

УДК 1(091)(47)



Коцюба В.И.

«...движение философии в мире христианском»: исследования духовно-академической философии первой половины XIX в. в духовно-академической среде

Коцюба Вячеслав Иванович, доктор философских наук, доцент кафедры философии Московского физико-технического института (государственного университета)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-6684-6293>

E-mail: vyacheslav-i-kotsyuba@j-spacetime.com; vk1993@mail.ru

В работе представлен подробный историко-философский анализ оценок наследия духовно-академической философии первой половины XIX в. (прежде всего митрополита Филарета (Дроздова), Ф.А. Голубинского, В.Н. Карпова, Ф.Ф. Сидонского) в отечественной духовно-академической среде на протяжении более чем ста лет — с конца XIX в. и заканчивая работами, появившимися в постсоветский период. Показаны характер освещения и особенности подходов к творчеству философов-академистов первой половины XIX в. в рамках собственно духовно-академической традиции.

Ключевые слова: русская философия; духовно-академическая философия; платонизм; софиология; философское влияние; философское богословие.

Введение

Духовно-академической философией принято называть философское наследие преподавателей духовных академий, развивавших свои философские взгляды и концепции на основе христианского мировоззрения. К этому наследию относятся курсы лекций по различным философским дисциплинам (истории философии, психологии, нравственной философии и т.п.), статьи, монографии, выступления, посвященные различным философским вопросам, философским школам и направлениям. Хронологическими рамками духовно-академической философии, как особого направления русской философии принято считать начало XIX в. (начиная с реформирования академий на основе нового Устава 1809 г.) и до начала XX в.

История освещения и оценок духовно-академической философии так же, как и само это направление, насчитывает около двухсот лет. Особенный интерес к духовно-академической философии наблюдается среди историков отечественной философской мысли в настоящее время, что отражается в возрастающем числе специальных исследований, посвященных как духовно-академической философии в целом, так и отдельным ее представителям.

Этот интерес к духовно-академической философии обусловлен тем, что она

- сыграла важную роль в становлении профессионального философского образования в России;
- сама представляла собой профессионально-философское направление европейского типа, в котором осуществился «органичный синтез европейского и русского философствования» [Цвык 2002, с. 312], так что изучение духовно-академической философии может изменить привычные представления о характере русской философии и ее приоритетах;
- оказала влияние на представителей русской светской религиозной философии, которое до сих пор ожидает своего специального исследования.

Наследие духовно-академической философии представляется также ценным и актуальным для современного философского мышления, а ее история интересна и с точки зрения изучения современного православного богословия, для которого и сейчас остается актуальным вопрос об отношении христианства к философии и о возможности построения философии на принципах христианского вероучения.

Вместе с тем, при значительном росте публикаций, посвященных духовно-академической философии, число работ, в которых предметом анализа и рефлексии стала бы сама история ее изучения, по-прежнему мало. Между тем, нельзя не согласиться с одним из известных отечественных методологов истории философии З.А. Каменским, выделяющим наряду с

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

такими двумя традиционными значениями понятия «история философии», как процесс развития философского знания и воспроизведение этого процесса в историографических текстах, историю философии в третьем значении — как науку, делающую предметом рефлексии историю философии в первом и втором значениях [Каменский 1992, с. 5–6].

В данной статье предпринят анализ характера освещения творчества представителей духовно-академической философии первой половины XIX в. в дореволюционный период в самой духовно-академической традиции, а также отношения к духовно-академической философии первой половины XIX в. в отечественных церковных, прежде всего духовно-академических кругах XX — начала XXI вв.

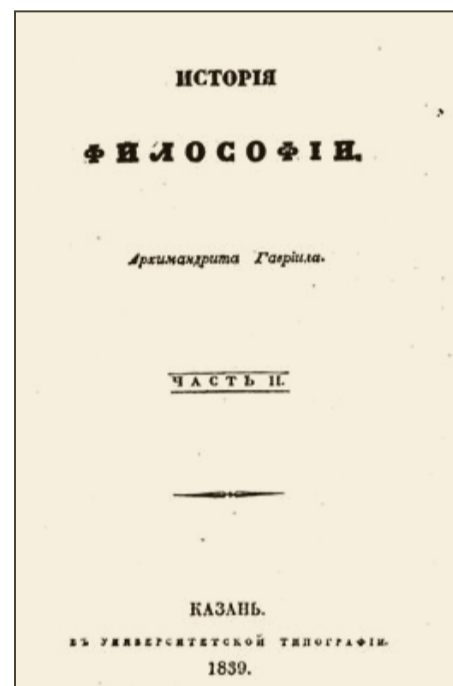
1. Освещение истории духовно-академической философии в духовно-академических трудах дореволюционного периода и духовных школах предреволюционных лет

Первым дореволюционным исследованием духовно-академической философии можно назвать часть о русской философии первого российского учебника по истории философии архим. Гавриила (Воскресенского). Здесь из духовно-академической среды к представителям отечественной философской мысли отнесены митрополит Филарет (Дроздов), преподаватели философии Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) А.А. Фишер, В.Н. Карпов, Ф.Ф. Сидонский¹.

¹ Федор Федорович Сидонский (при рождении — Баранов, 1805—1873) — протоиерей Русской православной церкви, философ, писатель, преподаватель СПбДА в 1829—1835 гг., занимал кафедру философии в Петербургском университете; с 1868 в Лазаревском институте восточных языков. С 1854 член-корреспондент, с 1856 действительным член Императорского археологического общества, в 1860 избран членом германского национального музея в Нюрнберге. (Прим. ред.).



Архимандрит Гавриил (в миру Василий Николаевич Воскресенский, 1795—1868), первый русский историк философии; в 1835—1850 профессор Казанского университета по кафедре церковного права и кафедре философии. Рисунок 1830-х гг.



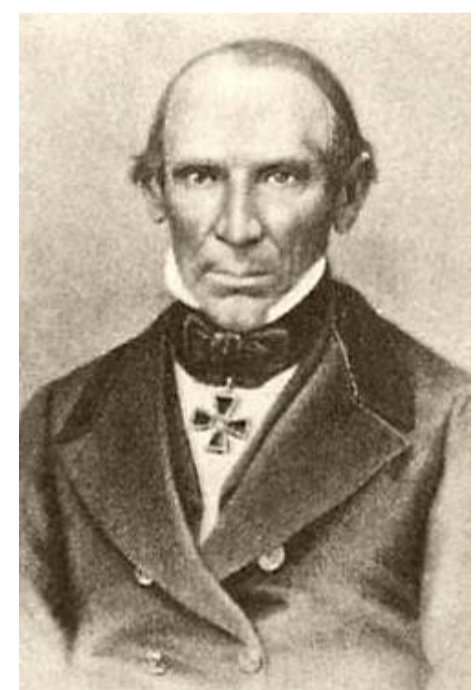
Титульный лист второй части учебника «История философии» архим. Гавриила (Воскресенского) (Казань, 1839)



Митрополит Филарет (в миру Василий Михайлович Дроздов, 1782/1783—1867), богослов, действительный член Академии Российской (1818); почетный член (1827—1841) Императорской академии наук, академик (1841) по Отделению русского языка и словесности. Фрагмент акварели кисти В. Гау. 1854



Адам (Адам-Иосиф) Андреевич Фишер (1799—1861), профессор философии и педагогики в С.-Петербургском университете, СПбДА и Главном педагогическом институте, академик С.-Петербургской академии наук. Гравюра второй половины XIX в.



Василий Николаевич Карпов (1798—1867), философ, переводчик и духовный деятель, преподаватель Киевской и С.-Петербургской духовных академий, с 1855 член духовно-цензурного комитета. Рисунок середины XIX в.

Автор не только передает биографические сведения о них, но также излагает философские взгляды трех последних, хотя и не в систематическом и не в полном виде. Наиболее основательной в учебнике архим. Гавриила вышла статья о

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

В.Н. Карпове. Автор предлагает ценные сведения о генезисе основных идей Карпова, которые послужили основанием понимания им задач философского знания и критики учения Канта. Указание архим. Гавриила на то, что идея синтетического исследования человека, объясняющего его особенности и «антиномии» из «взаимного отношения духовной и животной жизни человека», родилась у Карпова из осмысления соотношения человеческой свободы и низшей чувственной воли, и что попытки развить эту идею на основе учения Канта в конечном счете привели к критическому восприятию кантианства Карповым, сохраняют эвристическую ценность и по сей день, поскольку философия Карпова все еще не получила надлежащего освещения.

Дальнейшие исследования духовно-академической философии производились при изложении истории духовно-академического образования у таких авторов, как С.К. Смирнов в истории Московской духовной академии [Смирнов 1879], И.А. Чистович — Санкт-Петербургской [Чистович 1857], В. Аскоченский — Киевской [Аскоченский 1863], П.В. Знаменский — Казанской [Знаменский 1892]. В данных работах можно найти много ценных сведений о наборе философских предметов, учебных пособиях, а также краткое изложение философских взглядов и предпочтений некоторых преподавателей философии.



Сергей Константинович Смирнов, протоиерей (1818—1889), ректор и профессор Московской духовной академии, доктор богословия, церковный историк, член-корреспондент Императорской Академии наук. Фото второй половины XIX в.



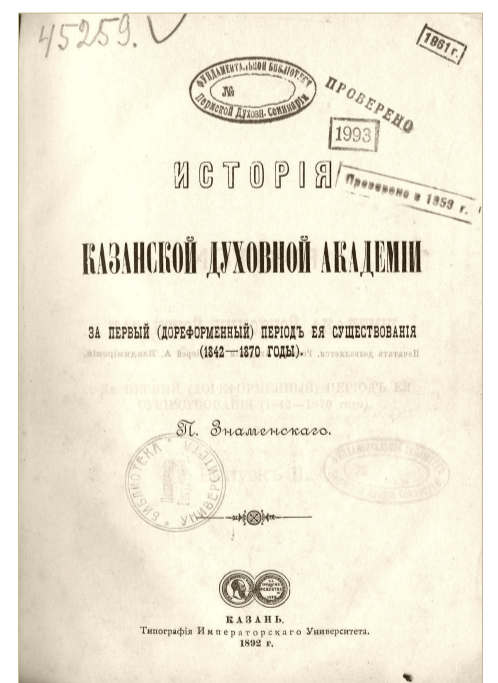
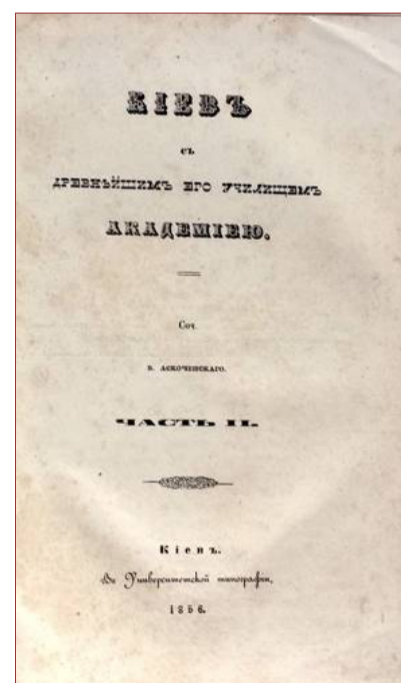
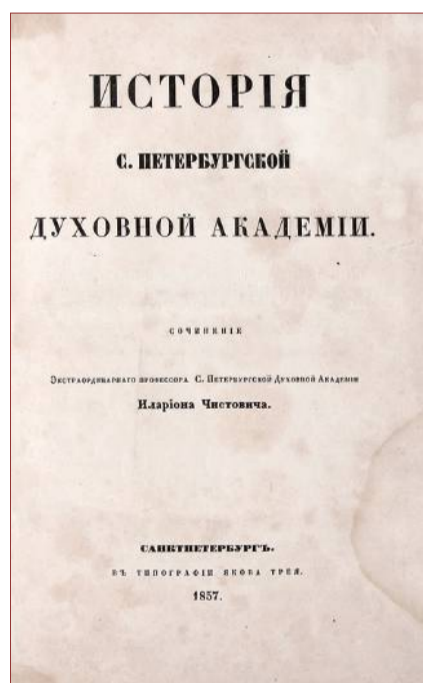
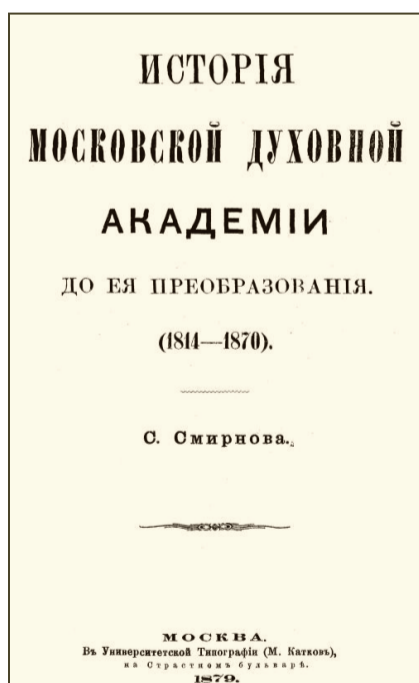
Иларион Алексеевич Чистович (1828—1893), церковный историк, доктор богословия, преподаватель СПбДА и Императорского училища правоведения. Гравюра И.И. Хелмицкого по фото Бергамаско, 1894



Виктор Ипатьевич Аскоченский (1820—1879), магистр богословия, историк, писатель, журналист, основатель и главный редактор журнала «Домашняя беседа». Фото второй половины XIX в.



Петр Васильевич Знаменский (1836—1917), церковный историк, преподаватель Казанской духовной академии; член редакции, затем главный редактор журнала «Православный собеседник», член Казанского комитета духовной цензуры; с 1892 почетный член Императорской Академии наук. Фото середины XIX в.



Титульные листы первых изданий работ по истории духовных академий, слева направо: труда С.К. Смирнова «История Московской духовной академии до ее преобразования (1814—1870)» (Москва, 1879), труда И.А. Чистовича «История С.-Петербургской духовной академии» (С.-Петербург, 1857), второй части монографии В.И. Аскоченского «Киев с древнейшим его училищем Академией» (Киев, 1856), второго выпуска труда П.В. Знаменского «История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870 годы)» (Казань, 1892)

В ряде случаев, например, у С.К. Смирнова, при изложении взглядов Ф. Голубинского, дается хотя и лаконичный, но очень обстоятельный анализ философской позиции преподавателя философии или по ходу повествования полностью приводится какое-либо из его сочинений, как, например, у В. Аскоченского помещена речь И. Скворцова² о метафизическом

² Иван (Иоанн) Михайлович Скворцов (1795—1863) — кафедральный протоиерей Киево-Софийского собора, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор университета Св. Владимира и Киевской духовной академии, философ, один из основателей Киевской религиозно-философской школы. (Прим. ред.).

начале в философии. При всей значимости указанных работ в них нет сравнения взглядов различных представителей духовно-академической философии, не выявляются общие черты и тенденции ее развития и не прослеживается, а лишь

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

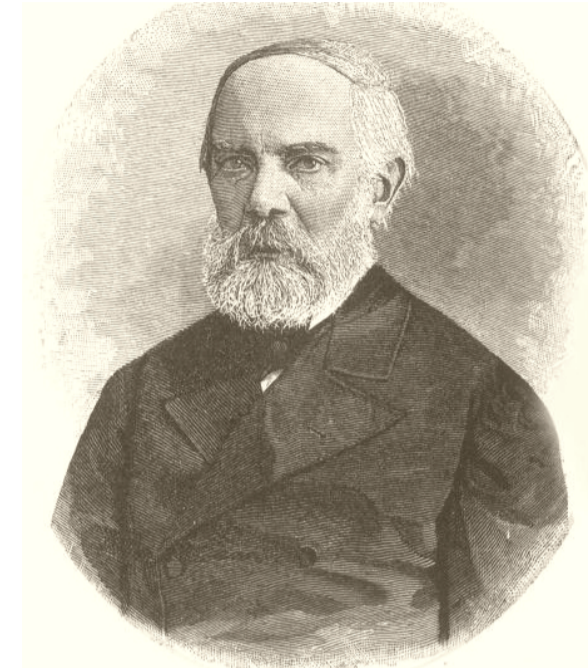
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

констатируется преемственность взглядов у преподавателей философии одной академии (как, например, в случае с Ф. Голубинским лишь отмечается, но не анализируется его влияние на В.Д. Кудрявцева-Платонова, Д. Левитского³ и др.).

³ Дмитрий Григорьевич Левитский (?—1856) — воспитанник и профессор Московской духовной академии, писатель. (Прим. ред.).



Федор Александрович Голубинский (1798—1854), протоиерей, философ, богослов, профессор Московской духовной академии. Фото середины XIX в. из архива Московской духовной академии



Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828—1891), религиозный философ, профессор МДА, преемник Ф.А. Голубинского на кафедре философии. Гравюра по фотографии. 1893

Такой же особенностью, хотя и в разной степени, отличаются труды академических преподавателей, посвященные памяти того или иного академического профессора философии. Нередко они писались учениками и последователями данного лица. Ценность этого рода произведений составляют личные воспоминания о влиянии философских взглядов данного преподавателя на учащихся, о его личных качествах, о его непосредственных высказываниях по различным вопросам. Ценно также имеющее место в данных работах последовательное изложение учения памятного лица, его основных трудов и, что особенно важно, тех изменений, которые происходили в его философских воззрениях с течением времени. Так, о первом профессоре философии Киевской духовной академии прот. И. Скворцове писал его слушатель, впоследствии профессор русской церковной истории в КДА И.И. Малышевский [*Малышевский 1863*], затем позднее Н.И. Флоринский⁴ [*Флоринский 1899*], учившийся в КДА в 1840-е гг. О прот. Ф.А. Голубинском (1797—1854), в 1855 г.

⁴ Флоринский Николай Иванович (1826—1900) — духовный писатель и проповедник, протоиерей в Киеве, магистр Киевской духовной академии. (Прим. ред.).

вышел памятный сборник [*Протоиерей Ф.А. Голубинский... 1855*], а к столетию со дня его рождения свои статьи ему посвятили профессор философии МДА А.И. Введенский [*Введенский 1898*] и профессор основного богословия МДА С.С. Глаголев [*Глаголев 1898*]. В память о прот. Ф.Ф. Сидонском после его смерти (в 1873) была написана статья выпускника СПбДА, в то время доцента философии, а впоследствии ректора Санкт-Петербургского университета М.И. Владиславлева [*Владиславлев 1874*].



Иван Игнатьевич Малышевский (1828—1897), историк церкви, славист, доктор богословия, профессор Киевской духовной академии. Фото конца 1880-х гг.



Алексей Иванович Введенский (1861—1913), религиозный философ, богослов, писатель, профессор МДА. Фото 1911.



Сергей Сергеевич Глаголев (1865—1937), православный богослов, доктор богословия, духовный писатель, профессор МДА. Фото конца XIX — начала XX вв.



Михаил Иванович Владиславлев (1840—1890), философ, профессор и ректор Санкт-Петербургского университета. Фото 1881 г.

В 1903 г. в «Церковном вестнике» появилась статья А. Делицина, посвященная 30-летию со дня смерти прот. Ф. Сидонского [*Д[ели]цын 1903*], а в 1906 г. в журнале «Вера и Разум» — статья, посвященная столетию со дня его рождения [*Протоиерей Ф.Ф. Сидонский... 1906*]. Профессору философии СПбДА В.Н. Карпову (1798—1867) по случаю столетнему юбилею со

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

дня его рождения было посвящено торжественное заседание Санкт-Петербургской духовной академии 12 апреля 1898 г. И в академическом журнале «Христианское чтение» были опубликованы доклады профессоров СПбДА Т.В. Барсова, В.С. Серебренникова, А.П. Высокоостровского⁵, Д.П. Миртова *[[Барсов Т.В. и др.] 1898]*. Среди работ коллег и преемников

⁵ Высокоостровский Александр Павлович (1860—1912) — профессор логики и метафизики СПбДА, с 1907 секретарь академии. (Прим. ред.).

наиболее цельно и основательно, на наш взгляд, философские взгляды отдельных представителей духовно-академической философии первой половины XIX в. вместе с их творческой и духовной биографией отражены в статьях А.И. Введенского о прот. Ф.А. Голубинском и Д.П. Миртова о В.Н. Карпове *[[Миртов 1905]*.



Тимофей Васильевич Барсов (1836—1904), доктор канонического права, заслуженный ординарный профессор СПбДА. Фото конца XIX в.

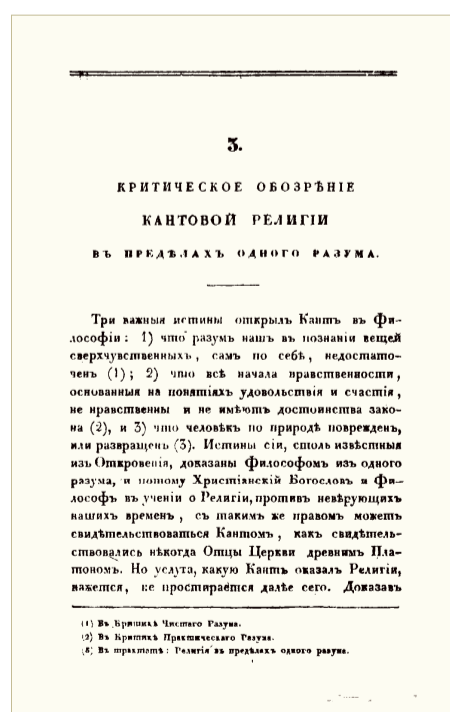
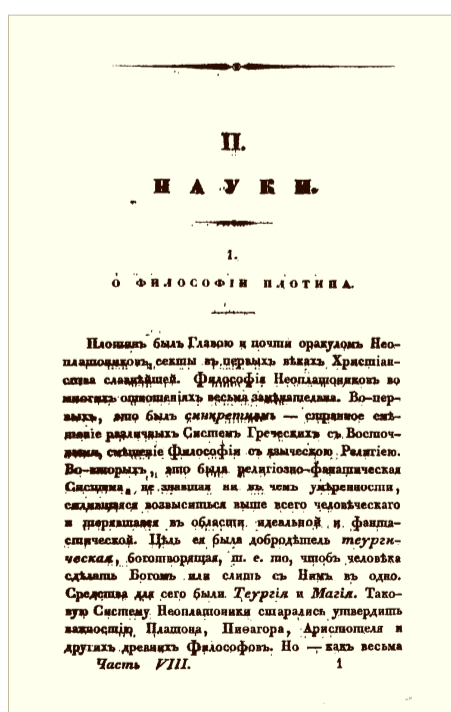


Виталий Степанович Серебренников (1862—1942), психолог, профессор по кафедре психологии в СПбДА, писатель. Фото конца 1890-х — начала 1900-х гг.



Дмитрий Павлович Миртов (1867—1941), богослов, философ, историк философии, профессор СПбДА, писатель; с 1906 редактор журнала «Церковный вестник». Фото конца XIX — начала XX в.

Вместе с тем особенностью многих из указанных работ в силу их жанра является отсутствие текстологического обоснования утверждаемых в них сведений и указания на источники, из которых эти сведения были почерпнуты. Поэтому данные работы, особенно те, которые написаны значительно позднее не по личным воспоминаниям, нуждаются в проверке и уточнении источников, на которые опирались их авторы. Хотя и в работах, написанных непосредственно после смерти описываемого лица, встречаются высказывания, не вполне согласующиеся с собственными суждениями этого лица. Так, например, Малышевский пишет о прот. И. Скворцове, что тот «уважал Лейбница, Канта, также Шеллинга; Фихте и Гегель не нравились ему» *[[Малышевский 1863, с. 454]*. Однако в статье о Плотине Скворцов недвусмысленно критикует «умствования» Шеллинга и его последователей, находя в них очевидное подражание равно критикуемому им неоплатонизму *[[Скворцов И.М.] 1835, с. 9]*. Оценивая взгляды Канта на религию в специально посвященном этой теме сочинении, Скворцов писал, что «все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии» *[[Скворцов 1838, с. 46]*.



Первые страницы статей протоиерея И.М. Скворцова «О философии Плотина» (слева) и «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» (справа) *[[Скворцов И.М.] 1835; Скворцов 1838]*.

Он же в программе по логике рекомендует пользоваться теми пособиями, авторы которых «старались раскрывать недостатки формализма Кантова» и «не увлекались ни идеализмом Канта и Фихте, ни диалектикой Гегеля» (цит. по *[[Куценко 2005, с. 43]*). В некоторых работах ощутимо влияние собственных симпатий и взглядов автора, невольно воспринимающего воспоминаемое лицо как своего единомышленника. Это можно сказать о статьях С. Глаголева о прот. Ф. Голубинском, написанных в «вольном» стиле Серебряного века с чередованием сведений о Голубинском и собственных сентенций автора.

В отношении Глаголева возникает подозрение в определенных преувеличениях и поспешных обобщениях, соответ-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

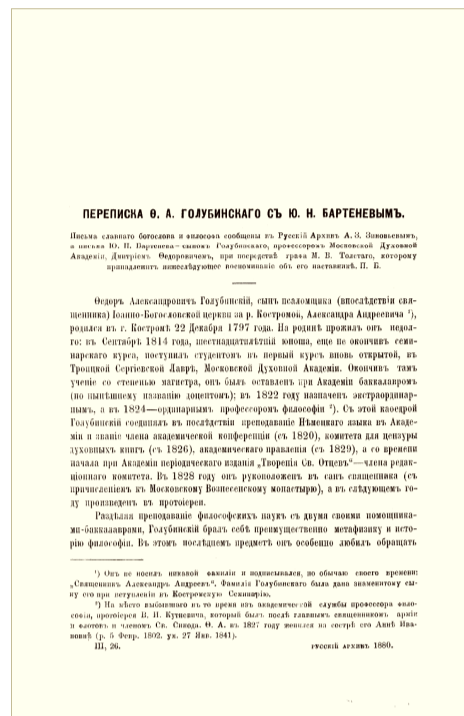
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

ствующих вкусам автора, а в некоторых случаях и явных искажениях взглядов Голубинского, представлении их близкими увлечениям Серебряного века. Так, судя по характеру сведений о Ф. Голубинском у Глаголева, многие из них были почерпнуты из переписки Ф. Голубинского с Ю.Н. Бартевым⁶, опубликованной в «Русском архиве» [Переписка... 1880].

