пишет Григорий Нисский в своем трактате *Об устройении человека* (см. комментированный перевод: Григорий Нисский, *Об устройении человека*. Пер., комм. В. М. Лурье. Изд. 2-е. СПб.: Аxiōта, 2000), разделение полов было устроено в предвидении грехопадения и не имело бы никакого применения к жизни, если бы грехопадения не случилось; и, как пишет Максим Исповедник, разделение на мужское и женское стоит первым в ряду тех противоположностей, которые преодолеваются на пути обожения (последним в этом ряду стоит противоположность между тварным и нетварным; см. подробно: Larchet, *La divinisation...*).

Новое прим. к словам: «...органическое и, следовательно, взаимное соединение двух чад Божиих». Хомяков дает свое определение таинства брака, в которое повторяет у него определение Церкви: там тоже органическая связь чад Божиих, и тоже в любви. Изоморфность (формальное сходство структур) брака как таинства и объединения людей в Церкви — тема древняя и уходящая корнями в Ветхий Завет (и даже еще дальше). Но у Хомякова появляется термин «органическая связь», который понимается в духе Шеллинга или, может быть, если мы говорим о браке, то в духе романтизма вообще, т.к. в тут трудно разделить у Хомякова философию и поэзию.

**** Подразумевается, прежде всего, I Кор. 7, 13-16.**

Новое прим. к словам: «нерасторгаемость брака, даже в случае прелюбодеяния». — В каноническом праве католической церкви развод запрещен абсолютно, и даже Мф. 5, 32 не понимается в нем как разрешение развода в случае прелюбодеяния одного из супругов (т.е. супружеской измены). Тем не менее, здесь отчасти спор о словах, а отчасти несовпадение терминов, хотя католическое церковное право в отношении

брака сильно отличается от права других конфессий. В католическом праве развод, если бы он был возможен, означал бы допустимость вступления в новый брак, и поэтому для тех случаев, когда в восточном церковном праве развод считается допустимым или необходимым, в католическом праве практикуется «разделение» (*separatio*) супругов, которое фактически означает прекращение брака (временное или постоянное), но не дает права на вступление в новый брак. Такая норма действует и в случае прелюбодеяния. Восточное и даже западное, но более раннее церковное законодательство в допущении повторного брака существенно либеральней: в случае развода по причине прелюбодеяния одной из сторон, нормой является разрешение второго брака для невинной стороны (таким образом, церковное право приравнивает прелюбодея к мертвому и трактует невинную сторону как вдовствующую, разрешая для нее второбрачие, — впрочем, если речь не идет о клирике, начиная с сана иподиакона и выше, для которого второбрачие запрещено в любом случае). О католическом понимании развода и «сепарации» в их историческом развитии см.: A. Esmein, *Le mariage dans le droit canonique*. 2 vols. Paris: L. Larose et Forcel, 1891, vol. 2, pp. 45–98.

*** Ср.: Мф. 5, 32; 19, 9; Мр. 10, 11-12; Лк. 16, 18.

С. 109

* По кальвинистскому учению, Бог оказывается творцом людей, заранее предназначенных к вечной гибели. Эта идея ужасала Хомякова, хотя кальвинистами (реформатами) были его наиболее любимые богословы. Впрочем, у Вине и Гизо эта мысль не акцентировалась, и Вине в отношении предопределения соглашался со смягченным августинизмом Паскаля (см. особ. Vinet, *Blaise Pascal*, где несогласие Вине с Паскалем касается Церкви, но не всего остального). В XX веке реформатское богословие весьма свободно отклоняется от учения Кальвина, особенно по вопросу о предопределении, породив, в том числе, такое крупное явление для протестантского богословия в целом, как Карл Барт (Karl Barth, 1886–1968); согласно Барту, Христос взял на себя одновременно божественное избрание и божественное отвержение.

** Хомяков не изложил учения о таинствах Покаяния и Елеосвящения, что, по-видимому, подавало Н. П. Гилярову-Платонову повод шутить, будто некоторых таинств «Хомяков не досчитывался» (Гиляров, 20 **есть новое изд. А. Дмитриева**). В отличие от ЦО, где Хомяков ставил своей целью изложить православное учение о Церкви, не упуская учения о таинствах, во французских брошюрах его цель под видом полемики с неправославными изложить свое собственное понимание православия. Поэтому хотя Елеосвящение и даже Покаяние давали поводы для полемики с католиками и протестантами, такая полемика Хомякову не была интересна. Обсуждение этих таинств не подало бы ему повода изложить яснее свое учение и, всего вероятнее, могло бы сильно его запутать. Тем не менее, лакуна в учении Хомякова, замеченная тут Гиляровым, не удовлетворяла и самого Хомякова. Поэтому в третьей брошюре (**с. 176... в изд. 1994**) он остановится хотя бы на разборе таинства Покаяния, которое он будет (вполне традиционно) толковать как обновление Крещения.

С. 110

Новое прим. к «субъективной религии Неандера ... веры угольщика» — То есть, в соответствии со сказанным в этой брошюре выше, фактическим неверием являются

и произвольная субъективная вера, и слепое следование учению Церкви без его понимания.

* Ошибочно вместо «вольтеровскою». Фраза *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer* является строкой (стихом) в стихотворении Вольтера *Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs* **без курсива то, что зеленым** («Послание к автору книги *О трех обманщиках*», 1769) и, по своему исконному смыслу, была направлена против атеизма; Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. L. Moland. Vol. 10. Paris: Garnier, 1877, pp. 402-405, цит. 403. самого анонимного (и нам неизвестного до сих пор) автора «Книги о трех обманщиках» (т.е. о Моисее, Иисусе и Магомете) Вольтер охарактеризовал весьма негативно, а книгу его в примечании 1771 года к своему стихотворению назвал «очень плохой» и «полной грубого атеизма».

Новое прим. к словам «пэра Франции ... слушателей»

Среди пэров Франции (т.е. в верхней палате французского парламента) было некоторое количество атеистов, но Хомяков имеет в виду прогремевший в его время скандал, связанный с речью одного из них — пэра-демократа Эдмона д'Альтон-Ше (Edmond d'Alton-Shée, 1810–1874), произнесенной 19 мая 1847 года против проекта закона о капитуле каноников Сен-Дени. Капитул Сен-Дени был установлен Наполеоном в 1806 году в качестве места погребения лиц императорской фамилии и существовал за счет правительства. Проект 1847 года (так и не реализованный) предполагал значительное увеличение бюджетных расходов на него.

Д'Альтон-Ше был другом Гизо, хотя политически их пути разошлись. См.: A.-J. Tudesq, *Les Pairs de France au temps de Guizot, Revue d'histoire moderne & contemporaine* 3–4 (1956) 262–283. Посвященных д'Альтону-Ше монографических исследований долгое время не выходило, но недавно появилась научно-популярная биография (нам недоступно): J. Jaubert, *Le danseur de la Chambre des pairs. Edmond d'Alton-Shée (1810–1874)*. Paris: L'OURS, 2019.

Скандалное место доклада д'Альтона-Ше было следующим (цит. по: A. Robert, G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français comprenant tous les Membres des Assemblées françaises et tous les Ministres français Depuis le 1^{er} Mai 1789 jusqu'au 1^{er} Mai 1889 avec leurs noms, état civil, états de services, actes politiques, votes parlementaires etc.* 5 vols. Paris: Bourloton, 1889–1891, vol. I, p. 49):

Je ne veux tromper personne, je ne tiens à capter l'approbation de personne, mais je crois devoir et aux autres et à moi-même d'indiquer franchement, librement, et mon point de départ et le but que je poursuis : ainsi ne voyez en moi ni l'un de ces catholiques fervents, réclament pour leur religion les conséquences de notre révolution de Juillet ; ne voyez pas en moi l'un de ces chrétiens politiques qui du haut de leur intelligence, professent la religion à cause de son utilité, je ne suis ni catholique, ni chrétien !	Я не хочу никого обманывать и не стремлюсь ни к чьему одобрению, но я считаю долгом и перед другими, и перед самим собой откровенно и свободно указать и мою исходную точку, и цель, которую я преследую: поэтому не надо во мне видеть одного из тех пламенных католиков, которые претендуют в пользу своей религии на последствия нашей июльской революции [1830 г.], равно как не надо во мне видеть одного из тех политических христиан, которые с высоты своего интеллекта исповедуют религию по причине ее полезности; я не являюсь ни католиком, ни христианином!
---	--

Эти слова могли стать известны Хомякову в подлиннике через цитаты в прессе, но могли и в пересказе, поскольку именно в народной молве этот пассаж передавался с экспликацией атеизма, — как мы это увидим у Герцена.

Мимолетное знакомство с д'Альтоном-Ше состоялось у Герцена благодаря Прудону в 1850 году, и, вспоминая об этом, Герцен рассказывает то, что ему было известно о парламентском скандале еще раньше этой встречи («Былое и думы»; Герцен, Соч..., т. 10, с. 194; **надо бы сослаться на новое издание, а не на это!**):

Д'Альтон-Ше — тот пэр Франции, который скандализировал Пакье и испугал всех пэров, отвечая с трибуны на вопрос:

– Да разве вы не католик?

– Нет, но еще больше, я вовсе не христианин, да и не знаю, деист ли.

Упомянутый здесь Пакье (в России тогда обычно писали эту фамилию «Паскье»; Étienne-Denis Pasquier, 1767–1862) — председатель палаты пэров до 1848 года, орлеанист). Отметим, что, в передаче Герцена, д'Альтон-Ше провозгласил с трибуны палаты пэров атеизм. Ту же самую версию этой истории имеет в виду Хомяков.

Новое прим. к «Шеллей» (в сноске 3):

Перси Биши Шелли (Percy Bysshe Shelley, 1792–1822) был широко известен своим атеизмом, из-за которого его произведения с трудом находили издателей; впрочем, в более поздние годы его взгляды в этом отношении, по мнению большинства биографов, несколько смягчились. Написанный в 19 лет и сразу же изданный им самим анонимно отдельной брошюрой трактат «Необходимость атеизма» (*The Necessity of Atheism*. Worthing: C. and W. Phillips, 1811) стоил автору исключения из Оксфордского университета. Поскольку экземпляры этого трактата целенаправленно уничтожались, а во времена Хомякова он еще не переиздавался, то едва ли Хомяков мог быть знаком с этой библиографической редкостью. Тем не менее, мысли Шелли были прекрасно известны публике через другие его издания — прежде всего, через авторские примечания к поэме «Королева Маб» (*Queen Mab; A Philosophical Poem; With Notes*), впервые опубликованной в 1813 г., в которых пересказывались идеи «Необходимости атеизма».

