

К.М. Антонов

«Я, БЛАГОДАРЕНИЕ БОГУ, НЕ БОГОСЛОВ...»: СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ ЗАПАДНОГО ПЛЕНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

В статье рассматривается вопрос о возникновении концепции западного пленения православного богословия и ее роль в развитии русской религиозной мысли XIX–XX веков. В первой части показано, что основным источником классической формулировки данной концепции у прот. Г. Флоровского являются идеи Ю.Ф. Самарина. Во второй демонстрируется проблематичность объяснения этой идеи из «славянофильства» Самарина и делается вывод о необходимости поиска ее истоков в русской культуре 20-х – 30-х гг. XIX века. В третьей части автор предлагает гипотезу, согласно которой данная концепция была инструментом самообоснования религиозно-философского дискурса переживших религиозное обращение представителей светской культуры пушкинской эпохи.

Ключевые слова: западное пленение православного богословия, русское богословие, русская религиозная философия, романтизм, славянофильство, Просвещение, синодальный период, Флоровский, Самарин.

1. «Сдача в плен»: Флоровский или Самарин?

«Кризис русского византизма в XVI веке был, вместе с тем и выпадением русской мысли из патристической традиции...»¹. Как следствие, произошедшая в XVII веке на Украине встреча с Западом закончилась «не только пленом, но именно сдачей в плен», приводящей к «псевдоморфозе православной мысли»². На этой основе уже в петровскую эпоху формируется «болезненный разрыв в самом церковном сознании... новое «двоеверие»,... двоедушие»³ — разрыв опыта и мысли, этот опыт осмысляющей в чуждых ему категориях: «Строится западная культура. Даже богословие строится западное...»⁴. В результате: «В порядке подражательном русское богословие перешло все главные этапы Западной религиозной мысли нового времени. Тридентское богословие, Барокко, протестантская схоластика и ортодоксия, пиетизм и масонство, немецкий

Константин Михайлович Антонов — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (konstanturg@yandex.ru).

¹Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 506.

²Там же. С. 56.

³Там же. С. 101.

⁴Там же.

идеализм и романтика, социально-христианское брожение времен после Революции, разложение Гегелевой школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа и ричлианство, новая романтика и символизм — все эти впечатления так или иначе в свой черед вошли в русский культурный опыт. Однако, зависимость и подражание, это еще не было действительной встречей с Западом... Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям»⁵.

Примерно так можно кратко резюмировать известную концепцию «западного пленения православного богословия» и ее связь с концепцией «неопатристического синтеза», поскольку они представлены у крупнейшего православного мыслителя XX века о. Г. Флоровского, разработавшего их на огромном фактическом материале. Под его влиянием они, примерно в этой форме, стали своего рода паролем православного богословия второй половины этого столетия. Отмечу сразу, что между этими двумя концепциями существует, при такой постановке вопроса определенная логическая взаимосвязь: на вопрос: зачем нужен «неопатристический синтез»? мы отвечаем: в нем спасение от «западного плена». На вопрос: куда спастись от «западного плена»? отвечаем: к отцам. Одно предполагает другое и наоборот. Одновременно критичность в отношении западных концепций и подходов — будь то субстанциалистская метафизика XVII века или трансцендентализм немецкой классики — в силу отталкивания от тяготеющего над обоими со времен Якоби подозрения в «пантеизме» и «фатализме»⁶, склоняет мысль к персоналистско-теистической интерпретации святоотеческого наследия.

Я не собираюсь оценивать степень адекватности этой концепции. В этом отношении мне хотелось бы соблюсти в рамках данного рассуждения феноменологическое эпохэ. Для многих она до сих пор является основным ориентиром в мире богословских идей, другие — настойчиво стремятся к ее пересмотру и склонны пытаться продемонстрировать ее неадекватность или ограниченность. Я думаю, что в той мере, в какой эта концепция является штампом, оправдывающим пренебрежительное отношение к традиции духовно-академической мысли и западному богословию (у самого Флоровского, напротив, она выступает как стимул к изучению истории русской богословской мысли и сознательной, творческой и свободной встрече с Западом), — правда, несомненно, на стороне

⁵Там же. С. 512–513.

⁶См.: *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010.

вторых⁷. Вместе с тем, мне кажется, что простое отбрасывание этой концепции не даст позитивного результата: необходим скорее критический (в кантовском или соловьевском смысле) ее анализ, выявляющий как сферу ее обоснованных притязаний, так и границы этой сферы. И здесь, мне кажется, большую роль могло бы сыграть историческое рассмотрение причин ее возникновения, ищущее эти причины в особенностях истории русской культуры и русской мысли. Именно такой исторический анализ в максимальной степени позволяет осуществить «подвешивание» той идеи, на которую он направлен, помогает дистанцироваться как от позитивных, так и от негативных оценок, от утверждений об истинности или ложности этой идеи в целом.

Обращаясь к истории, первую отчетливую формулировку этой концепции мы находим у Ю.Ф. Самарина. Тот факт, что Флоровский нигде не ставит свое понимание «пленения» в связь с идеями Самарина, говорит о том, что к его времени эта идея сделалась своего рода «общим местом», неким само собой разумеющимся постулатом⁸. Тем не менее, сопоставление показывает явную связь и преемственность между Самариним и Флоровским и в самой постановке вопроса и в подходе к его решению.

Элементы указанной идеи легко обнаруживаются уже в первой значительной работе Самарина — его диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, особенно важную роль играют здесь «Предисловие» и речь на защите. Если в Предисловии Самарин довольно абстрактно говорит о том, что «некоторые из ее (нашей Церкви — К.А.) членов подпали влиянию религиозных начал Запада и повторили в ней борьбу, совершавшуюся за ее пределами»⁹, то в речи он высказывается гораздо более определенно: описывая антикатолическую борьбу XVI–XVII веков, он утверждает: «в готовые формы западной нау-

⁷Наибольший интерес с этой точки зрения представляет работа: *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., ПСТГУ, 2013.

⁸О славянофильской критике академического богословия речь у него идет только в связи с Киреевским. См. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 259. На влияние Самарина на Флоровского указывает, но только в отношении характеристик Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, А.В. Черняев. См.: *Черняев А.В. Г.В.* Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010. С. 126. О.В. Марченко справедливо указывает на связь между концепцией Флоровского и пониманием истории русской мысли, намеченным В.Ф. Эрном. См.: *Марченко О.В.* «Первый русский философ» и пути русского богословия // *Litteraria Humanitas*. XVI. *Dialogo o slovanských literaturách: tradice a perspektivy*. Vrnо, 2012. S.123–130.

⁹*Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 15–408. С. 21.

