

Богословско-историческая коллекция
Духовные учебные заведения
и духовное просвещение в России

Иванов М.С.

ПРИРОДА БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ ПО ТРУДАМ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО)

Богословские труды. Юбилейный сборник,
посвященный 325-летию Московской
Духовной Академии (1685-2010).
Сергиев Посад, 2010, №11-12. С. 342-359

© Сканирование и создание электронного варианта:



Учебный комитет РПЦ
www.uchkom.info



Московская православная духовная академия
www.mpda.ru

Москва, 2014

М. С. ИВАНОВ

ПРИРОДА БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ ПО ТРУДАМ СЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО)

В те годы, когда «на полях брани» разгоралась кровопролитная Первая мировая война и в странах Европы шла всеобщая мобилизация, Москва неожиданно услышала призывы мобилизовать интеллектуальные и духовные силы России на борьбу с тем, что представлялось сторонникам этих призывов инородным, иноземным и вредным, в двух областях: в философии и богословии.

В философии одним из первых зазвучал голос В. Ф. Эрн. В своем докладе с весьма символичным названием «От Канта к Круппу», с которым Эрн выступил 6 октября 1914 г. на публичном заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, он прежде всего высказал свое следующее убеждение: «Я убежден, во-первых, что бурное восстание германизма предрешено *Аналитикой* Канта. Я убежден, во-вторых, что орудия Круппа полны глубочайшей философичностью. Я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа»¹. «Философичность» орудий Круппа — это, как отмечает Эрн, не ирония. «Я, — продолжает он, — отношусь к этому тезису с величайшей серьезностью... Намечается глубокая связь орудий Круппа с немецкою философией. Если немецкий милитаризм есть натуральное детище Канта феноменализма (Эрн пытается доказать это на протяжении своего доклада. — *М. И.*)... то орудия Круппа суть самое... кровное детище немецкого милитаризма»². В качестве вывода Эрн предлагает следую-

¹ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 308–309.

² Там же. С. 313.

щее заключение: «От Экарта к Канту шел великий процесс внутреннего осознания германской идеи... Метафизическая спесь, впервые явленная Экартом, проникает наиболее оригинальные отделы “Критики чистого разума”. В Гегеле она раскидывается гениальным пожаром. В истекающем кровью Ницше переходит в трагическое безумие. И это безумие, как я четыре года тому назад доказывал, — закономерно, фатально... Германское (военное. — М. И.) безумие проходит формы научные, методологические, философские и, наконец, срывается в милитаристическом буйстве»³. Это выступление Эрн вызвало неоднозначную реакцию; некоторые критиковали его за пристрастность и необъективность выводов. Однако важно было другое: своим докладом философ пытался предостеречь российское научное общество от увлечения немецкой философией, которое приобрело такие масштабы, что затронуло не только философию, но и богословие. Так, влияние Канта, Гегеля, Ницше и других немецких философов в разной мере испытал на себе целый ряд богословов МДА, в том числе архиеп. Антоний (Храповицкий), М. М. Тареев и даже мученик Иоанн (Попов).

В том же 1914 году в актовом зале МДА речь по случаю 100-летнего юбилея Академии на тему «Прогресс и преобразование» произнес академический профессор архимандрит Иларион (Троицкий). В ней он указал, что в основе военного противостояния России и Германии лежит противоположность их духовных идеалов и восходящих к ним типов культуры. Идеал Германии, как и вообще западной Европы, — прогресс, который неминуемо приводит к войне, поскольку в основе его — борьба за существование. Идеал же «русской совести» — «преобразование, а не прогресс», а потому в своих сокровенных глубинах «наше богослужение — гимн человека из тьмы и сени смертной, из глубокой бездны греховной порывающегося к святости, к чистоте, к Богу и к Небу, на гору Преображения»⁴.

Еще через год архимандрит Иларион вновь выступает перед студентами с речью «Богословие и свобода Церкви (о задачах освободительной борьбы в области русского богословия)», где говорит о дол-

³ Там же. С. 316–317.

⁴ Прогресс и преобразование // Творения. Т. 3. 2004. С. 327, 325.

ге русских богословов также принять участие в борьбе идей, заявив: «Схоластическая крепость — это наш академический участок общего фронта»⁵.