⁶ Юрий Никитич Бартев (1792—1866) — участник Бородинской битвы, мемуарист; в 1819—1833 директор гимназии и уездных училищ в Костроме, с 1836 чиновник особых поручений в Почтовом департаменте при князе А.Н. Голицыне. Выйдя в отставку в 1844, поселился в Москве, где стал одной из заметных фигур московской литературной жизни, приобрел репутацию остролиста, чудака, мистика и мистификатора, любителя произносить длинные монологи на религиозно-философские темы. Вел обширную переписку с представителями столичных литературно-критических и издательских кругов — М.П. Погодиным, А.Ф. Писемским, Ф.Н. Глинкой и др. Автор «Записок» (Русская старина, 1884, № 1; Русский архив, 1886, кн. 1—3), в основу которых легли сведения, почерпнутые Бартевым из бесед с А.Н. Голицыным. (Прим. ред.).



Первая страница переписки Ф.А. Голубинского с Ю.Н. Бартевым в журнале «Русский архив» [Переписка... 1880].

Однако то, что там имеет характер единичных суждений, у Глаголева приобретает характер сведений об общих увлечениях и симпатиях Голубинского⁷.

⁷ Так, например, высказывания Голубинского о Баадере, Шуберте, Ботене*, во многом, как нам представляется, продиктованные данью вежливости министру народного просвещения князю А.Н. Голицыну за присланные от него Голубинскому Бартевым книги этих авторов, Глаголев расценивает как свидетельства увлечения Голубинского данными мыслителями. Однако предложение прислать эти книги не исходило от Голубинского, а было инициативой самого Бартева. Разбирая присланные ему книги и благодаря за них Бартева, Голубинский писал, что среди них «достойны внимания наблюдения над магнетическими состояниями Августы Миллер» [Переписка... 1880, с. 427]. Глаголев пишет, что Голубинского «крайне интересуют магнетические состояния Миллер» [Глаголев 1897, с. 460]. В отзыве о Баадере Голубинский отмечает, что Сен-Мартен* писал «изящнее» Баадера, у Глаголева говорится, что Голубинский «высоко ставил Сен-Мартена».

* Франц Ксавер фон Баадер (Franz Xaver von Baader, 1765—1841) — немецкий философ и теолог, представитель философского романтизма; Готтхильф Генрих фон Шуберт (Gotthilf Heinrich von Schubert, 1780—1860) — немецкий естествоиспытатель и философ религиозно-мистического направления; Луи Эжен Мари Ботен (Louis Eugène Marie Bautain, 17 1796—1867) — французский религиозный философ и богослов; Луи Клод де Сен-Мартен (Louis-Claude de Saint-Martin, 1743—1803) — французский мистик. (Прим. ред.).

В статье о Голубинском Глаголев пишет:

«Плотин со своею теориею экстаза <...>, Прокл с его учением о теургии, магии, прорицаниях, заклинаниях и промысле, книги Гермеса <...> были родственны духу нашего философа» [Глаголев 1897, с. 457—458], —

но это не соответствует высказываниям самого Ф. Голубинского о неоплатониках, что они были «в слепом самообольщении и кичливой самомнительности» [Голубинский 2006, с. 51]⁸.

⁸ В лекциях по метафизике Голубинский, признавая положительные элементы в «онтологических умствованиях» неоплатоников, в обосновании простоты души у Плотина и в объяснении происхождения зла злоупотреблением воли, вместе с тем, как раз отрицательно оценивает то, о чем говорит Глаголев. Голубинский отмечает, что неоплатониками «для космологии ничего не приобретено. Напротив, все древние и даже слепые мечты: волхования, магия, хиромантия, вызывание духов, астрология были в почете в сем периоде. В совершенном новом и лучшем периоде является учение Отцов Церкви» [Голубинский 2006, с. 53].

Вне духовно-академической среды в произведениях светских авторов XIX в. духовно-академическая философия почти не рассматривалась, она была мало известна широкому кругу образованного русского общества. Хотя нельзя сказать, что она была совершенно незнакома представителям других направлений русской философии.

В начале XX столетия в духовных академиях появляются студенческие дипломные работы, посвященные представителям духовно-академической философии. Внимание к ним, судя по всему, в первую очередь было обусловлено общим повышенным интересом к истории и наследию духовных академий при прохождении ими юбилейных лет своего исторического бытия (празднование 100-летия пребывания реформированной Московской академии в стенах Троице-Сергиевой Лавры в 1914 г. и 300-летия Киевской академии в 1915 г.)⁹. Исследовательница архивов КДА О.А. Крайняя

⁹ Показательным является появление в 1914 г. юбилейного сборника исторических материалов «У Троицы в Академии 1814—1914», в котором были собраны воспоминания об учебе в МДА бывших ее воспитанников. Сборник содержит

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:**ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

жит ценные и интересные сведения о первом философском студенческом обществе в МДА «Ученые беседы», а также характеристики преподавателей философии (из первой половины XIX в., преимущественно Ф.А. Голубинского).

обращает внимание на то, что с начала XX в. работы студентов КДА все чаще посвящались ученым, церковным деятелям — выпускникам академии [Крайняя 2009, с. 166]. Как отмечает в своем исследовании М. Ткачук, в Киевской духовной академии значительный интерес к истории и наследию духовно-академической философии проявлял доцент, а затем профессор кафедры истории философии, один из учредителей Киевского религиозно-философского общества и его глава с февраля 1910 г. по май 1912 г. П.П. Кудрявцев. Он старался приобщить и студентов «к изучению киевской духовно-академической традиции философствования (в частности, к анализу творчества Иоанна Скворцова, Памфила Юркевича, Петра Линицкого, Ореста Новицкого и т.д.)» [Ткачук 2010, с. 430].

В 1910 г. Александром Ходзицким была написана кандидатская работа «П.Д. Юркевич как религиозный мыслитель» по теме, предложенной Кудрявцевым. Под его руководством были написаны в 1917 г. кандидатская работа Ф. Федорова «Питомец Киевской духовной академии Орест Маркович Новицкий как философ, профессор философии» и, по-видимому, также аналогичная работа П.П. Медведева о С.С. Гогоцком. Кудрявцев продолжал заниматься изучением духовно-академической философии и после революции, собирая материалы по истории украинской философии XVIII—XIX столетий по поручению Всеукраинской академии наук.



Петр Павлович Кудрявцев (1868—1940), теолог, философ, профессор Киевской духовной академии



Памфил Данилович Юркевич (1826 или 1827—1874), религиозный философ, педагог, преподаватель КДА, затем Московского университета



Петр Иванович Линицкий (1839—1906), философ, богослов, профессор КДА



Орест Маркович Новицкий (1806—1884), украинский философ, психолог, историк немецкой классической философии, первый профессор КДА, председатель Киевского цензурного комитета



Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813—1889), философ, доктор философии и древней филологии, профессор КДА, затем университета св. Владимира

Согласно изложению М. Ткачук, в своей так и не опубликованной «Записке о философском движении на Украине», написанной в 1919 г, Кудрявцев подчеркивал необходимость внимательного изучения, систематизации и публикации рукописного наследия прот. И. Скворцова, П. Авсенева¹⁰, О. Новицкого, П. Юркевича [Ткачук 2010, с. 443]. Одним из важных

¹⁰ Петр Семенович Авсенева (архимандрит Феофан, 1810—1852) — философ, психолог, профессор Киевской духовной академии, затем инспектор КДА, в 1851—1852 гг. настоятель Русской посольской церкви в Риме. (Прим. ред.).

направлений исследования их взглядов Кудрявцев полагал изучение влияния западной философии, в частности, Шеллинга, на данных мыслителей. Также в духе того времени Кудрявцевым поднимался вопрос о критериях причисления того или иного мыслителя к представителям украинской философской мысли. В 1927 г. Кудрявцеву в «Записках историко-филологического отделения УАН» удалось издать не пропущенные цензурой в дореволюционное время материалы из автобиографии Новицкого — правда, не относящиеся к философии, — посвященные критическим характеристикам попечителей Киевского учебного округа. Кудрявцев снабдил их предисловием и примечаниями [До історії освіти на Україні... 1927, с. 174—184]. В предисловии он дал высокую оценку преподавательской и научной деятельности Новицкого, а также кратко коснулся истории изучения наследия киевского философа. В 1930 г. им была написана статья о другом представителе «киевской школы» духовно-академической философии: «Авсенева Петр Семенович (Феофан). Биография и деятельность».

Из освещения деятельности Кудрявцева по изучению наследия духовно-академической философии у М. Ткачук можно заключить об особенностях его исследовательского подхода, думается, непосредственно связанных с его личным мировоззрением. Так, отмечая глубокую религиозность Авсенева, Кудрявцев подчеркивал, что тот чувствовал себя в академии в стесненном положении, поскольку стремился объяснить содержание православного вероучения с помощью западноевропейской науки и философии и проникнуть своим умом в те области бытия, о которых рассуждать православным богословам не рекомендовалось. Кудрявцев видит в этом трагизм положения Авсенева, вызывавшего подозрение у начальства, и вместе с тем подчеркивает, что как раз своим особым подходом к объяснению христианских истин «философ-романтик» привлекал слушателей. Кудрявцев полагает, что Авсенева обязан своим развитием ректору КДА того времени архим. Иннокентию (Борисову), а не своему учителю прот. Иоанну Скворцову. От Иннокентия, считает Кудрявцев, Авсенева перенял увлечение Шеллингом и стремление к синтезу данных естествознания и гуманитарных наук с истинами религии и выводами философии. В статье об Авсеневе Кудрявцев основательно и последовательно рассматривает вопросы формирования и особенностей мировоззрения киевского мыслителя, принципы его метафизики, критику немецкого идеализма, психологию, в которой, по мнению Кудрявцева, Авсенева сумел объединить рациональ-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:**ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

ную и научную психологию, хотя и с преобладанием первой. Как отмечает М. Ткачук, статья Кудрявцева об Авсеневе не потеряла актуальности и по сей день.

К ценным сторонам подхода Кудрявцева в изучении духовно-академической философии следует отнести:

- (1) стремление рассмотреть философские взгляды изучаемых сквозь призму их мировоззрения и с учетом их личных особенностей;
- (2) выявление зависимости суждений академических преподавателей по отдельным дисциплинам (психологии и т.п.) от их общих метафизических установок;
- (3) исследование не только опубликованных произведений, но и архивных материалов.

Все эти стороны подхода Кудрявцева можно признать очевидным прогрессивным методологическим сдвигом в деле изучения наследия философов-академистов, и остается только сожалеть, что в силу новых политических условий ему не удалось реализовать свои научные замыслы.

Освещение подхода П. Кудрявцева к изучению духовно-академической философии, на наш взгляд, было бы неполным без рассмотрения возможных мотивов его интереса к данному направлению, очевидно, связанных с его собственными философскими и религиозными взглядами.

Первым мотивом обращения Кудрявцева к наследию предшествующих преподавателей философии в духовных академиях и побуждения к тому же студентов может быть назван педагогический. Одну из своих ранних работ Кудрявцев посвящает вопросу об отношении истории философии к богословской науке. Изучение истории философии, согласно Кудрявцеву, очень важно для богословов, поскольку:

- 1) «дает возможность определить степень высоты, до какой могла подняться естественная человеческая мысль в образовании и уяснении религиозно-нравственных понятий» [Кудрявцев 1898, с. 50];
- 2) дает материал для уяснения законов духовного развития человечества, который может помочь в
- 3) критике мировоззрений, не согласных с христианством. В частности, как отмечает Кудрявцев, знакомство с историей философии показывает неверность закона трех стадий развития человечества Огюста Конта, так как, например, философская мысль античности на поздней стадии своего развития в лице неоплатонизма вернулась к религии после ее отрицания на предшествующих стадиях;
- 4) изучение истории философии может также помочь богословию в философском обосновании религиозного мировоззрения. Несмотря на то, что религия и философия имеют разные задачи (первая имеет целью ввести человека в общение с Богом, вторая — дать человеку законченное мировоззрение), религия для достижения своей цели сообщает человеку определенные сведения о Боге, мире и человеке и в этом отношении соприкасается с философией.

Последнему пункту Кудрявцев уделяет особенное внимание. В силу названных оснований изучения истории философии для богословия, отнюдь не случайным явился интерес Кудрявцева к духовно-академической философии, в которой перечисленные четыре аспекта получили явное и основательное выражение. Этот интерес Кудрявцев старался привить и студентам Киевской духовной академии.

Уже в указанной ранней статье Кудрявцева можно видеть, что вопрос о значении философии для религии стал одним из центральных в его мировоззрении. Кудрявцев полагает, что успех распространения христианства в древности был обусловлен не только «внутренней силой высочайшей религии», но и качествами почвы, «в которую было брошено семя Слова Божия», а именно эллинистической культуры, в которой первостепенное место занимала греческая философия. Таким образом, по Кудрявцеву, именно философия обеспечивает благоприятные условия для восприятия христианства. Конечно, Кудрявцев отрицательно относился к стремлениям светской науки возводить христианскую догматику к неоплатонизму, а христианскую мораль к стоицизму. Но исключительно высокое значение, придаваемое им языческой философии в деле подготовки человечества к принятию христианства, располагало Кудрявцева к тому, чтобы и в современную ему эпоху обращаться к философии как к важнейшему пособию для укрепления христианской религии в условиях ослабления ее влияния на общественное сознание.

Кудрявцев пишет, что в усвоении христианских истин у одних сердце преобладает над рассудком, а у других — рассудок над сердцем. Последние и в христианстве оказываются философами, поскольку, по словам Кудрявцева, разум «имеет свои законные права даже в области богословских вопросов, не говоря уже о научно-философских проблемах» [Кудрявцев 1898, с. 53]. Кудрявцев при этом цитирует слова из первого послания апостола Павла к Солуньянам: «...все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Сол. 5,21).

Примечательно, что в толковании этого места известный церковный экзегет XIX в. святитель Феофан Затворник (1815—1894) подчеркивает, что испытание того или иного учения или пророчества, от Бога ли оно, истинно или нет, требует или благодатного дара различения духов, или обращения к положительному учению Церкви, а в приложении к конкретной ситуации для опознания доброго как воли Бога — в любом случае «благодатного обновления ума» [Феофан Затворник, святитель 2005, с. 288]. Кудрявцев же, как следует из контекста его слов, прерогативу испытания относит к рассудку как к естественной дискурсивной способности человека и в этом отношении оказывается близким западной средневековой традиции, которая, по словам Киреевского, «подчинила веру логическим выводам рассудка» [Киреевский 2000, с. 172]. Кудрявцев так же, как и представители средневековой схоластики, видел в философской аргументации важное средство убеждения неверующих в истинах христианской религии.

В конце своей статьи киевский профессор прямо цитирует явно импонирующие ему слова ученого монаха францисканца XIII столетия Роджера Бэкона:

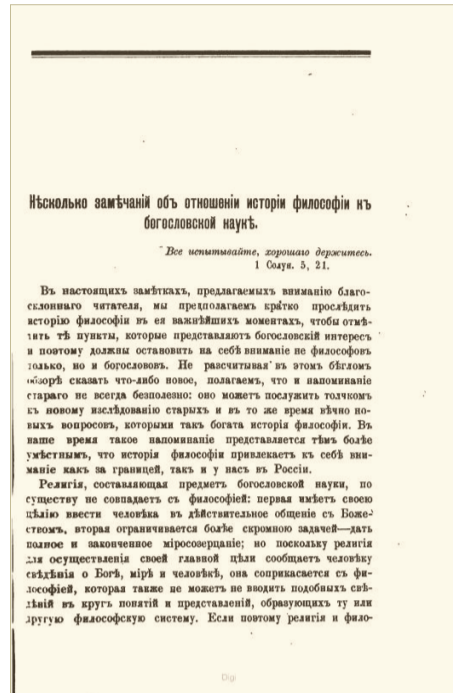
«Неверные отвергают авторитет Христа, Евангелий и святых. Потому нельзя обратить их этими средствами. Творить чудеса, ныне, полагаю, никто не претендует. Остается один путь — могущество философии, относительно ко-

Коцюба В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

торой и мы, и они согласны, ибо они не могут отрицать начал человеческой мудрости и отвергать авторитет великих философов. Этим оружием мы должны побеждать их и склонять к истинам веры» [Кудрявцев 1898, с. 65].

Кудрявцев отмечает, что еще раньше Бэкона этим же оружием пользовались отцы и учителя Церкви и освятили его употребление своим авторитетом, потому и современным богословам следует пользоваться этим испытанным оружием. Комментируя данные высказывания Кудрявцева, следует обратить внимание на то, что в его изложении слова Бэкона оказываются продолжением линии отцов Церкви. Но на деле, в заявлении Бэкона звучат уже несколько иные мотивы, близкие именно Кудрявцеву, но не вполне согласные с воззрениями представителей патристики.



Первая страница статьи П.П.Кудрявцева «Несколько замечаний об отношении истории философии к богословской науке» журнале «Вера и Разум» [Кудрявцев 1898].

Знаменательным в позиции Бэкона является утверждение, что есть только два пути воздействия на неверующих: чудеса и философские аргументы, и при неспособности к первому современным христианам остается лишь «один путь» для обращения «неверных» — «могущество философии», в то время как представители патристики отнюдь не сводили проповедь христианства только к этим двум путям. Признаваемый в православии вселенским учителем Церкви Иоанн Златоуст подобно Роджеру Бэкону говорил, что в его время Бог прекратил чудеса, но далее призывал совсем не к тому, что предлагал средневековый английский мыслитель. Лучшей проповедью христианства он считал добродетельную жизнь христиан (см. [Иоанн Златоуст святитель 1901, с. 361—362]), в то время как за философскими аргументами не признавал столь важного значения. Подчеркивая необходимость веры, Златоуст говорил, что «природа рассудочных доводов подобна лабиринту и грифам, нигде не имеет никакого конца, не позволяет мысли утвердиться на основании» [Иоанн Златоуст, святитель 1903, с. 507].

В увлечении этим Златоуст видел одну из причин того, почему античная философия не удержала того, что открывалось разуму человека о Боге естественным путем. По его словам, в желании найти нечто большее, в любви к нововведениям и словопрениям, в высокомерном стремлении превзойти друг друга античные философы утратили и те здравые суждения, которые имели, и пришли к нелепым учениям об общности жен в государстве, о переселении душ людей в животных, к астрологическим суевериям. Причину их крушения в «море умозаключений» Златоуст усматривает в том, что они «по собственным соображениям гадали о невидимых предметах» и «обо всем говорили на основании неверных и нетвердых умствований», при этом «не только противоречили друг другу, но нередко и сами себе» [Иоанн Златоуст, святитель 2008, с. 13—14]¹¹. Златоуст противопоставлял христианскую апостольскую проповедь воздействию на общество

¹¹ Критическую оценку античной философии можно встретить и у других наиболее авторитетных отцов Церкви: Василия Неокесарийского Григория Богослова (см. [Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... 2003, с. 335; Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова... 1912, с. 308]).

античной философии. Как видим, все это совершенно не согласуется, ни с мыслью Роджера Бэкона, ни с тезисом Кудрявцева об античной философии как факторе, обеспечившем расцвет семени христианства. Примечательно, что Иероним Стридонский¹², хорошо образованный в античной литературе и философии, в толковании притчи о семени, на которую

¹² Иероним Стридонский — Софроний Евсевий Иероним (Sophronius Eusebius Hieronymus, Святой Иероним, 342—419 или 420) — церковный писатель, аскет, создатель канонического латинского текста Библии. Почитается в православной и в католической традиции как святой и один из учителей Церкви. (Прим. ред.).

ссылается Кудрявцев, в отличие от последнего также противопоставляет «евангельское дерево» учениям философов (см. [Блаженного Евсевия Иеронима... 1998, с. 113]). Конечно, не у всех известных отцов Церкви можно было встретить столь категоричное отношение к античной философии, как у Иоанна Златоуста. Известна положительная оценка античной философии у св. Иустина Философа и Климента Александрийского, на которых в первую очередь и ссылается Кудрявцев. Вместе с тем следует признать, что нельзя говорить об однозначном взгляде представителей патристики на значение древней философии в отношении к христианству. Самые авторитетные из отцов Церкви не уделяли философии в отношении к богословию столь значительного места, какое желательно было видеть Кудрявцеву. В контексте особенного интереса Кудрявцева к вопросу о значении философии для религии может быть понятен и его интерес к истории духовно-академической философии, представители которой так или иначе должны были давать определенный ответ на данный вопрос.

Со вторым выделенным нами мотивом обращения Кудрявцева к истории духовно-академической философии непосредственно связан интерес Кудрявцева к более широкой проблеме соотношения веры и знания, центральной, по вер-

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

ному замечанию Г. Шпета, для данного направления русской мысли. Этой проблеме и Кудрявцев придавал исключительное значение в истории как христианской религии, так и мировой философии. Уже в статье о значении истории философии для богословия Кудрявцев писал, что примирение веры и знания было основной задачей патристической философии, а затем схоластической. И в этой же статье, констатируя неудачу католической Церкви в построении теократического строя, в котором бы объединялись государство и Церковь, философия и религия, и неудовлетворительность решения проблемы веры и знания у Фомы Аквинского, Кудрявцев задается вопросом о причинах подобной неудачи и далее ставит принципиальный вопрос: следует ли признать проблему объединения веры и знания неразрешимой по существу или надо искать других путей ее разрешения, нежели в средневековье? Но в любом случае автор признает ценным и достойным внимания опыт средневековой схоластики.

Несколькими годами позднее, в 1901 г. вышла статья Кудрявцева, непосредственно посвященная теме веры и знания. В ней киевский профессор утверждал, что в истории Церкви разногласия в области догматических вопросов в значительной степени зависели от различия во взглядах христианских богословов на отношение между верой и знанием, являющееся одним из коренных вопросов человеческого духа, красной нитью проходящим через всю историю философии. Излагая основные решения этого вопроса, Кудрявцев дает краткий очерк отечественных воззрений на отношение веры и знания. Он выделяет два направления. Первое считало веру лишь первоначальной ступенью развития человеческого сознания, подлежащей упразднению, отрицательно относилось к православию, искало руководящих начал для себя в западно-европейской жизни. Второе направление, напротив, ставило перед собой задачу оправдать веру отцов и возвести ее на новую ступень разумного сознания, согласовав богословие и философию.

Как считает Кудрявцев, выгодным отличием русской философии этого направления от современного ей римско-католического богословия, выдвинувшего аналогичные задачи, является то, что последнее отрицательно относится к новой западноевропейской философии, обратив свои взоры к средневековой схоластике, в то время как первое «охотно обращается к источникам западноевропейской протестантской философии, руководствуясь в качестве корректирующих началами мысли и жизни греко-восточного богословия» [Кудрявцев 1901, с. 200]. Симпатии самого Кудрявцева очевидно на стороне этого направления русской мысли, и к нему, несомненно, можно отнести духовно-академическую философию XIX в.

Еще в статье 1898 г. Кудрявцев подчеркивал, что западная философия Нового времени, хотя и пожелала быть свободной от средневековых авторитетов, носит на себе явный отпечаток влияния христианского мировоззрения, и это наблюдается даже у Спинозы и у мыслителей французского просвещения, не говоря уже о теистах подобных Лейбницу. Задачи, которые Кудрявцев выдвигает перед историко-философским исследованием философских систем Нового времени в статье о вере и знании, фактически совпадают с теми, которые решали представители духовно-академической философии XIX в.: выделение в этих системах «прочных элементов», способных стать данными для философского обоснования христианского мировоззрения. В конце статьи автор выражает намерение написать специальное сочинение о решении вопроса веры и знания в истории философии и представляет краткий план будущей работы. Одним из пунктов плана было освещение отечественной богословско-философской литературы XIX в. Таким образом, дальнейший интерес Кудрявцева к изучению духовно-академической философии прошлого столетия может рассматриваться как реализация задуманного им исследования.

Следующим важным мотивом обращения Кудрявцева к наследию предшествовавших ему преподавателей философии в духовных академиях, отчасти объясняющим и его оценки последних, являются особенности религиозного и философского мировоззрения самого Кудрявцева. Его магистерская диссертация была посвящена критике современного ему позитивизма, прежде всего эмпириокритицизма [Кудрявцев 1908]. Главную опасность для религиозной и в целом общественной жизни своего времени автор видит в отрицании абсолютных ценностей. Но, выступая как защитник религии, Кудрявцев вместе с тем заявляет себя как сторонник демократии, сочувственно отзываясь о революционном движении. Кудрявцев принадлежал к тем либерально настроенным духовно-академическим преподавателям, которые основную причину проблем и недостатков современной им религиозной жизни, в частности упадка религиозности в обществе, видели в отсталости политического строя в России, сковывающего, по их мнению, жизнь Церкви. В дни революционных потрясений 1905 г. Кудрявцев на страницах академического журнала приветствовал переход к парламентскому строю как зарю политического возрождения России [Кудрявцев 1906, с. 145], выступал с критикой тех представителей церковной иерархии, которые поддерживали традиционный монархический строй. По мнению Кудрявцева, Церковь для сохранения влияния на общество «должна стать всем, стать открытой для светской культуры», религиозно-культурный идеал церковно-приходской жизни должен объединять христианскую культуру с достижениями и потребностями культуры нового времени» (см. [Пастушенко 2009]). В понимании религии и Церкви взгляды Кудрявцева обнаруживают заметное сходство с воззрениями представителей «нового религиозного сознания» Серебряного века (см. [Воскресенская 2008, с. 39–40])¹³.

