

Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И ТРАДИЦИЯ СВЕТСКОГО БОГОСЛОВИЯ В РОССИИ²

В статье анализируется традиция светского богословия в России XIX-XXI веков. Выявляются ее истоки, дается классификация основных этапов развития. Одним из наиболее ярких эпизодов развития светского богословия на русской почве выступает концепция Н.Я. Данилевского. Свою концепцию Н.Я. Данилевский развивал в рамках православного богословия, в полемике с католицизмом и его русскими последователями. Как известно, самым ярким адептом католицизма на русской почве был В.С. Соловьев. Не случайно, что богословская концепция Н.Я. Данилевского была персонально направлена против ецклезииологии этого мыслителя («Владимир Соловьев о православии и католицизме», 1885). В дальнейшем В.С. Соловьев и его последователи сделали все, чтобы богословская концепция оппонента их кумира не получила должного распространения. Настало время восстановить поправленную справедливость.

Ключевые слова: светское богословие, православие, католицизм, славянофильство, консерватизм.

A.Ya. Kozhurin

N.Ya. DANILEVSKY AND THE TRADITION OF SECULAR THEOLOGY IN RUSSIA

The article analyzes the tradition of secular theology in Russia. Its origins are revealed, and a classification of the main stages of development is given. One of the most striking episodes in the development of secular theology on Russian soil is the concept of N.Ya. Danilevsky. Danilevsky developed his concept within the framework of Orthodox theology, in a polemic with Catholicism and its Russian followers. The most prominent adept of Catholicism on Russian soil was V.S. Solovyov. Accordingly, N.Ya. Danilevsky's theological concept was personally directed against the latter's ecclesiology («Vladimir Solovyov on Orthodoxy and Catholicism», 1885). In the future, the followers of V.S. Solovyov did everything to ensure that the theological concept of their idol's opponent did not receive proper dissemination. It is time to restore the violated justice. 15 titles.

Keywords: secular theology, Orthodoxy, Catholicism, Slavophiles, conservatism.

В рамках русской культуры двух последних столетий особое место занимает такое явление, как светское богословие. Как писал А.В. Карташев, «ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах-профессорах духовных академий, а о представителях светской

¹ Кожурин Антон Яковлевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского; ankozhurin@yandex.ru;

² «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00533, <https://rscf.ru/project/24-28-00533/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского»

культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии» [7, с.319]. К ним можно отнести большую группу отечественных интеллектуалов – от П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова до В.В. Библихина и С.С. Хоружего. В этом ряду, как нам представляется, особое место принадлежит Николаю Яковлевичу Данилевскому (1822-1885), который написал по богословской тематике немного, но это немного занимает весомое место в контексте рассматриваемой нами традиции.

Интересующее нас понятие было введено в оборот священником Н.Р. Антоновым – автором книги «Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание», увидевшей свет в 1912 году. К сожалению, был опубликован лишь первый том данного произведения, а его героями стали Н.П. Аксаков, С.Д. Бабушкин, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, граф П.А. Валуйев и Аф.В. Васильев. Некоторые из них широко известны и в наше время, другие основательно забыты. Или, во всяком случае, забыты их произведения на богословские темы. Показательно, что заключительная часть работы Н.Р. Антонова называлась «Мирная борьба с социализмом как задача для Церкви и Духовенства» – время наложило здесь свой несмыслимый отпечаток. Всего список, составленный Н.Р. Антоновым, включал более 50 имен, начиная с Г.С. Сковороды и Н.И. Новикова. Вошел в него и Н.Я. Данилевский, что представляется скорее приятную неожиданность, учитывая тотальное доминирование установок В.С. Соловьева в религиозно-философской среде той эпохи [1, с.XLIV].

Комплементарный отзыв на этот труд дал В.В. Розанов, который писал, что его автор «самостоятелен в оценках и не гонится за шумом улицы и мнением толпы и текущей минуты» [11, с.231]. Любопытно, что терминологию Н.Р. Антонова использовал Л.Д. Троцкий, опубликовавший в 1914 году в газете «Киевская мысль» статью «Светские богословы и Ванькина личность». Речь в ней шла о представителях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. Оценки им будущий «демон Революции» давал исключительно негативные. Особую пикантность придавало ситуации то обстоятельство, что многие из участников столичных заседаний были бывшими марксистами.

Нельзя, конечно, не отметить и спорные аспекты книги Н.Р. Антонова. Современный православный исследователь пишет, что «совершенно справедливо определяя принадлежность к светскому богословию отсутствием у его носителей духовно-академического образования, автор работы не поставил перед собой цели выделить собственно богословские сочинения из общего поля религиозно-нравственной и философской литературы» [15, с.15]. Действительно, на русской почве подчас весьма трудно провести четкую границу между философией и богословием, о чем мы еще будем говорить ниже. Но все же какие-то различия указать не мешало бы.

