

**На правах рукописи**

**Хондзинский Павел Владимирович (протоиерей)**

**РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ XVIII века  
В СИНТЕЗЕ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА,  
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО**

26.00.01 – «Теология»

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Москва

2017

Работа выполнена на кафедре систематического богословия и патрологии образовательного частного учреждения высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» (ОЧУ ПСТГУ).

**Научный руководитель:**

Николай Николаевич  
Павлюченков кандидат философских наук, доцент образовательного частного учреждения высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет»

**Официальные оппоненты:**

Александр Аркадьевич  
Корольков академик Российской академии образования, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Артем Павлович Соловьев кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан

**Ведущая организация:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук сектор истории русской философии

Защита состоится 1 июня 2017 г. в 10:30 на заседании объединенного диссертационного совета Д 999.073.04 на базе религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования Русской Православной Церкви «Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия», ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», ФГОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ» по адресу: 115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке религиозной организации — духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви «Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия» по адресу: 115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1 и на сайте [www.doctorantura.ru/ru/materials-dissovet/applicants](http://www.doctorantura.ru/ru/materials-dissovet/applicants).

Автореферат разослан « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2017 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета Д 999.073.04  
кандидат исторических наук Сафонов Дмитрий Владимирович (иерей)

## Общая характеристика работы

**Постановка проблемы.** Святитель Филарет Московский является, без сомнения, крупнейшим деятелем Русской Православной Церкви Синодального периода. Его именем может быть названа целая эпоха, охватывающая первые две трети XIX в. И в области церковной жизни, и в области богословия он был безусловным авторитетом для современников. Это прижизненное почитание святителя сразу после его смерти нашло себе выражение в большом количестве публикаций как его трудов, так и посвященных ему исследований, однако ошибкой было бы считать, что эти публикации носили исчерпывающий характер: до сих пор не издано полное собрание его сочинений, не написана его научная биография, не оценено и не исследовано в полной мере его наследие. В связи с этим выдвигаемая на защиту работа направлена на рассмотрение еще не нашедшей себе разрешения в богословской науке проблемы: выявления генезиса филаретовских идей в его соотношении с теми достижениями богословской мысли святителя, которые выходят на качественно новый уровень обобщений, не подразумеваемый парадигмами русской традиции XVIII в.

**Актуальность исследования.** Вопрос о том, в какой мере богословско-историческое исследование может быть актуальным, обычно подразумевает сомнение в том, что обращение к истории может иметь практический интерес для современников. Несомненно, однако, что история богословия свой смысл находит не только в том, чтобы кодифицировать традицию, не только в том, чтобы проследить ее постепенное *изменение*, но и в том, чтобы указать на те ее черты, *сохранение* которых в истории обеспечивало ее самоидентификацию, а значит, и жизнеспособность. Иными словами, историко-богословское исследование становится актуальным постольку, поскольку последовательное «недискретное» представление об историческом происхождении, развитии и взаимосвязи идей оказывается способным наметить необходимые ориентиры для поисков ответа на актуальные запросы современности. Добавив к этому

общему замечанию, что в силу многих причин русское богословие XX столетия пристрастно усматривало в синодальной традиции только отрицательные черты «западного пленения», следует признать, что новое, непредвзятое изучение богословских источников XVIII—XIX вв., в том числе наследия святителя Филарета (Дроздова), есть насущная потребность теологической науки сегодня. Очевидно, только таким образом она сможет обрести правильную перспективу для взгляда на проблемы, поставленные перед ней временем.

### **Историография и степень изученности проблемы.**

Как уже отмечалось, в истории русского богословия по сей день существует немало лакун. Единственная вплоть до настоящего времени итоговая в этой области работа, «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского<sup>1</sup>, представляя безусловный интерес, сегодня уже не может считаться трудом, позволяющим без предварительной проверки ссылаться на выводы ее автора.

Из внушительного числа дореволюционных монографий по истории синодальной традиции, историко-богословским проблемам XVIII в. посвящены единицы. Одним из немногих исключений на этом фоне является малоизвестное, но серьезное исследование П. Червяковского «Введение в богословие Феофана Прокоповича»<sup>2</sup>.

По-другому, казалось бы, должно было обстоять дело с литературой о самом святителе Филарете. Однако, хотя вышедший сравнительно недавно «Библиографический указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем»<sup>3</sup> в разделе «Публикации о святителе Филарете» содержит около 500 наименований, — работ, относящихся непосредственно к теме предлагаемого исследования, в нем не слишком много.

Среди писавших о святителе Филарете дореволюционных исследователей первенствующее место, безусловно, занимал профессор И. Н. Корсунский Его

---

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009.

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

<sup>3</sup> Библиографический указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем. М., 2005.