¹³ Об особенностях «нового религиозного сознания» в начале XX столетия см. [Нижников 2010, с. 117–126].

Кудрявцев писал:

«Воля же Божия состоит в том, чтобы мы, работая над реализацией тех потенций, которые заложены в недрах мировой жизни, преобразовывали мир в подлинное Царство Божие» [Кудрявцев 1908, с. 5].

Как и Бердяев, Кудрявцев делает особенный акцент на творческом предназначении человека. И свободу Церкви он, видимо, также понимал именно как творческую свободу, созвучную политической свободе в общественной жизни, за которую так ратовал. В магистерской диссертации Кудрявцев неоднократно цитирует Достоевского, Соловьева, Бердяева, Тареева¹⁴, С. Булгакова. Влияние Вл. Соловьева на Кудрявцева, (последний называет Соловьева конгениальным Платону),

¹⁴ Михаил Михайлович Тареев (1867–1934) — религиозный философ, богослов, писатель, преподаватель Московской духовной академии. (Прим. ред.)

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

было, судя по всему, значительным и продолжительным. Кудрявцев посвятил Соловьеву отдельную работу [Кудрявцев 1916.в] и значительную часть исследования о Софии, в которой анализировал мистицизм Соловьева [Кудрявцев 1916.а, б], показывая и собственное расположение к мистицизму подобно другим представителям «русского ренессанса».

Идеи естественной социальной эволюции как развития свободы и религиозного «оживления» и реформирования на творческих началах, вероятно, воспринятые Кудрявцевым под влиянием Соловьева и других мыслителей «нового религиозного сознания», проявили себя и в понимании Кудрявцевым философии и отношения ее к богословию. Показательно, что в статье, обсуждающей вопрос введения пропедевтического курса философии в гимназиях, Кудрявцев не оспаривает мнения профессора Киевского университета Гилярова, что такое введение предполагает наличие свободы преподавания данного предмета. Согласен Кудрявцев и с тем, что такой свободы еще нет в России. Он только замечает, что свобода исследования необходима для любой науки, не исключая философию, и если следовать логике Гилярова, в таком случае нужно отказаться и от преподавания естествознания, истории, литературы. По мнению Кудрявцева, и при существующих несовершенных условиях введение философии может принести много пользы (освоение философской терминологии и приемов мышления, знакомство с философской проблематикой и т.д.).

Особенные возражения у Кудрявцева вызывает другой тезис противников введения философии в гимназии: недостаток в компетентных преподавателях. Противники возражали против привлечения выпускников духовных академий для этой цели. В частности, Челпанов¹⁵ указывал на это два основания: а) незнание академиками естествознания и

¹⁵ Георгий Иванович Челпанов (1862—1936) — философ, логик, психолог, профессор Московского университета, затем Киевского университета св. Владимира. (Прим. ред.).

экспериментальной психологии; б) философия преподается в духовных академиях как служанка богословия. В ответ на эти возражения Кудрявцев выступил с апологией духовно-академической философии.

«В то время, как "светская" философия у нас только-что зарождается, академическая философия имеет за собой давнее и — притом — почтенное прошлое» [Кудрявцев 1905, с. 141].

Философии, замечает Кудрявцев, всегда отводилось видное место в системе академического образования, а то, что она преподается в духе определенного миропонимания, так это всегда имеет место, да и должно иметь, при любом преподавании философии, поскольку индифферентное ее преподавание не вызывает к ней интереса, с чем согласны и оппоненты. Кудрявцев также специально подчеркивает, что философия в духовных академиях сохраняет свою свободу и давно из служанки обратилась в друга богословия.

«О каких-либо стеснениях и ограничениях в преподавании этой науки, по самому существу дела, не может быть речи, но и профессору систематической философии, обязанному считаться с принципами христианского мирозерцания, за всем тем остается много свободы: христианство ведь не определяет, какого направления нужно держаться в гносеологии — эмпирического или рационалистического, предоставляя разработку гносеологических проблем свободной мысли человека, и мы находим среди академических профессоров и рационалистов (в гносеологии), и эмпириков» [Кудрявцев 1905, с.144].

Как можно заключить из сказанного, важным мотивом изучения наследия философов-академистов для Кудрявцева является апология философского образования в духовных академиях, а с ним и всего духовно-академического образования в глазах современной ему российской интеллигенции. Для Кудрявцева это было тем более важным, что он стремился к объединению христианской и светской культуры для борьбы с тенденциями релятивизма, утилитаризма в общественной жизни. Ярким примером такого объединения может служить магистерская диссертация Кудрявцева. В ней Кудрявцев дает религиозную оценку различным мыслителям не по критерию соответствия их взглядов православному церковному вероучению, как это делали старшие славянофилы и представители духовно-академической философии XIX в., а по признанию или непризнанию ими абсолютных ценностей. У Кудрявцева в качестве тех, кто не «преклонил колен перед Ваалом» и служил не людям — а Богу, не твари — а Творцу, в одном ряду оказываются Антигона, Сократ, Джордано Бруно, протопоп Аввакум и митрополит Московский Филипп. Здесь также можно видеть проявление синкретического «ренессансного» религиозного сознания Серебряного века. Таким образом, четвертым мотивом обращения Кудрявцева к истории духовно-академической философии является его апологетическое стремление представить духовно-академическую традицию релевантной культурным критериям современного ему русского образованного общества в период отчуждения многих членов этого общества от религиозной жизни. При том, что именно в философии Кудрявцев, продолжая линию Роджера Бэкона, видел первостепенное средство воздействия на далекую от христианства интеллигенцию. Кроме того, у Кудрявцева нельзя исключать и личных мотивов поиска единомышленников среди предшественников, примером может служить сочувственная характеристика Авсенева.

К сожалению, планы Кудрявцева так и остались нереализованными и вопросы, связанные с оценкой подхода духовно-академической философии XIX к решению проблемы веры и знания, отношения философии и богословия, христианской и светской культуры — им самим в полной мере не разработанными и не решенными. Период, когда Кудрявцев был наиболее близок к реализации своих либерально-религиозных идеалов реформирования духовно-академического образования во время правления на Украине гетмана Скоропадского, оказался совсем недолгим. Последующие годы своей жизни ему довелось уже жить при советской власти на Украине¹⁶. Также открытым и спорным для церковного сознания

¹⁶ В конце своего земного пути, в 1938—1939 гг. Кудрявцеву довелось пережить арест и заключение под следствием. Его дочери впоследствии провели пять лет в ссылке в Сибири. О жизни П. Кудрявцева в советский период см. [Мозговая 2012, с. 8—9].

остался вопрос о возможности решения занимавших Кудрявцева проблем соотношения философии и богословия, церковной и светской культуры в русле интенций «нового религиозного сознания» Серебряного века. Призыв киевского про-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

фессора к русскому народу впервые после свыше-тысячелетней истории выйти на простор свободного проявления своих творческих сил, проявить свой далеко еще не развернувшийся гений и в религиозной области [Кудрявцев 1917, с. 198], очевидно, более близок к ренессансному идеалу творческой свободы, нежели к православному идеалу спасения души и свободы во Христе, обретаемых в Церкви. Идеал демократической свободы, привлекающий Кудрявцева как благоприятный для церковной жизни, у него самого, по крайней мере, в его взглядах, выраженных в печати, остался не проясненным в своем отношении к христианскому идеалу свободы во Христе.

Оживление интереса к духовно-академической философии наблюдалась и среди учащихся Московской духовной академии. В 1912 г. в ней А. Данилевским была написана студенческая работа, специально посвященная истории преподавания философии в духовных учебных заведениях [ОР РГБ, ф. 172 (Архив МДА), оп. 232, ед. хр. 10] (рецензентами были профессор академии С.С. Глаголев, автор книги о Ф. Голубинском, и доцент по кафедре истории философии о. Павел Флоренский). Работу Данилевского, вместе с примечаниями составляющую более 400 страниц машинописного текста, отличают четкая структура и обширная источниковая база. Данилевский делит историю преподавания философии в духовных заведениях на две эпохи: до и после реформы 1808—1810 гг. Первая эпоха была, с его точки зрения, исключительно «школьной». Изучение философии ограничивалось усвоением материала школьных учебников. В этой эпохе Данилевский различает два периода: схоластический — до 60-х годов XVIII в., и лейбнице-вольфианский — до реформ начала XIX столетия. Во вторую эпоху духовно-академическая философия, по Данилевскому, выступает на самостоятельную научную дорогу.

«Ее развитие ставится в зависимость не от господствующих школьных систем, но от характера и личного творчества преподавателей» [ОР РГБ, ф. 172 (Архив МДА), оп. 232, ед. хр. 10, л. 3].

Наряду с опубликованными работами по истории отечественного образования Данилевский привлекает материалы архивов: уставы, указы, отчеты, протоколы академических конференций, конспекты лекций. Автор также учитывает и использует фактически все, написанное до него в академической среде о жизни и взглядах философов-академистов. Но вместе с тем следует отметить, что работа Данилевского не является собственно исследованием. Автор не делает обобщений, сравнений, выводов, не дает собственных оценок, но лишь в более-менее систематическом виде располагает материалы, относящиеся к теме, воспроизводит суждения тех авторов, на произведения которых опирается. Поскольку цитируемые Данилевским авторы придерживались различных убеждений, работу его отличает некоторая непоследовательность. В ней отсутствует единая система отсчета при изложении темы, что и составляет ее существенный недостаток. В краткой рецензии С. Глаголева работа Данилевского неслучайно была названа лишь «отрывками» из еще не существующей истории преподавания философии в духовных школах. Глаголев ставит в вину автору «промосковское» изложение философии в других духовных академиях (по Данилевскому, в философском отношении они все находились под влиянием МДА), недостаточное внимание к наследию Юркевича и ряд других частных недостатков. Отзыв о. Павла Флоренского был более доброжелательным. Он справедливо ставит в заслугу автору документальное исследование архивного материала — в этом отношении Данилевский, действительно, может быть назван пионером, — но также справедливо указывает и на вышеозначенные недостатки работы, суммарно назвав их «канцелярщиной». Отзыв Флоренского интересен тем, что в нем отразилось собственное отношение этого религиозного мыслителя к духовно-академической философии предшествующего столетия.

Отец Павел оценивал духовно-академическую философию исключительно высоко, подчеркивая ее значение в истории просвещения и философского образования в России. Более того, он утверждал, что история преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России должна быть признана за основную нить истории русской философии вообще [Журналы собраний... 1913.а, с. 234]. Флоренский в отзыве отличает «русскую философию» в широком смысле, как преимущественно историю преподавания философии в России, и в узком — как «самородно русскую философию», т.е. выразительницу именно русской, а не какой-либо иностранной мысли. Духовно-академическая философия, согласно Флоренскому, тесно переплетается с русской философией и в узком ее значении, поскольку академические преподаватели никогда не были только механическими передатчиками западных учений. В связи с этим Флоренский в отзыве подчеркивал необходимость изучения духовно-академической философии для всякого историка русской мысли. Он же старался, как и П. Кудрявцев в КДА, поощрять к этому и студентов. Так, среди тем семестровых сочинений 1914—1915 гг. по истории философии отцом Павлом предлагаются «Историко-философские воззрения Новицкого», «П.Д. Юркевич и его философское мирозерцание» [Андроник (Трубачев), игумен 1986, с. 236].



о. Павел Флоренский со студентами выпускного курса Московской Духовной академии. Фото 1912 г.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Отмечая недостатки работы Даниловского, Флоренский, вместе с тем указывает необходимые, с его точки зрения, направления изучения духовно-академической философии:

(1) определение места преподавания философских наук в общей системе академического образования и взаимосвязи между философией и другими дисциплинами

(2) изучение влияния на преподавание философии лиц, хотя и не принадлежащих к академическим философским кафедрам, но являющихся «вдохновителями и покровителями курса всей академической жизни».

Флоренский надо признать, совершенно справедливо обращает внимание на роль в становлении духовно-академической философии таких личностей, как митрополиты Платон (Левшин), Филарет (Дроздов), архиеп. Иннокентий (Борисов). В рецензии на работу студента И. Успенского «Философские воззрения Иннокентия Архиепископа Херсонского», написанную в 1912 г., возможно, по совету самого Флоренского, о. Павел также сетует на то, что имя этого выдающегося церковного проповедника «недостаточно прочно ассоциируется с указанием его заслуг перед русской религиозно-философской мыслью» [Журналы собраний... 1913.б, с. 432].

С легкой руки о. Павла Флоренского в историко-философский лексикон вошел и стал популярным термин «киевская школа», используемый применительно к представителям духовно-академической философии Киевской духовной академии. В своем известном труде «Столп и утверждение истины», обосновывая в четвертом письме тезис о том, что разум причастен бытию, а бытие — разумности, и познание есть реальное вхождение познаваемого в познающего, Флоренский ссылается на согласие с этим тезисом многих русских мыслителей и в числе их также называет преподавателей философии Киевской духовной академии (преимущественно первой половины XIX в.). В примечании Флоренский писал:

«Таких же взглядов держалась и славная Киевская школа историков мысли, примыкавшая к платонизму и к немецкому идеализму. Сюда должно отнести ректора Киевской Духовной Академии архимандрита Иннокентия Борисова, впоследствии Архиепископа Херсонского, по воззрению которого «только вера уничтожает ту непроходимую бездну, которая лежит между нами и предметами нашего познания, только она разрывает ту непроницаемую завесу, которая скрывает бытие вещей» <...> Подобно ему думали и друзья его, О.М. Новицкий, В.Н. Карпов, С.С. Гогоцкий, И.М. Скворцов, Михневич¹⁷, Авсенева, Амфитеатров» [Флоренский 1990, т. 1, с. 645].

¹⁷ Михневич Иосиф Григорьевич (1809—1885) — украинский религиозный философ, профессор КДА, с 1839 профессор философии в Ришельевском лицее; с начала 1840-х гг. в течение 20 лет издавал журнал «Новороссийский календарь». (Прим. ред.).



Митрополит Московский и Коломенский Платон (в миру Петр Георгиевич Левшин, 1737—1812), проповедник, законоучитель наследника престола, член Святейшего Синода



Архиепископ Иннокентий (в миру Иван Алексеевич Борисов, 1800—1857), богослов, педагог, профессор СПбДА, затем ректор и профессор КДА; с 1848 архиепископ Херсонский и Таврический; член Российской академии (1836); член Святейшего Синода



Егор Васильевич Амфитеатров (1815—1888), богослов, профессор МДА, один из первых русских историков эстетики



Титульный лист первого издания труда о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины» (Москва, Путь, 1914)

Еще одно направление изучения духовно-академической философии, предлагаемое о. Павлом Флоренским — влияние уже самой философии духовных академий на русское общество через тех, кто временно или косвенно испытал ее воздействие и по своим взглядам был близок к ней. Флоренский считает немислимым говорить о философии в духовных школах, не принимая во внимание известных выходцев из семинарий и академий, таких как М. Сперанский или будущие материалисты и нигилисты (Антонович, Чернышевский), масоны, а также близких к ним по взглядам славянофилов. Среди мыслителей, испытавших воздействие академической философии, Флоренский называет и Вл. Соловьева. В письме от 2 марта 1916 г. известному биографу Вл. Соловьева С.М. Лукьянову отец Павел писал:

«Владимир Соловьев был близок с Дмитрием Федоровичем Голубинским, сыном известного прот. Ф.А. Голубинского. Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею Софии, которая перешла от него к Бухареву (см. в Богословском вестнике, 1915 г. октябрь-ноябрь-декабрь статью священника А.М. Белорукокова «Внутренний перелом в жизни А.И. Бухарева (архимандрита Феодора)». Д.Ф. Голубинский, чтитель памяти и идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву. <...> Именно из Академии, по-видимому, вынес эту идею Соловьев, т.к. после Академии он специально посвящает себя поискам литературы в этом направлении (путешествие за границу). Мне представляется, что Соловьев поступил в Академию просто для занятий богословием и ис-

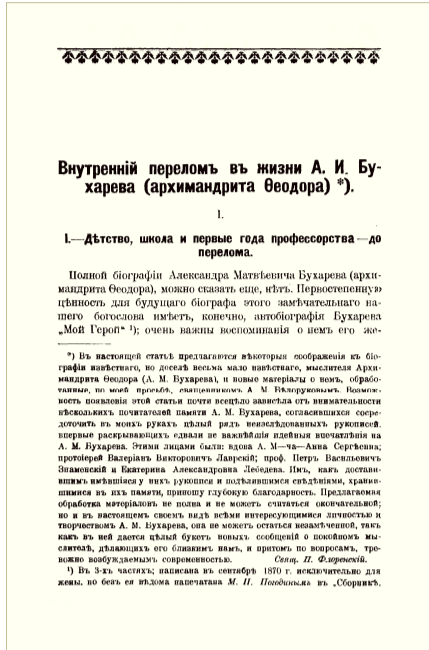
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

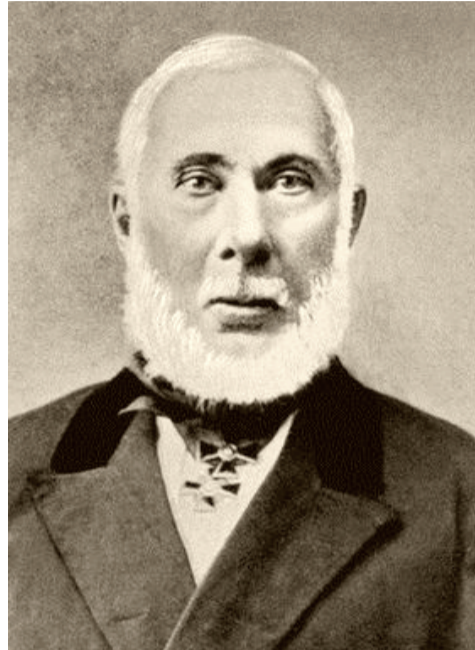
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

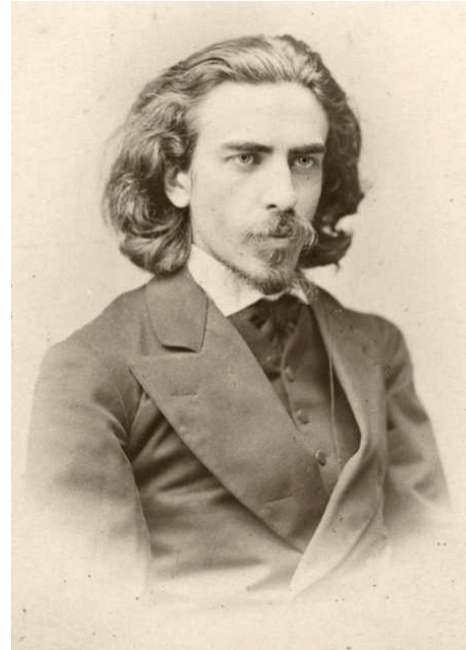
торией Церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил и Академию и богословие вообще, и занялся специально Софией. Это, конечно, моя догадка. Но весьма интересно было бы проверить ее. Если бы она подтвердилась, то тогда вышло бы, что Соловьев нашел себя именно в Московской академии» [Лукьянов 1916, с. 343–344].



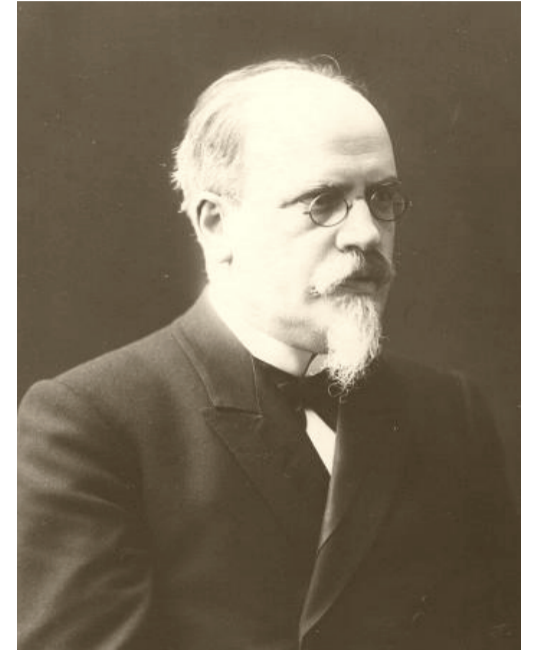
Первая страница статьи А.М. Белорукова «Внутренний перелом в жизни А.И. Бухарева (архимандрита Феодора)» в «Богословском вестнике» [Белоруков 1915]



Дмитрий Федорович Голубинский (1832–1903), сын Ф.А. Голубинского, богослов, педагог, духовный писатель, профессор МДА



Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900). Фото 1870-х гг.



Сергей Михайлович Лукьянов (1855–1935), эпидемиолог, патолог, директор Института экспериментальной медицины (1894–1902), писатель, биограф В.С. Соловьева, обер-прокурор Святейшего Синода (1909–1911). Фото 1910 г.

Как показывает приведенная выше цитата, у отца Павла был особенный личный интерес к духовно-академической философии, на традицию которой он, судя по всему, стремился опереться для обоснования собственного религиозно-философского учения (подробнее об этом см. [Коцюба 2015.6]). Очевидно, для Флоренского было бы весьма отрадно установить, что софиология Соловьева, под влиянием которой находился он сам, берет свое начало в стенах Московской духовной академии. В отзыве на работу Данилевского о. Павел также упрекает автора, что тот не увидел преемственность русской философии с Платоном, который, согласно Флоренскому, является родоначальником русской идеи философской как таковой. В известной лекции «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанной в МДА в 1908 г., Флоренский называет Платона языческим родителем, вдохновителем и истинным основателем духовной Академии, а себя и студентов — «сынами древнего Пророка Аттики» [Флоренский 1909, с. 285].

Вместе с тем в своих собственных сочинениях Флоренский, хотя и упоминает представителей духовно-академической философии, когда говорит о традиции русской философии¹⁸, однако нигде не цитирует их произведения и не показывает

¹⁸ Так, в примечаниях к своей знаменитой книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский среди наиболее значимых русских философов, вместе с Г. Сковородой, М. Сперанским, Н. Федоровым, Вл. Соловьевым, славянофилами, также называет прот. Ф. Голубинского, В.Д. Кудрявцева, архиеп. Иннокентия (Борисова), С.С. Гогоцкого, О.М. Новицкого, В.Н. Карпова, П.Д. Юркевича [Флоренский 1990, т.1, с. 614, прим. 16]. Но при упоминании о «славной киевской школе» Флоренский цитирует только архиеп. Иннокентия, а остальных мыслителей просто перечисляет, хотя, говоря здесь же о других мыслителях, таких как А. Аскольдов, Н.О. Лосский и др., указывает их сочинения и соответствующие страницы в этих сочинениях.

знакомства с ними. Это становится особенно показательным, когда он рассматривает темы, близкие тем, которыми в свое время занимались преподаватели философии духовных академий. Так, в своем лекционном курсе по истории античной философии, цель которого сам лектор видел в том, чтобы «подвергнуть внимательнейшему проникновению связь античной религии и античной философии в момент возникновения этой последней» [Флоренский 1996, с. 69], Флоренский ни словом не упоминает об известной, можно сказать, главной из работ О.М. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Хотя Флоренский отнес Новицкого к числу наиболее значимых русских философов, и книга последнего, по оценкам специалистов в области античной культуры и философии¹⁹ и современников

¹⁹ Среди общих обзоров древнегреческой философии у русских авторов Лосев первой называет работу Новицкого [Лосев 1994, с. 509]. Лосев характеризует эту работу как «замечательное исследование по истории античной философии», цитирует его, называя характеристики Новицкого «блестящими», и отмечает несправедливость забвения такого автора [Лосев 2000, с. 63].

Флоренского²⁰, вполне заслуживала упоминания о ней наряду с цитируемыми о. Павлом работами кн. С. Трубецкого,

²⁰ Так, В. Розанов в своих «Заметках о важнейших течениях русской философской мысли» говорит о труде Новицкого как о «единственной цельной истории древней философии в русской ученой литературе» [Розанов 1890, с. 6].

С.С. Глаголева и др. Также, при условии достаточного знакомства Флоренского с трудами профессора философии МДА В.Д. Кудрявцева, который был предшественником и учителем Алексея Ивановича Введенского на кафедре философии, а сам Флоренский называл себя учеником последнего, вполне можно было бы ожидать в лекциях Флоренского упоминаний о «Чтениях по философии религии» В.Д. Кудрявцева. Ведь Кудрявцев в свое время так же, как и Флоренский, выступал с критикой сведения античной и вообще древней религии к натуралистическим, эвгемерическим или метафизическим аллегориям и доказывал религиозное происхождение философии. Начиная со второй половины XX столетия, преимущественно в духовно-академической литературе появился тезис о том, что о. Павел Флоренский стал продолжа-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

телем и даже в каком-то смысле завершителем «онтологической» богословско-философской школы Московской духовной академии, что он был воспитан на трудах прот. Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева и А.И. Введенского (см. [Инно-кентий (Просвирнин) 1982]). Тем не менее, из ознакомления с наследием Флоренского можно констатировать, что Флоренский фактически нигде не ссылается на их труды и не упоминает о них в связи с какими-либо конкретными темами.