Кроме того, достаточно странное впечатление оставляет и сама подборка имен, где присутствуют персоналии, которые меньше всего связываются с богословием. Действительно, в списке Н.Р. Антонова присутствует Н.И. Новиков, но в нем, например, отсутствует И.В. Лопухин – автор сочинения «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели...» (1789, опубликована в 1798). Из тех богословов, чьи воззрения были рассмотрены в опубликованном томе, серьезные сомнения вызывает наличие в нем графа П.А. Валуйева. Он был автором «Сборника кратких благоговейных чтений на все дни года» (1884) и статьи «Религиозные смуты и гонения от V до XVII в.» (1888), но этого, на наш

взгляд, недостаточно для причисления к столь почтенной традиции. Сомнения вызывают и присутствие в списке других персоналий.

Определенные нарекания вызывает и хронология, предложенная Н.Р. Антоновым. Первый период развития светского богословия он связывает с творчеством мыслителей, чей интерес к религиозной проблематике носил случайный характер (сюда, например, попали не только Н.И. Новиков или А.Н. Радищев, но и П.Я. Чаадаев). Второй период начинается с оформлением славянофильства, чьи представители, особенно А.С. Хомяков, в наибольшей степени способствовали утверждению традиции светского богословия на русской почве. Наконец, исходной точкой третьего периода оказывается оформление религиозно-философской концепции Л.Н. Толстого [1, с. XLV]. Предложенная схема была подвергнута критике рецензентами, но, тем не менее, начало исследования линии светского богословия в России было положено.

Следует признать, что до XIX столетия светского богословия на русской почве не существовало. Более того, сама русская богословская традиция выглядела весьма бледно – на фоне византийской или западноевропейской. Еще Ф.И. Буслаев писал о необходимости связать историю литературы с невербальными искусстваами, что для древнерусской традиции весьма существенно. Особенно это касается богословия. Уже в XX веке отечественные исследователи будут искать и успешно находить невербальные варианты богословия в России. Особо их будет привлекать сфера иконописи – достаточно вспомнить классические работы князя Е.Н. Трубецкого («Умозрение в красках», 1915; «Два мира в древнерусской иконописи», 1916; «Россия в ее иконе», 1918) и священника П.А. Флоренского («Храмовое действие как синтез искусств», «Моленные иконы Преподобного Сергия», «Иконостас», написанные на рубеже 1910-1920-х годов). Любопытно, что это происходит параллельно с «открытием» русской иконописи представителями художественного авангарда, причем не только отечественного.

Церковь со времен петровских реформ, а может быть и времен раскола, оказалась в полном подчинении государству. «Церковь в параличе с Петра Великого» – писал в 1881 году Ф.М. Достоевский [5, с.662]. Ей не оставалось самостоятельного места в том варианте «полицейского государства», который выстраивался Петром I. Существенным элементом подобного положения была организация учебного процесса в православных семинариях и академиях по протестантскому образцу. В преподавании использовалась латынь – на ней даже приводили тексты Библии во время учебного процесса. Все это не могло не накладывать отпечатка на содержание богословской мысли, которая окрашивается в протестантские цвета [14, с.102]. Альтернатива протестантскому богословию, в свою очередь, опиралась на католические модели. Вспомним классический труд Ю.Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844), где два крупнейших богослова петровского времени были представлены как выразители католического и протестантского начал.

Ситуация начинает меняться во второй трети XIX столетия, когда на исторической сцене появляется первое поколение светских богословов (П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин и Н.В. Гоголь). Что же вызвало к жизни интересующее нас течение? Как нам представляется, целая совокупность факторов. Одним из них, несомненно, было влияние Отечественной войны 1812 года, поставившей проблему России и Европы в центр историософской проблематики. Другим фактором был романтизм, выдвинувший тему национальной культуры, национального

своеобразия. Нельзя также забывать и резонанс, вызванный «Историей государства Российского» Н.М. Карамзина, «открывшего» родную историю для русского читателя. А.С. Пушкин имел все основания писать, что «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом» [10, с.49]. Религиозная составляющая, отделявшая Россию от Запада, не могла не привлекать внимания читателей.