работы составляют основу научной филаретики, и можно утверждать, что в них Корсунский более других приблизился к проблематике предлагаемой работы. Вероятно, если бы Корсунский поставил перед собой цель, близкую к цели данного исследования, то во многом бы и разрешил ее, однако он исходил прежде всего из необходимости собрать и описать наследие святителя: им учтены не все контекстные источники; наконец, проведя ряд важных частных исследований, он не свел их в единое целое.

Среди несомненных достижений филаретики XX столетия необходимо назвать небольшую, но во многих отношениях выдающуюся работу В. П. Зубова «Русские проповедники»<sup>4</sup>, где дается ряд блестящих по своей точности характеристик богословских воззрений митрополита Платона и самого святителя Филарета. Одной из важнейших (и сложнейших) для предлагаемого исследования проблем — проблеме *слова (имени)* в богословском наследии святителя Филарета — посвящен раздел в труде митрополита Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви»<sup>5</sup>, и хотя автор воздерживается в нем от подробного аналитического разбора воззрений святителя, ценным является здесь само помещение их в широкий контекст святоотеческого предания в целом. Отдельного упоминания заслуживают сочинения Н. К. Гаврюшина<sup>6</sup>, стремящегося расставить свои приоритеты в истории русского богословия, однако поскольку святителю Филарету автор отводит в этой истории исключительно отрицательную роль, постольку это невольно приводит его к выводам, необъективность которых будет показана ниже. Как положительную тенденцию, возникшую в самое последнее время, следует рассматривать пробуждение интереса к личности и наследию святителя Филарета у светских философов и историков. Об этом интересе свидетельствуют, прежде всего,

---

<sup>4</sup> Зубов. В. П. Русские проповедники. М., 2001.

<sup>5</sup> Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: В 2 т. СПб., 2002.

<sup>6</sup> Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001; Он же. У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. Он же. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

статьи В. К. Шохина<sup>7</sup>, А. А. Государева<sup>8</sup>. Наконец, нельзя не отметить диссертацию зарубежного ученого, американского профессора Р. Л. Николса «Филарет, митрополит Московский, и возрождение Православия»<sup>9</sup>, пожалуй, единственную из перечисленных выше работ выходящую непосредственно на проблемы генезиса, однако считать труд американского автора исчерпывающим нельзя. «Взгляд извне» при возможных плюсах объективно ограничивает возможности исследователя.

Таким образом, историографический обзор подтверждает, что на сегодняшний день в науке изучены только отдельные аспекты поставленной выше проблемы и нет обобщающего, рассматривающего их в соотношении друг с другом, исследования.

**Объектом исследования** является русская богословская мысль XVIII — 60-х годов XIX века.

**Предмет исследования** составляет богословский синтез святителя Филарета в его взаимосвязи с возникновением и развитием синодальной традиции.

Последняя формулировка требует уточнить смысл, вкладываемый в представленной работе в понятие богословского синтеза. Очевидно, синтез возникает там, где традиция обогащается за счет органического *вплавления* в нее нового, пусть даже изначально чуждого материала, при этом — *вплавления*, дающего в результате не искажение, но обогащение традиции. Поскольку же в богословии такая работа подразумевает не только знания, а и духовный опыт, постольку и подлинный богословский синтез не есть нечто, сотворенное из компендиума святоотеческих мнений представителями школы, не есть «творческая переоценка»<sup>10</sup> наследия древней Церкви современной богословской наукой, но всегда — синтез *отцов* (а не *из отцов*). Вследствие

---

<sup>7</sup> Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11).

<sup>8</sup> Государев А. А. Учение Платона об эросе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Материалы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2.

<sup>9</sup> Nichols R. L. Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825. Diss. University of Washington, 1972.

<sup>10</sup> Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

сказанного, под богословским синтезом святителя Филарета в данной работе будет пониматься совершенное им переосмысление накопленного русской традицией XVIII — начала XIX вв. материала, — переосмысление, в результате которого была создана богословская концепция качественно иного уровня, разрешающая поставленные временем перед Церковью проблемы.

**Целью работы** является выявление генезиса, методологии и концептуальных положений богословского синтеза свт. Филарета в их соотношении с общим учением Церкви и как итога предшествующего развития русской традиции.

Для достижения заявленной цели предполагается разрешить следующие **задачи**:

– Дать представление о богословской проблематике европейского Нового времени, сказавшейся позднее и в русской традиции.

– Определить характерные черты и особенности русской богословской традиции, сформировавшейся в XVIII — начале XIX века вследствие синодальных реформ.

– Установить методологические принципы, которыми руководствовался святитель Филарет в своей богословской работе.

– Систематизировать основные положения богословского синтеза святителя Филарета.

– Поставить их в контекст общего учения Церкви.