В одном из своих черновиков о. Павел странным образом ряд известных философов-академистов первой половины XIX в. причисляет к шеллингианцам протоиереев И. Скворцова, Ф.А. Голубинского, Ф.Ф. Сидонского [Флоренский 1990, т. 2, с. 375]. Перечисленных мыслителей по их воззрениям при всем желании никак нельзя назвать последователями Шеллинга. И если о влиянии Шеллинга на Скворцова говорится у Колубовского²¹ (правда, без указания, где и в чем проявилось

²¹ Колубовский Яков Николаевич (1863—1929) — историк русской философской литературы, казначей Философского общества при Императорском Санкт-Петербургском университете. (Прим. ред.).

это влияние) (см. [Колубовский 1890.а, б]), то Голубинского и Сидонского к шеллингианцам до Флоренского среди историков русской философии никто не причислял. Опять же странно, что в длинном списке русских шеллингианцев у Флоренского отсутствует тот, кого скорее всего можно было бы назвать сторонником взглядов знаменитого мюнхенского мыслителя в духовно-академической философии и кто отчасти был близок самому Флоренскому по направленности интересов — профессор философии КДА архим. Феофан (Авсенов). В связи с этим также возникает подозрение, что Флоренский имел смутные представления о духовно-академической философии XIX в. — может быть, по недостатку времени для ее изучения, — и вместе с тем старался видеть представителей этого направления русской философии как своих предшественников. Причисляя философов-академистов к шеллингианцам, о. Павел, будучи преподавателем философии в МДА, и самого себя явно относил к ветви «платоно-аристотелевско-гете-шеллинговского генеалогического дерева», «новый расцвет» которого, согласно Флоренскому, сменил «происшедший кризис аналитического мировоззрения» [Флоренский 1990, т. 2, с. 32—33]. Но, как и в случае с объяснением происхождения софиологии Соловьева, суждения Флоренского, не опирающиеся на произведения самих академистов, выдают желаемое за действительное (подробно см. [Коцюба 2015.б]).

Изложенное выше предположение Флоренского о влиянии идей одного из самых видных представителей духовно-академической философии прот. Ф.А. Голубинского на молодого Вл. Соловьева в пору пребывания последнего в стенах Московской духовной академии заслуживает особенного внимания историка философии, поскольку именно это предположение, как показывает анализ историко-философской литературы, стало одним из веских оснований для причисления данного мыслителя, а с ним и духовно-академической традиции вообще, к провозвестникам зарождения русской софиологии.

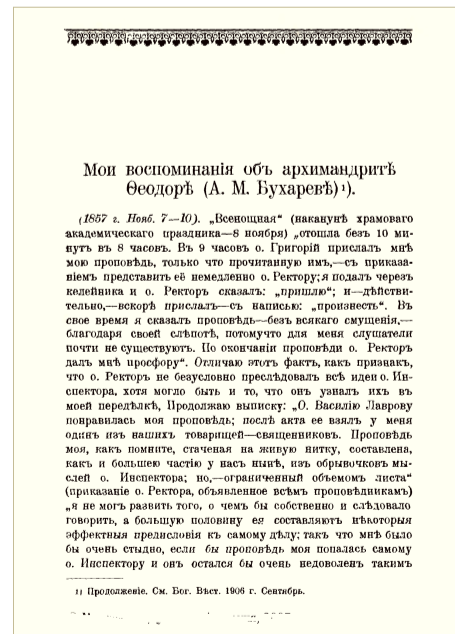
Как видно из вышеизложенного письма, сам о. Павел рассматривал свое предположение как произвольную догадку, которая еще нуждается в проверке. Свою догадку Флоренский строит, ссылаясь на статью А.М. Белорукова о Бухареве. Таким образом, заключение о том, что Ф. Голубинский выносил в себе идею Софии, что она именно от него перешла к Бухареву и что сын Голубинского был читателем заветов отца своего, Флоренский сделал именно из статьи Белорукова.

В данной статье при изложении биографии духовного писателя А.М. Бухарева, выходца из МДА, утверждается, что на него значительно повлиял Ф. Голубинский, и это отражается в суждениях Бухарева о Премудрости Божией. Белоруков в связи с этим оспаривает высказывание прот. В.В. Лаврского, писавшего в своих воспоминаниях о Бухареве, что на того в годы учебы особенно повлиял Белинский. При этом Лаврский опирается на признания самого Бухарева, в то время как Белоруков не приводит ни одного свидетельства Бухарева, что Голубинский особенно повлиял на него. Белоруков полагает, что о таком влиянии говорят как раз те цитаты, которые дает Лаврский. Бухарев писал:

«Я любил читать в Отечественных Записках статьи, относящиеся к критике, писанные покойным Белинским. <...> Известно, что он иногда в развитии своих мыслей цитировал тексты из Свящ. Писания. Он давал этим текстам свою мысль, а я понимал их в настоящем значении и соответственно этому понимал всю его речь. И потому вышло, что следя систему его мыслей, извращающую Христову истину, я в своем уме развивал живую систему самой Христовой истины. И сколько — помню — радости было у меня, что вот, наконец, взялись люди за ум, — углубляться в Премудрость Божию и раскрывать ее свет для всяких дел! Я обманывался, но благодаря именно такому чтению Белинского, мысль моя довольно развилась и окрепла в светлом живом и отчетливом направлении Веры» [Белоруков 1915, с. 801].



Валериан Викторович Лаврский (1835—1918), ученик А.М. Бухарева, религиозный публицист, преподаватель и ректор Самарской духовной семинарии



Первая страница статьи прот. В.В. Лаврского «Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве)» в «Богословском вестнике» (1906, т. 3, №11, с. 529—553, 2-я пагин.)

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

Белоруков видит доказательство очевидного влияния Голубинского в том, что Бухарев упоминает в данной цитате Премудрость Божию. Далее Белоруков упоминает спор Бухарева с другом однокурсником Тихонравовым, в котором первый отстаивал благодатное Христово, а другой — «с самоотвержением любви... во Христе и обыкновенное земное». Для демонстрации того, что здесь заметно влияние Голубинского, Белоруков приводит цитату о Премудрости Божией из его лекций по умозрительному богословию:

«Премудрость Божия, говорится у Голубинского, есть такое совершенство ума Божественного, по которому существует в нем вечный первообраз всего мира и порядка всех вещей, или, по выражению Платона, мир идеальный, по образцу которого все и в физическом и нравственном мире устроено в гармоническом целесообразном союзе, так что все дела Божии направлены к благим целям и к достижению их имеют достаточные средства, и, наконец, все подчиненные цели сосредоточиваются в одной главной, — высочайшей цели — выражении совершенств Божиих в жизни нравственных существ» [Белоруков 1915, с. 802].

На наш взгляд, непонятно, какая связь может проследиваться между определением Премудрости Божией Голубинского и сказанным о Бухареве. В первой цитате из воспоминаний по контексту видно, что Бухарев под Премудростью Божией подразумевал слово Божие, с радостью думая, что вот наконец и светские авторы обращаются к Св. Писанию, чтобы им руководствоваться в жизни. Во второй цитате даже не упоминается Премудрость Божия, и сказанное в ней не выглядит как нечто особенное, позволяющее говорить о влиянии Голубинского. Говоря о Ф. Голубинском, Белоруков упоминает о его сыне как о почитателе взглядов отца. На это утверждение также опирается Флоренский, выдвигая свою догадку. Белоруков полагает, что о дружбе Бухарева с Дм. Голубинским свидетельствует их переписка. Однако письма Бухарева, указанные Белоруковым (№ 14, 17—18), показывают, что переписка Бухарева с сыном Голубинского была связана исключительно с вопросом о рецензировании Дмитрием Феодоровичем как специалистом по естествознанию и профессором естественнонаучной апологетики МДА книги Бухарева «О миротворении», и в письмах не видно каких-либо указаний на некую близость их отношений. Скорее можно сделать вывод, что Дм. Голубинский не входил в число близких общих знакомых Бухарева: о нем упоминается вскользь, только в трех письмах из множества других, и только в связи с рецензией, и совсем не так, как о других людях, которых сам Бухарев называет своими друзьями²². И главное, Белоруков не указывает,

²² См., например, как в том же письме № 17 говорится о Дм. Голубинском и как — в конце — о друзьях Бухарева. [Феодор (Бухарев) архим. 1915, 426—428].

из каких высказываний Дм. Голубинского или иных свидетельств можно сделать вывод, что он был «хранителем отеческих преданий» в учении о Софии.

Таким образом, оба суждения о Павла Флоренского о том, что (1) Голубинский был почитателем Софии и (2) что сын Голубинского был хранителем заветов отца своего в почитании Софии, основаны на совершенно не обоснованных утверждениях статьи Белорукова. Также необоснованным в статье Белорукова является утверждение об исключительном влиянии Ф. Голубинского на Бухарева, на что вполне справедливо указывает современный исследователь философии Ф. Голубинского профессор МДА Н.К. Гаврюшин, замечая, что мы не можем доверять суждениям Белорукова еще и потому, что статья его, как полагает Гаврюшин, была напечатана по заказу и под редакцией Флоренского, и «попытка представить А.М. Бухарева верным учеником и последователем Голубинского <...> исходила из источника, активно и целенаправленно порождавшего разные "легенды"» [Гаврюшин 2012, с. 38].

В статье Белорукова также речь идет о влиянии Ф. Голубинского на известного впоследствии издателя журнала «Телескоп» Н.И. Надеждина в пору обучения того в МДА. Однако, цитируя высказывание биографа Н.И. Надеждина Н.К. Козмина о том, что вдохновенные импровизации Ф.А. Голубинского открывали Надеждину общеисторический взгляд на вещи как на сцепление причин и следствий, Белоруков уже сам делает вывод, которого нет в воспоминаниях Надеждина и нет у Козмина, а именно, что поручение исследовать символ Св. Софии дано было «конечно по предложению Феодора же Александровича», и далее пишет:

«Мы не видали издания Н.И. Надеждина, но имеем возможность оценить значение символа Св. Софии в истории Православной Церкви и храма в Константинополе в творчестве Бухарева. Более ясного указания, чем это, на зависимость Бухарева от Голубинского, кажется, найти трудно» [Белоруков 1915, с. 803].

Однако у Белорукова, и соответственно, у Флоренского мы не находим самого главного — подтверждения того, что у Голубинского было некое учение о Софии, которое он излагал применительно к христианскому вероучению или историческому процессу, и поэтому в случае с Надеждиным можно утверждать связь между восхищением от лекций Голубинского и поручением начальства. А в упоминании Бухаревым константинопольского храма Св. Софии в первой редакции «Исследования Апокалипсиса» при всем желании сложно увидеть что-либо родственное как Голубинскому, так и софиологии.

Хотя предположение Флоренского о влиянии Голубинского на Соловьева им самим рассматривалось лишь как догадка, оно, можно сказать, стало решающим фактором для причисления Голубинского к провозвестникам софиологии. Примечательно, что все те исследователи жизни и философии Вл. Соловьева, которые упоминают о Ф. Голубинском, — С.М. Соловьев, К. Мочульский²³ и, ссылаясь на него, В.В. Зеньковский, А.Ф. Лосев, а в наше время, например, А.П. Козырев, —

²³ Мочульский Константин Васильевич (1892—1948) — литературовед и литературный критик, преподаватель Петроградского и Новороссийского университетов, с 1919 г. в эмиграции, преподаватель Сорбонны, профессор Свято-Сергиевского богословского православного института. (Прим. ред.).

опираются исключительно на предположение о Павла Флоренского. При этом они никак не верифицируют его, в лучшем случае оставляя исследование этого вопроса на будущее. Так, А.Ф. Лосев, упоминая о русских источниках софийного учения Вл. Соловьева, ссылается на «довольно смутные» и «совсем не изученные» материалы в работе А.М. Белорукова. При этом Лосев достаточно осторожен в своих оценках: среди софиологов он называет лишь упомянутых в ста-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

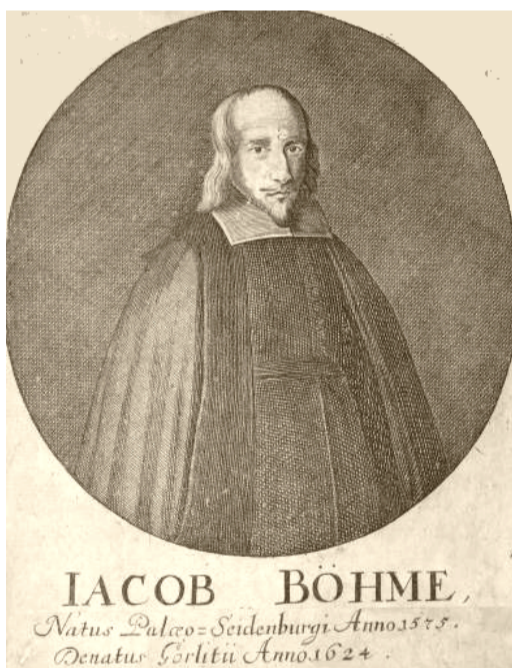
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

ть Белорукова и на первое место по значимости выдвигает не Голубинского, а Бухарева. Видно, что для Лосева единственное основание говорить об академических источниках софиологии — «смутная» статья Белорукова. На очевидную непроработанность данной темы у Лосева указывает включение в разряд софиологов Н.И. Надеждина на основе упоминания о нем Белорукова²⁴.

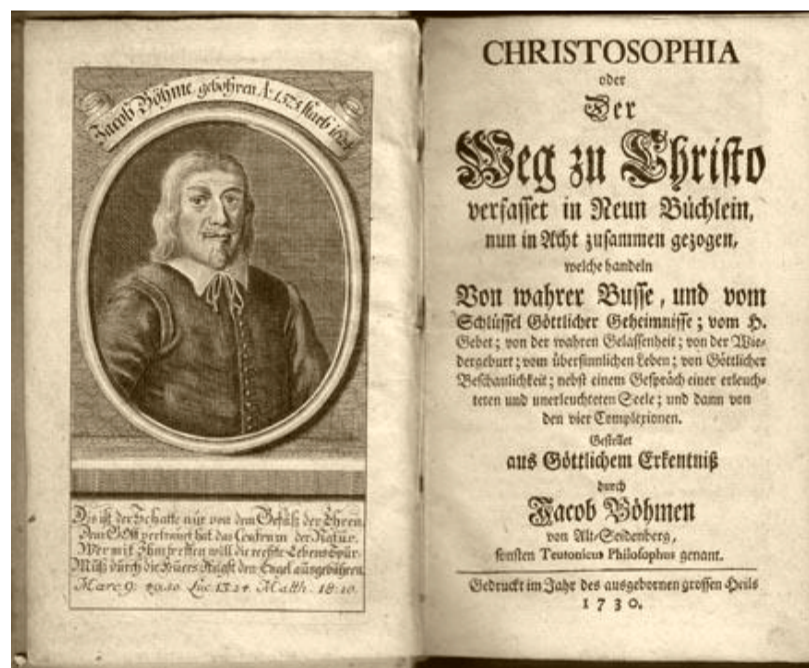
²⁴ В недавно изданном собрании сочинений Надеждина, в предисловии специалиста по его творчеству З.А. Каменского ни слова не говорится о какой-либо связи Надеждина с софиологией (см. [Каменский 2000, с. 5—30]). Нет о нем упоминания у других исследователей софиологии.

С.М. Соловьев также просто цитирует письмо Флоренского к Лукьянову, а затем в подтверждение его догадки, что именно из Академии Соловьев вынес идею Софии, замечает, что читал «Христософию» Беме из академической библиотеки и видел там «пометки синим карандашом, сделанные на полях, очень напоминающие руку Соловьева [Соловьев С.М. 1977, с. 90]. А в этом произведении Беме, как известно, содержится учение о «Деве Софии» (Jungfrau Sophia), о том, что душа должна просить помощи у нее, стараться не потерять ее любовь [Беме 1994, с. 23] и т.д. С.М. Соловьев только приводит некий еще не вполне достоверный факт, который может служить подтверждением тому, что в Академии Соловьев изучал Беме и либо от него заинтересовался темой Софии, либо читал Беме, уже интересуясь данной темой со времени обучения в Академии. Но ничего о влиянии Ф. Голубинского или его сына на Соловьева С.М. Соловьев не говорит. Таким образом, С.М. Соловьев подтверждает только догадку Флоренского о том, что В. Соловьев в Академии интересовался темой Софии²⁵.

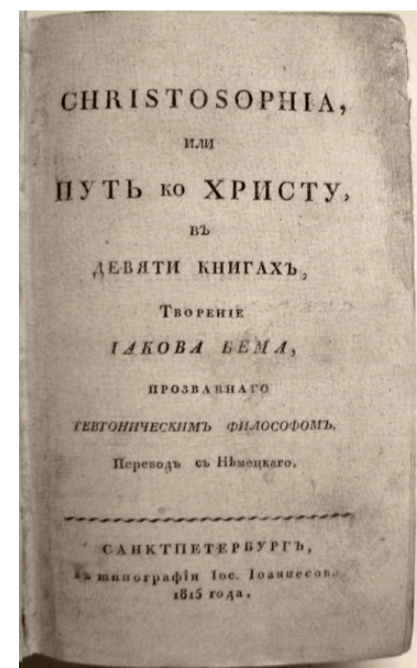
²⁵ Странно, что при обсуждении свидетельства С.М. Соловьева о том, что, по всей вероятности, именно Вл. Соловьев читал в МДА «Христософию» Беме, исходя из предположения Флоренского, начинают говорить о влиянии профессора естественно-научной апологетики Д. Голубинского и не вспоминают другого мыслителя, общение с которым могло вызвать интерес к мистике Беме у молодого Соловьева. Это его университетский учитель П.Д. Юркевич. Известно, с каким уважением к последнему относился юный Соловьев, и об этом остались его собственные свидетельства, начиная с ранней статьи Соловьева о Юркевиче, в которой, как замечает Лукьянов, «Соловьев всего заботливее выдвигает те его идеи, которые успели стать ценными и для него самого. Очевидно также, что сама личность П.Д. Юркевича близка его сердцу» [Лукьянов 1916, с. 193]. И далее сам же Соловьев передает слова Юркевича, сказанные именно в 1873 г., т.е. в ту самую пору, когда начинается увлечение Соловьева софиологической темой: «Я помню, что в том же мае 1873 г. он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта, и что последними из настоящих великих философов следует считать Якова Беме, Лейбница и Сведенборга. От Канта же философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму мании величия» [Лукьянов 1916, с. 200]. Так что, вполне возможно, что интерес Соловьева к Беме обусловлен не влиянием Академии, а предшествующим общением с Юркевичем во время их общего увлечения спиритизмом. На наш взгляд, вполне можно согласиться с оценкой Лосева, который полагает, что МДА «по-видимому, не оказала никакого серьезного влияния на Вл. Соловьева», а вот влияние П.Д. Юркевича несомненно, и его следует изучить более основательно [Лосев 200, с. 24—25].



Якоб Бёме (Jakob Böhme, 1575—1624), немецкий христианский мистик, теософ. Гравюра XVII в.



«Christosophia, или путь ко Христу» Я. Беме (1662): слева — фронтиспис и титульный лист голландского издания 1730 г. (Лейден); справа — титульный лист русского перевода (С.-Петербург, 1815)



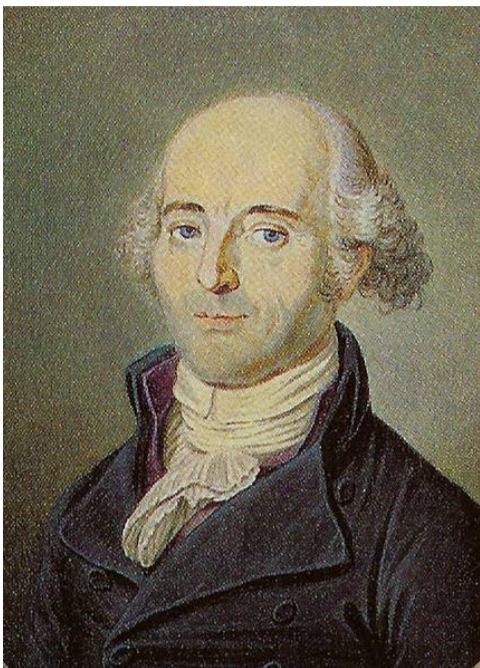
А.П. Козырев упоминает о прот. Голубинском в параграфе «Соловьев и Якоб Беме» и говорит, что общение Соловьева с Дмитрием Голубинским, «знатоком немецкой мистики, отнюдь не безразличным к «софийным» темам и обладателем богатой книжной и рукописной коллекции масонских изданий», «могло пробудить интерес Соловьева к софиологической тематике и подтолкнуть его к знакомству с творениями «тевтонского философа»» [Козырев 2007, с. 179]. Козырев, очевидно, опирается все на ту же догадку Флоренского. Верно, что у Дм. Голубинского была библиотека отца с коллекцией масонских изданий, но откуда известно, что Дмитрий Федорович был знатоком немецкой мистики? Как показывают его дневники и круг чтения юношеских лет, он не проявлял особого интереса к мистической литературе, а более к общей духовно-назидательной, историко-патриотической и естественнонаучной (см. [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 13, ед. хр. 2]). Справедливости ради следует заметить, что в журнале «Богословский вестник» в свое время были опубликованы письма Д. Голубинского. В примечаниях к публикации, составленных о. П. Флоренским, отмечаются замечаемые при жизни странности в поведении Д. Голубинского, которые некоторыми его современниками расценивались как признаки принадлежности Д. Голубинского к масонству. Флоренский также обращает внимание на то, что в одном из своих писем Д. Голубинский в качестве положительного образца обличительной литературы приводит книгу начала XIX столетия «Угроз Световостоков» Юнга-Штиллинга, который, по словам автора письма, «как видно, одушевлен истинным благочестием и христианской любовью» [Письма профессоров Московской духовной академии... 1916, с. 380].

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

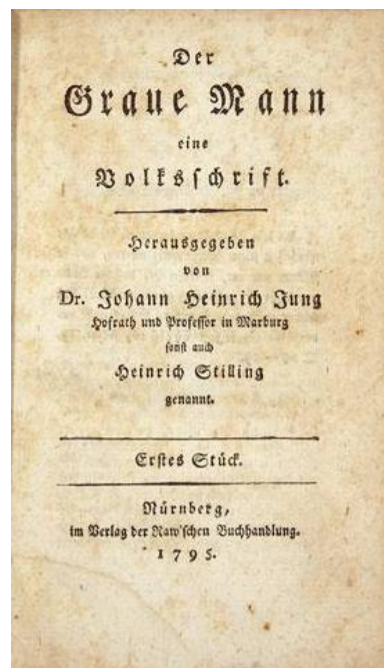
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

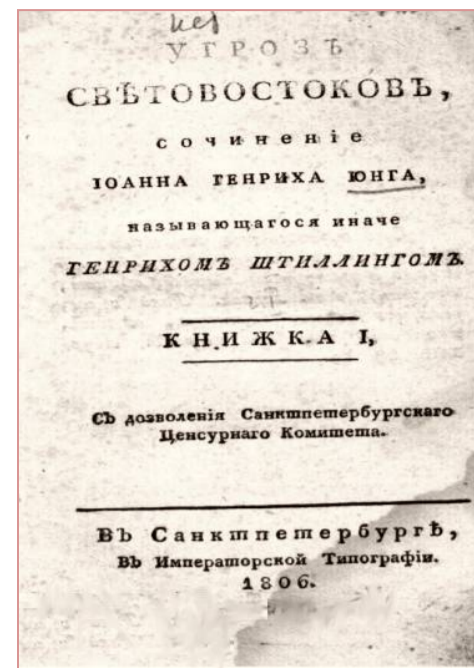
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ



Иоганн Генрих Юнг-Штилинг (Johann Heinrich Jung-Stilling, 1740—1817), немецкий писатель, мистик и теософ, автор религиозно-мистических романов, популярных в Германии и др. европейских странах конца XVIII — начала XIX вв., главный авторитет для русских мистиков начала XIX в. Акварель М. Вохера. 1801 г.



Титульный лист первого немецкого издания романа Юнга-Штилинга *Der graue Mann* (Нюрнберг, 1795; слева) и первого тома его русского перевода под названием «Угроз Световостоков» (С.-Петербург, 1806; справа)



Комментируя эти слова, о. Павел Флоренский отмечает, что они могут показаться странными для современного церковного человека, но они не случайны, потому что Д. Голубинский, как и его отец, имел склонность к пиетизму, распространенному в российском обществе в начале XIX в. Действительно, книга Юнга-Штилинга — одно из типичных популярных изданий эпохи «александровского мистицизма», и верно, что отзыв об авторе этой книги как об одушевленном «истинным благочестием» мог быть оспорен многими церковными мыслителями. Однако «Угроз Световостоков», имеющий апокалиптическую нравственно-обличительную и религиозно-назидательную окраску, весьма далеко отстоит по своему характеру и по своей направленности от софиологической традиции с ее вниманием к космологическим и теософским темам²⁶.