Нам хочется обратить внимание еще на один фактор. Не такой существенный, быть может, как перечисленные выше, но который ни в коем случае нельзя оставить без внимания. Речь идет о прозелитической деятельности графа Жозефа де Местра (1753-1821) – знаменитого основоположника европейского консерватизма. Граф много лет прожил в Санкт-Петербурге, исполняя обязанности посланника фактически не существовавшего на тот момент Сардинского королевства. Именно здесь он написал большинство из своих знаменитых работ, включая «О папе» (1819) и «Санкт-Петербургские вечера» (1821). Но в данном случае мы обратимся к деятельности Ж. де Местра по католической пропаганде, которую он вел среди представителей высшего общества. Особенно падкими на нее оказались великосветские дамы. Дело, подчас, принимало драматический оборот – вспомним историю семьи графа Ф.В. Ростопчина, чья жена стала католичкой и склоняла к перемене веры их дочерей. В конце концов, Александр I не смог простить Ж. де Местру успеха его проповеди и после разгрома наполеоновской империи добился его высылки из Санкт-Петербурга. Вслед за этим из Российской империи были изгнаны иезуиты, которые еще со времен Екатерины II пользовались особой благосклонностью властей.

В данном случае нас привлекает одно обстоятельство – граф Ж. де Местр не был духовным лицом. Будучи мирянином, он, однако, активно интересовался богословской проблематикой и добился успеха там, где вряд ли преуспели бы католические патеры. Свой талант проповедника он поставил на службу Риму. Ж. де Местра, несомненно, следует признать светским богословом. Г. Флоровский, помимо автора книги «О папе», относил к этой традиции целую группу французских традиционалистов – Л. де Бональда, графа Ш. де Монталамбера и Ф. де Шатобриана, «чье положение очень напоминает славянофилов» [14, с.274]. Представляется, что деятельность Ж. де Местра на ниве религиозной пропаганды в определенной степени стимулировала будущих русских светских богословов, которые не могли о ней не знать.

Еще один важный источник концепций наших светских богословов – системы представителей немецкой классической философии. Вспомним, что все они – от И. Канта до Л. Фейербаха, выстраивали свои учения в точке тесного пересечения философской и теологической проблематики. Как известно, Шеллинг и Гегель были дипломированными теологами, они закончили Тюбингенский теологический институт. Используя язык символов, можно сказать, что в их учениях неразрывно пересеклись сова и крест. О значении идей Шеллинга и Гегеля для складывающейся во второй трети XIX века традиции русской философии особо говорить не приходится. Теологическая составляющая их концепций постоянно находилась в зоне внимания отечественных мыслителей.

Первыми выдающимися светскими богословами в России стали Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804-1860). Они выдвинули свои теологические концепции в контексте споров между славянофилами и западниками. Говоря о принципиальных различиях между двумя основными направлениями русской мысли первой половины XIX столетия, следует заметить, что славянофилы выразили «органический», а западники –

«критический» моменты культурно-исторического самоопределения. Для первых характерна ориентация на органический ход исторического процесса, в то время как вторые исходят из понимания данного процесса как сознательного творчества человечества. Двигателем исторического процесса западники провозглашали государство, особенно применительно к российской реальности (отсюда – культ Петра I). Славянофилы видели в качестве такового общество («народ»). Можно находить и еще ряд отличий, но это уведет нас в сторону от главной темы.

Отметим один показательный момент: хотя П.Я. Чаадаева традиционно причисляют к западникам, но своих собеседников он, как правило, находил в среде славянофилов. Религиозная проблематика большинству западников была чужда. Основная магистраль этого направления шла в сторону религиозного нигилизма и атеизма. Понятно, что к идейному и политическому радикализму П.Я. Чаадаев склонен не был. В.В. Зеньковский писал, что «основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*» [6, с.169]. Впрочем, другой авторитетный специалист по истории русской мысли, Г. Флоровский, считал П.Я. Чаадаева не церковником, но идеологом [14, с.247-248]. Но в любом случае внимание к богословской проблематике у автора «Философических писем» было несомненно, его нельзя назвать случайной фигурой в числе светских богословов.

Подлинным светилом интересующей нас традиции на русской почве стал А.С. Хомяков. Его перу принадлежали такие работы, как «Церковь одна», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного брошюры г. Лоранси», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа», «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры», «О чтении и переводе Библии. Письмо к г. Бунзену о его библейских трудах». Показательно, что большинство этих сочинений написано в ходе полемики с представителями западных конфессий, а многие на французском языке. Сюда же следует отнести и его письма к английскому богослову В. Пальмеру, написанные на родном языке адресата. Polemicность – существенная составляющая богословия А.С. Хомякова, на что уже в XX веке будут указывать критики его концепции из числа католических теологов [15, с.20].

Эта полемичность была обращена и в другую сторону. Речь идет о критике официального православия, что придавало идеям столпа славянофильства специфический характер. Как отмечал И.Ф. Соколовский:

«Для русского официального богословия XIX века, во многом утратившего традиции патристики, учение Хомякова было оригинальным и необычным. Это была новизна давно забытого “старого”, неожиданный возврат к мистическим основаниям богословствования» [13, с.97].

