

А. И. Бродский

ПРОСВЕЩЕНИЕ ИЛИ ОБРАЗОВАНИЕ? ИДЕЙНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ НАЧАЛА XIX ВЕКА

Начало XIX столетия в России ознаменовалось необычайным подъемом интереса к мистике. Мистицизм эпохи Александра I, по преимуществу импортный, был неотъемлемой частью художественного и философского *романтизма*, охватившего в те годы Европу. «Романтизм, — отмечал В. М. Жирмунский, — является своеобразной... формой развития мистического сознания» [1, с. 10]. *Романтизм* в искусстве был связан с религиозным мистицизмом точно так же, как *классицизм* — с просветительским рационализмом.

Большую популярность в России того времени приобрели такие «классики» европейской мистики конца XVIII в., как, например, немецкий пророк и моралист И. Г. Юнг-Штилинг, шведский эзотерик и визионер Э. Сведенборг, французский каббалист Л. К. Сен-Мартен. Были изданы почти все сочинения немецкого «знатока тайной науки чисел» К. Эккартсгаузена и английского моралиста-розенкрейцера Дж. Мейсона. Появилась и отечественная мистическая литература, в том числе религиозно-философский журнал «Сионский вестник», издаваемый А. Ф. Лабзиним. Во всей этой литературе проповедовались идеи *надконфессионального христианства*, «*внутренней церкви*», «*духовных опытов*» и т. п. Все названные авторы были масонами. Однако в мировоззренческом отношении принадлежность к масонству мало о чем говорит. Круг идей масонства того времени был очень широк: среди масонов были как скептики-вольтерьянцы, так и мистики-окультисты. Поэтому термин «мистицизм» гораздо точнее характеризует умонастроения людей начала XIX в.

Увлечение мистицизмом охватило даже высшие правительственные круги, включая самого императора Александра I. Проник мистицизм и в стены духовных академий, которые после реформы духовных школ 1804 г. возникли в Санкт-Петербурге (1809), Москве (1814) и Киеве (1819). В 1814 г. мистики сгруппировались вокруг знаменитого Библейского общества, целью которого стала подготовка перевода Библии на современный русский язык. Возглавляемое симпатизировавшим масонам обер-прокурором Св. Синода князем А. Н. Голицыным, Библейское общество должно было укрепить позиции мистицизма. Однако «библейсты» придали мистицизму более рациональный характер, или, говоря точнее, заменили мистику *протестантским пиетизмом*, т. е. стали делать акцент не на догматике или метафизике, а на субъективном религиозном переживании и моральном совершенствовании личности.

Активный участник Библейского общества А. С. Стурдза позднее вспоминал: «Беспристрастный наблюдатель, не вдаваясь в крайность, проповедуемую Римом (Римская церковь не позволяет мирянам читать Библию), должен был, однако же, сознаться в том, что новое на Руси Библейское общество влекло всех и каждого прямой дорожкой к протестантизму» (цит. по: [2, с. 122]). Подобные ориентации библеистов отвечали на-

Бродский Александр Иосифович — д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: abrodsky59@mail.ru

строениям многих образованных людей александровской эпохи. Можно даже сказать, что «русский протестантизм» был в ту эпоху своеобразной формой национального самосознания. Заметный деятель культуры того времени, историк А. И. Тургенев писал по этому поводу: «Мы не греки, и не римляне, а, вероятно, христиане, следовательно, по правилам протестантизма ближе к нему, нежели к греческому православию» [3, с. 205]. Отметим, что А. С. Струдза, А. И. Тургенев и другие библеисты обращали внимание не столько на догматические аспекты протестантизма, сколько на его нравственные следствия.