²⁶ Для подтверждения сказанного можно просто сравнить содержание книги «Угроз Световостоков» с учением Беме. Угроз, представляемый в книге Юнга-Штилинга как Совесть, посланная Богом обличать грехи людей, встречается с людьми, входит в полемику с образованным пастором, не признающим необходимости благодати Божией для спасения, порицает богохульства солдат революционной Франции и грозит им наказанием от Бога, критикует республиканский строй за его вольности, указывает на значение веры во Христа для человека и т.п. (см. [Юнг-Штилинг 1806]). И хотя Юнг-Штилинг и называет Беме вместе с Иоанном Арндтом в 5-й книге «Угроз Световостоков» «свидетелями истины», сделавшими много добра [Юнг-Штилинг 1813, с. 18], он подразумевает под этим добром борьбу с развращением нравов, в то время как мысль самого Беме как представителя софиологической традиции имеет совсем другую направленность. Беме пишет: «если кто хочет говорить о Боге, о том, что есть Бог, то должен прилежно размышлять о силах в природе, и обо всем творении, о небе и земле, равно о звездах и стихиях, и о тварях, которые произошли из них, также и о святых ангелах, о диаволах и людях, о небе и аде» [Беме 1990, с. 25].

И сказанного о. Павлом Флоренским, на наш взгляд, совсем недостаточно, чтобы видеть в Д. Голубинском знатока немецкой мистики и адепта софиологической традиции.

Флоренский, как указывалось, надеялся, что ознакомление с дневниками Д. Голубинского поможет верифицировать его догадку о близости отношений между Соловьевым и Д. Голубинским. К сожалению, именно дневников 1873 г., когда Соловьев был вольнослушателем МДА, нет в архиве Голубинских. Но сохранились записные книжки Д. Голубинского данного периода, в которых тот тщательно записывал все выдаваемые им книги из библиотеки отца по просьбе студентов и знакомых, а также текущие дела. В этих книжках нигде не упоминается Соловьев [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 17, ед. хр. 8]. Показательно также, что все, кто говорит об этих отношениях, начиная с Флоренского, не приводят ни одного свидетельства самого Вл. Соловьева или Д. Голубинского об их знакомстве — ни в письмах, ни в их воспоминаниях, ни в воспоминаниях их современников. Утверждение о таком знакомстве появляется только в догадке Флоренского, через 40 лет после пребывания Соловьева в стенах Академии, когда ни Соловьева, ни Д. Голубинского, ни многих очевидцев той эпохи уж не было в живых.

Подводя итог рассмотрению догадки Флоренского, можно сказать, что в ней нет ни одного чем-либо подтвержденного суждения, кроме того, что действительно, начиная с 1873—1874 гг. Соловьев начинает проявлять интерес к софиологической тематике. Но то, что прот. Голубинский был «поклонником Софии», что его сын «был хранителем отеческого предания», что Д. Голубинский и Вл. Соловьев были знакомы и что именно первый ознакомил последнего с идеей Софии — все это ничем текстологически не подтверждено. Анализ догадки Флоренского и выводы данного анализа представляются нам важными еще и потому, что некоторые исследователи Вл. Соловьева переходят от нее уже к явным преувеличениям, говоря, например, без всякого обоснования даже о дружбе Вл. Соловьева и Дм. Голубинского, а о самом Ф. Голубинском — как о «страстном» поклоннике Софии [Крылов 2008, с. 48].

Возвращаясь к вопросу об отношении Флоренского к духовно-академической философии XIX в. и возможном влиянии этой философии на самого Флоренского, так, чтобы можно было говорить об определенной преемственности, следует отметить, что уже самое беглое знакомство с трудами о. Павла при сравнении их с наследием Голубинского, Скворцова, Сидонского, Карпова и других академистов XIX в. показывает явное отличие их мировоззрений, свидетельствующее об отсутствии какой-либо преемственности. Поэтому не случайно о. Павел, цитирующий и упоминающий самых разных отечественных и зарубежных мыслителей, не ссылается на произведения представителей духовно-академической философии.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Работы последних отличала, во-первых, системность, традиционная для академического преподавания того времени и совсем не характерная для Флоренского, писавшего в предисловии к работе «У водоразделов мысли: черты конкретной метафизики»:

«Читатель не найдет здесь никакой *systeme* и пусть не спрашивает таковой; кому же этот дух дороже самой мысли, тому лучше немедленно отложить в сторону книгу» [Флоренский 1990, т. 2, с. 28].

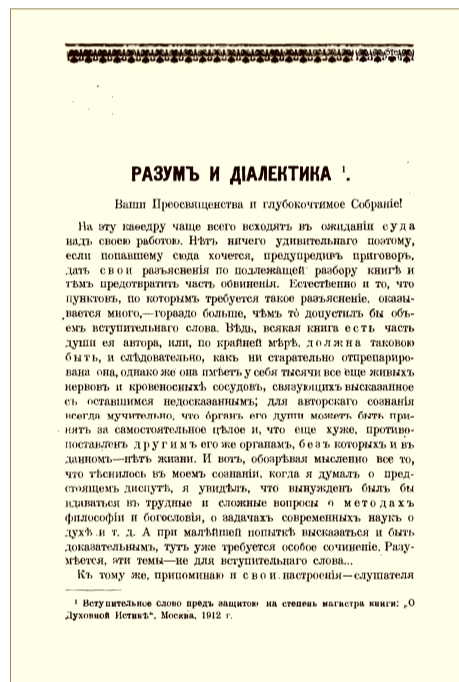
Такое же отсутствие систематического изложения можно видеть и в других произведениях о. Павла. Для сравнения приведем высказывания Ф. Голубинского, которого Флоренский воспринимал как родственного себе приверженца софиологии:

«Философия должна заниматься исследованием сил, законов и целей систематически» [Голубинский 2006, с. 30];

«По образу изложения метафизика должна быть знанием, т.е. составом однородных познаний, выведенных из своих начал в связи и порядке, где все носит на себе характер систематического единства» [Голубинский 2006, с. 69].

И для других представителей духовно-академической философии системность являлась очевидным неотъемлемым свойством философии как науки.

Объяснение неприятия системности у Флоренского можно найти в его приверженности к «диалектическому» методу в мышлении. Отец Павел полагал, что мышление должно быть «непосредственно живым», не доказывающим, а показывающим, «вглядывающимся» в реальность и следующим за предметом мысли. В этом проявляется свобода мышления и его самодеятельность, без которых, по Флоренскому, немислима настоящая философия. «Диалектике» о. Павел противопоставляет «мышление школьное» — рассудочное, анализирующее и классифицирующее [Флоренский 1914, с. 93]. Такое мышление, давая определения, лишает мысль свободы движения, а совокупность мыслей — «внутреннего единства».



Первая страница статьи о. Павла Флоренского «Разум и диалектика» в «Богословском вестнике» [Флоренский 1914].

Для Флоренского предмет мысли сам определяет себя и дает новое откровение о реальности. Но у философов-академистов мы встречаем как раз «школьное мышление», анализирующее и определяющее, их рассуждения следуют тем стандартам научности, которые Флоренский критикует за упорядочивающий «мертвящий» жизнь метод, противопоставляя им философию как несовместимую с наукой жизнеутверждающую «умную медитацию жизни, претворяемую в текущее слово» [Флоренский 1990, т. 2, с. 130]. Такое отличие в понимании мышления, на наш взгляд, было обусловлено не только различным пониманием философии у о. Павла Флоренского и академистов первой половины XIX в. (Флоренский противопоставляет науку и философию²⁷, в то время как академисты рассматривают философию в качестве науки), но и

²⁷ «Философия в самом существенном отрицает метод науки — отрицает и борется с ним и плавит его неподвижность жаром своего Эроса к подлинно-сущему. В противоположности мысли, которая твердо стоит и «недвижна», и мысли, которая «убегает» и не хочет стоять, где ее поставили, указывается несовместимость Науки и Философии, а несовместимость есть <...> непримиримость рабства и свободы, непримиримость спеленатой мумии и живого тела» [Флоренский 1990, т. 2, с. 129].

разным пониманием свободы мышления и его целей. У Флоренского свобода мышления понимается как свобода беспрепятственно следовать созерцаемым предметам мысли, куда бы они ни вели мыслителя. У представителей духовно-академической философии Ф.А. Голубинского, В.Н. Карпова, О.М. Новицкого свобода мышления понимается как свобода выбора направления мысли, как свобода быть независимым от представлений и переживаний и подчинять свою мыслительную деятельность избираемой субъектом мышления благой и разумной цели²⁸. Таким образом, можно видеть разные

²⁸ Так, Карпов видит проявление свободы рассудка как главного деятеля сознания в способности поставлять себя под влияние тех или иных впечатлений (внешних чувств или умозрения) (см. [Карпов 1856, с. 20]). То же представление о свободе и ее связи с деятельностью ума можно найти у Ф.А. Голубинского (см. [Голубинский 2006, с. 640—641]).

акценты у Флоренского и у академистов: у первого речь идет скорее о свободе самой мысли как некоего процесса мышления, у вторых — о свободе субъекта мысли, починающего свое мышление определенным научно-практическим и нравственным задачам. При этом, с точки зрения академистов, позиция, выражаемая Флоренским, смешивает мышление и деятельность воображения.

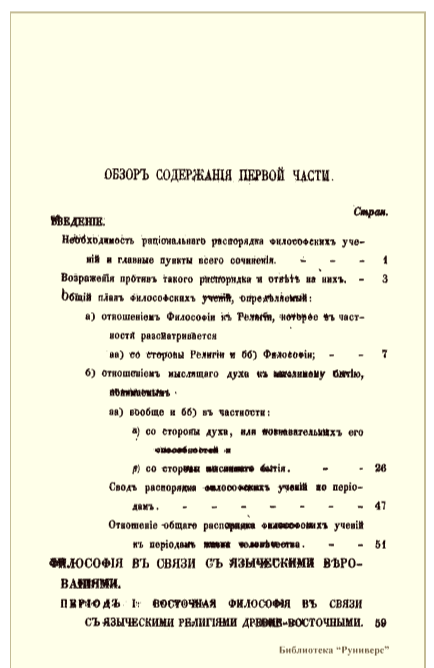
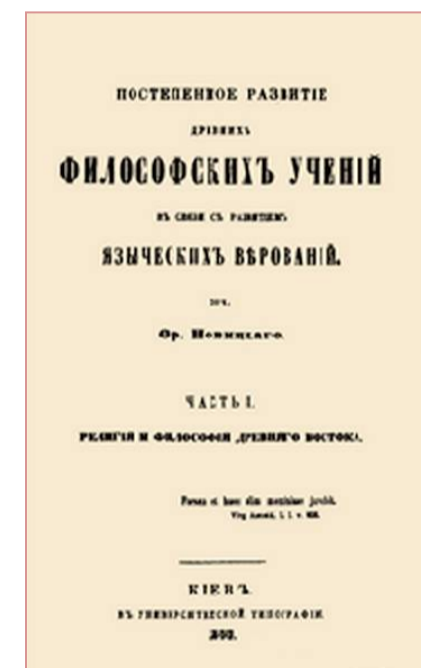
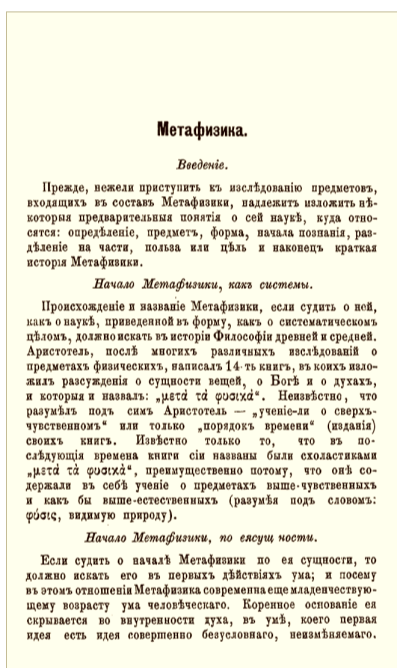
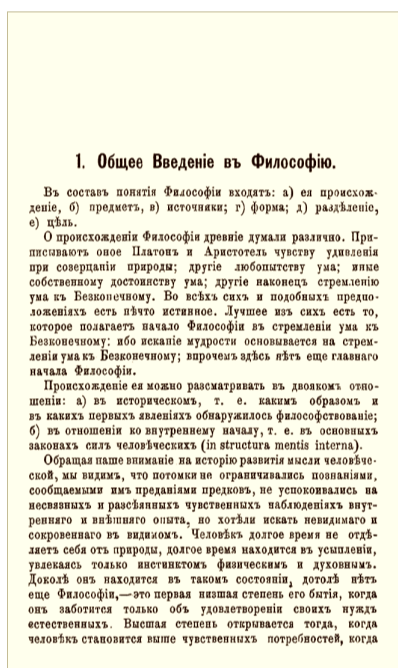
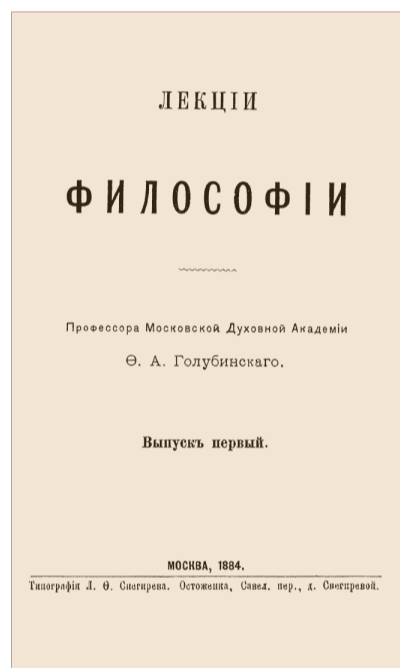
Такой подход о. Павла к философии имел своим следствием открытость его философских рассуждений для самых разнообразных культурных и философских традиций, включая оккультизм и фольклор. Зеньковский и современные исследователи верно отмечают здесь близость Флоренского к «новому религиозному сознанию» Серебряного века (см. [Зень-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

ковский 1991, с. 187; Бонецкая 1996, с. 645—663]), добавим, чуждому духовно-академической традиции XIX столетия. В этой принципиальной «открытости» заключается следующее существенное различие взглядов академических преподавателей философии XIX в. и автора «Опыта православной теодицеи». Философы-академисты, вероятно, нашли бы в философских работах Флоренского непривычное для них смешение разных «стилей» или, говоря современным языком, дискурсов: философского, богословского, научного, художественного, эпистолярного и ораторского.

Самым существенным для нашего сравнения является смешение у Флоренского философского и богословского дискурса в тех вопросах, в которых у академистов всегда различалось то, что открывается человеку естественным путем и что — через сверхъестественное божественное Откровение. Поэтому в их трудах было, например, немислимо логическое доказательство того, что «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» через «само-доказательность и самообоснованность Субъекта Истины Я», которое «есть отношение к Он через Ты», и прямое указание при этом на Лица Пресвятой Троицы, как это имело место у автора «Опыта православной теодицеи» [Флоренский 1990, т. 1, с. 48—49]. Ф.А. Голубинский четко отделял то, что открывается уму через естественное богопознание, от того, что дано узнать человеку через Божественное Откровение. Доказывая с помощью аргументации, восходящей к Иоанну Дамаскину, «внешнее единство» Бога, означающее единственность, Голубинский отмечает, что этим «мы нимало не погрешим против высочайшей тайны триединства в Божестве, которой разум не может познать сам собою» [Голубинский 2006, с. 444]. Голубинский не видит здесь никакого противоречия потому, что триединство Бога для него и представителей патристики принципиально отличается от множественности, характерной для всего остального. И Голубинский никак не старается логически изъяснить богооткровенную тайну триединства в рамках своего «Умозрительного Богословия», а принимает ее как Откровение внутренней, независимой от творения, жизни Бога, принципиально недоступное естественному богопознанию, познающему бытие Бога через исследование мира и человека. При отличии понимания философии у Карпова, Новицкого и других академистов первой половины XIX в. от понимания Голубинского, все они также четко отделяли философские истины от истин сверхъестественного божественного Откровения (см. [Новицкий 1860—1861, ч. 1, с. 18]).



Обложка (слева) и страницы разделов (в центре и справа) первого издания первого тома четырехтомных «Лекций по философии» прот. Ф.А. Голубинского (Москва, 1884)

Обложка первого издания первого тома труда О.М. Новицкого «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований» [Новицкий 1860—1861, ч. 1] (слева) и страница «обзора содержания» из этого труда (справа)

Еще одним существенным отличием взглядов о. Павла Флоренского и представителей духовно-академической философии рассматриваемого периода является их различное отношение к платонизму. Здесь мы остановимся на тех из академистов, чьи имена в истории русской мысли наиболее тесно были связаны с понятием платонизма. Это прот. Ф.А. Голубинский, философию которого учившийся у него философии, а впоследствии бывший ректор МДА архиеп. Филарет (Гумилевский) назвал христианской и «по направлению платоновой» [Филарета, архиепископа Черниговского... 1861, с. 192], и известный переводчик сочинений Платона профессор философии СПбДА В.Н. Карпов. Сам Флоренский, как уже отмечалось, считал Платона «родоначальником русской идеи философской». Отличие обнаруживается в том, что именно ценили Голубинский, Карпов и Флоренский в философии Платона. Голубинский видел заслугу Платона в построении полной системы философии, в испытании пределов познавательных сил человека в познании сущностей явлений, в учении о сотворении мира Богом по определенному плану, в раскрытии природы души, ее невещественности, отличии от тела, в учении об уме и его идеях, о цели души, заключающейся в небесной лучшей жизни, в доказательствах бессмертия души. У Карпова основными темами платоновской философии являются:

- нравственное учение, теория добродетелей для человека и общества;
- учение об истине вместе с критикой других философских и софистических учений;
- рассмотрение истины и добра под формами прекрасного и приведение их к единству в религии, человеке и его произведениях [Карпов 1841, с. 54—56].

При этом и Голубинский, и Карпов излагают взгляды Платона при посредстве современного им философского категориального аппарата, вписывая эти взгляды в общий философский контекст. Они ценят у Платона те философские идеи, которые оказываются близкими христианскому мировоззрению (учение о важности добродетели, о бессмертии души и т.д.). У Флоренского же при обращении к философии Платона на первый план выдвигаются такие понятия, как эрос, вдохновение, выход из своего я и единство с миром, одушевленность природы (см. [Флоренский 1909, с. 285—286]). И Фло-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

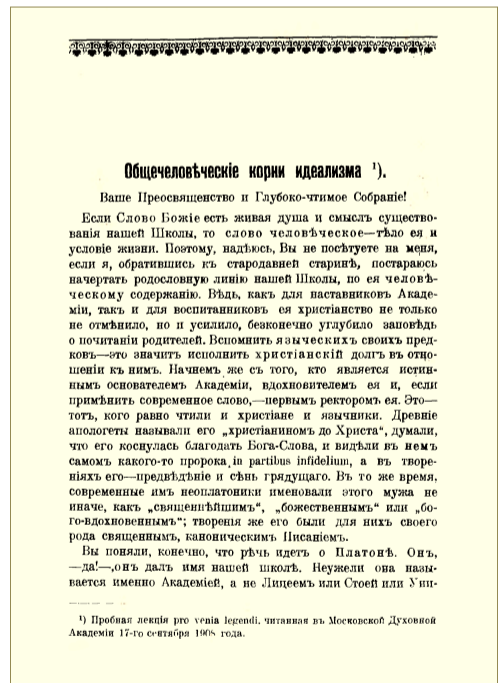
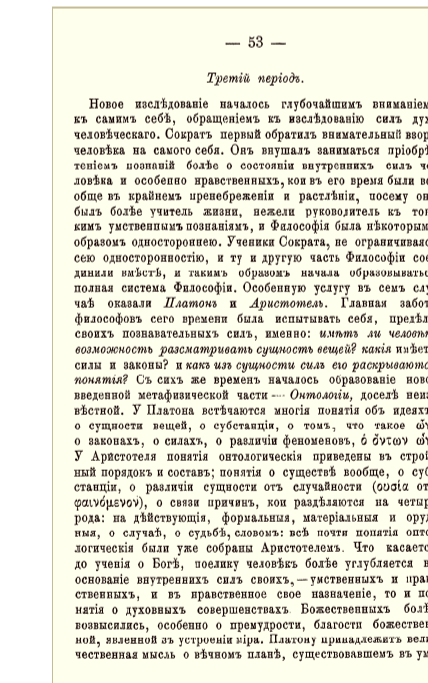
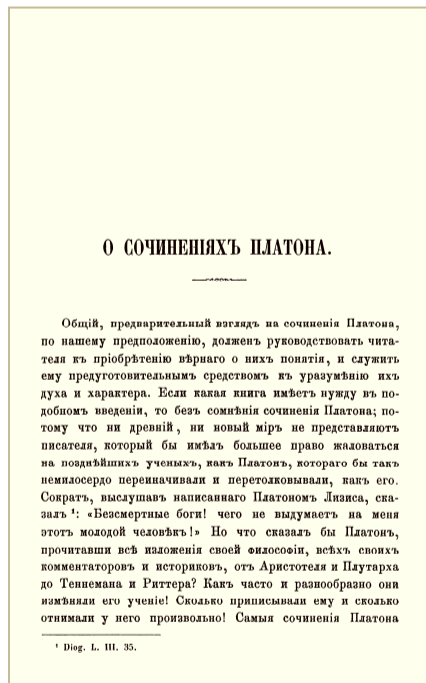
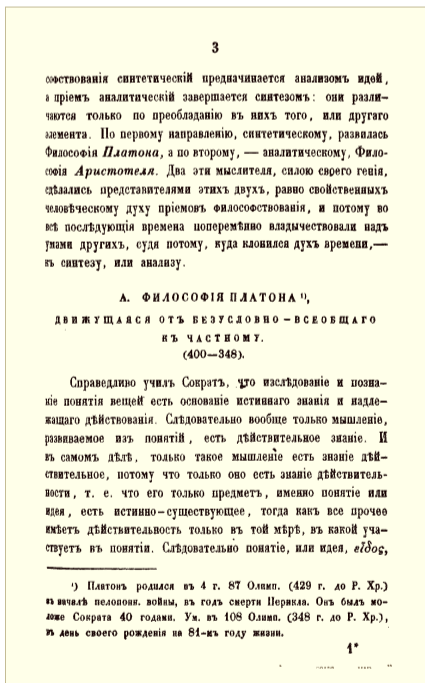
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

ренский восхищается именно тем в Платоне, что отнюдь не было значимым для Голубинского и Карпова в платоновском наследии, а именно — манерой изложения платоновских диалогов.

В Платоне Флоренский видит родственную ему диалектическую стихию подлинной философии, противоположную «философии школьной», свободное созерцательное течение мысли, «ритм вопросов и ответов», в котором «никакой ответ не есть погранично-последний ответ» [Флоренский 1990, т. 2, с. 131]. Карпов же видит в избранной форме изложения философских идей у Платона, с одной стороны, некий компромисс между «высокими идеями ума, требующими нового философского языка» и «вкусом своего времени, желавшим приобрести мудрость под легкими и общенародными формами слова» [Карпов 1841, с. 27—28], с другой, — удобное для того времени неразвитости наук средство всестороннего обсуждения философских вопросов, совмещенного с критикой других учений и изъяснением своих. Карпов полагает, что диалоги Платона были созданы именно как литературные произведения и рассчитаны на читателей, а в самом преподавании философии в Академии Платон использовал обычный учебный стиль изложения, только изредка пользуясь диалогическими приемами. И свой диалогический стиль Платон не считал неким достоинством методологии своей философии. При этом Карпов отмечает как существенное свойство платоновских диалогов то, что «в них никогда не выводятся и ясно не высказываются последние результаты исследований и что они в философском отношении не имеют ни определенного начала, ни определенного конца». Карпов полагает, что это свойство не отражает позиции самого автора, но скорее связано с дидактической целью Платона, подвести читателя к признанию правоты своего учения и неверности критикуемых им других учений. По мнению Карпова, именно по этой причине отсутствия начала и конца, восхищающей Флоренского, философия Платона во все времена понимаема была различно и увлекала умы.

Подтверждением сказанного Карповым может быть принципиально различное восприятие Платона у Ф. Голубинского и Флоренского. Последний тяготел к платонизму Шеллинга, причисляя себя к «платоно-аристотелевско-гете-шеллинговскому генеалогическому древу» [Флоренский 1990, т. 2, с. 33], к платонизму метафизики всеединства и софиологии. В то время как Ф. Голубинский ориентировался на платонизм Ф. Якоби, который «открыл новое учение в духе Платона, и коего Германия называет воскресшим Платоном», и который противостоял учению Фихте и Шеллинга [Голубинский 2006, с. 62]. В лекциях по умозрительной (рациональной) психологии Голубинский называет Якоби «восстановителем платонова учения об идеях и силе ума» и говорит что этот немецкий мыслитель «выше всех идей поставлял идею о Бесконечном, к которой прочие относятся как отрасли к корню» [Голубинский 2006, с. 567]. Именно такое учение об определяющем значении идеи Бесконечного для человека и об идеях ума, учение, отличное от прежней вольфианской традиции, стало основой «платоновой» философии Голубинского. Якоби был принципиальный противник и критик философии всеединства, в которой он видел путь к пантеизму и натурализму и яркими выразителями которой считал Дж. Бруно, Спинозу и Шеллинга, в философии всеединства которого он видел «преображенный спинозизм» [Jacobi 2000, S. 80]. И Голубинский, отмечая, что Шеллинг в своем учении об Абсолютном восстанавливает платонизм и учение Плотина [Голубинский 2006, с. 564], недвусмысленно вслед за Якоби относит философию мюнхенского мыслителя не к теизму, а к идеалистическому пантеизму [Голубинский 2006, с. 41].