Отсюда – непростое восприятие богословия А.С. Хомякова современниками и ближайшими поколениями. Его труды по теологии долго запрещала духовная цензура, некоторые даже считали, что главным недоброжелателем светского богослова был московский митрополит Филарет (Дроздов). Затем теологические сочинения вождя славянофильства подвергались резкой критике со стороны богословов, претендовавших на ортодоксальность. В

этой связи вспомним хотя бы работу П.А. Флоренского «Около Хомякова» (1916), на которую в свою очередь ответил Н.А. Бердяев в статье «Хомяков и свящ. Флоренский» (1917).

Уже в XX веке растет интерес к богословским работам А.С. Хомякова, в том числе и в церковной среде. Показательно, что среди инициаторов Поместного собора русской Церкви 1917-1918 годов, на котором было восстановлено патриаршество, мы видим таких его последователей, как митрополит Антоний (Храповицкий) и Д.Ф. Самарин. В дальнейшем внимание к богословию А.С. Хомякова лишь возрастает, ибо в нем важное место занимало описание живого опыта Церкви. Его экклезиология в православном богословии стала считаться классической. Достаточно вспомнить «Пути русского богословия» (1937) Г. Флоровского, в которых А.С. Хомяков оказывается одним из немногих позитивно оцененных отечественных богословов. Пристальное внимание к богословскому наследию столпа славянофильства проявили и католические теологи. Мы уж не говорим о русских религиозных философах, которые испытали сильное воздействие идей А.С. Хомякова. Здесь, в первую очередь, необходимо назвать Н.А. Бердяева, который даже издал посвященную ему монографию («Алексей Степанович Хомяков», 1912).

Еще одной крупной фигурой отечественного светского богословия данного периода был Юрий Федорович Самарин (1819-1876). В ранние годы, подобно многим ровесникам (одним из них был К.С. Аксаков), он прошел через сильное увлечение гегельянством. В противостоянии богословских установок, был уверен молодой Ю.Ф. Самарин, решающая роль принадлежит философии. На церковную почву его вернул А.С. Хомяков – за что Ю.Ф. Самарин был ему бесконечно благодарен, став авторитетным комментатором его сочинений. Позднее эта благодарность выльется в сакраментальную характеристику, которую Ю.Ф. Самарин даст богословскому наследию своего учителя. В предисловии к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова он писал:

«В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось, логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как назовут теперь Хомякова — мы не знаем...

Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили; этот вольнодумец, заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот неисправимый славянофил, осмеянный журналистами за национальную исключительность и религиозный фанатизм; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый, осенний день, на Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей, да два товарища его молодости; за гробом которого не видно было ни духовенства, ни ученого сословия; о котором, через три дня после его похорон, “Московские Ведомости”, под бывшею их редакцией, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно, та же газета, под нынешнею редакцией, огласила ересиархом; этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков – учитель Церкви?

Он самый» [12, с.73-74].

Особое место в рамках традиции светского богословия занимает Николай Васильевич Гоголь (1809-1852). Последние годы жизни великого писателя были периодом напряженных религиозных исканий. Он создает «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), вызвавшие в целом негативную реакцию современников, хотя были и исключения. Еще один

важнейший текст по богословию, принадлежавший Н.В. Гоголю, – «Размышления о Божественной Литургии». Рукопись не была озаглавлена – известное нам название принадлежит С.П. Шевыреву. Автор не успел завершить «Размышления», его труд ждала непростая судьба. Духовная цензура позволила издать произведение Н.В. Гоголя со значительными изъятиями и переделками лишь в 1857 году. В полном виде гоголевский текст был опубликован в 1889 году Н.С. Тихонравовым. Необходимо также помнить, что на протяжении ряда лет Н.В. Гоголь делал выписки из трудов отцов Церкви, что также свидетельствует о напряженном духовном поиске. В нем великий писатель стремился обрести прочные основания в православной традиции.

Следующий этап развития светского богословия приходится на последнюю треть XIX столетия, а его центральной фигурой следует признать Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900). Хотя, конечно, в это время жили и другие представители интересующей нас традиции. Трудно сказать – можно ли отнести к ней Л.Н. Толстого или К.П. Победоносцева? Первого – из-за внеконфессионального характера его религиозного учения. Второго – в силу занимаемой им должности. Тем не менее, остаются Н.П. Гиляров-Платонов, который переводил богословские сочинения А.С. Хомякова, изданные за границей, на русский язык, а также Т.И. Филиппов и входившие в его окружение Н.П. Аксаков и Аф.В. Васильев («колония славянофилов», по определению Н.Н. Страхова). Концепции Н.П. Аксакова и Аф.В. Васильева, как мы помним, были рассмотрены в труде Н.Р. Антонова. Но, конечно, никто из них по объему творческого наследия и особенно по степени влияния не сравнится с В.С. Соловьевым.