ки вставлены были догматы нашей Церкви»¹⁰. Тем не менее, в самой односторонности и борьбе Стефана Яворского (филокатолик антипротестант) и Феофана Прокоповича (филопротестант антикатолик) Самарин, вполне по-гегелевски, усматривает позитивный смысл: в их спорах «без их ведома выражались односторонность того и другого воззрения. А между тем решительный удар нанесен был католицизму; преграда была поставлена влиянию протестантизма, и Церковь торжествовала в двойной борьбе»¹¹. Их идеи предстают здесь как частные моменты, получившие развитие в результате влияния извне, но «снятые» в целостном церковном синтезе.

В значительной степени эта схема сохраняется во втором ключевом для нашей темы тексте Самарина: «Предисловии к богословским сочинениям А.С. Хомякова», в котором, однако, можно видеть существенное смещение некоторых важных акцентов и оценок. Сама концепция представлена здесь в гораздо более обобщенной и продуманной форме, хотя очевидные переклички с текстом диссертации налицо.

Основные предпосылки остаются прежними: с одной стороны находится Церковь, с другой — католический и протестантский Запад, который после раскола находится вне Церкви. В Церкви — полнота жизни и учения, на Западе — противоборство «отвлеченных сторон», сфера инобытия, развивающаяся «совершенно в стороне от Церкви и без всякого ее в нем участия»¹². Активность Запада требует церковного ответа и провоцирует его, что приводит к переносу борьбы западных «отвлеченных начал» внутрь Церкви. Тем самым развитие церковной школы оказывается обусловлено внешним влиянием¹³. Принципиальное различие заключается в том, что в «Предисловии...» Самарин говорит не просто об отдельных членах Церкви и движениях церковной мысли, а о Церкви и школе

¹⁰Там же. С. 405. Ср. у Флоровского: «На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и самая религиозная психология» (С. 49).

¹¹Там же. С. 408. Ср.: «Явивши в своей сфере две односторонности и сохранивши свою самобытность, Церковь обличила на себе их ложность и поставила себя бесконечно выше обеих» (Там же. С. 22). Присутствие гегелевской схематики у Самарина очевидно, мы не будем здесь касаться этого вопроса подробно, отмечу лишь, что в определенном смысле эта схема (св. отцы как тезис — западное пленение как антитезис, пребывание идеи в инобытии — неопатристический синтез) сохраняется и у Флоровского, причем в явном противоречии с сознательно исповедуемой им волюнтаристской философией истории.

¹²Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 34–73, 57.

¹³Ср.: Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 21–22.

как целом. Не Стефан Яворский и Феофан Прокопович отвечают на вызов Запада, а церковная школа. Самарин здесь высказывает основополагающий тезис всей концепции, который изложение Флоровского во второй и четвертой главах «Путей...» только иллюстрирует, нигде не выходя за его пределы: тезис о раздвоении жизни и школы, как результате «сдачи в плен»: «Православие не пошатнулось, но это была заслуга не школы...»¹⁴. Школа в обоих случаях совершает роковую «трагическую ошибку», обусловленную недостаточно ясным самосознанием. Именно это составляет основной тезис концепции западного пленения: школа в своем столкновении с западной школой действует, как выразился Самарин, «неволью и бессознательно». В «Предисловии...» Самарин очень ясно и отчетливо, на высоком уровне обобщения указывает и сущность этой ошибки, и ее основные следствия: школа «отбивалась» — пишет он. Недостаток сознания проявляется в том, что «она приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей Латинство и Протестантство, приняла их в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях»¹⁵. В результате православная школа раздваивается на антикатолическую, принявшую в себя протестантскую закваску, и антипротестантскую, принявшую в себя закваску католическую, и таким образом каждая победа одной из партий превращается в поражение противоположной. Но главный итог и, собственно, само содержание «пленения» заключается в том, что «западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов» (курсив автора — К.А.)¹⁶. И снова можно сказать, что Флоровский не выходит за пределы исторической конкретизации этих положений Самарина. Единственным дополнением с его стороны становится указание на психологические аспекты «пленения»: «перенимается психология и душевный строй» — неоднократно указывает он¹⁷.

Отметим существенное смещение акцента в оценке событий: если в диссертации констатировалась победа Церкви, несмотря на односторонность по-

¹⁴ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 57. Ср.: «это та самая почва, на которой и вы, наставники, и мы, ученики, стоим теперь, стояли всегда как члены Церкви, но с которой, к сожалению, вы дали себя сманить как ученые, как школа» (Там же. С. 72).

¹⁵ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 57–58. Ср. у Флоровского: «Изучение богословия по Феофану приучало все вопросы видеть и ставить по-протестантски». С. 102.

¹⁶ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 58.

¹⁷ См. напр.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 52, 102.

лемистов, то в «Предисловии...» отдельные победы в полемике не отменяют основного факта поражения школы, которое не является поражением Церкви только потому, что Церковь не может потерпеть поражение.

Итак, результатом этого поражения школы становится рационализация богословия и одновременно его дурная догматичность, при которых, с одной стороны, истины веры предлагаются в качестве выводов из силлогизмов, а с другой, рефлексия относительно смысла догматов ограничивается апелляцией к авторитету¹⁸. Результатом становится катастрофическое падение общественного авторитета не только школы, но и Церкви, массовое отпадение в атеизм: «Целые поколения, вами воспитанные прямо из-под ваших кафедр, ударились, очертя голову, в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпавших от вас, а легкость отпадения»¹⁹. Я привожу здесь это обвинение, поскольку, на мой взгляд, оно, совершенно независимо от своей истинности, является необходимым риторическим заключением концепции западного пленения: плохи ведь не сами по себе условия содержания в плену, а налагаемые пленом ограничения и унижение, как его следствие. Именно это делает стремление к освобождению столь настоятельным.

Еще раз подчеркну, что все эти положения Самарина становятся как бы не обсуждаемым понятийным каркасом работы Флоровского, который в теоретическом смысле нигде не выходит за пределы этого каркаса, организуя на его основе огромный фактический историко-богословский материал.

Жесткость самаринских формулировок и одновременно неподлежащие сомнению благонамеренность, ум и церковность Самарина приводят нас к проблемной ситуации, в которой мы не можем объяснить возникновение этой концепции его дурными намерениями, «непониманием» или недостатком осведомленности и любви к церковной жизни. В тоже время, даже если мы откажем Самарину в одном из этих качеств или некоторых из них, мы все равно окажемся перед вопросом о том, почему эта концепция не осталась его личным достоянием, но была принята множеством последующих мыслителей. И этот вопрос вновь возвратит нас к объективным причинам ее возникновения и рецепции.

2. «Славянофильство»?