Начало раздела, посвященного философии Платона, из первого издания третьего тома труда О.М. Новицкого «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований» [Новицкий 1860—1861, ч. 3]

Первая страница вступительной статьи В.Н. Карпова «О сочинениях Платона» из первого тома второго издания шеститомных «Сочинений Платона, переведенных с греческого и объясненных проф. Карповым» (С.-Петербург, 1863)

Начало раздела, посвященного философии Платона, из первого тома «Лекций по философии» прот. Ф.А. Голубинского (Москва, 1884)

Первая страница статьи о Павла Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма» в «Богословском вестнике» [Флоренский 1909]

Резюмируя тему «о. П. Флоренский и духовно-академическая философия первой половины XIX в.», можно признать несомненные заслуги Флоренского в истории изучения последней: они проявились в утверждении значимости данного течения для русской философии и в поощрении изучения наследия академистов этого периода в академической среде начала XX столетия. Ценным также являлось указание Флоренского на важность изучения значения митрополита Филарета (Дроздова), архиеп. Иннокентия (Борисова) в становлении духовно-академической философии. Вместе с тем сам Флоренский, как показывают его труды, не занимался изучением философии академистов первой половины XIX в., они не оказали никакого влияния на становление его собственных взглядов, и философские и мировоззренческие приоритеты их и Флоренского значительно различались. Потому выдвигавшиеся с начала 1980-х гг. тезисы об одной философской традиции в МДА, завершителем которой стал о. П. Флоренский, о преемственности взглядов Ф. Голубинского, В.Д. Куд-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

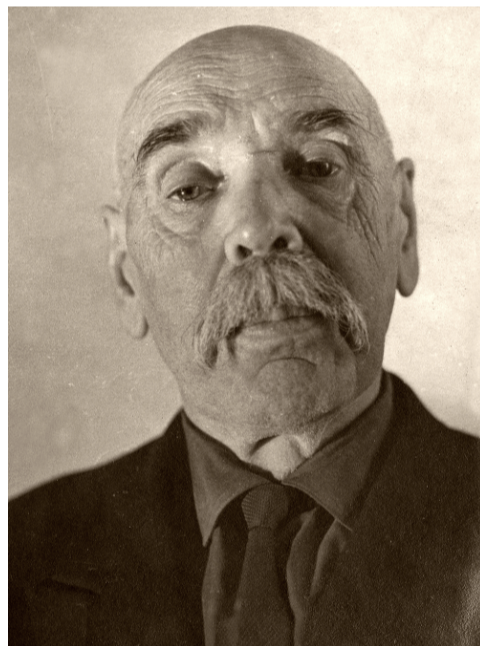
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

рявцева-Платонова и о. П. Флоренского [Инокентий (Просвирнин) 1982, с. 85; Иванов 1986, с. 133] или о принадлежности Ф.А. Голубинского, В.Н. Карпова и Флоренского к одной преемственной традиции «христианского платонизма» [Гаврюшин 2003, с. 138], на наш взгляд, нельзя признать верными.

2. Духовно-академическая философия в церковных, в том числе духовно-академических, изданиях советского периода

Прерванная после революции жизнь духовных академий и церковных изданий возобновилась только после Великой Отечественной войны. В 1946—1947 гг. были открыты Ленинградская и Московская духовные академии, а также семинарии в Киеве, Минске, Одессе и других городах Советского Союза. Первоначально главная задача их состояла в том, чтобы восстановить богословское образование хотя бы в том минимальном объеме, который требовался для подготовки священнослужителей. Однако уже при самом возрождении духовно-академического образования, несмотря на острую нехватку кадров и материальных средств, в подборе учебных дисциплин было заметно стремление подняться до уровня богословского и философского образования дореволюционной поры. Так, в академиях были учреждены кафедры русской религиозной мысли, в программу введены: история философии, логика, христианская психология. Но, к сожалению, в результате очередной антицерковной кампании, развязанной в 1948—1949 гг., преподавание философских дисциплин в духовных академиях оказалось под запретом. Собственно, этот шаг был продолжением первоначальной политики советского государства по отношению к Церкви, допускавшего духовное образование только при условии изъятия общеобразовательных предметов из учебных программ.

В этот период труды представителей духовно-академической философии стали относить к области основного богословия, содержанием которого была христианская апологетика, что в определенной мере, действительно, соответствовало основной интенции трудов академистов. Как показывает перечень академических дипломных работ и диссертаций Московской духовной академии советского периода, большинство из них было посвящено темам нравственного богословия, но в 1960-е гг., во времена хрущевских гонений на Церковь, в духовно-академической среде наблюдается интерес и к апологетике и, в связи с этим, к трудам по философскому обоснованию религии академических преподавателей, прежде всего В.Д. Кудрявцева-Платонова. Об этом свидетельствуют работы о. Петра Мороза [Мороз 1960—1961], о. Павла (Максименко) [Павел (Максименко), иерод. 1963—1964], о. А. Федотова [Федотов 1966] и докторская диссертация в то время доцента академии М.А. Старокадомского [Старокадомский 1969]. В этих работах рассматриваются и представители духовно-академической философии первой половины XIX в. Голубинский, Сидонский.



Михаил Агафангелович Старокадомский (1889—1973), богослов, преподаватель (с 1957, с 1962 профессор) МДА. Фото середины XX в.

Наиболее значимой из названных работ, несомненно, является диссертация Старокадомского. Михаил Агафангелович Старокадомский (1889—1973) в свое время закончил Киевскую духовную академию. Примечательно, что во время и после обучения он был близок с П. Кудрявцевым, беседовал с ним на религиозно-философские темы (см. [Гелеван 2005, с. 10—11]). И впоследствии, будучи уже преподавателем МДА, Старокадомский запомнился студентам своим исключительным знанием истории философии. Так же, как и П. Кудрявцев, Старокадомский проявлял значительный интерес к отечественной философской мысли. В МДА им был разработан курс «Религиозно-философские воззрения русских мыслителей последних двух столетий». В 1964 г. в сборнике, посвященном 150-летию пребывания Московской духовной академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, вышла статья Старокадомского «Проф. МДА прот. Ф.А. Голубинский как основатель умозрительного теизма». Видимо, в те же годы автором было задумано обширное исследование «Основные направления в умозрительном обосновании теизма в трудах русских богословов XIX века», которое стало бы продолжением темы магистерской диссертации 1962 г. «Вера и разум как пути богопознания по творениям церковных писателей первых трех веков христианства». Однако впоследствии тема задуманного исследования была сужена, и докторская диссертация была посвящена только преподавателям МДА.

В начале диссертации автор поднимает важный для самой духовно-академической философии вопрос о возможности и правомерности рационального обоснования теизма в рамках христианского мировоззрения и отвечает на него положительно.

«Жизнь в Боге должна охватывать все стороны человеческого существа. Из них не может быть исключен и разум как орган познания, который показаниям чувств дает твердое общеобязательное оформление, а богооткровенные истины располагает для лучшего их восприятия в определенной системе» [Старокадомский 1969, с. 2].

Во введении автор также указывает основные отличительные признаки теизма. В первой главе рассматривается значение духовных школ для становления российского образования в XVIII в. Третья глава диссертации посвящена о. Ф.А. Го-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

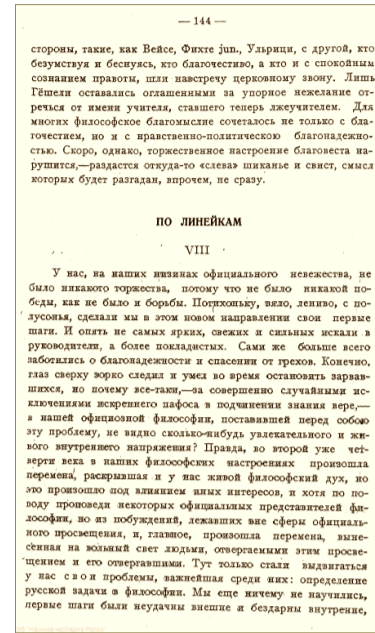
лубинскому, как «основателю умозрительного теизма в русской богословской науке». При изложении Старокадомский опирается на дореволюционные работы С. Смирнова, А.И. Введенского, а также на «Очерк» Г. Шпета.



Густав Густавович Шпет (1879—1937), философ, психолог, теоретик искусства, переводчик философской и художественной литературы



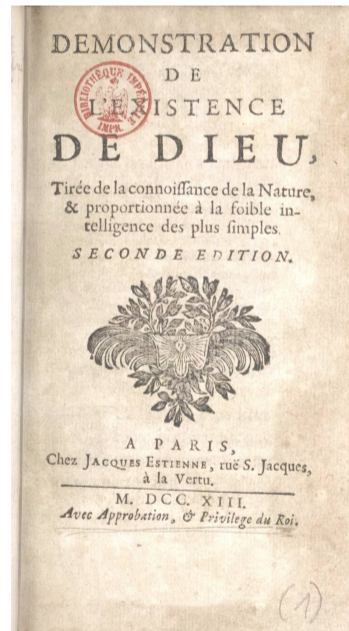
Обложка (слева) и начало главы «По линейкам», посвященной духовно-академической философии (справа), первого издания «Очерка развития русской философии» Г. Шпета (Петроград, 1922)



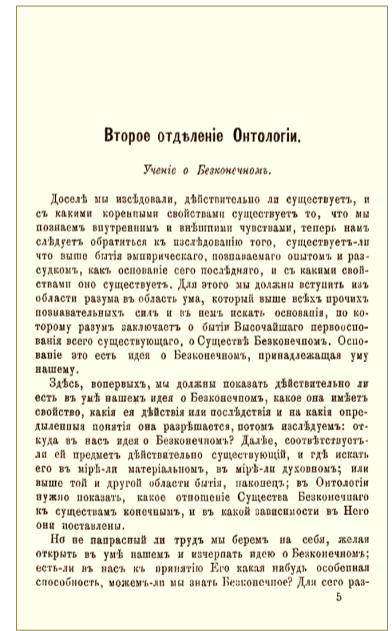
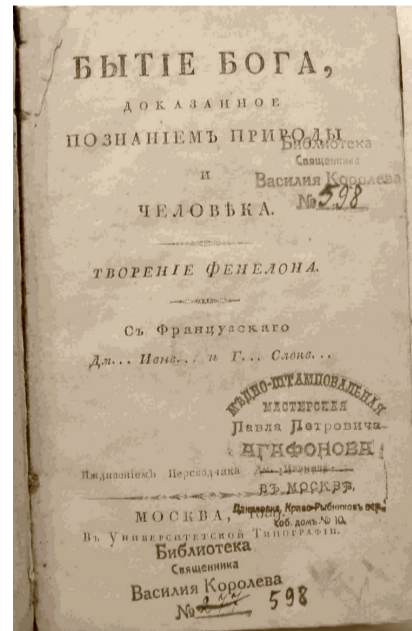
Автор специально рассматривает истоки религиозно-философских взглядов о. Феодора. Соглашаясь с положительной характеристикой Голубинского как личности и мыслителя у Шпета, Старокадомский вместе с тем оспаривает тезис Шпета о вольфианстве Голубинского, указывая на пункты явного сближения последнего с Кантом и самостоятельность Голубинского в оценке последующих представителей немецкого идеализма. Замечания Старокадомского верны, если тезис Г. Шпета понимать в узком и буквальном смысле. Но как уже отмечалось, Шпет подразумевает не то, чтобы Голубинский был последователем Вольфа, но то, что Голубинский в самом типе своего рационализма, подборе тем, понятийного аппарата опирается на вольфианскую традицию, критически относясь к ряду ее положений. Интересно замечание Старокадомского, что центральная интуиция Голубинского — идея Бесконечного, не заимствована с Запада. Однако этот вопрос отнюдь не так прост, поскольку Голубинский мог почерпнуть данную идею, например, из работы уважаемого им Фенелона о бытии Бога, в которой специально доказывается, что идея Бесконечного не могла быть в человеке от чего-то конечного, но вложена в ум человека бесконечным Богом [Фенелон 1809, с. 179—189]. В библиотеке Троице-Сергиевой Лавры имелась данная книга Фенелона 1809 г. издания.



Аббат (впоследствии архиепископ Камбрейский) Фенелон (François de Salignac de La Mothe-Fénelon, Франсуа де Салиньяк, маркиз де Ла Мот-Фенелон, 1651—1715), французский богослов, писатель, педагог. Портрет работы неизвестного художника начала XVIII в.



Титульный лист трактата Ф. Фенелона «Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека» (*Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la Nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*): второе французское издание (Paris, J. Estienne, 1713; слева) и русский перевод (Москва, 1809; справа)



Начало «Второго отделения Онтологии» из второго тома первого издания «Лекций по философии» Ф.А. Голубинского (Москва, 1884) с изложением учения о Бесконечном

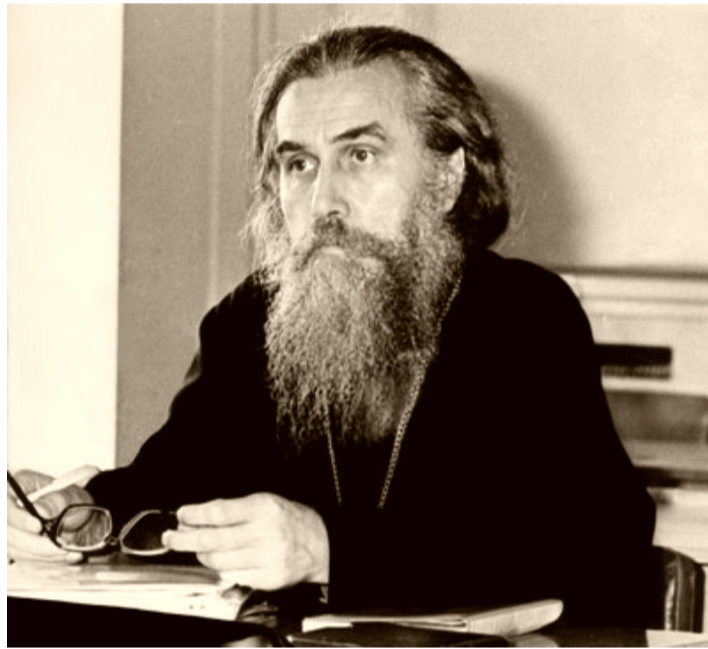
Старокадомский здесь поднимает вопрос, который в предшествующих исследованиях фактически нигде так и не был принципиально рассмотрен — о генезисе центральной идеи Голубинского и о том, чем именно последний отличается от повлиявших на него Якоби, Канта, Баадера и других мыслителей. Жаль, что автор только заявляет, но не раскрывает данную тему. В целом же изложение Старокадомского отличается ясностью, последовательностью и систематическим характером, и хотя в нем мало анализа и оценок, уже само связное и основательное воспроизведение учений Голубинского, Кудрявцева-Платонова и А.И. Введенского с учетом наиболее значимых работ по русской философии Радлова, Шпета, Зеньковского было значительным достижением академической жизни того времени и существенным вкладом в сохранение дореволюционной традиции духовно-академического философствования и образования. В заключение автор определяет значение о. Ф. Голубинского для духовно-академической философии. Заслугу его Старокадомский видит в первом опыте философского обоснования теизма как учения о личном Боге, Творце и Промыслителе мира. Автор специально подчеркивает, что Голубинский, сохраняя веру в Откровенное учение, старался не выходить за рамки естественной философской мысли. При этом несомненную эвристическую ценность имеет оценка Старокадомским этого принципа «несмещения» теологии и философии, развитого впоследствии Кудрявцевым-Платоновым. Согласно автору, данный принцип положительно отличает право-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

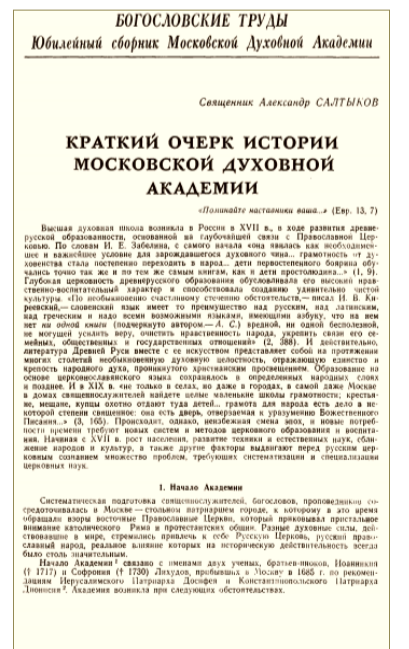
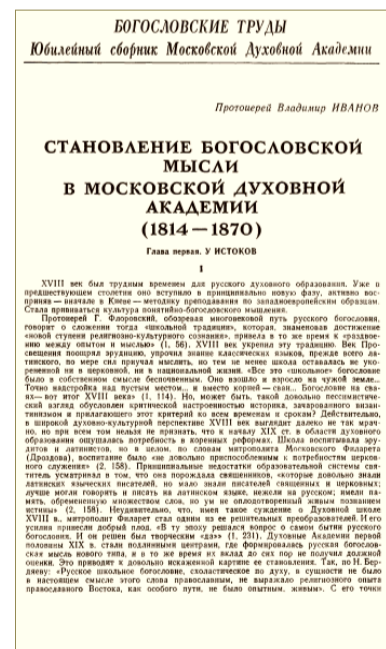
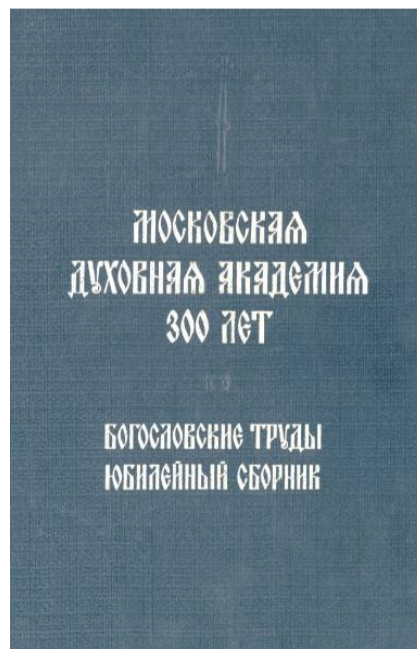
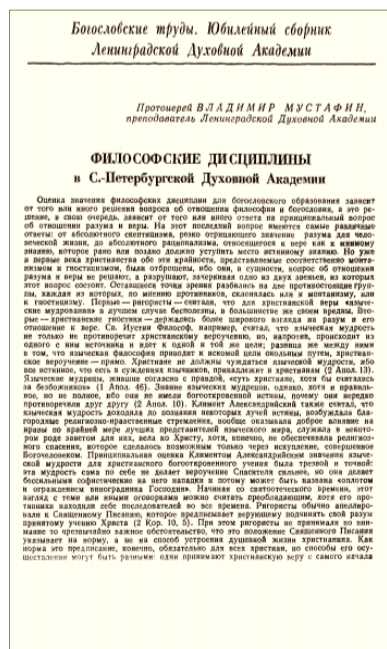
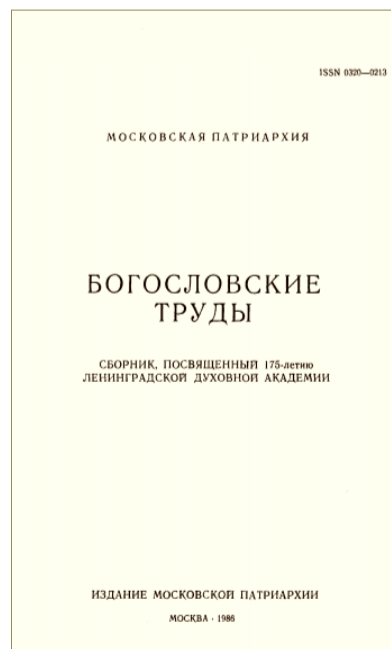
славный подход к философии от католического. Если последний полагает в основу христианского мировоззрения только одну философскую систему, то Православие «не ограничивает свободы мысли и допускает приятие всяких философских построений, которые стоят в согласии с христианской истиной. Наиболее это приложимо к гносеологии, но в значительной степени относится и к метафизике» [Старокадомский 1969, с. 292]. Тезис Старокадомского сам по себе интересен независимо от того, соглашаться с ним или нет. Остается лишь снова сожалеть, что этот тезис, высказанный в заключении, не был возвращен автором в самой работе. В последние годы жизни Старокадомский задумал написать обширный труд «Очерки по истории русской религиозно-философской мысли», но смерть помешала ему осуществить свое намерение.

После диссертации Старокадомского в церковных работах советского времени духовно-академическая философия специально не рассматривалась. Думается, что во многом это было обусловлено общей направленностью духовно-академического образования того времени, дистанцированного от философии по требованию советских властей. Однако упоминание о представителях духовно-академической философии можно было встретить в периодических церковных изданиях — «Журнале Московской патриархии» и «Богословских трудах». Это показывало, что память о них сохранялась в церковной среде. В статье архим. Иннокентия (Просвирнина), посвященной творческому пути о. Павла Флоренского [Иннокентий (Просвирнин) 1982], говорилось об онтологической школе в русском богословии, у истоков которой стояли о. Ф. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов и А.И. Введенский. Сам о. Павел Флоренский рассматривался автором как их последователь. Тезис об онтологической школе, очевидно, навеян высказываниями Зеньковского и знакомством с работой Старокадомского. Утверждение же автора, что о. Павел Флоренский как богослов Русской Православной Церкви был воспитан на трудах своих предшественников по Московской духовной академии, следует признать спорным (подробнее об этом см. [Коцюба 2015.а]).



Архимандрит Иннокентий (в миру Анатолий Иванович Просвирнин, 1940—1994), церковный историк, археограф, филолог, редактор и педагог.

В середине 1980-х гг. в духовно-академической литературе появляются публикации, посвященные празднованию 300-летия Московской и 175-летия Санкт-Петербургской духовных академий. В них, а именно в статьях о. В. Иванова, о. В. Мустафина, о. А. Салтыкова [Иванов 1986; Мустафин 1986; Салтыков 1986], получили освещение духовно-академическая философия и ряд тем, связанных с ее становлением.



Титульный лист юбилейного сборника «Богословские труды», посвященного 175-летию Ленинградской Духовной Академии (Ленинград, 1986; слева) и первая страница опубликованной в нем статьи протоиерея В. Мустафина [Мустафин 1986] (справа)

Обложка юбилейного сборника «Богословские труды», посвященного 300-летию МДА (Москва, 1986; слева) и первые страницы опубликованных в нем статей протоиерея В. Иванова (в центре) и священника А. Салтыкова (справа) [Иванов 1986; Салтыков 1986]

Все три работы отличается хороший академический стиль изложения. Возражение только вызывает замечание последнее из названных авторов к одной из цитат А.М. Бухарева. Данное замечание фактически записывает профессора философии МДА Ф.А. Голубинский в разряд гегельянцев. Автор цитирует слова Бухарева о митр. Филарете Московском, что «покойный разгневался на изложение гегелевской системы, извращающей самые глубокие христианские догматы» [Бухарев 1884, с. 742], и добавляет в скобках от себя «(Ф.А. Голубинским — А.С.)» [Салтыков 1986, с. 86], не приводя оснований для такого добавления. Автор, по-видимому, предполагает, что здесь подразумевается Ф. Голубинский, исходя из того, что гегелевская система должна была излагаться на лекциях по философии. Но Ф. Голубинский читал в годы обучения в МДА Буха-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

рева далеко не все философские дисциплины, а только метафизику и историю древней философии. По воспоминаниям воспитанника академии тех лет, из Гегеля Голубинский читал одну только логику [Из семейных записок... 1914, с. 85]. Смирнов в своей истории МДА говорит о Ф. Голубинском как о противнике Гегеля [Смирнов 1879, с. 49]. Это же подтверждают лекции Ф. Голубинского [Голубинский 2006, с. 203—204] и его архивное наследие [ОР РГБ, ф. 76/3 (Архив Голубинских), к. 2, ед. хр. 9]. Историю новой философии в то время читал М.И. Салмин²⁹. Как отмечал в своих воспоминаниях Н. Гиляров-Платонов³⁰,

²⁹ Салмин Матвей Иванович (?—?) — богослов, философ, выпускник XI курса (1834—1838) Московской духовной академии, профессор МДА. (Прим. ред.).

³⁰ Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824—1887), философ, богослов, преподаватель МДА, публицист, общественный деятель, литературный критик, мемуарист. (Прим. ред.).

преподаватель эстетики Е.В. Амфитеатров в своей терминологии и в методе следовал Гегелю [Гиляров-Платонов 2009, с. 93]³¹.

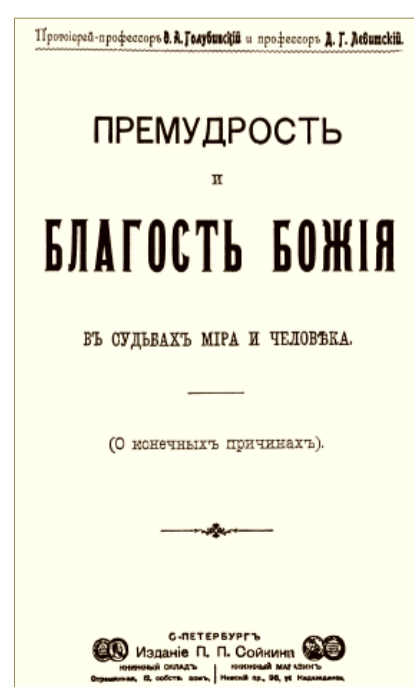
³¹ Чижевский* в своей книге «Гегель в России» также пишет о том, что Амфитеатров, по крайней мере, эстетику, которая была позже напечатана, читал в духе Гегеля, а перед этим замечает, что Голубинский не был гегельянцем [Чижевский 2007, с. 255].

*Чижевский Дмитрий Иванович (1894—1977) — российский и, после эмиграции, немецкий славист, философ, историк церкви, палеограф, литературовед. (Прим. ред.).

Гиляров пишет, что и Голубинский вынужден был посвятить значительное число лекций разбору философии Гегеля, но, как показывают архивные записи этих лекций, Голубинский выступил с критикой гегелевского учения, особенно он критиковал отвержение Гегелем бессмертия человеческой души. Так что менее всего, как представляется, в лекторе, чье изложение гегелевской системы вызвало гнев митр. Филарета, следует предполагать Ф. Голубинского.