Идеи В.С. Соловьева оказали мощное влияние русских мыслителей первой половины XX века. Ряд этих идей имеет богословский характер. К ним относятся идея Богочеловечества, софиология, экуменизм и т.д. Среди философов, продолжавших дело В.С. Соловьева, мы видим князя Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, В.Ф. Эрн и др. Одни из них, как князь Е.Н. Трубецкой, стремились реализовать установки своего учителя, избавляясь от крайностей платонизма и гностицизма. Другие, подобно С.Н. Булгакову, напротив, усугубляли эти элементы в собственных концепциях.

Можно сказать, что даже Октябрьская революция не прервала традицию светского богословия. Особо следует отметить Алексея Федоровича Лосева (1893-1988), который стал живым посредником между культурой «Серебряного века» и интеллектуалами советского периода. Его усилиями светское богословие XIX – первой половины XX века связалось с духовными исканиями современности. Не случайно, что из круга А.Ф. Лосева вышло два последних на сегодняшний день представителей интересующего нас направления. Мы имеем в виду Владимира Вениаминовича Биbihина (1938-2004) и Сергея Сергеевича Хоружего (1941-2020).

Здесь мы отметим один показательный момент, который обозначит принципиальное отличие русской и западной традиций в интересующем нас аспекте. В.В. Биbihин был переводчиком и пропагандистом идейного наследия М. Хайдеггера. Ему принадлежит перевод «Бытия и времени» и ряда других произведений немецкого мыслителя. Как известно, М. Хайдеггер был резким критиком теологии и того, что можно назвать религиозной философией. Религиозная философия, по его мнению, является такой же несущицей, как «деревянное железо». В отличие от своего кумира, В.В. Биbihин признавал, что на русской почве для отдельного существования философии и богословия «абсолютно нет места» [2].

Необходимо сказать несколько слов о степени включенности в интересующее нас направление представителей русского консерватизма. Важнейшей фигурой в рамках светского богословия следует считать Василия Васильевича Розанова (1856-1919), о котором нам уже приходилось писать [8]. Надо отметить, что свое законное место занимает в рамках анализируемой традиции Лев Александрович Тихомиров (1852-1923) – автор ряда произведений богословского характера, из которых особо выделяется книга «Религиозно-философские основы истории» (писалась в последние годы жизни, а издана была лишь в 1997 году). Напротив, Константин Николаевич Леонтьев (1831-1891), будучи ярчайшим представителем «политической теологии», в нашей системе координат к светским богословам в полной мере отнесен быть не может. Свою версию «политической теологии» развивал и Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866-1941) – его антипод на крайне левом фланге отечественной религиозно-философской мысли.

Совершив исторический экскурс, вернемся к идейному наследию В.С. Соловьева. Его богословская концепция нам, в первую очередь, интересна тем, что стала объектом критики со стороны Н.Я. Данилевского. Самая развернутая работа мыслителя по этой теме называлась «Владимир Соловьев о православии и католицизме» (1885). Она стала своеобразным духовным завещанием Н.Я. Данилевского. В.С. Соловьев не простил своему критику убедительность его аргументов и последовавшая несколько лет спустя полемика вокруг «России и Европы», как нам представляется, была стимулирована именно богословской работой его оппонента. Точнее тем, что он не мог ответить Н.Я. Данилевскому по существу. Этого, впрочем, он не сделал и позже – богословские аспекты, обозначенные Н.Я. Данилевским, не были затронуты в знаменитой полемике. Да и чтобы он мог ответить.

Обратимся к интересующему нас тексту Н.Я. Данилевского. Его характеризует как основательное знание истории христианской теологии, так и опора на современные автору богословские концепции. Главная характеристика богословских воззрений Н.Я. Данилевского – опора на традицию, отсутствие стремления к ложной оригинальности. В первом аспекте полной противоположностью интересующему нас автору будет П.А. Флоренский, который любил выдавать собственные интеллектуальные разработки в духе платонизма за ортодоксальное учение. Самое любопытное состоит в том, что на протяжении длительного времени эти попытки принималось за чистую монету. Во втором аспекте Н.Я. Данилевский принципиально отличался В.С. Соловьева, с его притязаниями на дух пророчества. Ни на какое пророчество герой нашей статьи не претендовал.

Н.Я. Данилевский четко обозначил основной недостаток религиозной концепции своего оппонента:

«Г. Соловьев человек, без сомнения, с философским направлением ума. Качество довольно редкое и очень ценное, но, однако же, как и всякое умственное и даже как и всякое нравственное качество, имеющее и свои слабые стороны, заставляющие впадать в пороки своих добродетелей. Опыт нам показывает, что главный недостаток или порок философствующих умов, т.е. метафизически философствующих, есть склонность к симметрическим выводам. При построении мира по логическим законам ума, является схематизм, и в этих логических схемах все так прекрасно укладывается по симметрическим рубрикам, которые, в свою очередь, столь же симметрически подразделяются. Затем находят оправдание этому схематизму в том, что будто бы он ясно проявляется в объективных явлениях мира» [3, С.255].