На первый взгляд может показаться, что такой призыв обнаруживает в архиепископе Иларионе радикального реформатора, задавшегося целью освободить отечественное богословие от всего того, что он считал инородным и негативным. Что касается цели, то, надо сказать, Святитель действительно видел свою основную задачу в преодолении негативного влияния на русское богословие. Однако называть его реформатором все же не позволяет само отношение архиеп. Илариона к реформе. Дело в том, что слово «реформа» он понимал исходя из латинского *reforma*, где приставка *re-* указывает прежде всего на новое действие по отношению к слову *forma*. Ре-форма — это новая форма, заменяющая собой форму старую. Однако в своей озабоченности судьбами отечественной богословской науки Святитель как раз меньше всего думал о каких-либо формах богословия — новых или старых. Гораздо важнее для него было то, каким содержанием будут наполнены эти формы. Новизна форм вовсе не гарантирует того, что их содержание будет лучше, чем содержание старых форм. Кроме того, как попутно отмечает архиеп. Иларион, иногда одни и те же формы можно заполнить как хорошим, так и плохим содержанием.

Главным для сщмч. Илариона была не реформа богословия сама по себе, а возвращение его в русло святоотеческой богословской традиции, из которого оно выпало по целому ряду причин. Анализировать эти причины Святитель начал давно, еще будучи архимандритом и занимая должность инспектора Московской духовной академии. Отметим, что такой анализ для него никогда не был самоцелью, и проводил он его не как историк Церкви в историческом контексте. С его помощью архим. Иларион хотел вернуть утраченное, часто даже в духовных школах, понимание того, что есть подлинная богословская наука, а вместе с этим пониманием постепенно вернуть в духовную школу и благодатное богословское творчество.

⁵ Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной борьбы в области русского богословия) // Творения. Т. 2. 2004. С. 263.

О причинах, оказавших на развитие русского богословия негативное влияние, было сказано и написано много. С их кратким перечнем можно познакомиться в «Путиях русского богословия», где автор этого исследования, прот. Г. Флоровский, пишет: «В порядке подражательном русское богословие перешло все главные этапы западной религиозной мысли нового времени. Тридентское богословие, Барокко, протестантская схоластика и ортодоксия, пиэтизм и масонство, немецкий идеализм и романтика, социально-христианское брожение времен после Революции, разложение Гегелевской школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа, ричлианство, новая романтика и символизм — все эти впечатления так или иначе в свой черед вошли в русский культурный опыт»⁶.

Соблазны русской богословской мысли архим. Иларион наблюдал прежде всего в родной ему Московской академии. В своих наблюдениях он был не одинок. Целый ряд академических ученых так же, как и он, глубоко осознавали, что отход от патристических богословских традиций в Академии существует. Одной из главных отраслей богословской науки, где такой отход проявлял себя в значительной мере, была сотериология. Архиепископ Антоний (Храповицкий) был недалек от истины, когда писал: «Прямого ответа на вопрос, почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение, ответа сколько-нибудь ясного, не дано еще никем (в академической науке. — М. И.)»⁷. Такому ответу, по мысли Антония, препятствовали не только юридическое понимание спасения, но и обособление нравственного богословия от богословия догматического, а также ошибочные представления о самом догмате. «Громадное большинство студентов, — писал архим. Антоний в 1892 году, — ставит догматы и добродетель в такие же отношения, в каких находится гражданский закон к внешней деятельности людей. Понятие о нравственной природе человека, о его естественном стремлении к добру... имеется у весьма немногих...; большинство же даже христианскую добродетель понимает в смысле юридическом, в смысле внешних дел, а не созидания внутреннего чело-

⁶ Флоровский 1983. С. 152.

⁷ Догмат искупления // БВ. 1917. № 7–10. С. 155.

века... Некоторые воспитанники представили дело еще более странно, определяя признание догматических истин как особенную самоцельную обязанность христианина, совершенно не связанную с усвоением евангельских совершенств нравственных»⁸. Оторванное от вероучительных корней догматики, нравственное богословие, естественно, не могло находиться в удовлетворительном состоянии. Его неоднократно пытались систематизировать, однако эти попытки оказывались неудачными. Неслучайно поэтому М. Д. Муретов по поводу преподавания этой дисциплины писал: «По нравственному богословию учили что-то общее, мудрено-философичным немецким жаргоном написанное... должно быть, по общей этике»⁹.

Несмотря на то что сотериологическая проблематика, поднятая архиепископом Антонием (Храповицким), была весьма актуальной, сам архиепископ ее удачного решения предложить не смог, о чем свидетельствует известная критика изложенного им догмата Искупления.