Центральным для учений сторонников Библейского общества стало понятие «образование». Понятие «образование» (*Bildung, Formation*) первоначально сложилось в средневековой мистике и означало пестование человеком в своей душе Образа Божия. Новую жизнь это понятие получило в немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. В сочинениях И. Г. Гердера и В. Гумбольдта термин «образование» стал употребляться для обозначения развития естественных задатков и возможностей человека и противопоставляться термину «просвещение», которым предшествующая философия обозначала обучение и окультуривание ни к чему заранее не предрасположенного «природного» человека [4, с. 50–52]. В работах русских богословов традиционное мистическое понимание «образования» слилось с новейшими интерпретациями этого термина. Естественные задатки и возможности человека — это, по мнению русских богословов, и есть Образ Божий, подобием которого человек был создан; а их развитие есть восстановление Образа Божьего, утраченного с грехопадением первых людей.

В связи с этим важно отметить влияние, которое оказали на русскую богословскую науку той эпохи религиозно-этические сочинения Ф. Шлейермахера. В своих «Основаниях критики доселешнего нравоучения» и «Христианских нравах» (обе книги были переведены и популярны в России) Шлейермахер доказывал, что *христианская этика* менее всего может быть построена как учение об обязанностях, что имело место в традиционной схоластике. Нравственность есть не исполнение закона, а творческий процесс, и, следовательно, *нравственное богословие* есть не перечисление правил, а изображение духовного процесса, своеобразная «феноменология нравственной жизни».

Еще большее значение для русского богословия того времени имело отождествление Шлейермахером методов библейской экзегезы с методами историко-филологической герменевтики. В отличие от *схоластической экзегезы*, носившей преимущественно юридический характер (т. е. стремившейся установить нормативный смысл догматических формул и выявить возможность их применения к тому или иному конкретному случаю), *романтическая герменевтика* Шлейермахера ориентировала на понимание тех чувств и переживаний, которые воодушевляли новозаветных авторов и которые составляют субъективную основу религиозно-нравственной жизни. Не случайно русское *нравственное богословие* начала XIX в. произрастало на ниве именно герменевтико-филологической деятельности членов Библейского общества.

Крупнейший русский ученый-гебраист о. Герасим Павский по праву может считаться родоначальником *субъективистского направления* в русском *нравственном богословии*. Богословием Г. Павский специально не занимался: делом его жизни был перевод Библии и составление грамматики еврейского языка. Но к своим библейским переводам Г. Павский никогда не относился как к чисто литературным упражнениям. Библеистика, по его мнению, призвана постичь то изначальное живое нравственное чувство, которое составляет стержень всякой религии и находит символическое вы-

ражение в священных текстах и обрядах. Схоластика же, напротив, затмевает и подавляет это исходное чувство. Задача христианского нравоучения должна состоять, следовательно, не в определении законов и обязанностей, а в том, чтобы «пробуждать, оживлять и питать это святое чувство, дабы оно укреплялось, просветлялось и воспламенялось внутри человека» (цит. по: [5, с. 195]). Иными словами, раскрываемое библистикой «святое чувство» есть естественная способность человека, которую необходимо развить, укрепить, или «*образовать*». Последнюю задачу, по мысли Г. Павского, и должно взять на себя нравственное богословие.

Следует также отметить, что о. Герасим Павский был противником аскетизма и монашества. Критика аскетизма — характерная особенность русского академического богословия XVIII — начала XIX в. Начало антиаскетической традиции в русском богословии положил еще Феофан Прокопович, который видел в монашестве лишь способ, с помощью которого люди уклоняются от выполнения гражданских обязанностей. Резким критиком аскетизма был и крупнейший церковный деятель екатерининской эпохи московский митрополит Платон Левшин. «Мирские попечения, — писал митрополит, — нам от праведной судьбы назначены: в поте лица твоего снеси хлеб твой. Они не токмо не отводят от спасения, но и суть средство ко спасению, ибо и исправлением должности своей помогаем мы обществу, и воспитанием детей приуготовляем добрых граждан» [6, с. 113]. Но Г. Павский пошел еще дальше, обвинив монашество в отступлении от Божьих заповедей. «Монашество, — писал он, — я понимаю делом нечистым и противным закону природы и, следовательно, закону Божию» (цит. по: [5, с. 196]). В этом неприятии аскетизма легко увидеть протестантские мотивы. Важно подчеркнуть, что результатом такого подключения русского богословия к протестантской традиции было отождествление христианской нравственности с так называемой «*естественной моралью*»: не существует каких-то особых христианских обязанностей, каждый христианин должен просто выполнять то, что определено его общественным положением.