Н.Я. Данилевский обоснованно упрекает своего оппонента в схематизме его богословской концепции, в любви к симметрично-схематической троичности. Этим же недостатком страдают и исторические построения В.С. Соловьева. Исторические факты приносятся в жертву красиво выстроенной схеме. Действительно, любой читатель, знакомый с сочинениями В.С. Соловьева, согласится с этим. Но, подкупаяще выглядя в тексте, данные построения, как правило, вступают в конфликт с исторической реальностью. Это, впрочем, относится и к другим логично и красиво выстроенным концепциям исторического процесса. Ярчайший пример – марксизм с попыткой уложить всемирную историю в концепцию общественно-экономических формаций, что на определенном этапе стало неочевидным даже его создателю.

Важно отметить, что в своих богословских построениях Н.Я. Данилевский опирался на труды А.С. Хомякова. Строки из работы столпа славянофильства используются в качестве эпиграфа к статье «Владимир Соловьев о православии и католицизме», цитируется в ней и его письмо, отправленное английскому теологу В. Пальмеру. Следует напомнить читателям, что это при весьма настороженном отношении к богословским трудам А.С. Хомякова в официальных церковных кругах того времени. Тем большего уважения заслуживают чутье и эрудиция Н.Я. Данилевского, который не побоялся опираться на сочинения светского богослова в собственном труде по теологии. Это позволяет выстраивать и несомненную линию преемственности в рамках интересующей нас традиции.

Главным объектом критики в богословском наследии Н.Я. Данилевского выступает католицизм. С протестантизмом все ясно, как создателю культурно-цивилизационной теории, так и его оппоненту В.С. Соловьеву (здесь мы оставим за скобками квазипротестантские аспекты его философии – хотя бы через влияние немецких классиков). Любопытно, что многие аргументы, которые В.С. Соловьев использовал для обоснования религиозного приоритета папства, были опровергнуты еще в «России и Европе», задолго до оформления теократической концепции автора «России и Вселенской церкви».

Вот что писал Н.Я. Данилевский:

«Католики утверждают, что она (церковная благодать – А.К.) передана им апостолом Петром. Принимая значение верховенства Петра над прочими апостолами именно в этом католическом его смысле, соглашаясь и с тем, что Петр был римским епископом, оставляя без внимания, что первые два римские епископы, Лин и Анаклет, были рукоположены Павлом, а не Петром, – все-таки остается еще узнать, когда и посредством какого акта передал апостол Петр свое верховенство над церковью своему якобы преемнику? Сколько известно, апостол Петр никого после себя папою не назначал» [4, с.172].

Каждый читатель богословских сочинений В.С. Соловьева помнит, какое место уделяется в них обоснованию примата Ватикана в христианском мире, благодаря этому будто бы апостольскому преемству.

Между тем, данное преемство выглядит более чем сомнительно. Ведь на момент смерти апостола Петра были еще живы другие апостолы. Например, апостол Иоанн пережил его на 30 лет, но при этом не занимал римской кафедры. Таким образом, вполне справедливо утверждает автор «России и Европы», по понятиям первых христиан, «верховный авторитет в церкви вовсе не соединялся необходимым образом с римским епископством, ибо иначе надо признать, что папы Лин, Анаклет и св. Климент имели преимущество власти и авторитета над самим

апостолом Иоанном, или что в то время были в церкви два равносильные авторитета, из которых каждый соединял в себе всю полноту церковной власти» [4, с.173].

Приведем еще один аргумент Н.Я. Данилевского, который он использует в спорах с католиками и их единомышленниками. Речь идет о примате авторитета Вселенских соборов над папским авторитетом. Непогрешимость соборов, утверждал автор «России и Европы», неоднократно запечатлена в истории. Благодаря Вселенским соборам канули в лету такие влиятельные и популярные еретические направления, как арианство (его придерживалось большинство германских племен – готы, вандалы, бургунды), иконоборчество, монофизитство и монофелитство. При том, что им покровительствовали многие императоры. Но после решений Вселенских соборов все эти учения были обречены на гибель, и Н.Я. Данилевский видит в этом настоящее чудо. Ничего подобного о папах сказать нельзя, хотя на их стороне, как правило, выступала вся мощь светской власти.

Само католичество, был уверен Н.Я. Данилевский, зарождается во времена Карла Великого, который в обмен на императорскую корону распространил власть папы на все пространство своего государства. До этого римские первосвященники пользовались авторитетом в первую очередь у романских народов, в чьих глазах папы выступали защитниками православия в его противостоянии арианству, которое исповедовали германские племена. На христианском Востоке папы почитались иконопочитателями, ведущими в это время ожесточенную борьбу с иконоборцами, которым часто покровительствовали императоры. Очень скоро все изменилось. Таким образом, начавшееся во времена Карла Великого противопоставление папства восточному христианству носило политический характер.