Самой крупной работой из публикаций юбилейного сборника, посвященной духовно-академической философии, московской ее ветви, стала обширная статья прот. В. Иванова «Становление богословской мысли в Московской духовной академии». Автор подробно излагает историю становления духовно-академической философии в пореформенной Московской академии после 1814 г., отмечает значение нового устава, влияние на академическое образование митр. Филарета (Дроздова). В третьей части статьи, озаглавленной «Школа верующего разума», автор также подробно рассматривает взгляды Ф. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова, опираясь не только на их труды, но и на историко-философскую литературу, а также на воспоминания современников. Включение духовно-академической философии в историю богословской мысли, вероятнее всего, в первую очередь было обусловлено условиями советского времени. Автор, желая рассказать о философской традиции МДА, включил ее в статью по истории богословия. Основанием для такого включения в самой статье указывается то обстоятельство, что с момента преобразования в начале XIX в Академия пошла по пути «богословско-философского синтеза». К сожалению, далее в статье этот тезис не получил специального объяснения и обоснования. Не отрицая достоинств данной работы о. В. Иванова, следует сказать, что в ней при освещении взглядов прот. Ф. Голубинского мы снова встречаемся, только в более явно выраженной форме, с тенденцией, отмеченной в статье архим. Иннокентия (Просвирнина) об о. Павле Флоренском, а именно, с тезисом о единой традиции теистической мысли в МДА от Голубинского до Флоренского.

Видимо, и тезис о «богословско-философском синтезе» в МДА имеет в виду в качестве вершины этого синтеза учение автора «Опыта православной теодицеи». Не рассматривая в данном случае, насколько этот синтез был приемлем для православной церковной традиции, на которую призваны были ориентироваться академические профессора, отметим лишь, что он принципиально отличался от учений предшественников о. Павла по кафедре философии в МДА. Автор, к сожалению, не учитывает этого и рассматривает Ф. Голубинского сквозь призму учения и взглядов о. Павла Флоренского, как мыслителя одного с ним направления, как христианского платоника в том смысле этого наименования, которое вкладывал в него о. Павел Так, явно исходя из софиологии Флоренского, о. Владимир пишет, что Голубинский много работал над тем, чтобы постигнуть «вечную мысль Божию о мире». Для доказательства этого он ссылается на то, что труд ученика Голубинского проф. Д.Г. Левитского, написанный под руководством учителя, назывался «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» [Голубинский, Левитский 2004].



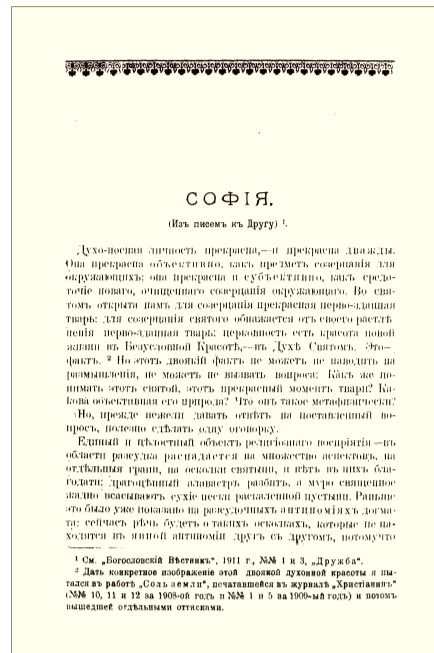
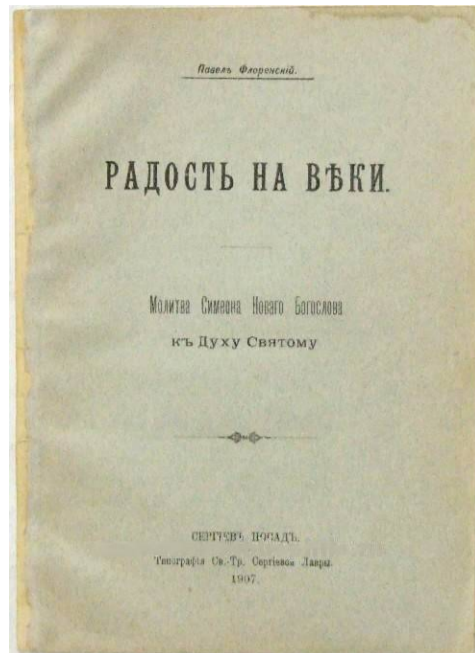
Титульный лист первого издания труда Ф.А. Голубинского и Д.Г. Левитского «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» (С.-Петербург, 1885).

О. Владимир приводит цитаты из Левитского, св. Григория Богослова о том, что от вечности в уме Божиим существовал образ мира, и далее тут же упоминает Флоренского и его учение о Софии. Однако понимание «Премудрости Божией» у Голубинского и Левитского принципиально отличается от понимания Софии Флоренским. Для первых она не является существом, тем более персонифицированным, не различается на Божественную и тварную, но означает свойство Бога,

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

проявляющее себя в устройении мира и в Божественном промысле о человеке. Отличие в понимании «Премудрости Божией» явно обнаруживает себя при сравнении книги Д.Г. Левитского «Премудрость и благодать Божия...», написанной на основе консультаций с Ф. Голубинским, и произведений Флоренского, в которых говорится о Софии.



Слева — обложка труда о. П. Флоренского «Радость навеки» (Сергиев Посад, 1907).

Справа — первая страница статьи о. П. Флоренского «София (Из писем Другу)» (Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5. С. 135—161 (3-я пагин.)).

В книге Левитского главное место занимает тема промысла Божия о человеке в истории, объяснение происхождения зла и его выражения, приготовление людей к пришествию Христа. Космология и тема Божественного плана мироздания занимают в ней место, незначительное по объему и полностью подчиненное главной теме. И предметом повествования в рассуждениях о Премудрости Божией и у Голубинского, и у Левитского везде является Бог. В то время как у Флоренского в рассуждении о Софии как об «Идеальной личности мира», как о «вечной Невесте Слова» на первом месте оказывается эстетический и психологический аспект восприятия красоты мира, через которую воспринимается «первозданное естество твари». Интерпретируя по своему высказывания о «Премудрости Божией» святых отцов Церкви, отождествляя Софию с Церковью, называя «Четвертым Лицом», субстанцией и мощью твари, Флоренский везде показывает только метафизическое и эстетическое понимание Софии, ищет подтверждение своему учению в церковной традиции и нигде не обращается к темам Промысла Божия в истории как проявления премудрости Бога. И в центре повествования Флоренского оказывается именно София как особое существо. О. Владимир, желая показать близость мировоззрений Голубинского и Флоренского, видит проявление «софийного восприятия мира» у Голубинского и митр. Филарета (Дроздова) в их любви к поэзии. Далее он пишет, что стремление к новому синтезу религиозного и художественного найдет затем полное свое развитие у ряда русских мыслителей, прежде всего у Вл. Соловьева и свящ. Павла Флоренского. Но неверно предшественниками их считать Ф. Голубинского и митрополита Филарета. Они ценили в поэзии выражение религиозно-нравственной стороны человека, в то время как у софиологов на первом месте в поэзии оказывается эстетически-психологическое и мистически-символическое восприятие мира (см. собственные стихи Голубинского [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 2, ед. хр. 1], а также [Глаголев 1897, с. 449], отзывы о его деятельности в качестве цензора [Котович 1909, с. 438]).

Учение Ф. Голубинского с определенной долей условности можно назвать христианским платонизмом, но отнюдь не в том его смысле, какой применим для характеристики взглядов Соловьева и Флоренского. В завершение анализа данной статьи отметим, что в ней, к сожалению, также остался непроясненным вопрос о соотношении философии и богословия в духовно-академической традиции, хотя рассмотрение этого вопроса в главе о «школе верующего разума» было бы весьма целесообразным. Как уже указывалось, автор полагает, что Московская академия, начиная с Кутневича³², пошла по пути

³² Кутневич Василий Иванович (1787—1866) — первый профессор философии пореформенной Московской духовной академии, основатель школы «философствующего теизма». (Прим. ред.).

богословско-философского синтеза, но не поясняет специфику элементов этого синтеза в понимании академистов. Систему о. Павла Флоренского он называет «философско-богословской». Относительно Голубинского о. Владимир пишет, что тот «ощущал невозможность для христианской мысли эмансипироваться от богословия, и, вероятно, античность и привлекательность его еще не расщепленной целостностью своего мышления» [Иванов 1986, с. 140]. Под целостностью автор как раз и понимает синтез философии и богословия, здесь же ссылаясь на утверждение Зеньковского, что в античности невозможно провести четкую грань между философией и богословием. Но в воспоминаниях С.П. Шевырева³³ о встрече с Голубинским

³³ Степан Петрович Шевырев (1806—1864) — интеллектуал круга славянофилов литературный критик, поэт, историк литературы, профессор Московского университета. (Прим. ред.).

мы встречаем другое, прямо противоположное утверждение об отношении Голубинского к философии и богословию³⁴.

³⁴ Шевырев пишет, что «никогда не встречал человека, который бы умел так строго править силами души в своем разговоре и так разграничивать сферы, в которых вращаются его мысли. Этих сфер две: Религия и Философия, живущие в духе его слитно и согласно» [Шевырев 1850, с. 22]. Шевырев далее отмечает, что в беседе Голубинский не смешивал эти две сферы, и стиль беседы его «от философии» и «от веры» был принципиально различным.

Прот. В. Мустафин еще в период обучения в Ленинградской духовной академии проявлял интерес к духовно-академической философии и русской религиозно-философской мысли в целом (см. [Мустафин 1973]). Его статья «Философские дисциплины в Санкт-Петербургской духовной академии» предельно сжато излагает историю преподавания философии в академии северной столицы и дает краткие характеристики философскому наследию преподавателей. Нужно признать, что автору удалось в рамках весьма ограниченного объема статьи вполне достойно и соразмерно раскрыть заявленную тему. Важным достоинством данной статьи, на наш взгляд, является продуманная логическая последовательность изложения. Автор с самого начала справедливо замечает, что «оценка значения философских дисциплин для бого-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

словского образования зависит от того или иного решения вопроса об отношении философии и богословия» [Мустафин 1973, с. 187], который в свою очередь восходит к вопросу об отношении разума и веры.

О. Владимир указывает, что христианство отвергло две крайности в решении этого вопроса: абсолютный скептицизм по отношению к разуму и абсолютный рационализм, низводящий веру на степень подлежащего устранению мнимого знания. Далее автор замечает, что решение вопроса о вере и знании нашло свое выражение в отношении Церкви к античной философии: философия после обретения человеком веры может выполнять апологетическую функцию по отношению к вере и критическую по отношению к другим философским учениям. Мустафин подчеркивает, что принципиальное подчинение разума вере не означает отказа от теоретической работы разума. Интересным является рассуждение автора о том, что отношение веры и разума нельзя отождествлять с отношением богословия и философии, поскольку богословие само по себе является теоретически выраженной верой. В этом смысле богословие также может быть названо философией, может сопоставляться и сравниваться с иными философскими учениями. Поэтому отцы Церкви и включали в тематику своих сочинений древние и современные им философские доктрины и оценивали их с позиций христианства. Таким образом, отличие христианского учения от других философских заключалось для них не в том, что оно не соответствовало стандартам философского дискурса, а в том, что оно базировалось на богооткровенных истинах, в то время как другие философские концепции — на суждениях их основателей. Вместе с тем о. Владимир признает возможной христианскую философию в узком смысле, в метафизических основаниях тождественную богословию, но выполняющую свои специфические функции. К основным целям христианской философии он относит:

- а) объяснение и рациональное обоснование важнейших моментов христианского вероучения;
- б) христианскую оценку, проблем, возникающих в человеческом обществе и разработку христианских способов их решения;
- в) теоретическое изложение христианского мирозерцания ради научения ему других.

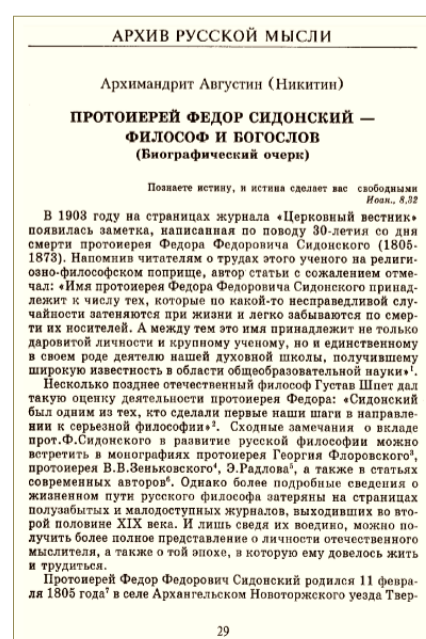
Мустафин считает, что такая философия существует в истории христианства, хотя ее развитие и тормозилось рядом причин. Все указанные моменты: сопоставление христианства с другими философскими учениями, потребность разработки христианской философии для осуществления ею апологетической, критической и педагогической функций, как отмечает автор, «предопределяют широкое и глубокое внедрение философии в учебный процесс в Духовных академиях» [Мустафин 1986, с. 187] и объясняют внимание к этой дисциплине в дореволюционных духовных академиях. Хотя о. Владимир, видимо в силу ограниченности объема статьи, далее не применяет свои рассуждения для освещения духовно-академической философии (соответствовала ли она указанной норме христианской философии) и не рассматривает взгляды самих академистов по вопросу о соотношении разума и веры, сама постановка вопроса и высказанные им суждения по данной теме представляется весьма ценными в методологическом отношении для изучения духовно-академической философии. Также логически оправданным является помещенный в конце статьи краткий очерк введения в середине XIX в. в состав академических дисциплин предмета «введение в богословие». Этот предмет, ставший впоследствии «основным богословием», по своему содержанию и предназначению наиболее близко соприкасается с философией. Этим очерком в статье, собственно, неявно намечена еще одна интересная тема для изучения: сопоставление духовно-академической философии с «основным богословием».

3. Работы о духовно-академической философии в духовно-академической среде постсоветского периода

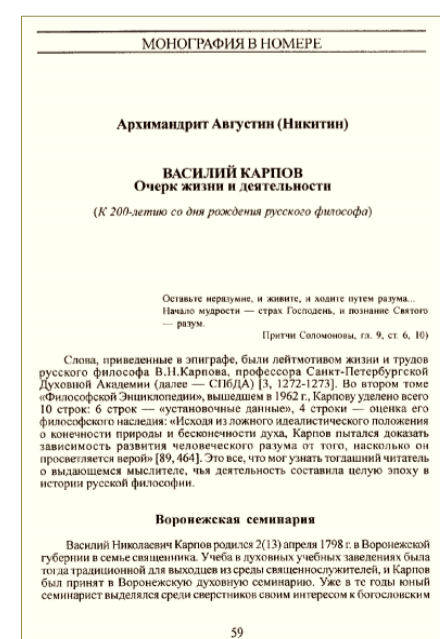
В духовно-академической среде с 90-х годов до настоящего времени не появилось крупных исследований, непосредственно посвященных духовно-академической философии первой половины XIX в. Среди публикаций о представителях духовно-академической философии этого периода можно назвать статьи архим. Августина (Никитина) о прот. Ф. Сидонском и В.Н. Карпове [Августин (Никитин), архим. 1996, 1998]. В первой изложена творческая и педагогическая биография Сидонского. Лейтмотивом статьи является тема негативного и критического, несправедливого, с точки зрения автора, отношения к Сидонскому и его сочинениям со стороны современных ему церковных и академических властей. Вторая статья представляет собой превосходное для жанра статьи изложение философской биографии и наследия Карпова, которое можно порекомендовать всем, кто хотел бы получить представление о Карпове как мыслителе и личности.



Архимандрит Августин (в миру Дмитрий Евгеньевич Никитин, р. 1946), богослов, церковный историк, преподаватель СПбДА



Первые страницы статей архим. Августина (Никитина) о философах-академистах в журнале «Вече. Альманах русской философии и культуры» [Августин (Никитин), архим. 1996, 1998]



Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

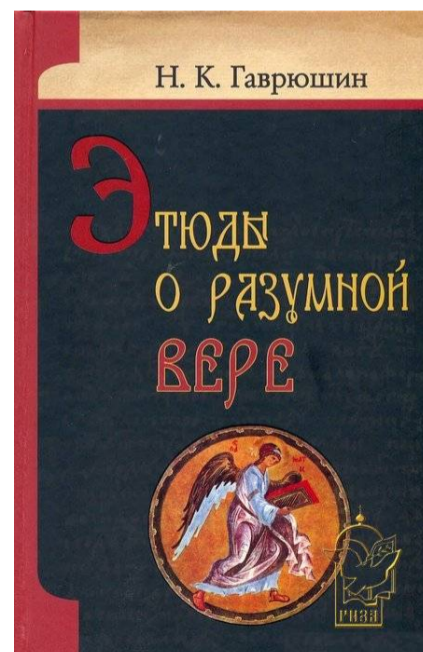
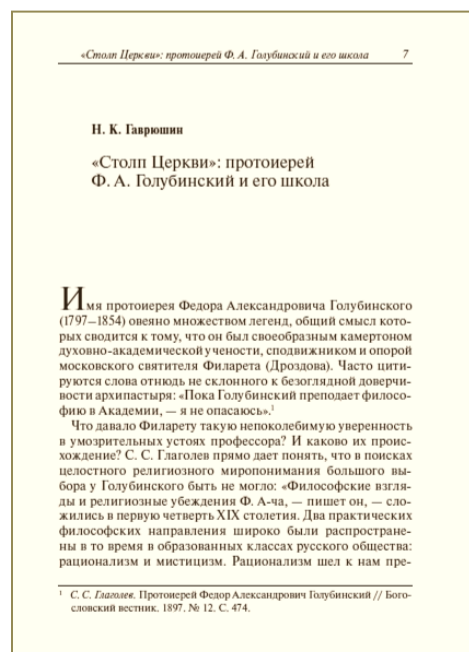
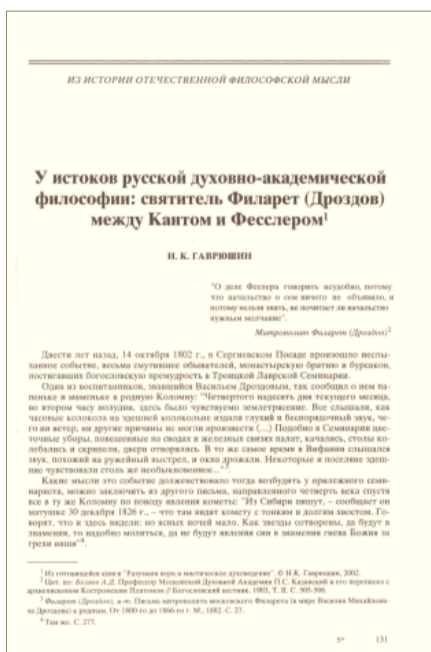
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Профессор МДА Н.К. Гаврюшин, преподающий в академии среди других философских дисциплин также историю русской религиозной философии, посвятил духовно-академической философии и ее представителям ряд обширных статей, заслуживающих специального внимания. Гаврюшина как исследователя отличает широта научных и философских интересов, которые охватывают такие темы как: религиозная эстетика и антропология, религия и наука, философия и богословие. Ценным при рассмотрении Гаврюшиным духовно-академической философии является то обстоятельство, что он проявлял интерес к истории религиозной, философской и богословской мысли в России и в Европе в XVIII и XIX вв. и таким образом был хорошо знаком с религиозным и философским контекстом, в котором формировалась духовная атмосфера первой половины XIX столетия. Для понимания и оценки подхода Гаврюшина представляется целесообразным осветить его взгляды на соотношение богословия и философии, поскольку решение этого вопроса, как видно из анализа подходов предыдущих исследователей, оказывает значительное влияние на их отношение к духовно-академической философии. В своем докладе начала 90-х годов «Философия и богословие» Гаврюшин отмечал, что философия в дохристианском ее понимании вошла в состав христианской традиции и при этом нисколько ей не противоречила. В эпоху патристики философия и вера «отождествлялись до неразличимости» [Гаврюшин 1991, с. 5].

Функцию философии в христианстве автор видит в «саморазумении» религии в философских формах, как например, осмысление отношения Церкви и государства, построение своеобразной христианской социальной философии, или религиозной эстетики, характерные для средневековой Руси. И для Гаврюшина важно, что такое саморазумение имеет свободный характер. Число догматов, объединяющих членов Церкви в единомыслии и являющихся предметом изучения для богословия, крайне ограничено, замечает Гаврюшин. Он при этом соглашается с Шпетом в его критике государственного гнета над православием и философией в дореволюционной России. При этом высказываемые Шпетом симпатии к античному язычеству Гаврюшин считает утонченной стилистической игрой, полагая идеалы свободы личности, свободы ее самообнаружения «не по какому-то закону» у Шпета вполне христианскими. Из сказанного можно видеть, что в понимании отношения философии и богословия Гаврюшин занимает позицию, близкую Зеньковскому. Он так же, как и Зеньковский, указывает на их неразличимость в эпоху патристики и отрицательно относится к их размежеванию, видит христианскую философию как рефлексию по отношению к христианской религии, признающую при этом христианскую догматику, и подчеркивает творческую свободу философии. В последнем отношении, как, впрочем, и в оценке истории русской, соответственно, и духовно-академической «официальной» философии, Гаврюшин оказывается близким также Шпету. Вторым важным аспектом подхода Гаврюшина к оценке духовно-академической философии являются его симпатии к критической философии Канта.

Как нам представляется, именно восприятие Гаврюшиным кантовской философии как определенной философской парадигмы доверия разуму с одновременным стремлением путем философской рефлексии определить его границы, чтобы дать место «разумной вере», стали собственной мировоззренческой позицией данного автора и его точкой отсчета в оценке духовно-академической философии. Другой стороной симпатии к указанной доктрине «разумной веры» стали неприятие и критика Гаврюшиным всякого рода мистицизма и связанных с ним философских учений. При этом автор постарался подробно ознакомиться с историей мистических религиозно-философских, в том числе масонских, учений в Европе в XVIII—XIX столетиях и их влиянием на российское общество [Гаврюшин 2001]. Внимание к этому европейскому влиянию на русскую, в том числе и духовно-академическую, философию составляет ценную сторону подхода Гаврюшина.



Первые страницы статей Н.К. Гаврюшина о деятельности философско-академистов [Гаврюшин 2003, 2012]

Обложки монографий Н.К. Гаврюшина по вопросам истории духовно-академической философии [Гаврюшин 2007, 2010]

Изложение Гаврюшина отличается живостью и в целом тяготеет к публицистическому стилю. Это проявляется в определенной эмоциональности изложения, в иронии по отношению к критикуемым авторам, в полемическом задоре, за которым просматривается стремление убедить читателя в том, что консервативный путь «охранительства» православия от западного рационализма и того же кантианства, а также от философской свободы мышления, избранный духовно-академической философией под влиянием таких церковных авторитетов, как святитель Филарет (Дроздов), будто бы уводил данное направление русской философии как от подлинной христианской философии, так и от чистоты православия в некий внеконфессиональный мистицизм. Стремление ярко и эффектно показать это с вниманием даже к бытовым подробностям, способным определенным образом дискредитировать критикуемых в глазах религиозно-настроенных, богословски и философски образованных читателей, — стремление, наблюдаемое практически во всех публикациях Н.К. Гаврюшина о духовно-академической философии, можно признать одной из существенных интенций его подхода к изучению данного направления.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

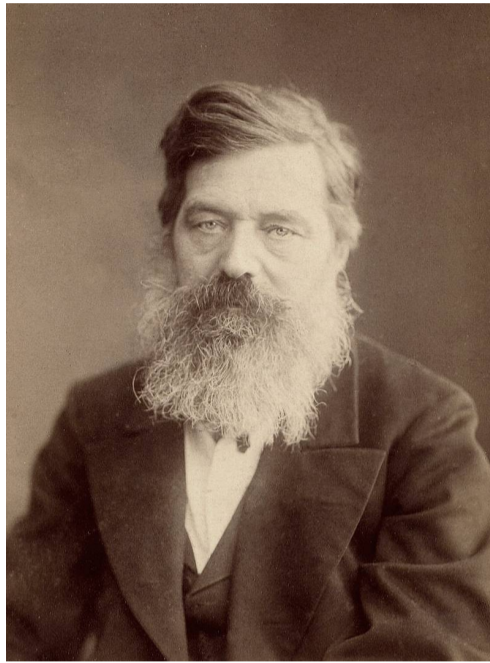
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

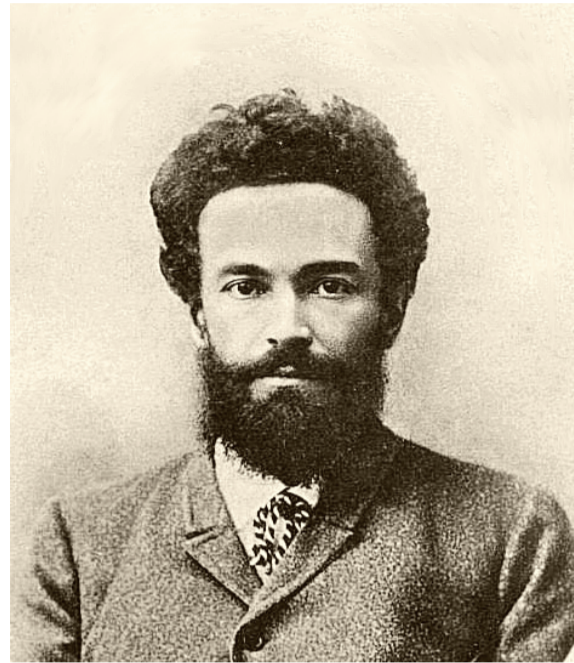
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

При этом центральным объектом критики Гаврюшина в большинстве публикаций явно и неявно оказывается митрополит Московский Филарет (Дроздов). Гаврюшин ставит ему в вину охранительную политику в отношении богословия и философии, подавляющую их свободу. В этом отношении Гаврюшин продолжает традиции дореволюционных либеральных духовно-академических и светских авторов, писавших о святителе Филарете, и собственно и ссылается на их — Н. Гилярова-Платонова, П. Соколова³⁵, Н.Я. Грота и др. — оценки и отзывы о Московском архипастыре.