Причины эти следует, мне кажется, искать в развитии русской культуры первой половины XIX века, в том, как складывалось то интеллектуальное и культурное поле, которое представляло для мысли Самарина само собой разумеющийся, неподлежащий в силу этого пересмотру, фон. Особенно следует

¹⁸ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 71.

¹⁹ Там же. С. 70.

подчеркнуть, что в данном случае нельзя ограничиваться только интеллектуальным, тем более, только философским фоном, необходимо учитывать гораздо более широкие процессы, касающиеся русской культуры в целом.

Пытаясь разобраться в указанных причинах, мы, прежде всего, наталкиваемся на «славянофильство» Самарина. Представляется естественным, что представитель партии, полагающей что «Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя»²⁰ — должен проблематизировать все возможные формы зависимости русской культуры от Запада. Подобно тому, как К.С. Аксаков проблематизировал их в своей концепции развития русской литературы²¹, Самарин осуществил то же самое в своей концепции развития русского богословия. Подтверждением этой точки зрения может служить известная статья Самарина «Два слова о народности в науке», где народность рассматривается диалектически: не только в качестве ограничения познания, но и как условие его возможности, которое «определяя как бы специальное назначение мысли в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигающим пределы общечеловеческого знания»²². Примером такой возможности служит Самарину как раз спор католицизма и протестантизма, в отношении которого «призвание православного мыслителя» заключается как раз в «обнаружении односторонности выработанных воззрений и примирении их путем возведения противоположностей в высший строй явлений»²³.

Очевидно, что здесь мы имеем дело с тем же рядом мыслей, который представлен в «Предисловии...» и под «православным мыслителем» подразумевается здесь А.С. Хомяков (м.б. не лично, но как определенный тип). Представляется, однако, что именно применительно к богословию этот ход мысли недостаточен и сам нуждается в пояснении. В самом деле, ведь согласно Самарину «вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»²⁴ *проистекает из* православной веры. Было бы естественно для него опереться на православное богословие как квинтэссенцию этой веры, ее понятийное «научообразное», как выражались в те времена, выражение.

²⁰ Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. С. 411–482. С. 482.

²¹ См. напр.: Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 151–171.

²² Самарин Ю.Ф. Два слова о народности в науке // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. С. 483–493. С. 490.

²³ Там же. С. 491. Примером эффективной реализации этого подхода могут служить работы кн. Е.Н. Трубецкого, посвященные анализу «религиозно-общественного идеала западного христианства».

²⁴ Там же.

Вместо этого мы видим ровно противоположное: мало что вызывает в послепетровской русской культуре такое отторжение у славянофилов, как именно богословская мысль.

Поскольку мы отказались от рассмотрения вопроса о предметной истинности или ложности этого ряда славянофильских идей, нам остается вновь поставить вопрос о тех предпосылках, которые предрасполагали их видеть вещи именно в таком свете: почему славянофилы, вместо того, чтобы опираться на православное богословие в своей критике вестернизированных и секуляризованных элементов русской культуры, с таким усердием ищут элементы вестернизации в самом православном богословии?

Чтобы ответить на этот вопрос надо попытаться понять, что видели, а чего не могли видеть славянофилы в силу особенностей устройства самого их взгляда на вещи. С этой точки зрения, одним из наиболее значимых для дальнейшего развития русской философской и еще более общественной мысли открытий славянофилов был обнаруженный ими культурный раскол между вестернизированной интеллигенцией («публикой» — в терминологии К. Аксакова) и незатронутым вестернизацией народом²⁵. Обнаружив его и сделав его предпосылкой всех последующих анализов русской жизни, они, как представляется, оставили в тени, на периферии своего зрения, другую существенную проблему: проблему культурного раскола между интеллигенцией и русской Церковью (в институциональном смысле). Точнее сказать, они видели его не как один, а как два разных конфликта, представлявшихся им аспектами первого раскола: 1) между европеизированной публикой и верным изначальным традициям русской культуры и в силу этого оказавшегося носителем церковного сознания народом²⁶; 2) как внутрицерковную проблему вестернизации. Произошло это в силу того, что этот второй раскол был для славянофилов не обсуждаемой предпосылкой их самосознания, сложившейся на очень ранних этапах их интеллектуальных биографий.

²⁵О возникавшей на этой основе болезненной «раздвоенности внутренней жизни» образованного класса, интеллигенции, см. напр.: *Хомяков А.С.* Разговор в подмосковной // *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 252–276. С. 255–256, 259. Эта идея оказалась очень влиятельной, несмотря на то, что ее предметное содержание мало помалу исчезало под влиянием, прежде всего, реальных общественных процессов, менявших социальную структуру России. Ею активно пользовались авторы «Вех» (особенно, Гершензон), в виде выхолащенного и потерявшего всякий смысл риторического штампа она до сих пор активно эксплуатируется в «патриотической» публицистике и соответствующем политическом дискурсе.

²⁶Ср. *Аксаков К.С.* Публика — народ. Опыт синонимов // *Аксаков К.С.* Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 402–403.

Он не мог мыслиться ими с достаточной ясностью и отчетливостью поскольку был как бы составной частью их видения вещей.

Из этого следует, что не только славянофильское объяснение концепции западного пленения представляется недостаточным, но и объяснение возникновения этой концепции из славянофильства само нуждается в дальнейшем объяснении.

Попытка такого объяснения заставляет заглянуть еще дальше в прошлое, в эпоху формирования людей, впоследствии ставших лидерами славянофильства как общественного движения и течения мысли. Речь идет о культурной эпохе 20-х — 30-х годов XIX века, когда, как показал А. Койре, складывались наиболее основополагающие убеждения и предрасположенности А.С. Хомякова и И.В. Киреевского — людей, чей авторитет был бесспорен для Самарина, воспринявшего не только их философские и богословские идеи, но и, что еще более важно, их систему ценностей и установок (в том числе, не обсуждаемых), их способ ориентироваться в мире культуры²⁷. Не найдем ли мы там действия неких факторов, заставивших славянофильскую мысль пойти именно по такому пути, пути конфронтации с академическим богословием?

Здесь я рискну предложить некоторое гипотетическое построение, которое вполне может не выдержать проверки фактами, но которое, тем не менее, некоторый свет на обсуждаемую проблему может пролить.

3. Гипотеза

Я бы хотел, прежде всего, обратить внимание на то, что фраза, вынесенная в заглавие, принадлежит отнюдь не славянофилу, а наоборот, их постоянному оппоненту, П.Я. Чаадаеву, представителю религиозного западничества. Чаадаев отнесся к диссертации Самарина с иронией и даже сарказмом²⁸, тем не менее, его собственное отношение к современному ему богословию, высказанное, в частности, в письмах кн. Мещерской и А.И. Тургеневу, было отнюдь не менее жестким²⁹.