**Научная новизна** работы заключается в следующем:

1. Описаны предпосылки синодальной богословской традиции, обусловленные ситуацией в европейском богословии XVII в.

2. Выявлен круг вопросов, вставших перед русским богословием вследствие петровских реформ.

3. Дана характеристика русской школы «научного богословия», основанной преосв. Феофаном Прокоповичем.

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

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

6. Сформулированы и поставлены в контекст общецерковного предания основные положения богословского синтеза святителя Филарета.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Предложенный в работе новый взгляд на значение богословских трудов святителя Филарета дает существенный материал для современного концептуального осмысления русской богословской традиции от эпохи ее возникновения до современности. Результаты работы могут занять свое место в курсах по истории русской религиозно-философской мысли, русской общественной мысли и русской культуры XIX века, а также лечь в основу соответствующих разделов в учебных пособиях по истории русского богословия.

**Публикации.** Диссертация представляет собой сжатое изложение наработанного автором по рассматриваемой эпохе материала. Ее основное содержание нашло свое отражение в 2 монографиях и 16 статьях автора, опубликованных в российских и зарубежных научных изданиях (в том числе 5 — в рецензируемых научных журналах, рекомендуемых ВАК).

**Диссертация содержит** 238 стр. машинописного текста, указатель литературы по теме диссертации состоит из 170 отечественных и 25 зарубежных источников. Работа снабжена необходимым справочно-библиографическим материалом. Имеется список сокращений, использованных источников и литературы. В приложении к диссертации помещено 15 таблиц, наглядно представляющих соотношение филаретовских текстов с текстами авторов, вошедших в орбиту его богословского синтеза, а также дающих сравнительную характеристику цитации ветхозаветных и новозаветных текстов в проповедях святителя.



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

- дескриптивный, используемый для описания позиции изучаемого автора;
- контекстуальный, позволяющий выявить опосредованность тех или иных богословских идей не только общим богословским полем эпохи, но и личностью их автора;
- синхронный, предполагающий параллельное рассмотрение церковно-исторических и богословских проблем;
- диахронный, устанавливающий этапы формирования известного учения или распространения известной идеи;
- компаративистский, используемый при конкретном сопоставлении двух и более источников;
- метод системного анализа и реконструкции, позволяющий изложить разбросанное в разных местах сочинений известного автора учение по тому или иному вопросу в цельном виде;
- герменевтический, необходимый для выявления скрытых смыслов авторского текста.

Наконец, поскольку исследование заявлено как исследование в области *теологии*, постольку необходимо должно быть оговорено отношение его автора к проблеме теологического (богословского) метода.

Проблема эта не нова, и, очевидно, особенно обострилась в последнее время в связи с поиском для теологии ее уникального места в универсуме наук. Предполагается *a priori*, что несводимость теологии к философии и религиоведению должна находить себе выражение в существовании особого теологического метода. Чаще всего под ним понимается соотнесение тех или иных концептов, тезисов, высказываний «с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его

предельных (сотериологических) смыслов»<sup>11</sup>. Однако сам по себе принцип соотнесенности не может считаться исключительной принадлежностью теологии: он возникает везде, где исследование имеет дело с базовыми, нормативными, *ценностными* характеристиками, относительно которых, в свою очередь, устанавливается *ценность* изучаемого явления. Таким образом, с одной стороны, не существует рационально оформленной инструментальной операции, присущей исключительно теологии. В то же время, с другой, важной характеристикой богословского знания следует признать его *личностный* характер, что вовсе не отрицает научную значимость теологического исследования. Действительно, поскольку нет человека, не имеющего *никаких* личностных мировоззренческих убеждений, постольку не существует (причем не только в области гуманитарных наук) беспредпосылочного знания<sup>12</sup>; и речь может идти только о том, устанавливает ли его носитель свои собственные (внутренние) предпосылки или присоединяется к иным, уже существующим (внешним), принадлежащим либо иному лицу (учителю), либо той или иной общественной, культурной или религиозной группе (школе, традиции). Однако поскольку обуславливающий *внутренние* предпосылки личностный опыт вовсе не обязательно должен противоречить *внешним*, постольку их совпадение и будет во многом определять методологию теологии как науки. Таким образом, научно-теологический метод конституируется: 1) специфическим (уникальным) предметом и источником теологического знания; 2) подразумеваемым ими же личностным опытом веры и жизни теолога<sup>13</sup>; 3) свойственным всем гуманитарным наукам набором рациональных операций.

**Хронологические рамки исследования** могут быть в основном очерчены 20-ми годами XVIII — 60-ми годами XIX столетия. Нижняя граница указывает здесь на начало синодальной эпохи, верхняя — собственно, 1867 г., — на кончину святителя Филарета. При этом, ввиду важного значения для русской традиции европейских богословских споров XVII столетия, начало

---

<sup>11</sup> Польсков К., свящ. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 94.