Для франкского правителя было важно иметь подконтрольную церковь, которая не подчинялась авторитету восточных патриархов. Соответственно, политическое противостояние должно было получить и догматическое оформление. Это было сделано тогда же – на Ахенском соборе 809 года. Речь идет о знаменитом *Filioque* – догмате, провозглашающем, что Дух Святой исходит не только от Бога-Отца, как верили православные, но и от Бога-Сына. В статье «Владимир Соловьев о православии и католицизме» Н.Я. Данилевский указывал, что католический догмат, несомненно, содержит в себе, «в своем смысле и содержании», несомненную ересь [3, с.264].

Данный догмат на протяжении тысячелетия был единственным, отличающим католицизм от православия. Тем не менее, его принятие западной церковью ознаменовали разрыв христианского мира, который обернулся многовековой враждой и, по большому счету, не преодолен до сих пор [9]. Уже при жизни самого Н.Я. Данилевского были приняты еще два догмата, укоренивших данное различие. В 1854 году папа Пий IX вынес догматическое определение о Непорочном Зачатии Девы Марии. Спустя полтора десятилетия по настоянию того же папы был провозгласил еще один догмат – о папской непогрешимости (*Infallibilitas*). Принятый на I Ватиканском соборе в 1870 году, догмат касался решений папы по вопросам вероучения и морали.

Рассматривая раскол единого до того христианского мира, Н.Я. Данилевский тесно связывает психологические и религиозные аспекты. Русский мыслитель делает упор на «насилованности» (*Gewaltsamkeit*), лежащей в основе психологии народов германо-романского мира [4, с.150]. По мнению автора «России и Европы», в отличие от

ислама, христианство не могло развить данной установки. «Насильственность» – это то, что было характерно для психологии германских и романских народов. Приняв христианство, они стали активно внедрять данную установку в религиозную сферу. Отсюда – казни еретиков, начавшиеся на христианском Западе уже в конце IV века, и вызвавшие неподдельный ужас у таких христианских богословов, как Амвросий Медиоланский и Мартин Турский.

Здесь же коренится насильственный прозелитизм, обращенный на восточногерманские (саксы), а затем и славянские племена. И тех, и других обращали в христианство «огнем и мечом», что опять-таки было не свойственно христианской религии. Следующим этапом стали крестовые походы, которые, начавшись под лозунгом борьбы с исламом, закономерно продолжились захватом и разграблением Константинополя в 1204 году. Дальше эта «насильственность» проявлялась неоднократно, включая и колониальную политику западных государств, а также практику насильственного обращения туземцев в христианство.

В эпоху секуляризации психологическая черта европейских народов, отмеченная автором «России и Европы», приняла новый характер. Она реализовалась в кровавых событиях Французской революции, чьи адепты безжалостно расправлялись со всеми недовольными. Отсюда – массовый террор, политика «экспорта революции» и т.д. Список можно продолжать бесконечно. Сегодня – это политика, направленная против России, которая целиком вписывается в логику «насильственности», ибо является попыткой Запада не допустить создания многополярного мира.

Автор заканчивает IX главу «России и Европы» следующим пассажем:

«Православное учение считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам. Но смысл этого учения, кажется мне, таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его, и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, то есть спасения и в мирском смысле этого слова» [4, с.184].

Таким образом, Н.Я. Данилевский свидетельствует истину православия, не покидая почвы социальной философии.

Мы не коснулись еще одного важного аспекта религиозного наследия Н.Я. Данилевского. Речь идет о натуральной теологии, под которой следует понимать стремление согласовать нарастающий массив открытий в области естествознания с христианским богословием. По большому счету к этой проблематике целиком относится его книга «Дарвинизм», в которой эволюционное учение подверглось весьма основательной и обоснованной критике. Можно сказать и так: как социальный философ Н.Я. Данилевский развивает положительное богословие, а как естествоиспытатель – натуральную теологию. Здесь мы не будем подробно останавливаться на этой стороне творческого наследия мыслителя, но натуральная теология, несомненно, имеет тесную связь с его положительными богословскими разработками, о которых шла речь в данной статье.

Таким образом, следует признать, что теологическое наследие Н.Я. Данилевского занимает достойное место в рамках традиции светского богословия в России. Оно представляется соответствующей православной традиции в большей степени, чем писания не

только модернистов, но даже такого консервативного автора, как К.Н. Леонтьев. К сожалению, в силу неблагоприятной конъюнктуры, богословские идеи Н.Я. Данилевского не получили должного развития. Практически сразу после смерти автора «России и Европы» соответствующую нишу заняли В.С. Соловьев и его единомышленники. Тем не менее, закрывать глаза на богословские идеи Н.Я. Данилевского было бы непростительной ошибкой, которая нам неминуемо аукнется.