Не всегда удачным были и другие попытки придать богословской науке жизненность и актуальность. Предпринимая их, некоторые академические профессора, казалось бы, вставали на правильный путь, ибо в основу своих богословских концепций полагали любовь в ее онтологическом и нравственном измерении. Таким путем пытались идти профессора А. Д. Беляев, А. М. Туберовский, М. М. Тареев. В богословском исследовании Беляева «Любовь Божественная», где предлагается «опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной», «немало свежих мыслей и наблюдений», однако, как отмечает протоиерей Г. Флоровский, эта работа выполнена «под решительным влиянием немецкого спекулятивного богословия» и «рассудочного психологизма»¹⁰. Преподававший в Академии вслед за Беляевым догматическое богословие Туберовский во многом воспринял идеи своего предшественника, рассматривая при этом Божественную любовь как любовь жертвенную. Он вводит в свою богословскую концепцию такие понятия, как «самоограничение, самоотречение, са-

⁸ Протоколы Совета МДА // БВ. 1892. № 6. С. 313–314.

⁹ Муретов М. Д. Из воспоминаний студента // БВ. 1915. № 10–12. С. 759.

¹⁰ Флоровский 1983. С. 436.

мопожертвование Бога», хотя это «не означает “умаления”, “потери” и т. п. статически-количественных перемен»¹¹.

Однако эти сотериологические идеи не получили у Туберовского дальнейшего развития, которое позволило бы ему выйти на богословский уровень подлинной сотериологии. Заслугой Туберовского является его вклад в разработку т. н. «Пасхального догмата», т. е. православного учения о Воскресении Иисуса Христа.

Богословские построения на основе любви были предложены также проф. МДА М. М. Тареевым с той лишь разницей, что он разрабатывает их не на почве догматического богословия, а нравственной философии¹². Несмотря на то что в системе Тареева имеется целый ряд удачных христологических идей и выводов¹³, в целом его богословско-философская система оказалась не только несостоятельной, но и в корне противоречащей всему православному богословию. Иной она и не могла быть, поскольку для Тареева сама Церковь есть всего лишь «второстепенная или производная реальность в христианстве», а святоотеческое учение в ней — «сплошной гностицизм»¹⁴. Такая система взглядов Тареева, естественно, не могла не шокировать и не вызывать недоумения. Однако странным было и другое: в 1917 году Тареев избирается на должность главного редактора «Богословского вестника».

Все это свидетельствовало не только о проникновении в Академию идей либерализма, но и о кризисном состоянии всей академической науки. Чему такая наука могла научить и кого воспитать, пишет Иларион (Троицкий): «Теперь не то хорошо, что Богу угодно, что церковно, а то, что “прогрессивно”, “либерально”, “революционно”... “Согласно с Марксом!” — вот лучшая похвала для всякого учения, для всякого мнения. Даже святое христианское учение ценится по этим новым меркам». При этом архиеп. Иларион вспоминает одну из своих бесед со студентами, касавшуюся положения дел в Академии. Во время беседы один из студентов неожиданно спросил у будущего священномученика: «Нет,

¹¹ Туберовский А. М. Воскресение Христово. СПб, 1916. С. 174.

¹² Тареев М. М. Новое богословие // БВ. Т. 2. № 6–7. 1917. С. 35.

¹³ Туберовский А. М. Воскресение Христово. С. 88.

¹⁴ Флоровский 1983. С. 442–443.

ты скажи мне, что сделала ваша Академия для революции?» В другой раз архиеп. Илариону пришлось слушать одного, как он замечает, «оратора», который, обсуждая проблему социальной справедливости, «в похвалу святителю Иоанну Златоусту... заявил, будто великий святитель в чем-то мыслил, как Маркс, только немного похуже»¹⁵.

Все это не могло не волновать святителя Илариона, и у него были все основания призвать к «освободительной борьбе в области русско-го богословия». Поскольку богословские брожения в его время были настолько сильны, что в сознании даже некоторых церковных ученых уживались «самые противоречивые элементы»,¹⁶ архиеп. Илариону пришлось решать двуединую задачу: не только критически анализировать допущенные в богословии ошибки, но и объяснять саму природу богословской науки.

Для осуществления своей цели он выстраивает определенную шкалу ценностей, в которой на первое место ставит богословие, на второе — богословскую науку и на третье — науку вообще.

Сначала архим. Иларион обращается к древней традиции понимания богословия и отмечает, что такое понимание на протяжении весьма длительного периода было по существу одинаковым. В этом вопросе, пишет профессор, «замечается удивительное согласие христианских богословов, живших в разные времена и в разных странах»¹⁷. Согласие достигалось тем, его «в богословии древней Восточной Церкви начиная с IV века» самое важное значение имела «основная богословская идея — “идея обожения”». «Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея, — продолжает архим. Иларион, — в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала христологию, сотериологию и экклезиологию»¹⁸. Далее академический профессор приводит целый ряд святоотеческих высказываний, подтверждающих его заключение. Приведем здесь хотя бы некоторые из них. «Слово <...> облеклось в тварное тело, <...> чтобы мы могли в Нем обно-

¹⁵ Христианство и социализм. На современные темы // Творения. Т. 3. 2004. С. 160.