<sup>12</sup> См.: Полани М. Личностное знание. М., 1985.

<sup>13</sup> См.: Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010. С. 265.

контекстного периода данной работы должно быть передвинуто на столетие назад.

**Структура и логика работы.** Для разрешения поставленных задач структура работы выстраивается следующим образом.

*Первая глава* исследования посвящена восстановлению историко-богословского контекста эпохи, что подразумевает не только описание богословской среды, но и формулирование проблем, поставленных временем перед русским богословием.

Во *второй главе* на основе анализа конкретных источников показывается, как сложился творческий метод святителя Филарета, обеспечивший, в конечном счете, разрешение богословских проблем XVIII — начала XIX вв.

*Третья глава* отводится изложению идей, составивших суть совершенного святителем богословского синтеза и его соотношению с общим преданием Церкви.

**Обзор источников.** Предлагаемое исследование охватывает все значимые источники по заявленной теме.

Источники контекстного ряда включают в себя, прежде всего, знаковые сочинения западных авторов XVII в., таких как И. Арндт, Б. Паскаль, К. Янсений, Ф. Фенелон, Ж. Боссюэ. Изучение русского контекста потребовало знакомства с трудами представителей богословской традиции, к которой святитель Филарет принадлежал по факту обучения в духовных школах своего времени: сюда относятся сочинения архиеп. Феофана Прокоповича, святителя Георгия (Конисского), святителя Тихона Задонского, архиеп. Анастасия (Братановского), митр. Платона (Левшина). Необходимым дополнением к сочинениям авторов школы стали сочинения богословов-мирян, то есть не получивших богословского образования представителей общества, прежде всего — И. В. Лопухина и А. Ф. Лабзина. Представление о богословско-историческом контексте эпохи было бы не полным без рассмотрения обильно переводившихся тогда западных авторов мистического направления: Сен-Мартена, Дютуа, Юнг-Штиллинга, Дузетана. Выявление экзегетической

методологии святителя Филарета привело к необходимости сопоставить его труды также с работами немецкого лютеранского богослова Иоганна Франциска Буддея (1667—1729), сочинения которого были одним из важнейших источников русского «научного богословия» XVIII — начала XIX вв.

Для соотнесения учения школы и воззрений святителя Филарета с общим преданием Церкви в диссертации используются творения святителя Афанасия Великого, святителя Василия Великого, святителя Григория Богослова, святителя Григория Нисского, блаженного Августина, преподобного Максима Исповедника, святого Николая Кавасилы, святителя Григория Паламы.

Рассматриваемые в работе в качестве основного источника сочинения самого святителя Филарета можно подразделить на две группы. Первую — составляют тексты, написанные в период становления его мысли: с 1801 примерно по 1826 год. Вторую, меньшую, — сочинения (преимущественно, проповеди) более позднего периода, привлекаемые для реконструкции учения святителя по тому или иному вопросу в целом.

Необходимые для понимания филаретовской мысли черты личности святителя, а также отдельные эпизоды его жизни восстанавливаются по источникам личного происхождения: его собственным письмам и воспоминаниям, а также по воспоминаниям лиц, так или иначе входивших в круг его общения.

#### **Положения, выдвигаемые на защиту:**

1. Запущенные Новым временем процессы секуляризации христианских обществ ставят перед богословием Запада новые вопросы прежде всего в области антропологии и экклесиологии.

2. Реформы Петра I вводят российское общество в культурное пространство Нового времени и, тем самым, ставят те же вопросы перед русским богословием.

3. Ко второй половине XVIII в. в России складывается школа «научного богословия». Утверждая сакральный статус Писания, она в то же время

предлагает для работы с ним только рациональные методы, которых оказывается недостаточно для разрешения возникших проблем.

4. Святитель Филарет Московский, преодолевает ограниченность воззрений школы «научного богословия», переосмысляя прежде всего само отношение к слову Писания.

5. В совершенном святителем богословском синтезе, имеющем преимущественно экклесиологическую направленность, разрешаются не нашедшие своего осмысления в дискурсе школы проблемы.

6. Соотнесение концепции святителя Филарета с учением святых отцов Церкви показывает, что его воззрения органично вписываются в русло общецерковной традиции.

**Степень достоверности и апробация результатов.** Достоверность результатов, полученных в ходе работы над диссертацией, обусловлена привлечением репрезентативного для раскрытия избранной темы корпуса источников и необходимой историографии, а также применением комплекса научных методов, соответствующих поставленной цели исследования. Отдельные тезисы работы апробированы автором в его выступлениях на международных конференциях богословского факультета ПСТГУ (2005, 2006, 2007, 2008, 2010, 2012, 2015 гг.), международных конференциях в Папском Восточном Институте (Рим, декабрь 2010 г.) и Краковском Ягеллонском университете (Краков, июнь 2013 г.); при чтении курса «Русская богословская традиция Синодального периода» в Краковском Ягеллонском университете в 2011—2012 учебном году, а также при чтении курсов «Русская патрология», «Источники богословской традиции», спецкурса «Духовные писатели русской Церкви» в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном Университете в 2013—2016 гг.