Осуществить идеи Герасима Павского в сфере воспитания взялся один из ярчайших представителей нравственного богословия первой половины XIX в. архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов). «От него, — писал в конце позапрошлого века церковный историк, — собственно и получило свое начало то богословие, которое составляет действительную силу нашей православной церкви» [7, с. 494]. Согласно Иннокентию, христианское учение не знает никаких «обязанностей христианина», а стремится воспитать в человеке то чувство, благодаря которому он и без прописей будет знать, что и как делать. «Цель нравственного богословия, — учил архиепископ, — преподавать врачевство против всех сомнений в вере христианской, заставить полюбить христианство, пристать к нему всем сердцем» [8, с. 207]. В человеке уже заложены все данные для высшего совершенства. Поэтому христианская нравственность должна основываться не на выполнении долга, а на *любви к себе*. «Любовь к себе» — основное понятие этического учения Иннокентия. Оно означает любовь к Образу Божию, который присутствует в каждом из нас, но постоянно затемняется испорченной грехопадением природой. Религиозно-нравственное *образование* предполагает, согласно Иннокентию, восстановление Образа Божия в человеке, и образцом такого восстановления является земная жизнь Христа. Мы должны «сораспяться Христу», т. е. безропотно нести все тяготы и лишения земной жизни, чтобы затем «совоскреснуть Ему», т. е. достичь того высшего блаженства, которое дает единение с Богом.

К субъективистскому направлению нравственного богословия отчасти примыкал и знаменитый московский митрополит Филарет (Дроздов). «Самым ярким и властным представителем “сердечного богословия”» называет Филарета выдающийся историк русского богословия Г. Флоровский [5, с. 184]. Это, в частности, проявилось в том, что Филарет последовательно защищал идею приоритета Св. Писания перед Преданием. Главным источником христианской нравственности, учил митрополит, является Слово Божие, а не несущее на себе отпечаток исторической условности учение Отцов Церкви. «Мысль, что так думают лютеране, — писал он, — не есть еще признак ложного мнения, потому что не все положения, принимаемые лютеранами, ложны» [9, т. 2, с. 79]. Приоритет Писания перед Преданием означает, что человек не является рабом Церкви, слепо выполняющим ее законы, но способен сам найти путь к Богу. Комментируя учение Филарета о Слове Божием, богослов XX в. М. М. Тареев писал: «Ценность учения о Слове Божием, как единственном и чистом источнике христианского ведения, не в рациональном отличии одной буквы от другой, буквы Писания от буквы Предания, не в научном значении подлинности изначального памятника, а в духовно-мистическом значении христианской личности. Учение о ценности Слова Божия есть учение о ценности христианской личности, живущей в непосредственном общении с Отцом Небесным» [10, с. 80].

Другой важный элемент нравственного учения Филарета — идея *спасения только верою*. «Ты веруешь и надеешься спастись верою, — писал Филарет. — Не оспариваю сей надежды. Вере спасение предоставляет в удел сам Спаситель» [9, т. 3, с. 105]. Идея «спасения только верою» имела для русских христианских моралистов первой трети XIX в. тот же этический смысл, какой несла для ранних протестантов: она утверждала самоценность добра и избавляла христианскую этику от «сотериологического утилитаризма», т. е. от представлений, согласно которым выполнение христианских законов и обязанностей есть лишь средство стяжать загробное блаженство.

Разумеется, в духовной среде того времени существовала и оппозиция мистицизму. Во главе этой оппозиции стояли не только обскуранты, вроде знаменитого архимандрита Фотия Спасского, но и высоко просвещенные люди, такие как ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Иннокентий (Смирнов) или законоучитель Царскосельского лицея священник Иоанн Кочетов.