¹⁶ Там же. С. 161.

¹⁷ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 287.

¹⁸ Краугольный камень Церкви // Творения. Т. 2. 2004. С. 274.

виться и обожиться»¹⁹. «Он вочеловечился, чтобы мы обожились»²⁰. «Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние»²¹. Для святых отцов Церкви эта идея была не только центральной. Одновременно она служила у них своего рода критерием для определения подлинности того или иного богослова. «Из IV века, — замечает архим. Иларион, — мы слышим слово того, кто первый после возлюбленного ученика Христова получил в Церкви имя “богослова” — Григория Назианзина: “Восходи посредством дел, чтобы через очищение приобретать чистое. Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию”²²»²³. Обожение и созерцание, о которых говорят отцы Церкви, предполагают наличие в человеке благодати Святого Духа, который как раз и является единственным источником подлинного богословствования. Вне этого источника нет и не может быть ни богослова, ни богословия. Чтобы показать это, архим. Иларион приводит цитату из творений еще одного богослова Церкви Христовой — преподобного Симеона Нового Богослова. Он цитирует одно из его слов с характерным названием: «Слово против тех, которые покушаются богословствовать, не имея благодати Святого Духа»: «Удивляюсь я тем немалочисленным людям, которые прежде рождения от Бога и прежде вступления в чадство Ему не трепещут богословствовать и беседовать о Боге. Когда слышу, как многие, не понимая божеских вещей, философствуют о них и, будучи исполнены грехов, богословствуют о Боге и о всем Его касающемся, — без благодати Святого Духа, дающего смысл и разум, — трепещет, ужасается и некоторым образом из себя выходит дух мой, помышляя, что, тогда как

¹⁹ Свт. Афанасий Александрийский. На ариан слово 2 // Творения. Ч. 2. 2СП, 1902. С. 324.

²⁰ Свт. Афанасий Александрийский. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. Ч. 1. СП, 1901. С. 260.

²¹ Свт. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения. Ч. 7. М., 1865. С. 192.

²² Свт. Григорий Богослов. Слово 20 (о поставлении епископов и о догмате Святой Троицы) // Творения. Т. 1. СПб., 1844. С. 305.

²³ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 288.

Божество для всех непостижимо, мы, не знающие ни самих себя, ни того, что перед очами нашими, с дерзостью и бесстрашием приступаем философствовать о том, что непостижимо для нас; особенно, будучи пусты от благодати Святого Духа, просвещающего и обучающего всему. Грешим мы даже тем самым, что допускаем при таком положении своем желание говорить что-либо о Боге... Чего же ради вы, о человеки, не заботитесь паче о том, чтобы увидеть себя в лучшем состоянии, но, небрежа о своем исправлении, пытаете то, что касается Бога и божеских вещей? Нам надобно прежде прейти от смерти в живот, приять в себя свыше семя Бога Живого, родиться от Него духовно, стать чадами Ему, восприять в души свои благодать Святого Духа — и тогда уже под действием просвещения от Святого Духа приступать, беседовать о том, что касается Бога, сколько то доступно для нас и сколько просвещаемы будем от Самого Бога»²⁴.

Обратиться к пониманию богословия в древней Церкви архим. Илариона побудили его наблюдения за состоянием не только богословской науки, но и современной ему церковной жизни в России. Академический профессор с болью в сердце замечал, что не только в общественных, но и в церковных кругах на протяжении XIX века постепенно стала происходить переоценка христианских ценностей, в результате чего почти перестали говорить и писать о главной богословской идее обожения, о христианстве как религии подлинной жизни, о богословии как благочестии и т. п. «Что такое в наши дни жизнь во Христе? Да и кто говорит теперь о такой жизни?» — с горечью спрашивает архим. Иларион и продолжает: «Теперь можно слышать речь лишь об “удовлетворении религиозных потребностей” или об “отправлении религиозных обязанностей”»²⁵. В наше время «произошел разрыв между верой и жизнью... Как редко встречаются ныне люди, живущие только для Бога и Богом! Многие ли могут в наши дни искренно повторить... великие слова великого апостола: “Уже не я живу, но живет во мне Христос”²⁶? Теперь-то именно и

²⁴ Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 61 (богословское второе) // Слова. М., 1890. С. 92–93. Цит. по: Наука и жизнь // Т. 3. М., 2004. С. 289.

²⁵ Да не будут тебе божи инии // Творения. Т. 3. 2004. С. 148.

²⁶ Гал. 2, 20.