Как всегда, Хомяков вспоминает о Шелли в связи с относительно недавними событиями. Начало 1850-х годов стало пиком той волны общеевропейской моды на Шелли, которая стала выражением его общемирового признания в качестве классика, а не просто друга Байрона и поэта на фоне Байрона малозаметного.

В конце 1830-х годов Мэри Шелли (Mary Wollstonecraft Shelley, урожд. Godwin, 1797–1851), вдова поэта и сама известная писательница (в частности, автор «Франкенштейна», 1818), стала издавать сочинения покойного супруга, чем, как считается, спасла память Шелли от забвения, которое его едва не постигло. В переиздании «Королевы Маб» 1839 года в примечаниях автора были сделаны сокращения цензурного характера, но уже в 1840 году вышло новое издание без сокращений: *The Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*. Edited by Mrs. Shelley. London: Edward Moxon, 1840 (издание могло быть известно Хомякову). Это событие обернулось громким судебным процессом против издателя, Эдварда Моксона (Edward Moxon, 1801–1858), довольно известного в свое время поэта. Судебный процесс был изначально политизирован (причем, политизирован безотносительно к

религиозной тематике; книга Шелли оказалась случайным поводом) и широко освещался в прессе. Состоявшийся 23 июня 1841 года суд вынес обвинительный вердикт, но обвинение отказалось от требования наказания, так как в викторианской Англии никто не собирался всерьез наказывать за публикацию высказываний поэта о религии. В дальнейшем произведения Шелли издавались в Англии беспрепятственно. См. комментированное издание судебных материалов (было бы интересно узнать, стало ли оно известным Хомякову): The Trial of Mr. Moxon for blasphemy, in publishing Shelley's works, June 23, 1841, in: W. C. Townsend, *Modern State Trials. Revised and illustrated with essays and notes*. In two vols. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1850, vol. II, pp. 356–391. Ср.: D. Thomas, *The Prosecution of Moxon's Shelley, Library*, ser. 5, vol. 34 (1978) 329–334.

Судебный процесс, по всей видимости, стал прекрасной рекламой для последующих изданий как самого Шелли, так и ему посвященных работ. Трудами Мэри Шелли и Моксона в течение 1840-х годов и в начале 1850-х выходит множество произведений самого Шелли и, в их фарватере, произведений других авторов, так или иначе касающихся Шелли. Последнее, что могло попасться на глаза Хомякову из этого потока, — адаптированный перевод в *Отечественных записках* из *Revue des Deux Mondes* (с указанием только названия журнала, откуда взят оригинал, без указания автора и переводчика): Современная английская поэзия (влияние Шеллея и стихотворения Джулиана Фэна), *Отечественные записки*. Год 15 (1853). Том 90. Отд. VI, с. 25–32; оригинал за подписью Arthur Dudley, *La poésie anglaise depuis Shelley*. Julian Fane's *Poems*, London 1853, *Revue des Deux Mondes*, Année 23 (1853), t. 3, 147–165, также мог быть знаком Хомякову, который, как мы знаем, относился к этому французскому журналу с особенным вниманием. Arthur Dudley — псевдоним французского публициста и литературного критика английского происхождения Мари Блаз де Бюри (Marie Pauline Rose Blaze de Bury, урожденная Stuart или Stewart, 1813–1894). Статья включала довольно пространное изложение биографии Шелли с общей тональностью: «Qu'on me cite à l'heure qu'il est dans les trois royaumes un homme ayant quelque valeur intellectuelle qui ne s'incline devant la victime du cant d'autrefois, de cet infortuné Shelley» (р. 149); в рус. пер.: «Пусть теперь укажут нам в трех королевствах [Англии, Шотландии и Ирландии] хоть одного человека, с некоторым умственным развитием, который бы не сожалел о жертве лицемерия прежних лет — о бедном Шеллее» (с. 26).

Но особенно близко мнение Хомякова о религиозности Шелли совпадает с отзывом, который приводит главный (в ту эпоху) биограф Шелли, его кузен и близкий друг сразу и Шелли, и Байрона Томас Медвин (Thomas Medwin, 1788–1869): Th. Medwin, *The Life of Percy Bysshe Shelley*. In two volumes. London: Thomas Cautley Newby, 1847. Биография содержала много ошибок в исторических подробностях, но зато была написана человеком одного с Шелли духа.

У Хомякова:

Pauvre et admirable Shelley ! Les accents de son incrédulité sont souvent pleins d'un Christianisme qu'il n'a jamais compris...

Наш перевод: Бедный и восхитительный Шелли! Сама манера речи его неверия часто полна христианства, которого он так и не понял...

Пер. Самарина: Бедный, достойный удивления Шеллей! Самые выражения его неверия бывают часто проникнуты духом христианства, которого он никогда постигнуть не мог...

Пер. Гилярова-Платонова: Бедный и удивительный Shelley! **песни** его неверия часто проникнуты Христианством, которого он никогда не понимал... (с. 121).

Биограф Шелли цитирует один документ, в котором перечисляются противоположности в характере Шелли. Их список заканчивается на утверждении имплицитного христианского духа в его личности, причем, в особенно близкой Хомякову терминологии «единства» и «любви». Фраза Хомякова, которую мы только что процитировали, выглядит как резюме следующего пассажа:

...and in fine, that contrast of virtue and weakness, which is the inheritance of flesh, so requisite seemingly to level the most sublime capacity with its fellow-creature, and to inculcate the religious bond of union which Christian charity ought to inspire. (Vol. II, p. 241.)

...и, *in fine* [наконец], этот контраст силы и слабости, наследия плоти, — видимо, столь необходимый, чтобы самой возвышенной способности снизить до уровня ее тварных собратий и чтобы привить религиозную связь единства, которую христианская любовь должна вдохновлять.

Биограф Шелли не знает точно, кто был автором этого отзыва, но предполагает, что это был некий Карлейль, который подразумевается известным читателю ("The author of these remarks, who I suspect to have been Carlisle..."; *ibid.*). Фамилия «Карлейль» в английской орфографии того времени имела не менее трех распространенных написаний. Скорее всего, тут имелся в виду знаменитый шотландский мыслитель Томас Карлейль (Thomas Carlyle, 1795–1881), по вероисповеданию кальвинист, который биографически был довольно тесно связан с друзьями Шелли, хотя, по мнению некоторых ученых, не любил Шелли ни как поэта, ни как человека; см.: Ch. R. Sanders, *The Correspondence and Friendship of Thomas Carlyle and Leigh Hunt: The Early Years*, *Bulletin of the John Rylands Library* 45 (1963) 439–485, особ. 482 [переиздано в: Ch. R. Sanders, *Carlyle's Friendship and Other Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 1977]. Сделать ошибку в одной букве фамилии Медвин мог легко.

С. 110–111

Новое прим. к словам: «...оно преследует ученого ... он не верит».

В то время, когда эти слова были написаны, они читались как весьма прозрачный намек на карьеру Бруно Бауэра (Bruno Bauer, 1809–1882). Появление этой ремарки у Хомякова связано с его собственным интересом к библейской критике, который стал бурно разворачиваться во время работы над второй брошюрой, явно отвлекая автора от работы и замедляя ее (см. ниже, с. **ввв, где про подлинность евангелий**).

Бауэр в 1850-е годы получил репутацию столпа радикальной библейской критики, но уже в 1870-е годы оказался почти забыт. Эта репутация вернется к нему в 1900-е годы трудами возродивших его подход Альберта Швейцера (Albert Schweitzer, 1875–1965 — известного богослова, философа, медика и полимата, лауреата Нобелевской премии мира) и других представителей влиятельного в XX веке направления новозаветной критики, получившего название, вслед за книгой-манифестом Швейцера, «Поиск исторического Иисуса» (*die Leben-Jesu-Forschung, the Quest of the*

Historical Jesus). Соответствующий раздел книги Швейцера (*Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*. 1. Auflage 1906, 2., stark erweiterte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913) может читаться как введение в научную биографию Бауэра. В начале XXI века популярность этого направления резко упала. См.: Ё. Nodet, *The Historical Jesus? Necessity and Limits of an Inquiry*. Tr. by J. E. Cowley. (Jewish and Christian texts in contexts and related studies, 4). New York: T & T Clark Int., 2008 (оригинальное франц. изд. 2003 года).

Бауэр начинал свои научные занятия в кругу гегельянцев в Берлине, где был привлечен к работе над вторым изданием «Лекций по философии религии» Гегеля. Он громко заявил о себе в 26-летнем возрасте, когда выступил от имени гегельянцев с критикой «Жизни Иисуса» Штрауса (1835), разоблачив Штрауса как только лишь мнимого гегельянца, а в действительности последователя Шлейермахера (1835–1836). Итогом скандальной полемики, продолжавшейся несколько лет, стала, своего рода, аннигиляция противоборствовавших партий. Штраус на будущее отказался от претензий на наследие Гегеля, но зато гегельянцы навлекли на себя сильные подозрения в безбожии, что поставило под сомнение их право преподавать на теологических факультетах Пруссии, которые официально считались лютеранскими. Масла в огонь подлили первые самостоятельные труды Бауэра в области библейской критики — особенно монографии по Евангелию от Иоанна (1840) и синоптикам (1841; здесь он сам признавал, что использовал труды Штрауса, которые расчистили для него место). Уже в этих работах Бауэр обосновывал взгляд на канонические евангелия как на чисто литературные произведения. В 1841 г. министр образования Пруссии провел опрос университетов о возможности сохранить для Бауэра право преподавания. Все университеты ответили уклончиво, за исключением университета в Бонне (где тогда сам Бауэр преподавал), который ответил отрицательно, и университета в Кёнигсберге, который единственный ответил положительно. Это привело Бауэра к окончанию преподавательской карьеры в марте 1842 года. Он отвлекся на политику (в частности, к этому времени относится ссора с прежними друзьями Марксом, его бывшим студентом по университету в Бонне, и Энгельсом), но еще через несколько лет, когда отшумела революция 1848 года, написал свои главные научные работы. Ими стали: В. Bauer, *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* [Критика евангелий и история их происхождения]. 2 Bde. Berlin: Verlag von Gustav Hempel, 1851–1852, и idem, *Kritik der paulinischen Briefe* [Критика Павловых посланий]. Drei Abtheilungen. Berlin: Verlag von Gustav Hempel, 1852. Исследование Павловых посланий еще в работах 1840–1841 годов было намечено Бауэром как единственный способ окончательно решить вопрос о существовании Иисуса в качестве исторической личности, в то время им оставленный открытым.