Литература

1. Антонов Н.Р. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т.1. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1912. LVI, 426с.
2. Бибихин В.В. Письмо В.П. Океанскому (от 28.01. 1994г.) // *Credo new*. Теоретический журнал. 2006. №2(46). С.110.
3. Данилевский Н.Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: Изд-во «ФИВ», 2013. 288с.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, Изд-во «Глагол», 1995. 552с.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М.: Эксмо, 2011. 736с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.1. М.: Эго, 1991. 222с.
7. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т.П. М.: Наука, 1991. 576с.
8. Кожурин А.Я. Философ, теолог и мифотворец В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra, антология. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С.7-36.
9. Кожурин А.Я., Кожурин К.Я. Религия и культура (влияние религиозных учений на культурно-цивилизационные процессы в концепциях русских философов XX века) // Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета. Ежеквартальный научный журнал. № 39. СПб., 2015. С.410-414.
10. Пушкин А.С. Карамзин // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10-ти т. Т.8. Л.: Наука, 1978. С.49-51.
11. Розанов В.В. Священник Н.Р. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т.22. Признаки времени (Статьи и очерки 1912г.). М.: Республика, Алгоритм, 2006. С.230-232.
12. Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность / Сост., пред. и коммент. Э.В. Захарова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С.34-74.
13. Соколовский И.Ф. Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А.С. Хомякова // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Издание ГМИРиА, 1987. С.95-113.
14. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991. 600с.
15. Хондзинский П., протоиерей. Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М.: ПСТГУ, 2015. 58с.

References

1. Antonov N.R. (1912). Russian secular theologians and their religious and social worldview. Vol. 1. St. Petersburg: Printing House of M.A. Alexandrov, LVI, 426s. (In Russian).
2. Bibikhin V.V. (2006). Letter to V.P. Okeansky (dated 28.01. 1994) // *Credo new. Theoretical journal*. 2006. No.2(46). S.110 (In Russian).
3. Danilevsky N.Ya. (2013). Political philosophy. Additions to the book "Russia and Europe". Moscow: Publishing House «THEBES», 288s. (In Russian),
4. Danilevsky N.Ya. (1995). Russia and Europe: A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Germanic Romance. St. Petersburg.: Publishing House of St. Petersburg University, Publishing house «Verb», 552s. (In Russian).
5. Dostoevsky F.M. (2011). Diary of a writer. M.: Eksmo, 736s. (In Russian).
6. Zenkovsky V.V. (1991). History of Russian philosophy. T.I. Part 1. M.: Ego, 222s. (In Russian).
7. Kartashev A.V. (1991). Essays on the history of the Russian Church. Vol. II. M.: Nauka, 576s. (In Russian).
8. Kozhurin A.Ya. (2021). Philosopher, theologian and myth-maker V.V. Rozanov // V.V. Rozanov: pro et contra, anthology. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, S.7-36 (In Russian).
9. Kozhurin A.Ya., Kozhurin K.Ya. (2015). Religion and culture (the influence of religious teachings on cultural and civilizational processes in the concepts of Russian philosophers of the twentieth century) // *Izvestiya St. Petersburg State Agrarian University. A quarterly scientific journal*. No. 39. St. Petersburg, S.410-414 (In Russian).
10. Pushkin A.S. (1978). Karamzin // Pushkin A.S. Complete works. In 10 vols.8. L.: Nauka, S.49-51 (In Russian).
11. Rozanov V.V. (2006). Priest N.R. Antonov. Russian secular theologians and their religious and social worldview // Rozanov V.V. Collected works. Vol.22. Signs of time (Articles and essays of 1912). Moscow: Republic, Algorithm, S.230-232 (In Russian).
12. Samarin Yu.F. (2008). Preface to the theological works of A.S. Khomyakov // Samarin Yu.F. Orthodoxy and nationality / Comp., prev. and comment. E.V. Zakharova / Ed. O. Platonov. M.: Institute of Russian Civilization, S.34-74 (In Russian).
13. Sokolovsky I.F. (1987). The problem of the relationship between church and state in the worldview of A.S. Khomyakov // *Socio-philosophical aspects of criticism of religion*. L.: Edition GMIRiA, S.95-113 (In Russian).
14. Florovsky G., Archpriest. (1991). The ways of Russian Theology. Kiev: The Path to Truth, 600s. (In Russian).
15. Khondzinsky P., Archpriest (2015). Russian non-academic Theology of the XIX century: genesis and problems. Abstract of the dissertation for the degree of doctor of theology. Moscow: PSTSU, 58s. (In Russian).