## Основное содержание диссертации

**Во введении** формулируются проблема, цель и задачи исследования; обосновываются его актуальность, научная новизна, методология, хронологические рамки, характеризуется источниковая база и состояние научной разработанности темы.

**Глава первая: «Богословско-исторический контекст эпохи (XVII — нач. XIX вв.)».** XVII столетие в Европе принято называть «веком Августина». Гуманистические и антропоцентрические тенденции этого времени были восприняты представителями различных христианских конфессий Европы во многом как новая разновидность пелагианства. Это, в свою очередь, актуализировало наследие главного борца с пелагианством, блаженного Августина, — и прежде всего, его учение о благодати и свободе, а также тесно связанное с ним учение о христианской любви.

Указанная проблематика стала достоянием русской традиции, когда, вследствие церковно-государственных преобразований XVIII столетия и вхождения русского общества в поле европейской культуры Нового времени, перед русской Церковью встали новые, требующие своего безотлагательного разрешения проблемы: Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и власть, Церковь и мнимые христиане, Церковь и светская культура. Таким образом, при наличии общих с западным богословием проблем, обусловленных наставшей и для России эпохой модерна, особенностью русской традиции стала особая острота именно экклесиологических вопросов, ответы на которые призвана была дать школа «научного богословия», основанная преосв. Феофаном (Прокоповичем). Важнейшие пункты его концепции могут быть сведены к взгляду на Священное Писание как на единый достоверный источник Откровения или непогрешительное «Божественное богословие», которому противостоит немощное «человеческое». В то же время, согласно преосв. Феофану, «овеществленное» в Писании Откровение может быть подвергнуто научному исследованию как и любая иная объективная данность этого мира.

Научная достоверность достигнутых в результате этого исследования результатов обеспечивалась 1) отсутствием «предвзятых мнений» или человеческих «преданий»; 2) строгими экзегетическими правилами, подразумевающими, что любой текст Св. Писания имеет только один достоверный смысл: либо исторический, либо нравственный, либо аллегорический. Однако этот подход очевидным образом затруднял богословское осмысление указанным методом именно Церковной проблематики, позволяя по сути высказываться только по нравственным вопросам и перемещая все иные возможные связи в область риторики.

Одним из первых, основываясь на положениях Феофановой системы, начал читать богословие святитель Георгий (Конисский). Осваивая открытое преосв. Феофаном поле богословия, святитель Георгий был сосредоточен прежде всего на прямом соотнесении библейского слова с различными сторонами современной христианской жизни, с одной стороны, и осознании необходимости личного, «внутреннего» подвига, — с другой. Экклесиология осталась у него неразвитой.

Главный труд другого выдающегося святителя второй половины XVIII столетия — Тихона Задонского, — стал оригинальной переработкой известного под тем же названием сочинения лютеранского теолога Иоганна Арндта. В известном смысле, святитель уравнивал рационализм богословских тезисов Прокоповича последовательным представлением о необходимости *личного* мистического последования Христу. С этой точки зрения он дополнил школу, однако не создал целостное учение о таинственном бытии Церкви в миру.

Рано умерший архиепископ Анастасий (Братановский), двигаясь в русле типичных для того времени идей, дал их своеобразное и контрастное сочетание, выразившееся в сопряжении двух главных положений: об освященном христоподобием Государя государстве, и о внутреннем, личном христианстве его членов. Его богословская последовательность и «серьезность» только подчеркивает серьезность того пробела, который научное богословие оставляло

в вопросе о Церкви, функции освящения мира передав, в известном смысле, государству.

Непосредственным учителем святителя Филарета был митрополит Платон (Левшин) — наиболее универсальный из русских духовных писателей XVIII века. Он коснулся всех вопросов, поставленных перед школой временем, пришел к выводу о недостаточности методов школы для их разрешения и — один из немногих в то время — задумался над проблемой сопряжения «внутреннего и внешнего» (т. е. нетварного и тварного) в жизни Церкви, однако далее этого не пошел.