В этих работах Бауэр отказывается от метода «демифологизации» Штрауса, считая невозможным создание литературных произведений, выражающих некий шлейермахеровский дух общины, а считает евангелия плодом авторства конкретных людей, первый из которых написал прототип того, что в более поздней редакции нам стало известно как Евангелие от Марка. Относительно личности Иисуса он формулирует концепцию «мифа об Иисусе», трактуя Иисуса как литературного персонажа без всякого исторического прототипа. Само христианство он понимал как трансформацию стоицизма, но только внешнюю.

Хомяков должен был уже в 1853–1854 годах рассматривать Бауэра как своего мысленного оппонента, так как уже в эти годы он задумался о доказательстве

аутентичности евангелий и их исторической достоверности. Чуть ниже мы увидим, как раздумия на все эти темы мешали ему завершить работу над второй французской брошюрой.

С. 111

* Впервые в России столь недвусмысленно высказана идея, направленная не только против воззрений «образованного общества», но и «образованного духовенства».

** Ср.: 2 Кор. 3, 6.

С. 112

Новое прим. к прим. 1: «пользующегося почетом парижского проповедника».

Очередной иронический выпад Хомякова в сторону Лакордера, чья мысль изображена карикатурно. «Пользующегося почетом» у Самарина (и «известного» у Гилярова-Платонова, с. 123) смягчает грубоватое *un prédicateur en vogue* «модного проповедника» у Хомякова.

На сей раз, имеется в виду его 14-е «собеседование» в Нотр-Дам 1843 года *De la certitude rationnelle produite dans l'esprit par la doctrine catholique* «О рациональной уверенности, произведенной в духе католическим учением»; [J.-B. H.] Lacordaire, *Conférences*. Т. I. *Conférences de Notre-Dame de Paris. Années 1835 à 1843*. Bruxelles: J.-B. de Mortier, 1847, pp. 185–198. Основные положения этого собеседования Лакордера заключаются в следующем. Рациональное познание само по себе никогда не дает определенности; наука всегда оставляет сомнения. Если даже в человеческих вещах разум не в состоянии окончательно преодолеть сомнения, то чего же от него ждать в отношении религиозных истин (р. 190)? Христианское учение, однако, дает именно такую рациональную определенность — *une certitude rationnelle du christianisme*, которая отличается от веры в собственном смысле слова. Вера — это действие благодати, но христианское учение имеет еще достоверность рациональную, которая отличается от веры как сверхъестественного результата действия благодати. Церковь не позволила отвергнуть рациональность, но, напротив, «...спасла разум, подобно тому, как она спасла веру» (*...elle a sauvé la raison, comme elle a sauvé la foi*). Это произошло благодаря подчинению разума вере, но «солнце оттого, что оно не является Богом, не освещает мир в меньшей степени» (*Mais de ce que le soleil n'est pas Dieu, il n'en éclaire pas moins le monde*) (р. 191). Важно, однако, установить, в чем состоит «действующая причина рациональной уверенности» (*la cause active de la certitude rationnelle*) (р. 193). По этому поводу Лакордер развивает оригинальную теорию, согласно которой в различных учениях может быть разная пропорция истинности, от нулевой до абсолютной, но именно доле истинности принадлежит их убедительность; средствами науки полная истинность не достигается никогда, и поэтому остается сомнение (pp. 193–195). Но тогда возникает другое возражение: уверенностью, подобной той, о которой говорит Лакордер, обладают приверженцы различных культов, вплоть до самых экзотических. Эта убежденность, по Лакордеру, связана с тем, что во всех этих культах присутствует вера в Бога, а значит, некоторая доля истины. Все они лучше рациональности ученых. «Да, ложные религии будут говорить против вас в день суда; да, вам будет сказано: Ученые, я дал мир человечеству, моим неграм, моим дикарям, моим караибам [южноамериканским индейцам]; они спокойно жили под сенью моего

имени ...» (*Oui, les fausses religions parleront contre vous au jour du jugement ; oui, il vous sera dit : Savants, j'avais donné la paix à l'humanité, à mes nègres, à mes sauvages, à mes caraïbes ; ils vivaient tranquilles à l'ombre de mon nom...*; p. 196). Но тогда чем эти религии хуже католичества? — Тем, что порождаемая ими уверенность не рациональна. Языческие культы утверждаются только насилем (p. 197). Но тогда, возможно, рациональную уверенность способны порождать христианские секты, отделившиеся от католичества? — Тоже нет. Простые невежественные люди в этих сектах имеют только «чисто сверхъестественную веру, которая является плодом благодати, и которая может их спасти» (*...une foi purement surnaturelle, qui est le fruit de la grâce, et peut les sauver*). Ученые лидеры ереси, в отличие от них, путем своих рассуждений невольно приходят к опровержению устоев собственной веры и «...к столь полному протестантизму, что он больше не отличается от рационализма, как только по имени» (*...à un protestantisme tellement complet, qu'il ne se distingue plus du rationalisme que par le nom*) (p. 198). Нельзя сказать, что подобная трактовка чужих христианских конфессий не имеет ничего общего с трактовкой самого Хомякова...

* Авраам; Быт. 12, 1 сл. Далее Хомяков пересказывает общеизвестные факты библейской истории.

Новое примечание к «как видно из их мифов»: Хомяков подробно останавливался на этих мифах в своей «Семирамиде».

С. 113

* 1 Кор. 10, 1-2.

** Речь не о текстах на халдейском, или западноарамейском языке, которых в корпусе Пятикнижия нет, а об арамеизмах в еврейском.

*** См. подробно ОБ.

С. 114

* Рим. 11, 17 сл.

** Ср. Лк. 1, 38. В оригинале мысль митр. Филарета дана в пересказе, который в переводе Самарина был заменен дословной цитатой (из «Слова на Благовещение», 1822 г.):

Что опять дивно и непостижимо — самое Слово Божие (зачнеши во чреве и родиши Сына) медлит действовать, удерживаясь словом Марии: како будет сие? Потребно было ея смиренное «буди», чтоб воздействовало Божие величественное «да будет».

Новое прим. к словам: Господь, удаляя ... дарами Духа Божия. — Хомяков повторяет свою экзегезу Пятидесятницы, уже изложенную выше (см. **с. 104 изд.1994 и прим.**).

С. 115

* Отмечено цензором в 1868 году. Хомяков отрицает тут популярное в школьном богословии тех лет мнение, будто в Новом завете содержатся дословно записанные речи Иисуса. Очевидно, что Хомяков не заходит при этом настолько далеко, чтобы

отрицать возможность сохранения в этих текстах так называемых *ipsissima verba* (дословных записей слов) в принципе; см. чуть ниже и след. прим.

** Т. е. слова, сохраненные по-арамейски в греческом тексте Евангелий: Мр. 5, 41; Мф. 27, 46; Мр. 15, 34. Ср., впрочем, Мф. 5, 22 (вне контекста страданий — о слове *παρά*). Отмечено цензором в 1868 г. в числе 10 главных замечаний.

~~*** В издательском примечании к переводу указывается параллельное место из Паскаля: Размышления, XXI. Убрать совсем это примечание, внесенное только Д.А. Хомяковым и не по делу. У Паскаля в этом месте только о преемстве веры в Мессию, а это слишком общее место.~~

**** 2 Кор. 3, 6.

***** Отмечено цензором в 1864 году. Сомнения в исторической достоверности традиционных атрибуций произведений, входящих в Новый Завет, цензор посчитал крамольными.

С. 116

* Апостол Иуда (Иуда 14-16) цитирует Первую Книгу Еноха (1 Еноха 1, 9), которая в ранней Церкви включалась в канон Священного Писания, и до сих пор включается в него Эфиопской церковью. Дошла полностью на эфиопском языке, около трети текста дошло в том переводе на греческий, с которого, в свою очередь, был сделан эфиопский перевод (в частности, два больших фрагмента сохранились у византийского историка рубежа VIII и IX веков Георгия Синкелла); сохранились также небольшие фрагменты сирийского, коптского и латинского переводов с греческого (по одному фрагменту для каждого из этих языков). Наконец, в Кумране (среди множества рукописей, обнаруженных бедуинами в пещерах неподалеку от Мертвого моря в 1947–1956 годах) было найдено довольно много фрагментов арамейского оригинала греческого перевода (возможно, не во всем совпадавшего с оригиналом дошедшего греческого) и относившихся только к одной из частей 1 Еноха — так наз. *Астрономической книге*; они восходят к 11 рукописям и использованы в издании: M. A. Knibb, *The Ethiopian Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1978. В дополнение к ним, уже в XXI веке стало известно около пяти мелких арамейских фрагментов, собранных учеными через рынки антиквариата. Бедуины, находившие кумранские рукописи, не всё и не сразу отдавали или продавали ученым, поэтому возможны и дальнейшие находки. Арамейский текст, по всей видимости, был уже переводом с еврейского (судя по группе небольших фрагментов 1 Еноха на еврейском, тоже найденным в Кумране, и относящихся к двум рукописям — 1 Еноха и другого, но очень похожего текста). Современное состояние науки о 1 Енохе, но без учета еще не опубликованных рукописей, см. в библиографическом обзоре: H. Drawnel, *An Introductory Bibliography for the Study of 1 Enoch*, *Biblical Annals* 9 (2019) 101–130.