Это говорит о том, что среди тех людей, которые стояли у истоков традиции русской религиозной философии, резко негативное отношение к духовно-академической традиции было нормой, оно существовало скорее на уровне некоего почти не обсуждаемого ощущения, ощущения чуждости, и именно сла-

²⁷ Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 5.

²⁸ Чаадаев П.Я. Письмо А.И. Тургеневу // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. Т. 2. М., 1991. С. 168–171.

²⁹ Там же. С. 100, 134–137.

вянофильской рационализацией этого ощущения и была, прежде всего, концепция западного пленения.

Тогда встает следующий вопрос: в силу каких факторов складывалось само это ощущение чуждости? Определенную роль играли здесь, видимо, сословные различия, они, однако, никогда не были решающими именно в этом кругу (Погодин, Никитенко, бр. Полевые, Белинский, Голубинский и проч.). Гораздо более важную роль играли различия культурные (или, если угодно, субкультурные), но и не только они. Рассмотрение негативных отзывов русских религиозных философов на произведения русских академических богословов вскрывает, мне думается, еще один эмоциональный аспект указанного ощущения — кроме чуждости, здесь есть еще элемент разочарования³⁰. Не ставя вопрос о его «объективной» оправданности, зададимся вопросом о том, как он возникает.

Для этого обратимся к вопросу о возникновении русской религиозно-философской традиции.

Представляется очевидной, хотя и обойденной вниманием исследователей, сущностная связь этой традиции с феноменом религиозного обращения³¹. Не касаясь здесь вопроса о роли механизма религиозного обращения в становлении рефлексивных структур религиозных традиций вообще³², сосредоточимся на особенностях этого процесса в России в первой трети XIX века.

Обратимся, прежде всего, к культурной ситуации 20-х годов XIX века. Именно в это время действует кружок Любоумдров (в разных формах и составах неизменно осуществлявший инкультурацию философского романтизма шеллингианского извода, своего рода философская *alma mater* лидеров славянофильства), в это время разворачивает оригинальное философствование П.Я. Чаадаев (создается корпус «Философических писем»).

³⁰Приведу наиболее показательные высказывания из откровенной переписки славянофилов: И.В. Киреевский: «Удовлетворительного богословия у нас нет», А.С. Хомяков: «Макарий провозиял схоластикой», «стыдно, что богословие как наука так далеко отстало...» (курсив мой — К.А.) См.: Киреевский И.В. Письмо к А.И. Кошелеву // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М., 1911. С. 258; Хомяков А.С. Письмо к А.Н. Попову // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 8. М. 1900. С. 188–189.

³¹Она лишь мельком упоминается у Зеньковского, но не в целом, как феномен, а в биографических описаниях отдельных мыслителей, и скорее иллюстрируется, чем анализируется у Зернова в «Русском религиозном возрождении XX века».

³²См.: Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21; Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.

В более широком смысле — это время утверждения русского романтизма, пушкинская эпоха русской культуры, называемая также зачастую «золотым веком». Мне представляется, что ключ к решению проблемы можно видеть в очень важной интуиции Н.А. Бердяева о ренессансном характере сознания русской культурной общности первой трети XIX в.: «Элемент ренессансный у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX в.... Пушкин — единственный русский писатель ренессансного типа...»³³.

В самом общем виде моя гипотеза может быть сформулирована примерно так: ренессансное сознание возникает в русской культуре не *до*, а *после* эпохи Просвещения, в контексте романтизма. В стремлении к самообоснованию перед лицом вызова со стороны утилитарной рациональности Просвещения оно, не имея светского прецедента (каким было Возрождение по отношению к европейскому романтизму), обращается к религии. Однако, сталкиваясь в Церкви с совершенно иным культурным типом, сложившимся в рамках так наз. «синодального периода», оно оказывается вынужденным создавать собственный, релевантный связанной с нею субкультуре, религиозный язык. Обоснованием его введения в оборот, его экспансии во все более сложные и высокие области богословского знания и стала концепция «западного пленения» православного богословия.

Рассмотрим элементы этой схемы подробнее.

3.1. Экспозиция романтизма

Приведенное выше утверждение может показаться чрезмерно «историсофичным», однако, на мой взгляд, оно допускает вполне верифицируемую конкретизацию. С этой точки зрения ключевым событием истории русской культуры 20-х годов XIX века становится рецепция, с одной стороны, художественных форм и принципов культуры романтизма, а, с другой — философских техник и подходов немецкой классики.

Оценивая это событие, необходимо, на мой взгляд, иметь в виду принцип, высказанный в свое время В.М. Жирмунским: «...глубоко неправы те, кто рассматривают романтизм как чисто литературное направление, развившееся из принципа свободы творческого субъекта в искусстве, выставленного Гете и бурными гениями. Литературное (и философское — К.А.) новаторство было только результатом глубокого перелома в душевной жизни»³⁴. Сам этот принцип твор-

³³ Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008. С. 54–55.

³⁴ Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. 10.

ческой свободы, роднящий романтизм с Возрождением, определялся новой системой переживаний, в основе которой лежало базовое мистическое «чувство присутствия бесконечного в конечном»³⁵. Этот взгляд Жирмунского на романтизм как на форму мистического чувства, высказанный около ста лет назад, получил признание современных исследователей³⁶.

Мне бы хотелось сразу отсеять напрашивающиеся здесь определения данного чувства как «пантеизма» и «гностицизма», еретичных или девиантных по отношению к нормативному христианскому «теизму». С одной стороны, и «теизм», и «пантеизм», и «гностицизм» — суть понятнейшие конструкции, возникшие в результате довольно сложных процессов, имевших место в европейской философской мысли XVIII–XIX веков, и не очень пригодные для оценки непосредственных переживаний, возникающих спонтанно в результате совершенно других процессов. С другой стороны, следует иметь в виду, что образы и концепты, которые традиционно характеризуются нами как гностические или пантеистические (восходящие, как правило, к платонической традиции) довольно рано были усвоены ортодоксальной христианской традицией, в особенности в ее мистическо-поэтическом варианте. Имел место и обратный процесс — вполне ортодоксальные, восходящие к Новому Завету, образы и идеи воспринимались и по-своему интерпретировались в гетеродоксальной религиозности. Тем самым, само по себе наличие тех или иных образов и коннотаций не может быть критерием для вынесения тому или иному мыслителю или ряду его идей однозначной оценки (а тем более, обвинительного приговора)³⁷.

В свете этого привычная ассоциация теизма с персонализмом и пантеизма с безличностным представлением об Абсолюте и человеке нуждается в коррекции. Указанное переживание присутствия бесконечного в конечном не раство-

³⁵ Жирмунский В.М. Немецкий романтизм... С. 5.