не прославляется Бог жизнью христиан. Спросите нашего современника: чем он живет, ради чего живет? Что самое главное у него в жизни? Вам укажут семью, должность, общественную деятельность, торговлю; немногие — науку, а некоторые назовут удовольствия, личное благополучие. Но скажет ли кто, что для него самое главное в жизни — Бог, Церковь, спасение души, жизнь вечная? Нет, обо всем этом, едином на потребу, почти никто не вспомнит. Христос совершенно удален из человеческой жизни, хотя многие и не решаются гнать Его открыто... Жизнь свою люди поделили между многими богами. Самая большая часть жизни отдается на сердечное служение всевозможным идолам, и только самая ничтожная ее часть уделяется на спешное и торопливое поклонение истинному Богу. Представьте себе большой дом занятого человека. В этом доме громадные конторы, кабинеты. В них проводит хозяин почти целые дни. Но где-то в углу дома — маленькая комнатка с иконами. Редко-редко торопливо заглянет туда хозяин, но тотчас выбегает оттуда и спешит к своим “делам”. Так построена вся жизнь современного христианина. Он совершенно осуетился. Целый день он занят; изо дня в день его время поглощено все без остатка. Очень редко, раз в неделю, в месяц, даже в год заглянет он в Божий храм. Его там ничто не занимает, и он спешит к своим “делам”... Говорят о том, что вера Христова вовсе не влияет на жизнь людей. Да она и не может влиять, потому что ей не дают места в жизни»²⁷.

На характеристике христианской жизни в современной ему России архим. Иларион останавливается сознательно. Он хочет вскрыть те причины, по которым утрачивалась жизненность христианства, а вместе с ней искажалось понимание как самого христианства, так и его проявлений в церковной, духовной, обрядовой, богословской сферах.

Искажение привело прежде всего к редукции христианства, которое было сведено к простому религиозному учению.

«На христианство, — пишет Иларион (Троицкий) в этой связи, — смотрят (сейчас. — М. И.) не как на новую жизнь спасенного человечества... а только как на сумму некоторых теоретических и моральных положений. Слишком много и часто стали теперь говорить

²⁷ Да не будут тебе бози инии // Творения. Т. 3. 2004. С. 147–148.

о христианском учении и забывать стали церковную жизнь»²⁸. Такое явление профессор называет «подделкой веры Христовой». На нее теперь стали смотреть «только как на учение, которое можно принимать одним умом. Христианство в смысле церковной жизни возрожденного Христом Спасителем человечества совсем почти позабыто»²⁹. Вместе с ним оказалась позабытой и специфика святоотеческого богословия. Именно поэтому архим. Иларион так подробно останавливается на понимании богословия в древней Церкви. Делает он это также и потому, что в тесной связи с богословием находится богословская наука, которую академический профессор любил и увлеченно ею занимался. Святоотеческое понимание богословия послужило архим. Илариону основным ориентиром в определении природы богословской науки и помогло избежать ошибок в оценке этой науки, какие встречаются иногда даже в церковной литературе. Главным свойством богословской науки для архим. Илариона является ее церковность. Чтобы понять это свойство, профессор сравнивает результаты научной деятельности двух ученых: светского и церковного. Первый считает свои природные дарования, называемые архим. Иларионом по-евангельски «талантами», и все то, что с их помощью приобретено и достигнуто, своим личным достоянием, своей, как он выражается, «полной собственностью». Эти таланты ученый использует для «созидания личной карьеры, личного благополучия»; они становятся для него «предметом гордости» и «личным преимуществом» перед другими людьми. Таланты же ученого, занимающегося богословской наукой, и все то, что с их помощью этот ученый приобретает, должны восприниматься и оцениваться совершенно иначе. Во-первых, христианский ученый не столько собственными усилиями приобретает свои дарования, сколько получает их от Бога³⁰. Причем получает не в качестве собственности, каковой он волен распоряжаться, как ему хочется. Раб евангельской притчи о талантах как раз был осужден за то, что переданной ему в управление частью имения он распорядился не согласно воле хозяи-

²⁸ Священное Писание и Церковь // Творения. Т. 2. 2004. С. 157.

²⁹ Христианства нет без Церкви // Там же. 2004. С. 195.

³⁰ См.: Мф. 25, 15.