Первая книга Еноха представляет собой «альтернативное» Пятикнижие, и пять ее частей считаются написанными в разное время — в период с III до II в. до н.э. Название «первая» книга Еноха введено учеными в XX веке, чтобы отличить эту книгу от «второй» книги Еноха, дошедшей на славянском языке (с 2009 г. известны также ее фрагменты на коптском), которая представляет собой совершенно другое

произведение, хотя и, приблизительно, той же эпохи (обычно датируется I в. н.э.). Также говорят о «третьей» книге Еноха, которой как отдельной книги никогда не существовало, и которая транслировалась в рукописных традициях раннесредневековой еврейской мистической традиции «хейхалот» («дворцов»).

Точно указать источник сведений Хомякова о 1 Енохе мы не можем, но есть полная уверенность в том, что до него докатилось эхо важнейшего научного события 1853 года, — публикации великим востоковедом и библеистом Августом Дилльманом (Christian Friedrich August Dillmann, 1823–1894) своего комментированного перевода 1 Еноха: A. Dillmann, *Das Buch Henoch. Uebersetzt und erklärt*. Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1853; это издание было основано на его же критическом издании эфиопского текста: A. Dillmann, *Liber Henoch, aethiopice ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus*. Leipzig: Fr. Chr. G. Vogel, 1851. В предисловии к переводу Дилльман неоднократно возвращается к авторитетности 1 Еноха в раннем христианстве в связи с его цитированием в Послании Иуды. Прежде Дилльмана библеисты знали о Книге Еноха очень мало; нередко даже считалось, что Иуда цитирует текст вымышленный (кем-то из христиан, а не им самим).

** Речь идет об апостоле Павле в 1 Кор. 10, 6 (*Пияху бо от духовнаго последующаго камене: камень же бе Христос*), отсылающем к Исх. 17, 5-6 через посредство «неканонической» традиции. Сегодня мы знаем, что все новозаветные авторы читали Священные Писания, то есть будущий Ветхий Завет, через призму иудейских преданий эпохи Второго Храма, и поэтому не только современным ученым, но и византийским экзегетам и даже Оригену не всегда удавалось эти традиции распознать. Традиция (предание), которое тут имеет в виду Павел, — «неканоническая» для ученых XIX века, но абсолютно «каноническая» для аудитории Павла.

В данном случае Павел говорит о камне, «сопровождавшем» Израиль (или «следовавшим» за Израилем) во время шествия по пустыне (ἐκ τῆς πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας), который и давал во все это время воду. Библеистам во времена Хомякова было уже хорошо известно, что это древнее иудейское предание, но они имели в своем распоряжении только поздние тексты раввинистического иудаизма, это предание удостоверяющие. Их опубликовал в своем пионерском исследовании еще Иоганн Шёттген (Johann Christian Schöttgen, 1687–1751): Ch. Schoettgenii, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum quibus Horae Io. Lightfooti in libris historicis supplentur, epistolae et Apocalypsis eodem modo illustrantur*. Dresdae et Lipsiae: apud Christoph. Hekelii B. Filium, 1733, pp. 623–624. Сегодня мы можем точно сказать, что это предание древнее раввинистического иудаизма (если считать его началом, как это принято в неконфессиональной науке, формирование Мишны ок. 200 г. н.э.), хотя во времена Хомякова это казалось спорным. Важнейший неравинистический источник, упоминающий это предание (причем, три раза), — *Liber Antiquitatum Biblicarum* («Книга библейских древностей») Псевдо-Филона Александрийского (датируется, приблизительно, концом I в. н.э., вопрос датировки отчасти спорный; сохранилась только в латинском переводе с утраченного греческого, который, в свою очередь, был, вероятно, переводом с утраченного еврейского). Это произведение даже в латинском переводе оказалось потеряно в средневековье и «переоткрыто» только в 1898 году; см.: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text & English Translation*. 2 vols. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 31). Leiden: Brill, 1996. О древнейших свидетельствах предания о

камне, сопровождавшем стан Израиля в пустыне, см.: P. E. Enns. The "Moveable Well" in 1 Cor 10:4: An Extrabiblical Tradition in an Apostolic Text, *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996) 23–38.

Новое примечание к огромной сноске.

Во время работы над брошюрой Хомяков настолько увлекся впервые открывшейся его взору новозаветной тематикой, что уже не может не отвлекаться от основного содержания своего труда. Как обычно при первом знакомстве с новой для него темой, все проблемы Хомякову кажутся понятными и легко разрешимыми. Поэтому решить главные проблемы истории канонических евангелий кажется ему вполне удобным в виде сноски. Правда, сноска раздувается до очевидно нездоровой величины, а к проблемам, поставленным и как бы решенным в ней, Хомякову еще понадобится возвращаться.

Сноска посвящена решению синоптической проблемы (первый абзац) и доказательству подлинности Евангелия от Иоанна (остальная часть). Все эти проблемы не имеют консенсусного решения и в современной науке, в которой они, пожалуй, только еще более усложнились. Все логически возможные гипотезы имеют до сих пор своих приверженцев, хотя сторонники некоторых решений находятся в меньшинстве или вовсе единичны.

Мнение о сравнительно более позднем происхождении Евангелия от Иоанна по сравнению с синоптическими является до сих пор, как и во времена Хомякова, мнением большинства.

Решение синоптической проблемы, выбранное Хомяковым, в современной науке называется «Августиновым» («гипотеза Августина»), поскольку Августин был одним из тех, кто ее высказывал. Она предполагает, во-первых, приоритет Матфея, и, во-вторых, зависимость Марка только от Матфея, а Луки сразу от Матфея и Марка. В годы, когда писал Хомяков, эта гипотеза имела много приверженцев и была вполне уважаема в немецкой науке. В современной науке эта гипотеза имеет ограниченную популярность в виде той модификации, которая называется «гипотеза Грисбаха» (Johann Jakob Griesbach, 1745–1812), или «гипотеза двух евангелий»: Матфей написан первым, но вторым Лука и уже третьим — Марк. Гипотезы Грисбаха, между прочим, держался и Штраус, автор «Жизни Иисуса». Об истории подходов к синоптической проблеме во времена Хомякова, см., в частности: W. R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. Dillsboro, NC: Western North Carolina Press, 1976, особ. pp. 25–30.

В тех пределах, в которых изложенные в этом примечании мысли Хомякова ориентируются на научные данные, трудно указать конкретные источники его сведений. Видно только, что он в общих чертах представлял себе содержание научных дискуссий, особенно в Германии.

***Ин. 20, 30 и 21, 15.

С. 117

* Ю. Ф. Самарин указывает в примечании переводчика параллельный текст: Второй отрывок о подлинности Евангелия от Матфея.

** Ин. 21, 22.

С. 118

* Галликанство, о котором говорит Хомяков (есть и другие значения этого термина), оформилось в начале XVII века во Франции. Расхождение его с Римом касалось вопросов церковного устройства и управления: папа не имеет светской власти во Франции и в духовных делах не может противоречить соборам во Франции. В 1811 году, на волне неформальной государственной поддержки галликанства в наполеоновской Франции, была совершена неудачная попытка создать независимую галликанскую Церковь. Галликанство в этом смысле исчезло после I Ватиканского собора.

** Хомяков хочет сказать, что в семитских языках слово «сын» имеет очень широкое поле значений и не вызывает непосредственной ассоциации с «сыном» в европейском смысле слова; выражение «Сын Божий» воспринималось аналогично выражению «сын человеческий», которое следовало употребить, говоря об одном человеке (вместо «человек»).

*** Отмечено цензором в 1868 году — по той же причине, по которой эта мысль была отмечена цензором выше, когда она была высказана в первый раз.

С. 119

* Возможно, Хомяков подразумевает тех, с кем мог полемизировать именно в первой половине II века Папий Иерапольский.

Новое прим. к словам «из возмущений...».

Многоточие в конце этого предложения оформлено в авторском тексте таким образом, что должно пониматься, скорее, как указание на лауну: *de la religion d'état*¹ ... (точки не примыкают к тексту, и их не три, а четыре). Нельзя исключать, что в рукописи Хомякова дальше шла какая-то опасная аллюзия на российские реалии.

Новое прим. к словам: «Наступило другого рода испытание».

Хомяков начинает излагать историю Церкви периода Вселенских соборов. Чтобы сделать это без исторических ошибок, пособий у него было достаточно, но он предпочел сделать это по памяти.

С. 120

* «Диоскор» — грубая ошибка, должно было быть «Македоний». Диоскор был патриархом Александрийским (с 444 по 451 год — по версии сторонников Халкидонского собора, или по год своей смерти в изгнании, 454 — по версии противников Халкидонского собора); первый лидер той огромной части христианского мира, которую византийские оппоненты прозвали монофизитами. Говоря о «монофизитах» ниже, Хомяков не упомянет Диоскора — видимо, запомнив его на неправильном историческом месте.

Халкидонский собор (451 г.), или, по версии его сторонников, Четвертый Вселенский, был посвящен догмату о боговоплощении, которому смог дать только «рамочное» и только отрицательное определение (две природы Христа соединились «непреложно [*т.е. так, что в этом соединении невозможны перемены*], неслиянно, неизменно [*т.е. так, что ни одна из них при этом не изменилась*], нераздельно»). На этом соборе был анафематствован Диоскор, после чего он был лишен престола и, по указу императора, сослан. Догматическое определение собора («орос») разные партии его сторонников, сразу же разделившихся между собой, толковали по-разному, и нередко эти партии оказывались ближе к тем или иным противникам собора, нежели друг к другу. Собор не только не разрешил спорные вопросы, но, фактически, взорвал весь христианский мир, который до самого исламского завоевания в середине VII века занимался почти исключительно христологическими спорами, да и после этого времени градус христологической полемики снизился не так уж сильно и не сразу. Само исламское завоевание огромной части Римской империи вряд ли бы состоялось, если бы большинство населения Египта, Западной Сирии и Закавказья, отвергнувшее Халкидонский собор, не чувствовало себя угнетенным в Византийской империи. С той же эпохи (с 483 года) начинаются разрывы общения и взаимные обвинения в ереси между четырьмя восточными патриархатами и Римом. См. подробно Лурье, *История византийской философии*.

Македоний — с 341/342 по 346 и вторично с 351 по 360 год епископ Константинополя в официальной Церкви (признанной государством), которая тогда была арианской. Стал особо известен отрицанием божественности Святого Духа, за что был осужден Константинопольским собором 381 года (Вторым вселенским), когда церкви ариан и сторонников Никейского символа поменялись местами в государстве (официальной церковью стали «никейцы»).