Разделение образовательной среды на светскую и духовную в конце того же XVIII в. привело к активному развитию богословия мирян. Причем именно здесь особенно остро сказалась ексклезиологическая недостаточность школы. Так, по-своему пытался решить проблемы истинного христианства и истинной церкви известный русский масон И. В. Лопухин. У Лопухина учение русских святителей о внутреннем христианстве членов Церкви преобразуется в учение о внутренней Церкви, под которой понимается даже не «невидимая церковь» протестантов, но масонский орден. Заметным явлением в русской духовной жизни первой четверти XIX века стал журнал «Сионский вестник», издававшийся А. Ф. Лабзиным. Согласно Лабзину всякий истинный мистик — христианин, и всякий истинный христианин — мистик. В то же время, в отличие от Лопухина, Лабзин ищет опоры уже и у церковных авторов и в церковном учении.

Если представление о миссии Церкви в мире может быть обозначено понятиями *освящения* и *обождения*, то, несомненно, новые условия бытия русской Церкви в XVIII веке поставили новые задачи прежде всего перед богословием освящения. Раньше присутствие Церкви в мире находило себе зримое выражение в формах сакрализованного быта. Теперь не только эти формы были вытеснены на периферию общественного сознания вследствие петровских реформ, но даже и на Писание школа смотрела лишь как на «овеществленный» объект научного богословия. Иными словами: чтобы



работать со словом Божиим, как познаваемым объектом, научное богословие очевидным образом было вынуждено десакрализировать его. Однако жизнь Церкви сакральна по сути, поэтому богословский дискурс школы не мог «охватить» ее собой.

**Глава вторая: «Формирование богословской методологии святителя Филарета».** Изучение биографических материалов и мемуарных свидетельств позволяет утверждать, что церковные впечатления детства задали «камертон» всей дальнейшей жизни святителя Филарета. При этом верность традиции сочеталась у него с открытостью новым впечатлениям и способностью к их органическому усвоению и переработке в духе той же традиции.

Внимание учителей в Московской семинарии он обращает на себя прежде всего филологическими способностями. Именно в это время складывается «библейско-русский» язык его проповедей, представляющий собой органичный сплав микроцитат Писания и авторской речи. Таким образом, филологический синтез в его трудах предшествовал богословскому, одновременно неся в себе и зачатки богословского *метода*, так как уже здесь слово Писания рассматривалось не как внешнее авторитетное свидетельство, а как внутренний импульс мысли, а значит и преодолевалось постулируемое школой разделение Божественного и человеческого богословия, восприятие слова Писания лишь как формального объекта научного изучения.

Первые годы жизни в Петербурге, куда будущий святитель приезжает по вызову Комиссии духовных училищ, становятся для него годами самообразования и накопления материала, но в то же время — и годами свободного развития, ставшего возможным в силу того, что он выходит из «тени» митрополита Платона. Он много читает отцов Церкви, осваивает необходимые для академической работы и преподавания критические методы научного богословия, знакомится с имеющей хождение в обществе западной мистической литературой. Тогда же окончательно оформляется и его отношение к древнегреческому философу Платону, которому святитель

оказывает очевидное предпочтение перед современными философами, в частности Кантом, закрепляя это предпочтение в Уставе духовных школ 1814 г.

В 1816 г. выходят в свет «Начертание церковно-библейской истории», «Записки на книгу Бытия», «Слово в Великий Пяток» на текст *Тако возлюби Бог мир*. Первые две работы представляют собой вершину его академических трудов и одновременно намечают пути выхода за узкие рамки школьного богословия. Данное в «Слове в Великий Пяток» учение о крестной любви обнаруживает уже вполне сложившуюся методологию богословской работы. Она основывается на двух принципах.

Во-первых, — это уже знакомый текст-амальгама с той разницей, что, если в Лаврском периоде он являлся плодом преимущественно филологической работы, то в Петербургском — становится уже фактором работы богословской. Посредством его уточняется теперь не словоупотребление, но *смысл* учения, которое не столько подтверждается или опровергается цитатами, сколько помещается в самый поток библейского слова, и, таким образом, испытывается на согласие с истиной (так были испытаны, например, идеи западных авторов — Фенелона, Дузетана, Юнг-Штиллинга, Дютуа).

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

По сути оба эти принципа восходят скорее к филологии и риторике, чем к богословию. Однако простой перенос филологических приемов в богословие не может почитаться самодостаточным, что предполагает наличие еще некой необходимой величины, обеспечивающей корректность метода.

Такой величиной становится для святителя представление о живой, «творческой» связи слова Писания, как с давшим его Богом, так и с обозначаемыми им явлениями и понятиями, — связи, возникающей постольку, поскольку слово человеческое являет собой образ Слова Божия, как сам человек есть образ Божий. Слова Писания суть живые слова живого Бога, обладающие вследствие этого сакральным значением и силой. Именно поэтому

устанавливаемая через них связь не приводит к «смешению понятий» и в то же время не является внешней и случайной.