на этого имени, а по собственному произволу³¹. Природные дарования — это действительно дар, который человек получил изначально от Бога. Поэтому он должен ими пользоваться согласно воле Божией и Его Промыслу — единственному началу, безошибочно руководящему жизнью и деятельностью человека³². Осуществить это он может, как неоднократно подчеркивает архим. Иларион, только в одном месте — в Церкви, основанной Иисусом Христом. Причину этого академический профессор усматривает в природе и назначении христианской Церкви. Являясь Телом Христовым, Церковь представляет собой благодатный духовный организм, все члены которого обеспечивают его жизнедеятельность. «Ни один из членов Тела, — замечает архим. Иларион, — не составляет какого-то самостоятельного и самозамкнутого бытия... Каждый отдельный член только тогда жив и действует согласно со своим назначением, когда он неразрывно связан со всем организмом Тела»³³. Эта связь, по мысли архим. Илариона, осуществляется в церковном служении. Разновидностью церковного служения является и богословская наука. Архим. Иларион неоднократно подчеркивает, что дарования, в том числе и богословские, «даются человеку» исключительно «ради причастия к церковному телу» и «употребляет он их согласно с их назначением (только тогда. — М. И.), когда обращает их на служение Церкви»³⁴. В подтверждение своих выводов академический профессор приводит свидетельства о церковном теле и видах служения в нем ап. Павла (1 Кор. 12) и некоторых святых отцов. В частности, он цитирует свт. Иоанна Златоуста: «Не ради собственного достоинства один получил больше, а другой — меньше, но для других»³⁵; прп. Ефрема Сирина: «Хотя мы имеем благодать различных дарований, однако все они даются для служений Церкви»³⁶;

³¹ Мф. 25, 14–28.

³² О церковности духовной школы и богословской науки // Творения. Т. 2. 2004. С. 96.

³³ Там же. С. 97–98.

³⁴ Там же. С. 98.

³⁵ Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 11 на послание к Ефесянам 2 // Творения. Т. 11. Кн. 1. СПб., 1905. С. 97.

³⁶ Прп. Ефрем Сирин. Толкование на послание Божественного Павла к Римлянам 12, 6–9 // Творения. Ч. 7. СПб., 1895. С. 50.

и блж. Феофилакта, который утешает того, кто, по его выражению, «обделен в даровании», т. е. имеет скромные природные способности. С учетом того, что от имеющего большие дарования в его служении потребуется и большая отдача, блж. Феофилакт замечает: «Зачем скорбеть, если Господь другим повелел трудиться больше, а его (т. е. обделенного в даровании. — М. И.) пощадил?»³⁷. Богословская наука, пишет архим. Иларион, «по моему убеждению, должна быть ancilla Ecclesiae (т. е. служанка Церкви. — М. И.), по аналогии с философией, которая для некоторых была служанкой богословия». Архим. Иларион не исключал, что такая оценка богословской науки могла вызвать у его оппонентов недоумение: «Что же это такое? Взойдя на академическую кафедру, он унижает науку, подчиняя ее Церкви и изображая ее какой-то служанкой Церкви». Отвечая предполагаемым противникам, профессор Московской духовной академии писал: «Служить Церкви вовсе не унизительно. Ancilla Ecclesiae — это настоящее место науки, которое она только и может занимать для человека, сознательно исповедующего свою искреннюю веру в Церковь»³⁸.

В служебной роли богословской науки архим. Иларион усматривает ее очень важный аксиологический статус. Чтобы понять ее достоинство, профессор обращается к следующему тексту Послания ап. Павла к Коринфянам: «Кто Павел? Кто Аполлос? Они — только служители, чрез которых вы уверовали... Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог. Посему и насаждающий, и поливающий есть ничто, а все — Бог возращающий»³⁹. Ап. Павел говорит здесь не только о том, что апостолы являются «служителями» и «сороботниками» у Бога, но и о том, что их миссия служения несопоставима с тем, как в этом сороботничестве проявляет Себя Бог. Оказывается, христианин, какое бы он служение в Церкви ни осуществлял, лишь «насаждает» и «поливает», т. е. создает условия для самого главного — для действия Бога, Который по существу является источником

³⁷ Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на 1-е послание к Коринфянам 12, 5. Каз., 1867. С. 153.

³⁸ О церковности духовной школы и богословской науки // Творения. Т. 2. 2004. С. 101–102.

³⁹ 1 Кор. 3, 5–7.