** Отмечено цензором в 1864 г. Намек на хомяковские представления о «нравственном существе», см. выше, прим. ** к С. 97.

*** Ср. в Бр. I: «...в Римини собралось более пятисот еретиков <... > Исповедание, составленное в Римини и известное под смешным названием полуарианства» (ср. прим. **** к С. 31). Намеки на историю принятия так называемого «полуарианского» исповедания встречаются у Хомякова очень часто (см. все упоминания папы Либерия), но его сведения неточны. В 359 году по настоянию императора Констанция (337–361), который, вслед за своим отцом Константином Великим, держался строго арианской церковной политики, состоялось два параллельных собора — в Римини для западной части Римской империи, и в Селевкии — для восточной. В Римини количество епископов было до 200, а Селевкии — около 250 или несколько больше, что примерно соответствует суммарному количеству епископов у Хомякова. «Императоры» во множественном числе тут не соответствуют истине, т.к. в это время в Римской империи был один император. Понятия «патриарх» в смысле церковной должности тогда не существовало вообще.

Новое примечание к словам: «школы Нестория и Евтихия».

Пара «Несторий и Евтихий» является полемическим ярлыком, принятым в среде сторонников Халкидонского собора, причем, главным образом, в их спорах друг с другом. Ее очевидным античным прототипом была пара Сциллы и Харибды. «Несторианством» клеймили любое учение, в котором, с точки зрения клеймившего, человечество и божество во Христе оказывались недостаточно близки, а

«евтихианством» — любое учение, где недостаточно, с точки зрения клеймившего, соблюдалось их различие.

Исторически Несторий (патриарх Константинопольский с 428 по 431, когда он был низложен Третьим Вселенским собором в Эфесе; умер в ссылке ок. 451–453 гг.), действительно, является основателем большого и разветвленного религиозно-догматического движения, хотя первоначально он высказывал только богословские идеи своих учителей, впервые столкнув антиохийскую богословскую школу, к которой принадлежал сам, с александрийской, к которой принадлежал его главный оппонент и патриарх Александрийский (412–444) Кирилл. Средневековое и современное «несторианство», или Ассирийская Церковь Востока, сохраняет вполне живую память о Нестории в своем богословском и литургическом предании; см.: Н. Н. Селезнев. Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства. *Символ* 55 (2009) 257–286.

С Евтихием (ок. 378–после 454) ситуация совершенно иная. Действительно, именно он, будучи архимандритом в Константинополе, начал богословскую полемику, в которой Александрийский патриарх Диоскор (сменивший после кончины Кирилла его племянник) защитил Евтихия против его собственного Константинопольского патриарха Флавиана, а Халкидонский собор осудил уже обоих — и Евтихия, и Диоскора. Но к 470-м годам уже все сторонники Диоскора сами анафематствовали Евтихия, а небольшая группа сторонников Евтихия завершает свое существование, приблизительно, к концу V века. В то же время, среди «монофизитов» становятся популярными рассказы о том, как еретик Евтихий обманул православного Диоскора, заставив его выступить в свою защиту. Реконструировать богословское учение Диоскора настолько уверенно, чтобы оценить историческое правдоподобие подобных рассказов, современная наука не в состоянии. Как бы то ни было, главный инкриминировавшийся Евтихию тезис состоял в отрицании того, что Христос по плоти «единосущен нам». Это было одинаково неприемлемо для «несториан», всех вообще сторонников Халкидона и всех вообще сторонников Диоскора. См. подробно: Лурье, *История византийской философии*. Хомяков — но, справедливости ради скажем, что не только он, а и академические русские богословы тех лет, — мог бы удивиться, узнав, что все исторические «монофизиты» веровали в Христову по плоти «единосущность нам».

**** Здесь Хомяков пересказывает учение Третьего Вселенского собора (Эфес, 431 г.), осудившего Нестория. Далее мог бы следовать рассказ о Четвертом и Пятом (Константинополь, 553 г.) Вселенских соборах, но Хомяков их пропускает. О Четвертом соборе он, несомненно, читал в своих пособиях по церковной истории, но, как мы уже заметили, забыл, в чем там конкретно было дело, и поместил главного обвиняемого на этом соборе, Диоскора, в другой век и на чужое место. Зато о Пятом вселенском соборе он мог прочитать в доступных ему пособиях столь мало, что это и не имело смысл пересказывать. Изучение соответствующей эпохи церковной истории принадлежит почти исключительно XX веку с его новыми методами церковно-исторических исследований.

Хомяков подошел к Шестому Вселенскому собору (680–681, Константинополь), на котором было осуждено учение монофелитов — официального вероисповедания всех халкидонитских патриархов (т.е., в том числе, государственная религия в Византии) с 633 года до самого собора. В Византии, но уже без остальных халкидонитских церквей, монофелитство вторично станет государственным вероисповеданием в период с 713 по 715 годы. Государственная власть надеялась с помощью монофелитства преодолеть раскол с «монофизитами», угрожавший целостности Византийской империи, но, вместо этого, своими попытками навязать монофелитство только еще сильнее оттолкнула «монофизитов». В 633 году Империя приняла монофелитство, а уже в 634 году она столкнулась с Арабским халифатом, почти сразу потеряла Дамаск и стала дальше терпеть поражение за поражением.

История как монофелитских, так и диофелитских учений VI–VII веков сегодня находится на переднем плане науки, но всё еще плохо изучена. Термин «монофелиты» подразумевает, что они учили об одной воле (θέλημα) во Христе, а «диофелиты» — о двух, но это не является объяснением различия между ними. Обе партии признавали, что прежние святые отцы использовали как «монофелитский», так и «диофелитский» язык для выражения одних и тех же богословских истин; спор шел только о содержании самих этих истин. Фактически «монофелиты» VII века образовали особое богословское направление, частично сохранившееся в традиции сирийской Маронитской церкви (в XII веке формально приняла унию с Римом, но до XVI века сохраняла многие элементы монофелитского учения). В качестве общего введения см.: Лурье, *История византийской философии*; в качестве современного введения в проблематику см. предисловие и комментарии Г. И. Беневича в: Преп. Максим Исповедник, *Амбигвы*. Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. (Σμάραυδος Φιλοκαλίας. Византийская философия, т. 18). М.: Эксмо, 2020, и указанную там литературу.

Хомяков совершенно не интересуется реальным содержанием как монофелитства, так и учения его оппонентов диофелитов. Главным богословом диофелитов был Максим Исповедник (ок. 580–662). Насколько удастся установить, с учением Максима Хомяков не соприкасался даже через третьи или четвертые руки, хотя в его время некоторые западные ученые его изучали. Причина незаинтересованности Хомякова в церковном учении относительно двух волей во Христе объясняется тем, что у него уже было своё учение, построенное на основе Шеллинга, и его-то он ниже кратко формулирует.

* Словам «о тождестве умного естества и воли» в переводе Самарина соответствует *sur l'identité de la nature intellectuelle et de la volonté* в оригинале и «о тождестве умного естества и воли» в переводе Гилярова-Платонова (с. 134). Самарин дал следующее примечание переводчика к слову «умного»: «Мы здесь употребляем это слово в том смысле, какое оно имеет у Отцов Церкви». Действительно, у Хомякова прилагательное *intellectuelle* соотносится с существительным *intelligence* в значении патристического νοῦς (см. выше, с. ВВВ). В русских переводах византийских церковных авторов, хорошо знакомых Гилярову, слово «умный» именно так и употреблялось. Гиляров обосновал для Самарина такой перевод в специальном послании от 13 ноября 1866 г.: «Письмо Н. П. Гилярова-Платонова к Юрию Федоровичу Самарину о терминологии А. С. Хомякова» (Н. П. Гиляров-Платонов. Сборник сочинений. Изд. К. П. Победоносцева. Т. II. М.: Синодальная типография, 1899, 63–67); впрочем, скорее всего, Самарин ко времени получения этого послания

уже завершил свой перевод, в котором прилагательное «умное» могло быть изначально, заимствованное из перевода Гилярова.

Новое прим. к словам «...воплощенным Словом».

Тезис об идентичности умной природы и воли Хомяковым постулируется, но не обсуждается. Между тем, он вызывает большие трудности как философского, так и богословского порядка. В философии отождествление природы и воли обычно считалось невозможным, так как подразумевалось, что у воли должен быть хоть какой-то, но субъект — пусть даже такой необычный и неконсистентный (т.е. подразумевающий противоречия), как «Я» позднего Фихте, совпадающее с «Я» Бога. Воля должна быть *чьей-то* волей, а не «волей вообще», или волей абсолютной. Этот общий для всех философов принцип нарушил Шеллинг, и Хомяков с полным пониманием дела ему последовал, хотя именно в данном месте Бр. II постарался не углубляться в столь экзотические для аудитории материи, которые могли бы подорвать ее доверие. Тем не менее, воля, которая сама уже и есть природа, — это воля именно абсолютная. Она не является *чьей-то* волей в собственном смысле.

Особое понимание воли будет связано у Хомякова и с особым пониманием греха, но это понимание Хомяков начнет развивать в христологическом разделе третьей брошюры.

Шеллинг определяет абсолютную волю в *Philosophische Untersuchungen* — в своем главном трактате по степени оказанного влияния на Хомякова:

Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. (S. 59).	Мы также утверждаем предопределение, но в совершенно ином смысле, а именно следующим образом: человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не <i>становится</i> , так же как и он не <i>становится</i> в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. (с. 133).
--	---

Тут человек как явление оказывается проявлением своего вечного «нравственного существа». Хомяков принял это учение, сознавая его трудности, хотя и только философские, а не богословские. О философских трудностях он позднее написал, не ссылаясь на Шеллинга прямо, в статье «О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину» (1859):

Правда, что определение воли, как начала самостоятельного, приводит также к противоречиям, и мы опять попадаем в антиномию; но эта мнимая антиномия есть только диалектический обман. Противоречия в учении о безвольности осуждают самое учение, потому что точка его отправления уже принадлежит области логической и логических понятий, не погружаясь даже в сущность предмета или объекта (как я сказал в статье об Иване Васильевиче Киреевском). Противоречие же в логическом определении воли вовсе ничего не доказывает, потому что она сама не подлежит определению, принадлежа миру до-предметному. (ПСС I, 312).