³⁶ Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М., 2012. С. 10. Здесь же обзор рассмотрения религиозных аспектов романтизма в западной, главным образом, англоязычной, литературе.

³⁷ Так, например, будет небезынтересно указать на то, что первым русским христианским персоналистом был, по-видимому, И.В. Киреевский, прошедший школу романтической культуры у такого ее столпа как В.А. Жуковский, а школу немецкой классики — в кружке Любомудров и университетах Германии. С другой стороны, ни мистическое чувство, очевидно описанное Чаадаевым в ряде мест «Философических писем», ни его критика идеи личности, нисколько не мешает ему отстаивать и принципиальную трансцендентность Бога по отношению к миру, и антропологическую и гносеологическую значимость идеи первородного греха и его последствий. См. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Собрание сочинений и писем в 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 361–364, 375–376, 377–378.

ряло человеческую личность в безликом Абсолюте, но, напротив, открывало ей бесконечные перспективы внутренней жизни, придавало этой жизни и ее частным проявлениям и моментам бесконечный, абсолютный смысл³⁸.

Перечислим основные специфические черты антропологии романтизма, совокупность которых ярко выделяет его на фоне предшествующих и последующих культурных эпох: персонализм, «гениоцентризм», установка на непосредственность переживания, антирационализм, культивирование сложности и противоречивости внутреннего мира человека. Человек романтиков — не только гений-творец, реализующий присутствие бесконечного в конечном, но и бесконечно-сложная личность, в которой осуществляется принцип *coincidentia oppositorum*.

С этим комплексом черт связано становление специфической и сложной поэтики романтизма, его особенного литературного языка. Культивированию сложной внутренней жизни, идее духовного становления, соответствовала сложность поэтической техники и стилистики, особенности литературного языка, сюжетной структуры романтического романа³⁹.

Наконец, существенным элементом романтического мироощущения, не просто тесно связанным с романтическим пониманием личности, рациональности, творчества, культуры, религии, но придающим ему совершенно особый неповторимый характер следует признать эротизм. Творческий акт описывается романтиками по аналогии с любовным соединением, результатом которого становится новое бытие. Романтики не просто «подчеркивают мистическое значение любви»⁴⁰, они делают любовь базовой метафорой своего понимания жизни, мира, человека и Бога. Здесь мы сталкиваемся с центральным переживанием, накладывающим отпечаток не только на поэзию, но и на все жанры и виды творчества, в т.ч. философское и богословское творчество романтиков. Несмотря

³⁸См. у Жирмунского: «...каждая мелочь жизни, каждая индивидуальность получает высшее оправдание...» // *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм... С. 22; у Берковского: «Романтизм познал до него едва ведомые звучания и отзвуки в человеческой душе, сквозь обычное в ней достиг необычного» // *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001. С. 130. Отсюда повышенный интерес русской религиозной мысли к аскетике, ощущение ее «избирательного сродства» с романтизмом и, начиная с И. Киреевского, попытки противопоставить ее схоластическому курсу.

³⁹«Сущность и идея стиля Жуковского, его поэзии в целом — это идея романтической личности. Жуковский открыл русской поэзии душу человеческую, продолжив психологические искания Карамзина в прозе и решительно углубив их». *Жуковский Г.А.* Пушкин и русские романтики. М., 1965. С. 42.

⁴⁰*Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм... С. 76, слл.

на то, что этот эротический момент в романтизме, как правило, сильно сублимирован и завуалирован, именно он обеспечивает ту особую притягательность, которой обладают лучшие проявления романтического творчества.

Я не имею возможности в рамках данного текста представить более основательную экспозицию романтического творческого самосознания, вполне на уровне современной библиографии, раскрыть антропологию, поэтику немецкого и русского романтизма и связи между ними, тем не менее, представляется, что определенное родство романтического и возрожденческого понимания творчества может быть обнаружено, а это ставит нас перед следующим существенным моментом гипотезы: возрожденческий элемент в русской культуре возникает после того, как эта культура пережила эпоху Просвещения, связанную в России с петровскими преобразованиями, он не предшествует Просвещению, как в Европе, а следует за ней.

3.2. Романтизм contra Просвещение

Тем самым становится неизбежным конфликт между ним и основными духовными тенденциями Просвещения: постулирование самоценности творческого акта вступает в противоречие с утилитаризмом Просвещения во всех его формах и вариантах: «То, что не желает соответствовать мерилу исчислимости и выгоды, считается Просвещением подозрительным». А потому: «Искусство еще должно доказать свою полезность»⁴¹.

Как следствие, романтическое творческое самосознание неизбежно вступает в конфликт с основными просветительскими проектами эпохи: просвещенным абсолютизмом, борющимся против него освободительным движением, становлением массовой коммерческой литературной продукции. Характерным примером здесь может служить судьба Пушкина и его литературного окружения, включая Любомудров: они не нашли в итоге общего языка ни с бюрократией Николая I, ни с декабристами, ни с книгопродавцами, с презрением отвергли коммерческие предприятия Булгарина и весь его моралистический пафос.

Однако такое столкновение духовных сил и ценностей подразумевало не только внешнее размежевание, но и внутреннее противостояние. На стороне

⁴¹Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 19, 33. В гораздо более дифференцированной и позитивной характеристике эпохи Просвещения Кассирер также говорит о «сенсуалистском нивелировании», как, по крайней мере, одной из тенденций, и о более общем стремлении эстетической теории этой эпохи «идти по тому же пути, на который вступили и который до конца определили математика и физика». Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004. С. 310, 390. Об утилитаризме Просвещения см. там же. С. 272–273.

Просвещения оказывались такие ценности как патриотизм, политическая свобода, народное благо. Творческое самосознание, как уже было сказано, не имело в истории русской культуры светского прецедента, к результативности которого ему можно было бы апеллировать. Таким в истории европейской культуры была для романтизма эпоха Возрождения, однако, последовательность культурных эпох в России была иной, чем в Европе. По авторитетному мнению Д.С. Лихачева и прот. И. Мейендорфа, «восточноевропейское Предвозрождение не перешло у нас в настоящее Возрождение»⁴². При этом различие между предвозрождением и возрождением оба исследователя усматривают главным образом именно в сугубо религиозном, церковном, характере предвозрожденческой культуры (опосредованное влияние славянофильства).

Как следствие, русские романтики именно в религии чаще всего искали наиболее прочные основы своего творческого самосознания. Отсюда — распространенность и характерность для русской культуры того времени феномена религиозного обращения. Именно в этом контексте можно, мне представляется, говорить о биографической основе пушкинского «Пророка» — это не запись мистического опыта, но, скорее, рефлексия относительно осознания религиозных оснований самоценного творчества.