Можно предполагать, что вначале эти воззрения были некой априорной данностью личного восприятия слова. Позднее они были подкреплены знакомством с Платоновым учением о слове. Еще позднее — тщательно обоснованы уже как собственно богословское учение. Как бы то ни было, именно здесь наметилось разрешение того итогового противоречия между сакральностью церковной жизни и десакрализацией слова Писания, которое XVIII век оставил в наследие XIX; именно этот метод, легший в основу всей богословской работы святителя, позволил свести воедино богословские интуиции XVIII столетия и разрешить неразрешенные его предшественниками противоречия.

### **Глава третья: «Богословский синтез святителя Филарета».**

Исследование, проведенное в первой главе показало, что экклесиология мало занимала авторов XVIII — начала XIX вв. Одним из первых уделил ей внимание в своих словах на освящение храмов митр. Платон, дав тем самым ученику отправную точку для дальнейших рассуждений. В зрелом возрасте сам святитель Филарет достаточно строго оценил свои первые опыты в этом направлении и не только не включил ни одной из ранних проповедей на освящение храма в прижизненные собрания своих сочинений, но и признавал, что не имел тогда для должного рассмотрения предмета ни исторических, ни догматических оснований. Обрести исторические основания святителю помогают его академические библейские штудии: в рассказе книги Царств о строительстве Соломоном храма, в котором Господь будет пребывать *именем Своим* (3 Цар. 8:29), он находит указание на глубокую внутреннюю связь судьбы храма и Церкви. Богословские основания также связаны с академическими трудами святителя, на сей раз — лекциями о таинствах, читанными им в последний год его пребывания в Академии уже в епископском сане.

В итоге, святитель осмысляет храм как существенную принадлежность

Церкви, возникающую на пересечении исторической и вневременной координат и сосредоточивающую в себе ее (Церкви) жизнь. Храм и называется церковью, поскольку существует не для себя, но для Церкви. В истории храма фокусируется история Церкви, в храме «новосозидается»<sup>14</sup> само вещество, в храме Церковь являет себя как Тело Христово, в храме *освящается* земной мир и преодолевается противоположность его с миром горним, в храме возникает особое сакральное пространство-время, в храме Господь учит Сам, как некогда учил в храме Соломоновом, словами Евангелия. Наконец, именно в *Церкви-храме* преодолевается формальная «человеческая» недостаточность и погрешительность предания и оно опознается, как *истинное и святое предание*, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения»<sup>15</sup> Таким образом, смысл Священной истории, представление о назначении Церкви, суть ее таинственной жизни, определение церковного предания могут быть выведены из библейско-исторического учения о храме, в котором Церковь и обнаруживает себя как Церковь.

Мистически вмещаась в храм, Церковь в то же время предстает в истории обществом, образующим ее *видимое тело*. Это видимое тело, объединенное апостольским преемством иерархии и действительностью таинств, имеет здоровые и больные члены в зависимости от того «чисто» или «не вполне чисто» проповедуется в них учение Христа. Кроме того присутствие Церкви в мире позволяет и всякое событие истории мира опознать как относящееся к истории Церкви, т. е. к истории *Священной*. Более того, представление о «зиждательной силе» Слова Божия, заключенной в Писании, понуждает святителя Филарета прямо представить описанную в последнем историю избранного народа (т. е. *Священную историю* в узком смысле слова), как сокращенное изложение и одновременно творческий импульс *всемирной* истории, определяющий, в

---

<sup>14</sup> Ср.: Филарет, митр. Московский, свт. Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885. Т. 1. С. 262.

<sup>15</sup> Там же. Т. 4. С. 100.

конечном счете, законы ее развития. Именно эти представления служат основанием филаретовской концепции Священного царства (или Нового Израиля), дающей осмысление современной русской жизни в категориях строго библейского мышления.

Таковы основные концептуальные положения богословского синтеза святителя Филарета. Их соотнесение с преданием Церкви показывает, что святитель является прежде всего продолжателем богословской традиции освящения, намеченной, в частности, трудами святого Николая Кавасилы. Не прошел святитель и мимо свойственного XVII — XVIII в. интереса к наследию блаженного Августина. Им смягчены крайности учения последнего о свободе и благодати, скорректирована Августинова триадология, дано взвешенное изложение учения о христианской любви и подтверждены основные положения учения о границах Церкви. Хотя вопрос о знакомстве святителя Филарета с наследию святителя Григория Паламы не имеет однозначного решения, можно утверждать, что между их учениями существует несомненная содержательная связь. Обоих занимает проблема соприкосновения нетварного с тварным, однако святитель Григорий решает ее, исходя из представлений о Божественном действии, воспринимаемом нами через Фаворский свет, а святитель Филарет — через слово Божие. Объединяет же рассуждения обоих святителей мысль о *славе Божией*, предстающей как доступное твари откровение Божества.