Здесь Хомяков солидаризуется с теми философами, которые утверждали свободу воли, но понимали, что платить за это придется какими-то конфликтами с

основными законами логики (основных законов логики со времен Аристотеля выделяют три, хотя и возможны такие логики, в которых они нарушаются: это два эквивалентных закона, которые нарушаются или выполняются только совместно, — непротиворечия и идентичности [$A = A$], — а также закон исключенного третьего). Сам он, однако, из подобных философов хорошо представлял себе только Шеллинга (и отдаленно представлял себе Фихте), ничего не зная ни о соответствующих аспектах философии Лейбница и «молинистов» (философская школа, созданная испанскими иезуитами в XVI–XVII веках и возродившаяся в философии конца XX века, против которой направлена философская составляющая критики в «Письмах к провинциалу» Паскаля; Паскаль защищал позицию Пор-Рояля, т.е. августинизм), ни, тем более, о учении византийских отцов, особенно Максима Исповедника. См. подробно о разных концепциях свободы воли, применяющих логику, в которой разрешены противоречия: B. Lourié, *Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology*, in: *Logic in Orthodox-Christian Thought*, ed. A. Schumann (Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos-Verlag, 2013), 230–257; рус. пер.: В. М. Лурье, Модальная онтология Дионисия Ареопагита, *Εἷναι. Проблемы Философии и Теологии* 4(1/2) (2015) 490–511; B. Lourié, *A Freedom Beyond Conflict: The Logic of Internal Conflict and the Free Will in Maximus the Confessor*, *Scrinium* 14 (2018) 63–74; *idem*, Does Human Soul Have an Owner? Patristic Anthropology and Wittgenstein on the Human Identity, *Scrinium* 16 (2020) DOI: <https://doi.org/10.1163/18177565-00160A03>.

Хомяков идет вслед за Шеллингом в том, чтобы не пользоваться логикой, допускающей противоречия. Таким образом, им обоим приходится вообще отказаться от логики, постулировав существование того, что Хомяков в только что процитированной философской статье назвал «миром допредметным», и что у Шеллинга называлось *Urgrund* «первооснова». Шеллингу этот ход давал удобное объяснение зла в человеке, которое должен был принять и Хомяков (см. ниже, прим. к с. 123). Это объяснение хорошо совпадало с августиновским представлением о наследуемом «первородном грехе». Поскольку у Шеллинга в *Philosophische Untersuchungen* понятие «первородного греха» обсуждается сразу же вслед за понятием воли, удобно будет уже здесь процитировать соответствующее место его трактата, хотя Хомяков во второй брошюре лишь слегка коснется темы первородного греха в связи с католическим догматом о Непорочном зачатии Богородицы, а подробно займется выстраиванием собственной концепции греховности человека только в третьей брошюре.

Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne Tat, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes	Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других, будучи совершенно независимо от свободы в своем отношении к нашей эмпирической жизни, тем не менее есть по своему происхождению собственное деяние человека и только поэтому — первородный грех, что нельзя сказать о том, также несомненном беспорядке сил, распространившемся, как зараза, после наступившего распада. Ибо не страсти сами по себе суть зло, и бороться нам приходится не только с <i>плотью и кровью</i>, а со злом внутри и вне нас, которое есть дух [парафраз Еф. 6, 12]. Поэтому радикальным злом может называться только
--	---

durch eigne Tat, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen... (S. 60).

совершенное посредством собственного деяния, но присущее от рождения зло... (с. 133–134).

Согласно этому объяснению, совершенное от рождения зло всё-таки совершается самой волей, и, в этом смысле, оно и является первородным грехом.

Однако, у «первордного греха» по Шеллингу, при всем его сходстве с «первородным грехом» по Августину, была другая этиология. Шеллинг потому и взял у Якоба Бёме его понятие *Urgrund*, что взял у него же и решение проблемы зла: зло принадлежит *Urgrund* и совечно Богу. Хомяков во время работы над второй брошюрой еще не видит этих тяжких для себя последствий. Ему придется с ними столкнуться при попытке построения новой христологии в третьей брошюре. Разумеется, он не сможет и там принять тезис о совечности зла Богу. Но тогда у него не сойдутся концы с концами, и это будет его подталкивать к полному разделению во Христе Бога и человека (см. ниже **ПБ и Толкование на Послание к Филиппийцам**).

** Трактовка Седьмого Вселенского собора (787 год, Никея) имеет мало общего с реальностью, но, во извинение Хомякову, надо сказать, что до 1920-х годов ученые слабо понимали смысл богословских дискуссий об иконопочитании. Переломной работой стало исследование русского ученого-эмигранта Георгия Александровича Острогорского (1902–1976): G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreit*. Breslau: M. und H. Marcus, 1929. Этот смысл всегда был христологическим. От того, как понимается воплощение Христа, будет зависеть, чем окажется изображение его внешнего вида, — просто ли картиной, которую, в таком случае, почитать не следует, или местом присутствия Божия, так как изображение воплощенного Бога распространяется и на сам Логос Божий, ставший изобразимым, хотя и только по человечеству, а не по божеству. См. подробнее в: Лурье, *История византийской философии* (глава о иконоборчестве написана в соавторстве с В. А. Барановым). Хомяков будет излагать представление об иконе как о картине (см. особо в его письмах братьям Аксаковым о молитве, с. **ВВВ**), т.е. доктринально он будет на стороне иконоборцев.

С. 122

В прим.: «второй Никейский собор».

В издании опечатка, которую исправили переводчики: *11 de Nicée* вместо *II de Nicée*. В EL, p. 176, опечатка не исправлена.

* Весь текст этого примечания относится к труду Бунзена о Ипполите Римском; из различных изданий этого труда мы выберем для ссылок, вслед за Д. А. Хомяковым, первое английское в четырех томах 1852 года (см. выше прим. **** к С. 78**). Выражение Хомякова *l'ordre des plus anciens hymnes de l'Église* «порядок древнейших церковных гимнов», может быть, не очень внятное, но смысл его проясняется контекстом: речь идет о вероучительных истинах в том порядке, в каком они перечисляются в этих гимнах. По мысли Хомякова, этот порядок совпадает с порядком прояснения этих истин на вселенских соборах. Критическое замечание в адрес Бунзена по поводу его реконструкции Великого славословия было корректно прокомментировано Гиляровым-Платоновым (цитируя его комментарий, заменяем ссылку на немецкое издание Бунзена ссылкой на английское): «Здесь разумеются следующие слова:

“Господи Царю Небесный, Боже Отче Вседержителю, Господи Сыне Единородный Иисусе Христе, и *Святый Душе*, — Господи Боже Агнче. Боже” и проч. — Слова: *Святый Душе* — Бунзен опускает. *Hypolytus* т. 3, стр. 65–66» (с. 136). Бунзен приводит перевод текста Великого славословия по библейскому кодексу V века, знаменитому *Codex Alexandrinus*, где этот гимн помещен в составе так называемых библейских песен после псалмов, а затем дает свою реконструкцию, где нет слов *Святый Душе*. Великое славословие — это, действительно, очень ранний христианский текст, дошедший на всех основных языках христианского мира, имевший весьма обширное, хотя и разное литургическое употребление и поэтому, разумеется, не обладавший полной стабильностью текста. Интересно, что несмотря на ненаучность аргументации, Хомяков, весьма вероятно, прав относительно древности чтения со *Святый Душе*; см. по истории текста Великого славословия особо: В. Capelle, Le texte du « Gloria in excelsis Deo », *Revue d'histoire ecclésiastique* 44 (1949) 439–457; переиздано в: *idem, Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire. Tome 2*. Louvain: Centre Liturgique, 1955, pp. 176–191; В. М. Metzger, An Early Coptic Manuscript of the Gospel According to Matthew, *The Princeton University Library Chronicle* 37 (1976) 117–125; переиздано в: *idem, New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*. (New Testament Tools and Studies, 10). Leiden: Brill, 1980, pp. 93–104. В этих работах приводятся данные в пользу аутентичности чтения *Codex Alexandrinus*.

Порядок вселенских соборов, как его интерпретировал Хомяков, совпал, как ему кажется, с порядком обращения к Богу в раннехристианских гимнах: обращение к Троице, затем ко Христу, затем молитва и славословие (заметим, что нужно было постараться, чтобы увидеть такую последовательность в «Свете тихий»). Сами эти гимны были Хомякову известны из богослужения, но в качестве источников для изучения богословия ранней Церкви они ему попались на глаза только при чтении книги Бунзена, где им в таком качестве посвящен особый раздел. Наблюдение показалось Хомякову интересным, и он, чтобы не терять его, пишет подстрочное примечание. Но в книге Бунзена есть и другое интересное, о чем тоже хочется высказаться, — хотя и на постороннюю тему. Так примечание делает второй шаг в сторону от основного текста. К примечанию пишется продолжение с критикой мнения Бунзена, будто Церковь есть воплощение Духа. Поскольку в данном случае Хомяков несколько огрубляет мысль критикуемого автора, а в третьей брошюре сам же ей последует, то приведем соответствующую цитату из Бунзена в оригинале (vol. II, p. 46):

The <i>Spirit</i> has not had, and is not to have, any finite individual embodiment: it appears in finite reality only as the totality or universality of the Believers, as the congregation of believing mankind, called Church. But this Spirit is, substantially, not the spirit of any human individual, or of any body of man, but the Spirit of God himself.	Дух не имел и не должен иметь никакого конечного воплощения [<i>во-телеснения</i>]: он является в конечной реальности только как в полноте или всеобщности верующих, как в конгрегации верующего человечества, называемой Церковью. Но этот Дух, по сущности, не является духом какого бы то ни было человеческого индивидуума или какого бы то ни было тела человека, но Духом самого Бога.
---	---

Как видим, тут даже прямо оговорено, что полной аналогии с воплощением Сына в Иисусе быть не может. Здесь у Бунзена вкратце сформулировано то учение о Церкви, которое Хомяков будет развивать в третьей брошюре, ища пути выхода из своей нынешней (во второй брошюре) экклисиологии, наспех перекроенной из

материалов Шеллинга. Мы уже видели в первой брошюре (прим. к с. 43), что Хомяков мог покритиковать кого-то из своих оппонентов, а потом повторить его учение как свое (там это было учение о церковном авторитете, как оно было изложено у Гизо).