3.3. Романтизм contra синодальная Церковь

Однако переживание религиозного обращения в России первой половины XIX века неизбежно означало соприкосновение с Русской Православной Церковью и характерной для нее повседневной и богословской культурой.

Здесь мне вновь хотелось бы акцентировать безоценочность моего подхода. К сожалению, большинство существующих оценок и характеристик «синодального периода» или «синодального типа благочестия»⁴³ либо несут на себе невычитаемые следы идеи «западного пленения», либо напротив, окрашены в цвета мифологемы «потерянного рая». Не обольщая себя надеждой полностью преодолеть эти предпосылки, я считаю важным, по крайней мере, поставить такую задачу — выйти в пространство, находящееся по ту сторону определяемых

⁴²См.: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56. С. 45; Мейендорф И., прот. Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современной истории // Мейендорф И., прот. Православие и современный мир. Минск, 1995. С. 79–111. С. 99.

⁴³См.: Ореханов Г., прот. Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: ПСТГУ, 2010. С. 36–37; 89–101. К сожалению, автор смотрит на эпоху в значительной степени глазами Самарина и вообще славянофилов. Отсюда описания в терминах «искажений», «формализма», «несвободы Церкви», понимания Церкви как учреждения и т.п.

ими точек зрения. Для этого мне представляется важным проводить сопоставление романтического и академического богословия не в терминах «достоинств» и «недостатков», а в терминах «сходств» и «различий».

Ключ к решению проблемы взаимного непонимания следует искать в области истории языка и истории образования. Несколько обостряя ситуацию, можно сказать, что в тот момент, когда молодые русские философы-шеллингианцы пытались осмыслить явление Пушкина и его значение для России, в духовных академиях еще колебались относительно необходимости перевода преподавания на русский язык и отказа от вольфианских учебников метафизики, философии и логики Баумейстера.

Сложившееся во второй половине XVIII в. благодаря усилиям Ломоносова и Тредиаковского, а также государственному контролю как над церковными институтами, так и над сферой культуры, языковое единство духовной и светской литературы оказалось непрочным⁴⁴.

Его распад происходил в несколько этапов. Карамзин осуществляет новую реформу языка, апеллируя к речи европейски образованного дворянина, исходя из принципа естественности интонаций, «легкого логического членения речи, естественной связи и последовательности мыслей»⁴⁵. А затем примирение двух тенденций — «ориентацию на церковно-славянский язык и ориентацию на разговорное употребление» — достигается в творчестве Пушкина и литераторов его круга⁴⁶. Иными словами — в рамках романтизма, на основе романтического опыта творческого самосознания. У Пушкина исследователи обнаруживают сочетание синтаксической простоты и «сжатости фразы» с огромной эмоциональной и идейной нюансированностью описания⁴⁷. Лермонтов, продолжая эту традицию, ставит задачу «создать оригинальный эмоциональный сплав из соединения самых разнообразных выражений, образов и оборотов как русской, так и западноевропейской поэзии (преимущественно романтической), наполнить новый стиль глубоким идейным содержанием и экспрессивной выразительностью, придать ему необыкновенную силу и остроту красноречия и в тоже время национальную русскую характерности... приспособить русский литера-

⁴⁴ Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 425–426.

⁴⁵ Подробную характеристику карамзинской реформы см.: Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. М., 2002 (4). С. 221–223.

⁴⁶ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1994. С. 168.

⁴⁷ Виноградов В.В. Очерки по истории... С. 325

турный язык к выражению сложных психических коллизий и раздумий сильной рефлектирующей (т.е. романтической — К.А.) личности»⁴⁸.

При этом если светский литературный пуризм имел, прежде всего, чисто эстетические основания, то мотивация пуризма в духовной литературе была более сложной: «вырабатывается идеал духовного языка, и несоответствие ему воспринимается в духовном сочинении как оскорбительное для его священного содержания»... «Духовный пуризм осмыслялся непосредственно в религиозных терминах, отступления от нормы понимались здесь не только как стилистические погрешности, но и как проявления неблагочестия»⁴⁹. Попытки внесения элементов светского языка в язык духовной литературы рассматривались как своего рода кощунство. В результате за небольшим исключением первой половины второго десятилетия XIX в., основные принципы языковой политики таких выдающихся иерархов, как св. Филарет, вели язык духовной литературы в сторону ровно противоположную той, в которой развивалась литература светская. Нормативным образцом для нее служил даже не «архаизм» Шишкова или Катенина, но предшествовавший полемике «архаистов» и «новаторов» «словенороссийский» язык середины и начала первой половины XVIII в., язык Ломоносова и Тредиаковского с имманентно заложенными в него ценностями Просвещения, прежде всего, с характерным для последнего утилитаризмом в отношении высокой культуры. В то время как язык светской литературы претерпел несколько очень значительных трансформаций, язык литературы духовной скорее консервировался, если менялся, то в сторону большей архаизации лексики и синтаксиса. В результате даже с переходом на русский язык в преподавании, духовно-академическая среда оставалась оторванной от общелитературной.

Столь же значимым было расхождение основных принципов образовательных систем. Немецкая эстетико-философская система образования⁵⁰, на которую ориентировались представители культурной общности пушкинского века, в которой ориентация на классику, античность и Возрождение, соединялась с ориентацией на актуальное искусство и последнее слово филосо-

⁴⁸ *Виноградов В.В.* Очерки по истории... С. 332, 336.

⁴⁹ *Живов В.М.* Язык и культура ... С. 473, 486.

⁵⁰ О ее формировании и основных принципах см. напр.: *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С. 4–22; *Андреев А.Ю.* Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009. О ее проникновении в образовательную систему России, в связи с деятельностью гр. С.С. Уварова см.: *Андреев А.Ю.* Российские университеты...; *Виттекер Ц.* Граф С.С. Уваров и его время. СПб., 1999.

фии, вступала в противоречие с гораздо более основательной и систематичной, но чуждой этой несколько лихорадочной «актуальности», ориентированной на «ученость», *eruditio*⁵¹, доскональное знание древних языков, текстов, исторических источников академической системой. В последней не оказывалось места для культивирования характерных для романтизма духовной динамики, ценности духовного переживания и личностной уникальности. В противоположность этому романтический по своему происхождению Гумбольдт-Университет ставил задачу воспитания личности через приобщение ее к ценностям культуры и научное исследование выступало здесь как основной инструмент приобщения к этим ценностям. Философия и искусство выступали как основной духовный стержень и средоточие всего процесса⁵². Академическая «ученость» не несла

⁵¹ *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 167. Автор отчетливо противопоставляет такую цель «духовного просвещения» «новым путям» построения системы образования.