Традиционное богословие знает лишь одну альтернативу мистике — схоластику. Последняя во все века была основной формой выражения богословского *рационализма*. Схоластика пользуется исключительно дедуктивным методом. В качестве исходных посылок дедуктивной теории здесь берутся какие-либо несомненные положения, например тексты Св. Писания или сочинения Отцов Церкви, из которых затем выводятся всевозможные следствия относительно устройства мира или обязанностей человека. Экзегеза рассматривается в схоластике как главный источник знания, а логика — как способ развертывания этого знания. Именно по такой схеме и строилось нравственное богословие Иннокентия Смирнова и Иоанна Кочетова.

На первый взгляд, такая схоластика не имеет ничего общего с идеалами Просвещения. Но это не совсем так. Схоластику и Просвещение объединяло убеждение в том, что человек изначально ни к чему не приурочен и является «мягкой глиной», из которой умелые воспитатели могут вылепить что угодно. Не случайно схоласты начала XIX в. были ярыми поборниками уходящего Просвещения с его рационализмом в философии и классицизмом в искусстве.

В русской схоластической литературе начала XIX в. одним из наиболее авторитетных и часто цитируемых авторов был знаменитый французский богослов конца XVII в., епископ города Мо Ж. Б. Боссюэ. Споря с современными ему католическими мистиками (квиегистами) и протестантами, Боссюэ доказывал принципиальную невозможность для человека опираться на свои внутренние чувства в сфере морали. Человеческая природа, учил епископ, была полностью испорчена в результате грехопадения первых людей, потому-то людям и даны были закон, власть и государство, важнейшей функцией которых является воспитание человека [11].

Согласно Иннокентию Смирнову и Иоанну Кочетову, основным источником христианской нравственности должно служить Св. Писание. Это тривиальное для богословия утверждение было в то время весьма актуальным, так как мистики утверждали, что истоком христианской нравственности является созерцание своей собственной внутренней сущности. По мнению же схоластов нравственность не может опираться на собственную природу человека, так как эта природа полностью поражена после грехопадения первых людей. «Истины, которые мы приобретаем, созерцая собственную природу или природу существ, вне нас находящихся, — писал Иннокентий, — весьма мало способствуют к доставлению истинных и надежных правил жизни, как то показывают и история философии и собственные ежедневные опыты, и потому могут служить только началом отрицательным, т. е. могут также показывать нам потребность высшего начала деятельности и побуждать к исканию оногo. Вот почему существенное основание или верховное правило, которым человек должен руководствоваться в своих поступках, должна составлять истина Божественная» [12, с. 8–9].

В соответствии с этим нравственное богословие разделялось на две части: «теоретическую» (экзегеза Св. Писания) и практическую (выведение нравственных следствий). Первая часть представляла собой описание того, что есть состояние человека до *благодатного возрождения*, каким образом благодатное возрождение зачинается в человеке, как оно возрастает и как сохраняется. Во второй части формулировались вытекающие из предыдущего описания законы (Божественные, церковные, гражданские) и вытекающие из законов обязанности (в отношении Бога, самого себя и ближних). Такая схема изложения христианского нравoучения была создана еще Фомой Аквинским и неоднократно воспроизводилась католическими и протестантскими богословами. Характерной чертой подобного схоластического морализаторства является полное смешение юридических и собственно нравственных требований, так что, например, в учебнике нравственного богословия И. Кочетова обязанность исправно платить налоги соседствует с обязанностью доброжелательно выслушивать советы жены [13].