Сейчас Хомяков возражает против приписанного им Бунзену мнения о невозможности воплощения Духа, исходя из соотнесенного учения Бунзена, в котором учение о Троице представляется через учение о субъекте и объекте; сам Бунзен при этом вполне сознательно ориентировался и ссылался на Фихте и Шеллинга, критикуя Гегеля и Канта. Видимо, чуть позже он поймет, что в данном случае ломился в открытую дверь, — Бунзен вовсе не приписывал Духу воплощения в Церкви. Тогда для Хомякова исчезнет препятствие к принятию этого учения Бунзена.

Принадлежащий Бунзену вывод триадологического учения из представлений о субъекте и объекте божественного мышления (vol. II, pp. 32–33) мы процитируем полностью, поскольку он будет важен для понимания не только этого места у Хомякова, но и многих других.

The object of the Thought of an infinite Being can only be Thought itself as Existence. * We are thus obliged to distinguish in God the Consciousness or Thought of Himself (the ideality) from his being (or reality). Thus we come first to an original twofoldness of the infinite Being. His thinking Himself, by an act of eternal Will, is identical with his establishing in His being, by this spontaneous act, the distinction of Subject and Object: the Subject being Reason, the Object Existence as such, as distinct from Thought. * But that divine act implies, at the same time, the Consciousness of the ever-continuing Unity of Subject and Object, of Existence and Reason. * Thus there is implied in the One Thought of God a threefoldness, centering as a divine Unity.	Объект Мысли бесконечного Существа может быть только самой Мыслью в качестве Существования. * Поэтому мы должны отличать в Боге Сознание, или Мысль Его Самого (идеальность) от его бытия (или реальности). Таким образом, мы сначала приходим к изначальной двоичности бесконечного Бытия. Его мышление о Самом Себе посредством акта вечной Воли идентично с тем, что он устанавливает в своем бытии, посредством этого спонтанного акта, различие между Субъектом и Объектом: Субъект оказывается Разумом, Объект — Существованием как таковым, в том смысле, в каком оно отлично от Мысли. * Но этот божественный акт подразумевает, в то же время, Сознание присно-продолжающегося Единства Субъекта и Объекта, Существования и Разума. * Таким образом, в Единой Мысли Бога имеется имплицитная троичность, настроенная как божественное Единство.
---	---

* О католическом догмате о Непорочном зачатии Богоматери и реакции Хомякова на него см. **преамбулу к прим.** Общее отрицательное отношение к новому католическому догмату сложилось в русском акедимическом богословии только в конце XIX века, а в первые годы после его провозглашения мнения русских богословов расходились, и большинство из них предпочитало не высказываться. Первым заметным исключением как раз и стал Хомяков. Вторым и независимо от Хомякова высказался Игнатий Брянчанинов. Его сочинение, согласно авторскому примечанию к изданию, было написано «...в Ставрополе кавказском, вследствие желанья некоторых лиц общества, в котором тогда предметом суждений был новый догмат папистов», то есть это было в пору его управления кафедрой, до отправки на покой, — между 1858 и 1861 и, скорее всего, ближе к началу этого интервала («догмат папистов» всё еще воспринимался как «новый»). Сочинение Брянчанинова оставалось неизданным до 1866 года, когда оно вышло в составе его сборника «Аскетическая проповедь». Современное (но все еще не научное) издание: Игнатий Брянчанинов, *Полное собрание творений и писем в восьми томах*. Изд. 2-е, испр. и доп. Общ. ред. О. И. Шафрановой. Т. 3. М.: Паломник, 2014, сс. 352–386.

Третьим высказался еще один неофициальный богослов — А. Н. Муравьев. Он подошел к делу наиболее основательно и дал обзор латинской традиции как в пользу, так и против нового догмата, — разумеется, солидаризуясь с латинскими противниками «непорочного зачатия» и не зная византийского учения. Он написал статью на французском: *Le Nouveau dogme latin, de l'Immaculée Conception au point de vue orthodoxe* («Новый латинский догмат, о непорочном зачатии, с православной точки зрения»), изданную в: *Question religieuse d'Orient et d'Occident. Seconde livraison*. St. Pétersbourg: Imprimerie de la III-me section de la chancellerie impériale, 1858 (книга издана без указания автора), pp. 345–409, с дополнением в виде *Réponse à deux lettres adressées à une Dame russe sur l'Immaculée Conception, ibid.*, pp. 411–441, где Муравьев отвечает на две первых брошюры о. Гагарина из серии четырех брошюр: [J.] Gagarin, *Lettre à une Dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception*. Paris—Tournai: H. Casterman, s.d. [1857–1858]; выходные данные трех следующих брошюр о. Гагарина идентичны, за исключением названия: *Deuxième lettre...*, *Troisième lettre...*, *Quatrième lettre...* Французский текст «Нового латинского догмата» (без полемики с о. Гагариным) был переведен на английский Дж. М. Нилем в составе книги: *Voices from the East. Documents on the Present State and Working of The Oriental Church*. Translated from the original Russ, Slavonic, and French, with notes. By J. M. Neale. London: Joseph Masters, 1859, pp. 115–151.

Аргументация противников нового догмата, будь то в католической среде или в русской православной, строилась на том, что изъятие Богоматери из пребывания под «первородным грехом» означало бы изъятие ее из человеческой природы как таковой. По мнению всех этих богословов, «первородный грех» является неотъемлемой характеристикой человеческой природы после грехопадения. При этом никто из них — кроме логически последовательного Хомякова, как мы это увидим в третьей брошюре (но пока что, во второй брошюре, даже для Хомякова нельзя сделать исключения), — не считал, что «первородный грех» был принят Христом в воплощении. Выражение «кроме греха» из Евр. 4, 15 эти богословы понимали в соответствии с византийской традицией: в том смысле, что никакого вообще греха в Иисусе не было (относительно сложностей, возникающих в связи с этим для толкования 2 Кор. 5, 21, мы скажем в примечаниях к Бр. III, по поводу

трактовки этого места у Хомякова). Получалось, что отсутствие «первородного греха» в Богородице отделяет ее от человеческого рода, но отсутствие того же самого в Иисусе — то ли не отделяет ту природу, в которую он воплотился, от нашей общей человеческой природы, но тогда надо было бы объяснить, почему; то ли отделяет, и Христос по плоти все-таки не «единосущен нам», и прав был осужденный за такое учение Евтихий. Когда подобное учение — о присущи греха человеческой природе, но при этом отсутствии греха во Христе — высказал в первой половине VI века Юлиан Галикарнасский, его немедленно обвинили в ереси Евтихия. См. подробнее о соответствующих богословских дискуссиях в: Лурье, *История византийской философии*.

В византийском богословии никакого понятия «первородного греха» не существовало, и даже не было самого этого термина, который придуман в латинской традиции. Грех Адама и Евы мог называться «прародительский грех» или другими синонимами, из которых следовало, что это был их личный грех, который не наследуется в смысле вины. Наследуются только последствия грехопадения — изменения человеческой природы, главное из которых — смерть. Эти последствия принял на себя Христос, который сам был абсолютно безгрешен. В том смысле, в котором новый католический догмат делал исключение для одной Богородицы, «непорочным» является каждое человеческое зачатие. Поэтому ни Богородица, ни Христос по человечеству не перестают быть «единосущными нам». Византийское учение по этой теме изложено в гл. 2 «Вопрос об адамовом наследии» монографии Ж.-К. Ларше, *Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом*. Пер. с фр. О. Николаевой. М.: Издание Сретенского монастыря, 2004 (оригинальное изд. 1998 г.).

** Рим. 6, 23.

*** Хомяков полагает, что ему удалось найти удачный аргумент типа *reductio ad absurdum*, но католическая аудитория обладала достаточным иммунитетом к такой аргументации. В латинском средневековье (особенно в традиции францисканцев) и до сих пор весьма популярно учение о Богородице как *Coredemptrix* («Соискупительнице»), подразумевающее, что она до воплощения Христова уже получила от Бога такое состояние, в котором не нуждалась в искуплении от первородного греха, но разделила со Христом его искупительные страдания. В течение всего XX века сторонники этой доктрины надеялись — и продолжают надеяться до сих пор — провозгласить его как догмат. См.: B. K. Reynolds, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*. Vol. I: *Doctrine and Devotion*. New York : New City Press, 2012, pp. 246–247 *et passim*.

**** Послание Восточных патриархов 1848 г.

С. 124

Новое прим. к словам (в сноске): «законное преобладание западного христианства на Востоке».

Как можно было ожидать, слова, поставленные Хомяковым в кавычки, не являются цитатой. Тем не менее, его ссылка достаточно точна, чтобы можно было найти статью, о которой он говорит. Она принадлежала перу Эжена Форкада (Eugène

Forcade, 1820–1869), французского журналиста, занимавшегося политической и экономической тематикой. В течение всего 1854 года он публиковал в *Revue des Deux Mondes* обширные статьи по дипломатической предыстории и развитию конфликта России с Францией и Англией. В том же году эти статьи были изданы в виде книги: E. Forcade, *Histoire des causes de la guerre d'Orient d'après des documents français et anglais*. Paris: Michel Lévy Frères, 1854. Статья, о которой пишет Хомяков, — E. Forcade, *Les négociations confidentielles de Londres et l'Église Russe* [Конфиденциальные переговоры между Лондоном и Российской Церковью], *Revue des Deux Mondes*, Année 24 (1854), t. 6, pp. 170–189 (номер от 1 апреля 1854 года). Эта статья должна была привлечь внимание Хомякова и своей сфокусированностью на церковной тематике, и, еще более, тем, что в ней главным идеологическим объектом критики снова становится Тютчев: Крымская война стимулировала новую волну полемики вокруг его статьи 1850 года, и в третьей брошюре Хомякову придется основательно в эту полемику погрузиться. Но погружение начинается уже сейчас — в процессе работы над второй брошюрой.