⁵² См.: *Гумбольдт К.-В.* О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // *Неприкосновенный запас*. 2002. № 2(22). Эл. версия: URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/gumb.html>; дата обращения: 15.07.2014. Разумеется, в России не существовало образовательного учреждения, подобного Гумбольдт-Университету, однако, как представляется можно говорить о том, что университетская культура первой трети XIX в. двигалась у нас в сходном направлении. Параллельно развитию русского языка шло развитие философско-эстетической и философско-исторической мысли, общим знаменателем которых выступала антропология. На этой почве возникало тесное переплетение литературы и университета, взаимно поддерживавших друг друга. Олицетворение этого переплетения — такие университетские деятели и профессора 20-х – 30-х гг. как Прокопович-Антонский, Мерзляков, Надеждин, Давыдов, Максимович, Погодин, Шевырев, Павлов, которые одновременно выступали и как литераторы (т.е. поэты, писатели, деятели Общества любителей русской словесности и издатели крупнейших русских журналов того времени). Многие из них зачастую соединяли в своем творчестве приобщенность как к литературной культуре романтизма, так и к философской культуре немецкой классики, и транслировали ее представителям молодого поколения. См. о них: *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002. Под их влиянием сформировалась и компенсирующая слабость университета идея самообразования романтической личности в рамках таких институций как кружок, литературный салон, энциклопедический журнал. Яркий пример воплощения такой идеи — памятное слово И.В. Киреевского о Д. Веневитинове: *Киреевский И.В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 55–79. С. 66–68. Своего рода миф о гармонически объединяющей в себе все противоположности мироздания, любящей и вызывающей любовь личности поэта, предназначенного к созданию национальной философии, долженствующей преобразовать всю целостность национальной культуры. См.: *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002.

такой нагрузки и рассматривалась вполне утилитарно, как средство. Исходя из цели «образовать благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия», воспитание было направлено, главным образом, на «укоренение начал христианской нравственности» через «духовные упражнения», формирование «привычки к повиновению» и систематический контроль («надзор») над «добрым употреблением времени и непрерывной деятельностью» учащихся, исключавших всякую «праздность»⁵³. Ценностям эстетической культуры и философии поэтому не придавалось того значения, которым они наделялись в шиллеровских «Письмах об эстетическом воспитании» и фихтевском «Наставлении к блаженной жизни», зато большое внимание уделялось развитию риторической и логической техники⁵⁴.

Возникающее на этой почве языковое и культурное отчуждение⁵⁵ не могло не повлечь за собой вереницы взаимных непониманий и недоразумений: никакое стремление приблизить богословие «к употреблению в жизни»⁵⁶ (о котором так радел св. Филарет Московский) со стороны духовно-академических ученых не могло победить ощущение схоластичности, неизбежно возникавшее у «светского» читателя; никакое стремление к традиционности со стороны литераторов не могло победить подозрение в модернизме, столь же неизбежно возникавшее у читателя, прошедшего церковную школу. Эти ощущения и подозрения возникали до сознательного анализа, определяя собой предпонимание текстов, определяющее выводы и оценки. На этом фоне попытки выстроить правильную систему церковного управления представляли как бюрократизация, попытки вы-

⁵³Проект устава духовных академий. Ч. 1–3. СПб., 1823. С. 1–5. Подробная регламентация надзора, вызывающая ассоциации с просвещенческим идеалом паноптикума представлена в Уставе в отделении 2: Проект... С. 30–42. Как «святые и возвышенные правила воспитания русского юношества» эти принципы рассматриваются в историографии уже 1860-х гг.: *Аскоценский В.И.* История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 7–9, 12–15. Чуждость подобного идеала романтической культуре, равно как и влияние идей просвещения на эту интерпретацию принципов духовного образования, вполне очевидна.

⁵⁴Чистович пишет о требовании «преподавать в системе прикладную часть эстетики, или практические правила словесности». *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 295. О значении придававшемся «умению писать» см.: *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. С. 84–85.

⁵⁵Оно может быть охарактеризовано сказанными по другому поводу словами карамзиниста П. Макарова: «вышедшие из употребления слова кажутся странными; ни у кого не станет терпения дослушать период до конца» (Московский Меркурий. 1803. Декабрь. С. 180–181). Цит по: *Виноградов В.В.* Очерки по истории... С. 221.

⁵⁶*Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 2. СПб., 1885. С. 208.

строить схему церковно-государственных отношений — как подчинение Церкви государству, превращение ее в департамент духовных дел, попытки построения системы церковного образования — как насаждение схоластики. Табуировались как попытки говорить на духовные темы на светском языке (случай Гоголя и Чаадаева)⁵⁷, так и с другой стороны, попытки вовлечения светской проблематики в духовный дискурс (случай Бухарева)⁵⁸. В основе — конфликт просвещенческого и романтического видения дела, понимания места человека в системе отношений Церковь — общество — государство.

Как следствие, представители духовенства не просто отнеслись с безразличием к огромной духовной работе, проделанной великими русскими писателями и поэтами — Карамзиным, Пушкиным, Лермонтовым, Гоголем — по созданию русского литературного языка и связанному с этим становлению светской культуры «золотого века». Скорее, они отнеслись к ним резко негативно, как к работе по развитию своего рода «индустрии развлечений», притом «очень вредной», направленной на то, чтобы «поколебать убеждения веры и нравственности»⁵⁹. Здесь, конечно, сказалось влияние утилитаристских установок эпохи Просвещения. Впрочем, верно и обратное влияние — русские литераторы в большинстве игнорировали заботу духовенства об одновременном сближении богословия с жизнью и нуждами общества и сохранении чистоты языка духовной литературы⁶⁰.

⁵⁷ Жесткая, вплоть до объявления автора «сумасшедшим», реакция на публикацию первого философического письма может объясняться не столько его критически-публицистическим содержанием, сколько избранным автором жанром духовного поучения. Подобное обвинение, после публикации «Выбранных мест из переписки с друзьями» выдвигалось и в адрес Гоголя. Говорить о том, «что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», имело, в глазах как правительства, так и образованной публики, право только духовенство.

⁵⁸ Судьба архим. Федора показывает, что, с другой стороны, духовенство имело право говорить только о духовной жизни. Попытки перейти четко очерченную границу пресекались с обеих сторон.

⁵⁹ *Филарет (Дроздов) свт.* Собрание мнений... Т. 4. С. 296. С большой вероятностью, речь в отзыве идет о «Губернских очерках» М.Е. Салтыкова-Щедрина (1856), однако под характеристику св. Филарета легко подходят произведения Грибоедова и Гоголя. Речь, опять-таки, не идет о правильности или неправильности такого рода суждений, но об условиях, определяющих направленность видения вещей их авторов.