и совершителем всего того, что происходит в Теле Христовом. Знать об этом тому, кто занимается богословской наукой, необходимо в двух отношениях. Во-первых, в этом тексте ап. Павел определяет характер сотрудничества Бога и человека. Применительно к богословской науке можно сказать, что научно-богословская деятельность церковного ученого, сколь бы активной она ни была, всегда остается деятельностью вспомогательной и имеет лишь инструментальное значение. Богословская наука «есть величина второстепенная», не устает повторять архим. Иларион⁴⁰. Во-вторых, знание того, какую роль выполняет «служанка Церкви» в созидании Тела Христова, помогает церковному ученому не допустить «переоценки ценностей» и остаться в границах христианского смирения. В противном случае его может подстергать искушение богословским знанием. Архим. Иларион обращает внимание на это искушение с помощью предостережения того же ап. Павла: «Знание надмевает»⁴¹. Предостережение апостола, естественно, не относится к знанию как таковому. В своем обращении к коринфским христианам ап. Павел лишь хочет отметить, что в отличие от христианской любви, всегда являющейся явлением положительным, знание может не только обогащать, но и надмевать человека. Искушение богословским знанием мешает церковному ученому понять природу богословской науки, ее роль и место в церковном служении. Наибольшую же опасность оно представляет для духовной жизни ученого, поскольку его церковно-научную деятельность и его богословские знания оно может превратить, как отмечает Иларион (Троицкий), цитируя блж. Феофилакта, в «великое возношение высокоумия»⁴².

Наблюдая за развитием науки и накоплением научного знания, архим. Иларион замечал, что в его время это искушение знанием постоянно увеличивалось, хотя на это уже почти никто не обращал внимания. «Багаж» знаний постоянно возрастал, а вместе с тем возрастала и уверенность в том, что знание только обогащает и злоупотребить им

⁴⁰ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 289.

⁴¹ 1 Кор. 8, 1.

⁴² О церковности духовной школы и богословской науки // Творения. Т. 2. 2004. С. 98. Ср.: Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на послание к Римлянам. Каз., 1866. С. 168.

невозможно. Знание превращалось чуть ли не самоцель, отвоевывая все большее пространство в сфере человеческой деятельности. «Всезнание — вот чем желает стать наука. Нужно или не нужно знание, полезно или вредно, об этом не возникает даже и вопроса — только бы знать!.. Кажется порой, что наука послушалась лукавого совета древнего искусителя: будете как боги, знающие все»⁴³. Такое происходило везде, в том числе и в богословской науке. В связи с этим Иларион (Троицкий) стал высказывать опасение подмены «религиозной жизни богословской наукой. Бесспорно, — писал он, — богословская наука нужна для религиозной жизни, но ни в коем случае она не есть сама религиозная жизнь. Богословская наука не есть даже религиозное познание в тесном смысле этого слова. Богословская наука не есть богосознание, не есть богословие (в том смысле, какой ему придавали святые отцы. — М. И.). Рассудочно Бога не видел никто и никогда»⁴⁴. Рассудочно «Бога человеком невозможно видеть». Для этого видения есть иные методы, кроме методов научных, есть иные пути, кроме путей научного исследования. «Чистые сердцем узрят Бога»⁴⁵ — вот аксиома христианского богословия; краткая, точная, неизменная, как аксиома математическая. Эта аксиома неподражаемо глубоко раскинута и легко выражена представителями христианского богословия»⁴⁶.

Редукция христианства, сведенного к религиозному учению, о чем говорилось ранее, — это прямое следствие не только упадка духовной жизни, но и связанной с ним завышенной оценки богословского знания и богословской науки, которые сначала на Западе, а впоследствии и в России все чаще стали выступать чуть ли не синонимами христианской религии и даже христианской жизни.

В этой связи архим. Иларион в ряде своих сочинений неоднократно подчеркивает, что научно-богословское знание и христианское учение отнюдь не адекватны христианству. «Все земное дело Христа поэтому следует рассматривать, — пишет он, — не как одно только учение.

⁴³ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 283.

⁴⁴ Ин. 1, 18.

⁴⁵ Мф. 5, 8.

⁴⁶ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 287.

Христос приходил на землю вовсе не для того только, чтобы сообщить людям несколько новых истин; нет, Он приходил, чтобы создать совершенно новую жизнь человечества; т. е. Церковь»⁴⁷. Эта новая жизнь не проявляется лишь в том, что каждый, по выражению архим. Илариона, «принимает умом» и хранит «порознь», т. е. отдельно и независимо друг от друга, некое учение. Эта жизнь, — продолжает он, — «есть общая жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единение можно уподобить единству Лиц Святой Троицы. Ведь Христос не молился о том только, чтобы сохранилось Его учение и чтобы оно распространилось по всей вселенной. Он молился о жизненном единстве всех верующих в Него. Христос молился своему Небесному Отцу об устроении или, лучше сказать, о воссоздании на земле природного единства всего человечества»⁴⁸. «У людей, — пишет Иларион (Троицкий), цитируя свт. Василия Великого, — не было бы ни разделений, ни раздоров, ни войн, если бы грех не рассек естества...». И «это — главное в спасительном домостроении (Христа. — М. И.)... — привести человеческое естество в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»⁴⁹. «Вот такое-то единение человеческих личностей... — продолжает архим. Иларион, — и образует Церковь... На земле нет единства, с которым можно было бы сравнить единство церковное. Такое единство нашлось только на Небе. На Небе несравненная любовь Отца, Сына и Духа Святого соединяет три Лица во Единое существо, так что уже не три Бога, но Единый Бог, живущий триединой жизнью. К такой же любви, которая многих могла бы слить воедино, призваны и люди...»⁵⁰.