Форкад не был особенно убежденным католиком, но эту статью писал с позиций защиты прав католиков. В течение десятилетий до 1850 года, когда Франция стала дипломатическими мерами защищать права католиков в Святой Земле, османское правительство допускало нарушения своих договоренностей с Францией о защите прав католиков, в том числе, нарушения договора 1740 года, которым на тот момент определялся правовой статус католических святынь в Святой Земле. Греческое духовенство, покровительствуемое Россией, вытесняло католиков из многих принадлежащих им мест, причем, — это особенно подчеркивалось, — греками были уничтожены могилы героев-крестоносцев Готфрида Бульонского (Godefroy de Bouillon, ок. 1058–1100) и Ги де Лузиньяна (Guy de Lusignan, 1159–1194). Мусульмане, против которых воевали эти герои западного христианства, могилы их сохраняли, а православные — уничтожили.

Франция ставила своей задачей добиться исполнения обязательств Турции по договору 1740 года, что на практике означало равноправие доступа к святым местам для православных и для католиков, но русское правительство настаивало на сохранении *status quo*, а османское правительство лавировало между двумя державами, — что и привело сначала ко вторжению России на территорию Османской империи (Дунайских княжеств), а потом и ко вступлению в войну Франции и даже Англии, которая долго стремилась оставаться нейтральной (Форкад надеялся на вступление также Австрии и не надеялся, упрекая ее за это, — Пруссии). Статьи Форкада стали публиковаться, однако, не прямо в связи с конфликтами относительно святых мест, а под впечатлением, как он ее называет, «Синопской катастрофы» (Синопского морского сражения 30 ноября н.ст. 1853 года, когда русский флот под управлением адмирала П. С. Нахимова уничтожил турецкий), которая и стала причиной вступления в войну Франции и Англии. Исход Синопской битвы сделал реальной перспективу русской оккупации Константинополя. Правительство Николая I заверяло западные державы, что не собирается делать ничего подобного, но все политики знали, что надо не слушать слова, а оценивать возможности. Возможности сразу становились понятны, если, как предлагал Форкад, взять карту и найти на ней Константинополь. Это была перспектива прямой военной угрозы для Франции и едва ли существенно менее серьезной — для Великобритании. И вот, в итоге этих рассуждений, Форкаду вспомнился Тютчев,

читанный четыре года назад (цитируем журнальную публикацию, pp. 281–282, что соотв. в книге pp. 188–189):

Nous fûmes frappés, il y a quatre ans, des idées du diplomate russe sur les affaires religieuses de l'Occident ; mais nous n'y vîmes guère qu'une thèse paradoxale et piquante par son origine : nous n'apercevions point, nous l'avouons, une guerre européenne à travers ce paradoxe.	Четыре года назад мы были поражены идеями русского дипломата [здесь автор называет Тютчева по псевдониму, но чуть выше он вполне компетентно объясняет, кто это такой, называя фамилию] относительно религиозных дел Запада, но мы в них увидели разве что парадоксальное и провокативное по своему замыслу утверждение. Надо признать, что мы совершенно не разглядели за этим парадоксом европейскую войну.
---	---

Дальше автор пересказывает статью Тютчева, достигая ее кульминационного момента, которым статья и закончивается. Процитируем это место только в переводе с французского оригинала Тютчева [Тютчев, Соч. в 6 тт., т. 3, с. 74 (оригинал), 177–178 (перевод)]:

Да будет нам позволено в заключение напомнить один эпизод, связанный с посещением Рима русским Императором в 1846 году. Там, вероятно, еще не забыли всеобщего одушевления, с каким было встречено его появление в храме Святого Петра — появление православного Императора в Риме после многовекового отсутствия! Помнится, может быть, и электрический ток, пробежавший по толпе, когда он стал молиться у гроба Апостолов. Это волнующее чувство было правым и законным. Коленопреклоненный Император стоял там не один — вместе с ним, преклонив колена, пребывала вся Россия. Будем надеяться, что он не напрасно молился перед святыми мощами.

Тютчев отталкивался своим воображением от реального события, чтобы нарисовать картину чаемого конкордата между русским Императором и — вовсе не с наличным Пием IX, — а самим апостолом Петром. В контексте Крымской войны все скрытые намеки превращались в открытые декларации, которые фиксирует в завершение своей статьи Форкад:

On voit jusqu'où peut aller, même chez des esprits supérieurs, l'ambition du prosélytisme russe; on voit la mission que rêve l'empereur orthodoxe. Pour la Russie de l'empereur Nicolas comme pour celle de Boris Godunov, Moscou est devenu la troisième Rome. L'autocrate est doublé dans le tsar d'un utopiste, d'un mystagogue. Avec de pareilles idées à sa tête et l'exaltation religieuse de ses peuples, ne dirait-on pas, pour nous servir d'un mot de M. de Ficquelmont, que la Russie guerrière veut imposer à l'Europe « un Coran chrétien ? »	Видно, до чего может прийти, — причем, даже в самых превосходных умах, — амбиция русского прозелитизма. Видно, о какой миссии мечтает православный император. Для России императора Николая, как и для России Бориса Годунова, Москва стала третьим Римом. Самодержец в царе дополняется утопистом, мистагогом. При таких идеях у него в голове и при религиозной экзальтации подчиненных ему народов, разве не стоило бы сказать, употребив словцо г-на де Фикельмона, что воинственная Россия хочет навязать Европе «христианский Коран»?
Tel est le caractère et telle est la portée pour la Russie de la lutte qui s'engage, plus tôt sans doute qu'elle ne l'aurait voulu. Il ne s'agit de rien moins	Таков характер и таково значение для России борьбы, ныне совершающейся, — несомненно, раньше, чем ей этого бы хотелось. Речь идет никак

que du choc des deux humanités dont parlait M. de Tutchef. La civilisation libérale de l'Occident entreprend de faire reculer le nouveau fanatisme despotique et conquérant de l'Orient. La question est aujourd'hui pour nous de forcer la Russie à demander la paix, à la subir avec les conséquences de son agression. Nous sommes certains du triomphe de la civilisation occidentale; mais ce sera une rude et longue guerre, et n'est-il pas évident que l'Occident, pour la soutenir, a besoin de l'union de tous ses intérêts et de toutes ses forces vives ?	не менее чем о столкновении двух человечеств, о котором говорил г-н Тютчев. Либеральная цивилизация Запада взялась за то, чтобы заставить отступить новый деспотический и завоевательный фанатизм Востока. Сегодня для нас вопрос в том, чтобы принудить Россию просить мира и подвергнуть ее последствиям ее агрессии. Мы уверены в триумфе западной цивилизации, но это будет тяжкая и продолжительная война, и разве не очевидно, что Запад, чтобы ее выдержать, нуждается в союзе всех своих интересов и всех живых сил?
---	--

Такая статья не задеть Хомякова не могла. Заключительное предложение в Форкада в этой длинной цитате стало непосредственным поводом для отзыва Хомякова.

Цитируемый тут г-н Финкельмон — выдающийся австрийский политик французского происхождения (Karl Ludwig, или Charles-Louis, comte de Ficquelmont, 1777–1857), фельдмаршал австрийской армии, короткое время в 1848 году — министр-президент и министр иностранных дел Австрийской империи. В своей статье Форкад неоднократно ссылается на его книгу [Ch.-L.] de Ficquelmont, *Le côté religieux de la Question d'Orient. L'Église grecque orientale et les réfugiés politiques en Orient*. Paris: D'Amyot, 1854. Выражение «христианский Коран» он, однако, употребил не в адрес России, а в адрес любых стеснений свободы совести и любого насилия в интересах, якобы, религии. Основные примеры он тут приводил из жизни Запада, включая «костры инквизиции». Сейчас, по его мнению, мир вернулся к отрицающему насилие христианству первых христиан. Военные события внушают, однако, беспокойство о стабильности такого положения. В завершение этого рассуждения он вопрошал (р. 39):

Verrions-nous donc renaître une sorte de Coran chrétien qui continuerait à mettre les consciences au supplice de ses lois ?	Что же, неужели мы увидим возрождение какого-нибудь христианского Корана, который продолжит предавать казни по своим законам (свободные) совести (людей)?
---	---

Новое прим. к словам (в той же сноске): «Тот же журнал в последнее время... англиканстве»

Судя по тематике, речь может идти только об очередном «Обзоре за две недели» от 31 января 1853 г., написанном Шарлем де Мазадом (Louis Charles Jean Robert de Mazade, 1820–1893; журналист, историк, политический редактор *Revue des Deux Mondes*, член Французской академии с 1882 года): Ch. de Mazade, *Chronique de la quinzaine, Revue des Deux Mondes, Année 23 (1853), t. I, 593–605*, где разбирается книга аббата Делякутюра (André Vincent Delacouture, 1799–1868) *Observations sur le décret de la Congrégation de l'Index du 21 septembre 1851 et sur les doctrines des quelques écrivains, droit d'insurrection, pouvoir du pape sur le temporel, traditionalisme*. Paris: Plon, [1851] (р. 598) и дается иронический отчет о мерах, которыми англикане тщетно пытаются остановить распространение католичества в Англии (pp. 600–601). Автор первой книги ведет полемику против ультрамонтанства с условно «галликанских» позиций,

т.к. предлагает не считать индекс запрещенных книг имеющим действие во Франции; автор обзора ему сочувствует. Мысли о том, что в галликанстве и(или) англиканстве имеется какое-то особенное достоинство непостоянства, в обзоре нет.

~~* Примечательна терминология: «базис» (base, «основание») — «настройка» (superstructure).~~ Надо убрать это дурацкое примечание совсем.

С. 125

* У Хомякова резко и поэтично: *L'avenir — c'est l'Église*; мы восстановили в основном тексте дословный перевод. В переводе Самарина: «Вся будущность в Церкви». В переводе Гилярова-Платонова: «Будущее принадлежит Церкви» (с. 140).

Перед абзацем «Уже много крови пролито на Востоке» нужно дать какие-нибудь звездочки отдельные, как было в оригинале.

С. 126

* *La clef de voûte*, «замочный камень свода». У Гилярова-Платонова — «ключ к своду» (с. 142).

С. 127

* С петровских реформ.

** Вольный пересказ (или неточный перевод, в оригинале — заключенный в кавычки как цитата) Пс. 132.