⁶⁰ В отношении нашей проблематики показательным отношением к Догматике митр. Макария. Достаточно сравнить приведенные выше отзывы Киреевского и Хомякова с отзывом св. Иннокентия Херсонского, который видел особую заслугу преосв. Макария перед богословием в том, что у него оно «разоблачено совершенно от схоластики и латинского языка, и таким образом введено в круг русской литературы и предложено ко всеобщему употреблению всех любителей бого-

Славянофилы были единственным в тот момент общественным движением, сознательно ставившим своей задачей установление диалога церковного и светского сегмента общества, т.е. разрушение этих табу они рассматривали как свою жизненную задачу, основания которой они находили именно в романтизме и немецкой классической философии. Русский литературный язык и как бы вписанные в него ценности романтической культуры не просто представлялись им чем-то само собой разумеющимся, неустрашимым и позитивным достижением русской культуры на пути к ее самоосознанию и самоосвобождению, достижению ею внутренней цельности, но и были необходимым инструментом их интеллектуальной работы. Отказ от этого багажа был для них равносителен возврату к эпохе Просвещения с ее жестким противопоставлением разума и веры в рамках утилитаристски истолкованной рациональности.

Описанный комплекс расхождений предопределял, как мне представляется, неудачу переживавших религиозное обращение представителей культурной общности пушкинской эпохи в их попытках обретения жизненных оснований и языка самоописания в академическом богословии первой половины XIX века. Тот факт, что это богословие обладало также церковным авторитетом, добавлял к описанному выше переживанию его чуждости также и элемент разочарования и тесно связанную с ними потребность эту авторитетность поколебать. Возникающую ситуацию можно описать также как произошедший в русском богословии институциональный разрыв между сообществом авторов и сообществом-аудиторией⁶¹. На этой основе в рамках сообщества-аудитории возникало осознание необходимости не просто поиска новых путей религиозной мысли, учитывающих новые культурные достижения, но и создания нового языка, естественной основой которого становились русский литературный язык, романтическая поэтика и разработанные в рамках немецкой классики философские техники. Предполагалось, что именно в рамках такого языка феномен обращения может найти свою адекватную концептуализацию. Иными словами, возникала потребность выделения из себя нового сообщества авторов, альтернативного тому, связь с которым предполагалась утраченной и легитимизации этого сообщества. Лингвистическая недоступность духовно-академического дис-

словских познаний». *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 281. Нас здесь интересует не правота той или другой оценки, а сама противоположность эти оценок, наглядно показывающая степень различия ожиданий и исходный позиций представителей двух «субкультур», делавшую взаимное непонимание практически неизбежным.

⁶¹В терминах Б. Лонергана: нарушение коммуникативной функции. См.: *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010. С. 382–396.

курса воспринималось здесь как его обмирщенность, а это, в свою очередь заставляло мысль обратившихся искать предельных оснований своего религиозного опыта и порождало специфическую форму его осмысления — религиозную философию⁶². Стандартные фигуры романтической самокритики европейской культуры, вроде обвинения в «рационализме», естественным образом действовались здесь в целях демонстрации неадекватности богословской мысли своему предмету. Источником этой неадекватности объявлялись используемые ею стандартные формы рациональности, воспринятые, естественно, с Запада. Тем самым, концепция западного пленения становилась необходимой и само собой разумеющейся составляющей религиозно-философского дискурса.

Выводы

Попытка проследить истоки концепции западного пленения ведет в историю русской мысли и культуры глубже славянофильства; эти истоки следует искать в противоречиях и расхождениях светской и духовной культуры 20-х — 30-х годов XIX в. — времени духовного становления и формирования основоположников славянофильства, впитавших в себя опыт переживаний, реализованный в литературной технике романтизма и философской — немецкой классики; неприятие этого опыта церковной культурой того времени, имевшее своим следствием развитие консервативных тенденций в ее литературном языке и системе образования, повлекло за собой ряд концептуальных расхождений и недоразумений, ставших исходным пунктом формирования рассматриваемой концепции. Тем самым, можно говорить о наличии неясных для самих ее авторов исторических предрасположенностей и заинтересованностей, повлиявших на направленность и избирательность их подхода.

Не подлежит сомнению, что концепция западного пленения, в свое время сыграла значительную роль в становлении самосознания отечественной богословской традиции. Однако следует признать, что в настоящее время она в значительной степени исчерпала свой эвристический потенциал. Она зачастую может служить прикрытием и оправданием романтически-инфантильного бегства от рациональности и связанных с ее использованием в религиозной сфере фундаментальных экзистенциальных проблем.

⁶²См. Антонов. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур... С. 100.

Источники и литература

1. Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 151–171.
2. Аксаков К.С. Публика — народ. Опыт синонимов // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 402–403.
3. Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009.
4. Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21.
5. Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008.
7. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001.
8. Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М., 2012.
9. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
10. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. М., 2002.
11. Виттекер Ц. Граф С.С. Уваров и его время. СПб., 1999.
12. Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. М., 1965.
13. Гумбольдт К.-В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. 2002. № 2(22). Эл. версия: URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/gumb.html>; дата обращения 15.07.2014.
14. Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
15. Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996.
16. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004.

17. *Киреевский И.В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 55–79.
18. *Киреевский И.В.* Письмо к А.И. Кошелеву // *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М., 1911. С. 257–259.
19. *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.
20. *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56.
21. *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010.
22. *Марченко О.В.* «Первый русский философ» и пути русского богословия // *Litteraria Humanitas. XVI. Dialogy o slovanských literaturách: tradice a perspektivy.* Brno, 2012. S.123–130.
23. *Мейендорф И., прот.* Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современной истории // *Мейендорф И., прот.* Православие и современный мир. Минск, 1995. С. 79–111.
24. *Ореханов Г., прот.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010.
25. *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002.
26. *Самарин Ю.Ф.* Два слова о народности в науке // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 483–493.
27. *Самарин Ю.Ф.* О мнениях «Современника», исторических и литературных // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 411–482.
28. *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // *Самарин Ю.Ф.* Православие и народность. М., 2008. С. 34–73.
29. *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 15–408.
30. *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
31. *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1994.

32. *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Тт. 2, 4. СПб., 1885, 1886.
33. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
34. *Хомяков А.С.* Письмо к А.Н. Попову // *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 8. М. 1900. С. 188–189.
35. *Хомяков А.С.* Разговор в подмосковной // *Хомяков А.С.* О старом и новом. М. 1988. С. 252–276.
36. *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., ПСТГУ, 2013.
37. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.
38. *Чаадаев П.Я.* Письмо А.И. Тургеневу // *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. М., 1991. Т. 2. С. 168–171.
39. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 320–440.
40. *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010.
41. *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010.
42. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.