Делая эти и другие аналогичные критические высказывания, академический профессор, тем не менее, не умаляет роли богословской науки

⁴⁷ Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. 2004. С. 201.

⁴⁸ Там же. С. 200.

⁴⁹ Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве. Гл. 18 (К соблюдающим подвижническое правило в общежитии) // Творения. Ч. 5. СТСЛ, 1901. С. 359–360.

⁵⁰ Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. 2004. С. 200.

и ее места в церковном наследии. Более того, он выделяет эту науку среди всех остальных и ставит ее на первое место. Его опасение подмены религиозной жизни богословской наукой ничуть не мешает ему оценить последнюю беспристрастно и объективно. С одной стороны, богословская наука, пишет он, — такая же, «как и все прочие»; однако с другой, «она более жизненна, чем все другие науки, потому что ее предмет — не мелочи жизни, а самое существо жизни»⁵¹. «Наша богословская наука, — отмечает он в другом месте, — по преимуществу перед всеми другими касается жизни нашей, нашего спасения и гибели. Богословская наука — самая жизненная из всех наук, и ни одна из наук не может идти в этом отношении в какое-нибудь сравнение с наукой богословской»⁵². Она имеет экзистенциальное измерение, т. к. непосредственно затрагивает человеческое существование и определяет бытие человека, его настоящую жизнь и жизнь вечную, его спасение. Она не оперирует только теоретическими соображениями, а проблема мышления и знания не становится в ней основополагающей. Эта особенность богословской науки налагает свой отпечаток и на проходящий в ней познавательный процесс. Когда архим. Иларион утверждает, что «богословская наука — такая же, как и все прочие», он имеет в виду только то общее, что роднит ее с другими науками. Сюда относятся: и правильная постановка проблемы, и объективность научного исследования, и соблюдение этических принципов науки, и обоснованность полученных результатов и т. д. Все эти методы и принципы научного познания присущи всем наукам, и все их архим. Иларион, естественно, признаёт. Однако когда он говорит об особенности познавательного процесса в науке богословской, он имеет в виду то, что обычно несвойственно другим наукам. Тот факт, что богословское знание затрагивает нашу экзистенцию, уже не может определять только общую установку церковного ученого. Он влияет и на сам акт познания, поскольку в нем участвуют не только разум, не только мышление, не только интеллектуальные силы ученого, не только его научная любознательность, но

⁵¹ Наука и жизнь // Творения. Т. 3. 2004. С. 287.

⁵² О церковности духовной школы и богословской науки // Творения. Т. 2. 2004. С. 103.

прежде всего сам человек, весь человек, который ощущает реальную потребность в духовном возрождении, в преодолении внедрившегося в него злого начала. Иными словами, главный вопрос, который стоит в богословской науке и требует своего разрешения, — это не столько вопрос знания, сколько вопрос спасения. Для его решения общей методологической установки ученого недостаточно. Познавательный процесс требует от него духовной установки, являющейся самой главной предпосылкой успешности и плодотворности богословской науки, а значит и ее подлинности. «Истинное богословие, — заключим наш анализ словами самого священномученика Илариона, — должно быть благочестием»⁵³.

Этот призыв архиеп. Илариона — так же, как и высказанные им опасения и предостережения относительно развития в России церковной жизни и богословской науки, — к сожалению, в его время почти не был услышан. Первая мировая война, а затем и революция завершили начавшиеся негативные процессы в церковной жизни в России и повлекли к полному хаосу бытия. Однако кровь мучеников, к числу которых относится и архиеп. Иларион, снова стала семенем для христиан. Она в очередной раз засвидетельствовала о приоритете в Церкви живого и животворного знания, ибо христианское познание, как показали исповедническая жизнь и подвиг святителя Илариона, есть соединение со Христом, Который есть *путь и истина и жизнь*⁵⁴.

ЛИТЕРАТУРА

Творения 2004 — *Иларион (Троицкий)*, архим. Творения. Т. 1–3. М., 2004.

Флоровский 1983 — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983.

⁵³ Священное Писание и Церковь // Творения. Т. 3. 2004. С. 155.

⁵⁴ Ин. 16, 4.