**В Заключении** подведены основные итоги диссертации и сделаны следующие выводы.

Исследование подтверждает, что религиозно-культурная перестройка христианской Европы в посттридентскую эпоху явилась важным фактором для активного развития антропологической и экклесиологической тематики в богословии всех христианских конфессий.

Стремление Петра «европеизировать» Россию с неизбежностью актуализировало указанную проблематику и для русского богословия, в силу объективных причин особенно острым делая вопрос о Церкви.

Возникшая в России на волне петровских реформ школа «научного богословия», основанная преосв. Феофаном (Прокоповичем), стремилась критически переоценить предание, чтобы избавить его от «предвзятых мнений», инструментом этого избрав слово Писания. В предложенных для этого преосв. Феофаном подходах нашел свое отражение свойственный ему августинианско-гуманистический дуализм воззрений, вследствие которого Писание, с одной стороны, полагалось как абсолютный источник «Божественного» богословия, с другой — как десакрализованный объект научного изучения. Последнее, в свою очередь, оказалось серьезной помехой для богословского осмысления новой экклесиологической проблематики, обусловленной объективным ходом исторического процесса.

Получив духовное образование в рамках школы «научного богословия», святитель Филарет в своих трудах не только сделал значительный шаг вперед в развитии русской богословской науки, но и преодолел внутреннюю противоречивость постулатов школы, вернув слову Писания его сакральную значимость. Эту удалось ему вследствие богословского переосмысления связанных с учением об имени элементов платонической философии. Святитель постулирует связь слова Писания с творческим *глаголом силы* (Евр. 1: 3) и на этом основывает свою богословскую методологию.

В совершенном святителем благодаря этому богословском синтезе, связующем библейско-исторический и систематический аспект учения о Церкви преодолеваются наметившиеся разрывы между «Божественным» и «человеческим» богословием, «исторической» и «внутренней» церковью, чувственным явлением таинства и таинством «в себе».

Хотя в своем синтезе святитель Филарет исходит прежде всего из работы со словом Писания на основе вышеописанной методологии, проведенный анализ показывает, что его учение находит себе твердую опору в церковном Предании, что он сумел органично включить в свой синтез не только элементы платонизма, но и ряд идей, восходящих к наследию блж. Августина, что его

учение о слове Божию согласно с учением святителя Григория Паламы о Божественных энергиях.

## Список опубликованных трудов по теме диссертации

### Статьи в рецензируемых научных журналах, рекомендуемых ВАК

#### России:

1. Хондзинский П. В., прот. На пути к синтезу: святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб., 2010. Т. 6. С. 3–25.

2. Хондзинский П. В., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. № 1 (33). С. 22–36.

3. Хондзинский П. В., прот. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. № 5 (37). С. 57–70.

4. Хондзинский П. В., прот. *Audiatur et altera pars* — о новой книге Н. К. Гаврюшина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2013. № 4 (48). С. 162–168.

5. Хондзинский П. В., прот. Святитель Филарет и блаженный Августин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. № 5 (72). С. 20–30.

#### Монографии:

6. Хондзинский П. В., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи М., 2010. 303 с.

7. Хондзинский П. В., прот. «Ныне все мы болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи М., 2013. 480 с.



### **Статьи в российских и иностранных научных изданиях:**

8. Хондзинский П. В., прот. О богословии святителя Филарета, митрополита Московского // Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский: Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 56–88.

9. Хондзинский П. В., прот. О келейном дневнике святителя Филарета (Дроздова) // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 6–20.

10. Хондзинский П. В., прот. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25–45.

11. Хондзинский П. В., прот. Святитель Филарет и митрополит Платон // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007. С. 98–108.

12. Хондзинский П. В., прот. Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета митрополита Московского // Филаретовский альманах. Вып. 4. М., 2008. С. 9–39.

13. Хондзинский П. В., прот. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. Вып. 5. М., 2009. С. 61–89.

14. Хондзинский П. В., прот. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность: сб. науч. ст. М., 2011. С. 47–55.

15. Хондзинский П. В., прот. Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность: сб. науч. ст. М., 2011. С. 157–168.

16. Хондзинский П. В., прот. «Повесть временных лет» и «Хроника» Георгия Амартола: опыт сравнительно-богословской характеристики // Филаретовский альманах. Вып. 9. М., 2013. С. 75–89.

17. Хондзинский П. В., прот. «Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах» святителя Филарета митрополита Московского // Русское богословие: традиции и современность: сб. науч. ст. М., 2014. С. 131–139.

18. Хондзинский П. В., прот. Идеи блаженного Августина в экклесиологии свт. Филарета и новом русском богословии // Prace komisji kultury słowian nau. Tom X. Kościół a świat współczesny. Kraków, 2014. S. 59–81.