Ярким памятником антимистической морализаторской литературы той эпохи является знаменитая книга Евстафия Станевича «Беседа над гробом младенца о бессмертии души» (1818). Согласно Е. Станевичу, сентиментальная чувствительность мистиков различает нас с небом, ибо «разрывает все те союзы, кои содержат человека в сношении с Богом», и прежде всего — разрывает церковь. Особенно возмущала Е. Станевича идея «внутренней церкви». «Нет у Бога другой церкви, кроме видимой», — утверждал он и призывал не пленяться духовной свободой, проповедуемой в «мистических книжках», а следовать Христу, который полностью «подчинял себя закону» [14, с. 37, 193]. В книге Е. Станевича содержались резкие выпады против высокопоставленных мистиков, в особенности против известного своими мистическими увлечениями обер-прокурора Св. Синода кн. Александра Голицына, что и привело к ее запрету. Более того:

Иннокентий Смирнов, который в качестве духовного цензора допустил книгу к публикации, был уволен из Духовной академии и выслан из Петербурга.

Ситуация резко изменилась с началом правления Николая I. Император не без основания рассудил, что все эти мистическо-пиетистские движения создают ту духовную среду, из которой произрастают всевозможные «тайные общества». Уже в 1826 г. Библейское общество было закрыто, мистики изгнаны из духовных академий, а книга Е. Станевича переиздана трижды огромным тиражом.

Итак, в начале XIX в. старинное противостояние *схоластов* и *мистиков* наполнилось новым содержанием и обернулось противостоянием двух нравственно-воспитательных парадигм Нового времени, которые мы обозначили как *Просвещение* и *Образование*. Вне религиозного контекста эти две парадигмы соответствуют двум основным тенденциям этики, которые выделил в середине XX в. Эрих Фромм, — *авторитарной* и *гуманистической*. «Авторитарную этику можно отличить от гуманистической по двум критериям: один из них — формальный, другой — содержательный» [15, с. 26]. Формальный критерий, о котором говорит Э. Фромм, — это способ обоснования этических норм и ценностей. Авторитарная этика не признает за человеком способности познавать добро и зло, интересы и стремления людей для нее не имеют нравственного смысла, а этические нормы задаются здесь внешними авторитетами. В гуманистической этике, напротив, интересы и цели личности рассматриваются как единственные подлинные основания долженствования. В содержательном аспекте нормы и ценности авторитарной этики соответствуют тому, что отвечает интересам надындивидуальных образований — государства, церкви, нации; нормы и ценности гуманистической этики соответствуют тому, что отвечает интересам индивида и способствует развитию его задатков.

Литература

1. Жирмунский В. И. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Новое Время, 1912. 207 с.
2. Чистович И. А. Очерки из истории русского мистицизма в царствовании Александра I // Русская старина. 1894. Июль. С. 118–130.
3. Тургенев А. И. Политическая проза. М.: Советская Россия, 1989. 368 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
5. Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1988. 599 с.
6. Платон, архиепископ Московский и Калужский. В день Преподобного Сергия // Платон, архиепископ Московский и Калужский. Поучительные слова: в 4 т. Т. 4. М.: Б. и., 1780. С. 112–118.
7. Барсов Н. Несколько слов об архиепископе Иннокентии Херсонском // Христианское чтение. 1884. № I. С. 494–499.
8. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Слово на страсти Господни // Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Соч.: в 12 т. Т. 9. М.: Б. и., 1901. С. 206–208.
9. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: в 5 т. М.: Б. и., 1873–1885.
10. Тареев М. М. Митрополит Филарет как богослов // Филарет, митрополит Московский: сб. ст. Сергиев Посад: Б. и., 1918. С. 78–87.
11. Боссюэт, епископ Московский. Надгробные слова. СПб: Б. и., 1822. 398 с.
12. Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский. Христианское нравоучение, или богословие деятельное подлежательное // Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский. Соч.: в 3 ч. Ч. 1. СПб.: Б. и., 1845. С. 1–78.
13. Кочетов И. Черты деятельного учения веры, или краткое учение о христианской нравственности, изложенное в духе православной греко-российской церкви. 2-е изд. СПб.: Б. и., 1825. 283 с.
14. Станевич Е. Беседа над гробом младенца о бессмертии души. 2-е изд. СПб.: Б. и., 1824. 317 с.
15. Фромм Э. Психоанализ и этика. М: Республика, 1993. 415 с.

Статья поступила в редакцию 6 декабря 2012 г.