³⁵ Соколов Павел Петрович (1863—1923) — философ, богослов, психолог, профессор МДА, с 1919 профессор Московского университета. Участник Четвертого международного психологического конгресса в Париже (1900). (Прим. ред.).



Никита Петрович Гиляров-Платонов.
Фото конца XIX в.



Николай Яковлевич Грот (1852—1899), философ-идеалист, психолог, профессор Новороссийского, затем Московского университетов, председатель Московского психологического общества, основатель и главный редактор журнал «Вопросы философии и психологии»

Одной из первых публикаций Гаврюшина, непосредственно посвященных духовно-академической философии первой половины XIX в., и стала статья о формировании философских интересов святителя Филарета. Внимание Гаврюшина к митр. Филарету (Дроздову) при исследовании философии академистов можно признать методологически верным и ценным. Также ценным в методологическом отношении следует признать стремление Гаврюшина прояснить вехи становления духовно-академической философии в самом начале XIX столетия, которые у большинства исследователей не вызывали специального интереса. Автор логично в качестве одной из ключевых фигур этого становления рассматривает одного из первых профессоров философии СПбДА И. Фесслера.



Филарет митрополит Московский.
Гравюра Ф.А. Меркина. Фрагмент. 1883



Игнац Аврелий Фесслер (Fessler Ignác Aurél, 1756—1839), церковный и общественный деятель венгерского происхождения, один из деятелей масонства и его историк. В 1809 был приглашен М.М. Сперанским в Россию для преподавания философии в СПбДА (отстранен от преподавания в 1811)

В основном следуя книге Бартона [Barton 1980], Гаврюшин воспроизводит эволюцию религиозно-философских взглядов Фесслера и далее выдвигает тезис, что именно проповедь неоплатонизма Фесслером на лекциях по философии в СПбДА послужила основанием того, что в новом академическом уставе 1814 г. Платон назван столпом истинной философии и ориентиром для академических преподавателей философских дисциплин. В том, что духовно-академической философии была указана линия Платона, а не Канта, Гаврюшин видит роковую ошибку нового устава. Уже в данной статье проявляется одна спорная черта подхода Гаврюшина. Речь идет о довольно смелых и ярких предположениях, которые утверждаются автором как несомненные выводы из фактов, однако не сопровождаются текстологическим обоснованием этих выводов. Так, Гаврюшин из того факта, что Фесслер читал лекции по философии в СПбДА, а также из утверждения, что он про-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

поведовал на этих лекциях неоплатонизм, делает смелый вывод о том, что слова нового академического Устава 1814 г., призывающие держаться последователей Платона и тех новейших философов, которые следуют Платону, имеют в виду именно Фесслера. И далее автор статьи пишет:

«...мы с достаточным основанием можем констатировать, что почетный член петербургской ложи «Соединенных друзей» и лютеранский пастор является отцом-основателем христианского платонизма в России, идейным пращуром В.Н. Карпова, Ф.А. Голубинского, П.Д. Юркевича, Вл.С. Соловьева и П.А. Флоренского...» [Гаврюшин 2003, с. 138].

Несомненно ценно то, что Гаврюшин обратил внимание на нетривиальность появления имени Платона в новом уставе после почти полувекового господства вольфианской традиции в духовных академиях. Но смелое предположение о связи этого факта с деятельностью Фесслера на том только основании, что в 1810 г. будущий митр. Филарет в одном из писем родным писал, что Фесслера почитают одним из самых ученых профессоров в Европе и что не видно, кто бы занял его место, у исследователей наследия святителя Филарета вызывает законное недоумение³⁶. Действительно, сомнительно, чтобы

³⁶ Вот как комментирует данный тезис Гаврюшина о. Павел Хондзинский: «Если Фесслер был неоплатоником, то устав ровным счетом ничего о неоплатонизме и Плотине не говорит; если Фесслер удален в 1810 году, то устав написан в 1814-м; если устав из новейших философов советует держаться тех, которые были бы ближе к Платону, то из чего следует, что здесь, разумеется, Фесслер, которого сам святитель вспоминает как знатока Канта, а не Платона? Из чего следует, что о Платоне до Фесслера у нас не знали?» [Хондзинский 2010, с. 190].

такая личность, как святитель Филарет, могла внести в устав имя Платона только благодаря доверию философской компетенции Фесслера. Ведь в уставе о Платоне речь идет не просто как о крупном философе, но как о наиболее близком христианству. Если предполагать, что будущий митр. Филарет последовал Фесслеру, это значит думать, будто он считал Фесслера авторитетом и в области христианского богословия, способным верно оценить близость того или иного мыслителя к христианству. Цитируемое Гаврюшиным письмо Филарета говорит о Фесслере только как о ученом философе, но не как о богослове. Странно было бы в академическом уставе следовать предпочтениям изгнанного из академии преподавателя и призывать придерживаться его учения.

Кроме того, требует раскрытия сам тезис Гаврюшина о том, что Фесслеру «не понадобилось особых усилий, чтобы убедить слушателей и коллег в непререкаемых достоинствах неоплатонизма» [Гаврюшин 2003, с. 138]. Во-первых, факты свидетельствуют, что Фесслер убедил далеко не всех своих слушателей. Так, первый в списке магистров 2-го выпуска СПбДА профессор философии КДА прот. И. Скворцов был резким критиком неоплатонизма и указывал на стремление подражать этому философскому направлению у Шеллинга и его последователей [[Скворцов И.М.] 1835, с. 9—17]. Во-вторых, нужно прояснить, в чем именно выражался предлагаемый Фесслером неоплатонизм и какому типу неоплатонизма он относился. Ведь в современной историко-философской литературе принято говорить и об усвоении и переработке неоплатонизма у ведущих представителей патристики — святителей Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Августина, и, вместе с тем, о преломлении неоплатонических концепций в немецкой мистике у Мейстера Экхарта и др., а также у мыслителей эпохи Ренессанса Николая Кузанского, итальянских гуманистов [Античная философия... 2008, с. 507—508].

Очевидно, т.н. «неоплатонизм» патристики имеет серьезные отличия от неоплатонических влияний в традиции западного мистицизма. Весь вопрос в том, что именно бралось из неоплатонизма, а что отвергалось или игнорировалось. Без освещения этого вопроса тезис о влиянии неоплатонизма Фесслера на академическую традицию, исходя из его действительно имевших место симпатий к неоплатонизму и из появления имени Платона в новом уставе, а также переводов Карпова, остается нераскрытым и необоснованным. Для обоснования требуется прослеживание преемственности в учениях Фесслера, Голубинского, Карпова и демонстрации того, что здесь можно говорить о неоплатонизме и притом неоплатонизме именно, как подчеркивает Гаврюшин, пантеистического западного типа³⁷.

³⁷ Тот же Голубинский вместе с указанием на положительные достижения неоплатонизма в истории метафизики (монизм, объяснение происхождения зла злоупотреблением свободой) высказывал и критические замечания о нем. Так, Голубинский указывает на то, неоплатоники, слишком надеясь на силу своего ума, не знали его истинных границ, смешивали ум и воображение, «были в слепом самообольщении». И важно, что Голубинский как раз критикует пантеистические тенденции неоплатоников и их стремления мышлением постичь внутреннюю природу божественного первоначала, родственные построениям Соловьева и его последователей [Голубинский 2006, с. 52]. В своих записях он дает весьма критические комментарии (с привлечением цитат на древнегреческом) к учениям неоплатоников Исидора и Дамаскина (последних представителей Афинской школы неоплатонизма), обвиняя их в уклонении к химерам и обманам [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 43, ед. хр. 1, л. 2]. В данном случае отношение Голубинского к неоплатонизму вполне созвучно оценкам представителей патристики (см. [Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... 1845, с. 12]).

Когда же речь в уставе идет о новейших философах, следующих Платону, в первую очередь на ум приходит не имя Фесслера, практически не известного как европейской, так и российской истории в качестве защитника платоновской философии, а имя Якоби, о котором Ф.А. Голубинский отмечал в своих лекциях, как об одном из благонамеренных и благомыслящих философов, противопоставивших учениям Фихте и Шеллинга, как о муже крепкого ума, «который открыл новое учение в духе Платона, и коего Германия называет воскресшим Платоном» [Голубинский 2006, с. 62]³⁸. Именно о Якоби

³⁸ И первый преподаватель философии в реформированной Киевской духовной академии прот. И. Скворцов также высоко оценивает Якоби и связывает его имя с именем Платона в своей классификации взглядов на мир (см. [Куценко 2005, с. 115]).

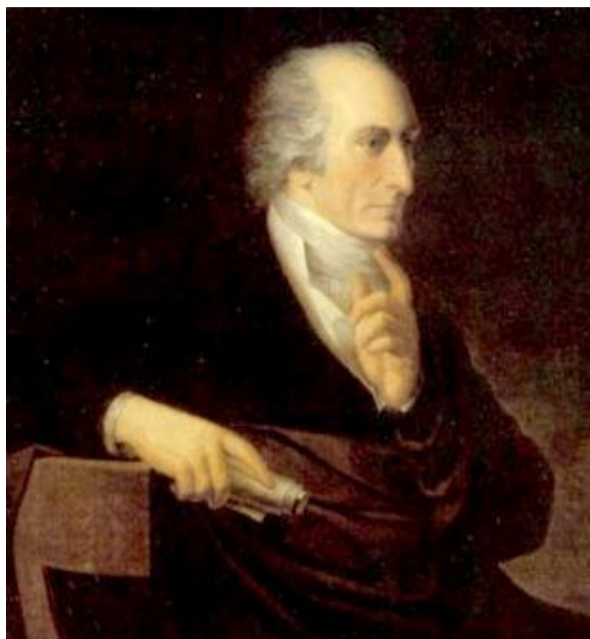
Голубинский говорит, что он «может быть наилучшим руководителем к истинной философии». Таким образом, для Голубинского именно Якоби, а не Фесслер фактически был тем близким к Платону новейшим философом, учения которого следует придерживаться согласно уставу.

Ф. Якоби был известен как апологет религиозной веры с позиций философии, критик просветительского рационализма, пантеистической философии Спинозы, ведущей, с его точки зрения, к атеизму. Якоби, как известно, был одним из

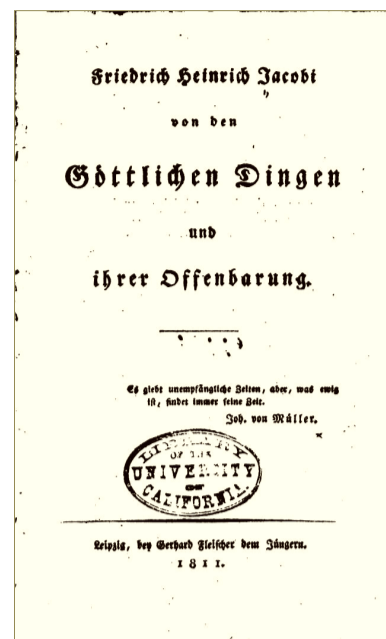
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

первых критиков Французской революции. И Якоби в своей известной работе «О божественных вещах» (1811) называл подлинный теизм платоническим [Jacobi 2000, S. 90].



Фридрих Генрих Якоби (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1819), немецкий философ-идеалист, эссеист; член, затем президентом Баварской академии наук. Портрет работы неизвестного художника. 1801



Титульный лист первого издания труда Ф.Г. Якоби «О божественных вещах» (*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Лейпциг, 1811)

Когда при составлении нового устава возник вопрос об указании ориентира для философии, очевидно, такой искали в теистических философских учениях. Как раз у Якоби теизм противопоставлялся пантеизму, натурализму. Конечно, тезис о связи Якоби с указанием на Платона в новом уставе, только предположение. Однако проверка его была бы весьма полезна, поскольку при повторяющемся упоминании влияния Якоби на духовно-академическую философию исследование этого влияния все еще остается делом будущего. При оценке тезиса Гаврюшина следует также учесть и то, как воспринимался Фесслер в России. Кроме представления о нем как о последователе Канта, в некоторых кругах сложилось мнение о нем как о последователе Шеллинга³⁹.

³⁹ Так, М. Погодин и Надеждин полагали, что Фесслер привез в Петербург «Шеллингову философию» [Барсуков 1890, с. 78]. См. также упоминание о Фесслере как ассимилировавшем идеи Канта и Шеллинга в силу своей склонности к мистицизму у Каменского [Каменский 1995, с. 40].

Дальнейшие высказывания Гаврюшина, о том, что Фесслер стал родоначальником традиции христианского платонизма в России, а его последователями — Ф.А. Голубинский, В.Н. Карпов, В. Соловьев и о. П. Флоренский, также содержат в себе ряд тезисов, которые нуждаются в комментариях и обосновании. Уже отмечалось в связи с рассмотрением взглядов Флоренского, что его платонизм, равно как и Вл. Соловьева, никак нельзя рассматривать как продолжение традиции духовно-академической философии Ф.А. Голубинского и В.Н. Карпова. Если, например, у Вл. Соловьева и Фесслера можно обнаружить общую склонность к неоплатоническому учению о едином, подверженность влиянию Спинозы, Шеллинга⁴⁰, то этого

⁴⁰ Шеллинг, с которым Фесслер познакомился в 1799 г., как отмечает Бартон, оказал на Фесслера влияние своей философией тождества и философией искусства. О влиянии учения Спинозы на Шеллинга см. [Clayton 2000, p. 473]. И сам Фесслер впоследствии называл Спинозу наряду с Платоном и Плотинем, Оригеном и Августином, светочем всех времен и фактически придерживался его позиции в учении об Абсолюте (см. [Fesslers 1826, S. 137]).

нельзя сказать о Голубинском и Карпове. Примечательно, что и Якоби был критиком философии Спинозы и философии всеединства Шеллинга как философии рассудка, а не разума. Якоби противопоставляет философию Спинозы и философию Платона как примеры двух совершенно противоположных мировоззрений: первое — натуралистическое, выводящее все из «действия», природы, и второе — теистическое, полагающее основой мироздания волю Творца [Jacobi 2000, S. 95]. Таким образом, наряду с платонизмом Фесслера, ставящего в один ряд Платона, Плотина и Спинозу, и видящего их заслугу в созерцании единого вечного божественного бытия, существовал платонизм Якоби, который он в качестве теистического взгляда на мир противопоставлял философии всеединства Спинозы и Шеллинга. Если в платонизме Фесслера бесспорно заметны пантеистические черты, то таковых нет у Ф. Голубинского и В.Н. Карпова, поэтому для обоснования преемственности платонизма Фесслера у Голубинского и Карпова это следует текстуально показать. И тот, и другой были критиками пантеизма⁴¹ и в этом отношении были продолжателями Якоби, а не Фесслера, который сам когда-то под влиянием Якоби

⁴¹ Голубинский и Карпов прямо указывали на пантеизм Спинозы и Шеллинга — см. [Голубинский 2006, с. 61—62; Карпов 2004, с. 131].

отошел от Спинозы, но впоследствии снова вернулся к его учению, утверждая, что Якоби и другие, обвинявшие Спинозу в пантеизме, поняли его неправильно [Fessler 1824, S. 254]. В связи с этим заслуживает внимания анализ воззрений Фесслера с тем, чтобы определить, в чем он был сходен с другими мыслителями и что заимствовал от них.

Позднее Гаврюшин обращается к освещению и оценке деятельности архиеп. Иннокентия (Борисова) [Гаврюшин 2007]. В своем докладе о «русском Златоусте» Гаврюшин затрагивает преимущественно его богословские взгляды в контексте трех характерных для самого исследователя тем. Это, во-первых, мистицизм и его влияние на архиеп. Иннокентия, во-вторых, «вольномыслие» последнего и его, как старается подчеркнуть Гаврюшин, расхождения с митр. Филаретом (Дроздовым). В-третьих, положительное прогрессивное значение основного богословского труда святителя Иннокентия «Памятник веры православной». Автор доклада в связи с этим полемизирует с Г. Фроловским, критически относящимся к наследию святителя Иннокентия.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

В сборнике работ, посвященных теме взаимоотношений критической философии Канта и мистицизма в европейской и русской истории мысли, Гаврюшин весьма критически оценивает первого профессора философии реформированной КДА прот. И. Скворцова, а вместе с ним и других представителей «киевской школы» архим. Иннокентия (Борисова) и П. Авсенева за их симпатии к супранатурализму К. Эшенмайера⁴², интерес к явлениям животного магнетизма и т.п. [Гаврюшин 2010, с. 183—193].

⁴²Эшенмайер Карл Адольф (Karl Adolf Eschenmayer, 1786—1852) — немецкий философ, профессор философии и медицины в Тюбингене. (Прим. ред.).

Самой обширной работой Н.К. Гаврюшина, посвященной представителям духовно-академической философии первой половины XIX в., стала статья о прот. Ф.А. Голубинском [Гаврюшин 2012]. Статья может быть признана удачной по своей структуре. Автор рассматривает становление мировоззрения Голубинского, круг его чтения, влияние наставников, анализирует материал его лекций, оценивает деятельность Голубинского в качестве цензора, освещает темы отношений Голубинского с известными современниками (Филаретом Московским, Шеллингом, Бартеневым), оценивает влияние Голубинского на последующую русскую философию. Но, к сожалению, статья содержит в себе указанные выше особенности подхода данного исследователя к духовно-академической философии. Это публицистический стиль, выражающий себя в ироническом тоне, подборе исключительно негативных цитат и свидетельств о Голубинском без упоминания положительных высказываний о нем у тех же авторов. Существенным недостатком статьи Н.К. Гаврюшина, на наш взгляд, является то, что в статье приводятся различные утверждения Голубинского, которые, очевидно, по замыслу автора, представляют о. Феодора в невыгодном свете, но при этом не указываются его доводы в защиту своих утверждений и не объясняется, почему эти утверждения и доводы неправильные и какова должна быть правильная, по мнению автора, точка зрения. В статье Н.К. Гаврюшина также есть множество догадок, основанных на спорных, как нам представляется, допущениях. В целом, при освещении взглядов Голубинского автор обращается к традиционным для его подхода установкам: прослеживание влияния мистицизма и масонства на духовно-академических мыслителей и связанное с этим стремление показать отступление от православия тех, кто придерживался «охранительного» направления в духовно-академическом образовании. Ключевым для Гаврюшина оказывается принадлежность Голубинского «направлению» митр. Филарета, это определяет и отношение автора статьи к о. Феодору. Статья построена так, чтобы подвести читателя к трем основным выводам:

1. Ф.А. Голубинский был мистиком-масоном, по своим взглядам далеким от православной святоотеческой традиции, ориентированным преимущественно на неправославную духовную литературу;
2. он был посредственным мыслителем и преподавателем, врагом талантливых философов, при том, что сам в своих рассуждениях не всегда мог «сводить концы с концами» и запутывался в противоречиях;
3. через Ф.А. Голубинского в духовно-академическую, а затем и в русскую философию вошла софиология.

Из причастности Голубинского к масонам Гаврюшин делает вывод, что он должен был разделять и учение ряда масонов и мистиков о «внутренней церкви», которая противопоставляет себя «внешним церквям» как носительница истинного христианства и выражает свое сокровенное учение в произведениях мистиков разных эпох и направлений независимо от их конфессиональной принадлежности. Далее Гаврюшин также аргументированно делает вывод, что круг чтения, а следовательно, и мировоззрения Голубинского определялся любимыми у масонов авторами, и от последних отец Феодор воспринял софиологию. Однако уже из дневников цитируемого Н.К. Гаврюшиным В.С. Арсеньева⁴³ [Арсеньев 2005] видно, что входящие в круг

⁴³ Арсеньев, Василий Сергеевич (1829—1915) — государственный и общественный деятель, православный публицист, мемуарист. (Прим. ред.).

масонов люди могли иметь разные убеждения, разное отношение к Церкви, разные предпочтения в области религиозной и философской литературы⁴⁴. То же подтверждают и современные исследования масонства (см. [Минаков 2010, с. 125—126]).

⁴⁴ Весьма вероятно, что митр. Филарету было неизвестно посещение Голубинским масонских собраний, но он не запрещал этого с целью привлечения данного круга не порвавших с православием масонов к Церкви. Это подтверждается собственными высказываниями митрополита Филарета (см.: Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского // Московские церковные ведомости. 1908. № 46. С. 2048—2049 цит. по [Смирнова 2010]).

А.И. Серков, рассматривающий преимущественно организационные и исторические аспекты деятельности масонских лож в России XIX в., отмечает, что в 1840–е гг. с масонами самым тесным образом был связан и известный Макарий (Алтайский) [Серков 2000, с. 177], учившийся в свое время у Ф. Голубинского и называвший последнего ближайшим его сердцу из профессоров Московской Академии [Нестеров 2005, с. 451]. Вместе с тем, как известно, мировоззрение и деятельность этого известного миссионера вовсе не сводились к следованию авторитетным в масонской среде авторам.



Архимандрит Макарий (в миру Михаил Яковлевич Глухарев, 1792—1847), миссионер, один из основателей Алтайской духовной миссии, инициатор одной из первых попыток перевода Библии на русский язык. Канонизован как Макарий Алтайский в 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в лике преподобных.

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

По мнению Н.К. Гаврюшина, приверженность Голубинского доктрине масонской «внутренней церкви» выражается в его лекциях, где говорится, что «в древнейших восточных религиях Божество представляемо было в ближайшем отношении к человеку, как источник блага, как Существо, имеющее собственную личность и обладающее духовными совершенствами», что соответствует, согласно Гаврюшину, стремлениям розенкрейцеров перевозносить мудрость древних мистических традиций (как линии «истинной церкви», идущей от Адама). Голубинский в данной цитате, как видно из лекции, имел в виду преимущественно только персидскую религию сравнительно с греческими языческими представлениями. Но такое же представление, даже более радикальное, о соотношении персидской и греческой религии мы находим у современника Голубинского А.С. Хомякова в его знаменитой «Семирамиде», а его сложно заподозрить в приверженности розенкрейцерам (см. [Хомяков 1994, с. 138–140])⁴⁵. При этом, говоря о «высоких представлениях древних», Голубинский подразумевал, что

⁴⁵ Подобно Голубинскому, Хомяков греческую религию оценивал ниже, нежели религию древних персов. «Поэмы Гомера и Гесиода не дают нам такого выгодного понятия о религиях южной Европы или племени эллинского. Человекообразное представление божества, грубая вещественность в служении, отсутствие почти всякого нравственного начала в сказках мифических, торжество силы и красоты телесной и, наконец, почти совершенная бесчувственность поэтов к идее правды и добра» [Хомяков 1994, с. 139].

некоторые религии были «чище» других, но это не означало для него, что более приближенные к теизму религии не имели недостатков. И в пифагорейской школе, упоминаемой Н.К. Гаврюшиным в качестве чтимой розенкрейцерами, Голубинский находил следы нечистого антропоморфизма и политеизма [Голубинский 2006, с. 340–341] и в персидской религии ошибочные представления.

«Круг чтения» Ф.А. Голубинского был значительно шире рамок масонской мистической литературы, включая множество святоотеческих творений (сочинения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника и др. — см. [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 1 ед. хр. 1; к. 6, ед. хр. 13]) и классических философских произведений. Положительное отношение к Фоме Кемпийскому, произведениям Таулера, Фенелона, Гюйон⁴⁶ и др., в котором

⁴⁶ Иоганн Таулер (Johannes Tauler, 1300–1361) — немецкий христианский мистик и проповедник; Жанна-Мария Гюйон, (урожденная Бувье де ла Мотт; Jeanne Marie Bouvier de la Motte Guyon, 1648–1717) — французский мистик. (Прим. ред.).

Гаврюшин видит свидетельство склонности о. Феодора к масонскому мистицизму, в то время было характерно не только для Голубинского, но и для многих выдающихся представителей Церкви, и само по себе оно не может служить указанием на некий внеконфессиональный мистицизм Голубинского (см. [Филарет, митр. Московский 2007, ч. 2, с. 205, ч. 3, с. 11–12; Макарий Оптинский 2011, с. 46; Иннокентий (Смирнов) 1817, с. 268; Иннокентий, архиеп. Херсонский 2006, с. 581])⁴⁷. И в данном

⁴⁷ Положительную оценку названных западных религиозных писателей в то время, думается, можно объяснить тем, что в них видели голоса, стремящиеся оживить веру и благочестие в европейских странах, голоса, противостоящие вольтерьянству, просветительскому деизму и атеизму, влияние которых наблюдалось и в России, при том что отечественное образование, как светское, так и духовное, строилось преимущественно на западной учебной, научной и художественной литературе.

случае «разоблачительный» подход Гаврюшина по отношению Ф.А. Голубинскому явно расходится с оценками о. Феодора у духовно-академических авторов (см. [Собрание мнений и отзывов... 1885, с. 54; Филарет (Гумилевский), архиеп. 1884, с. 192; У Троицы в Академии... 1914, с. 85, 116]) и историков философии⁴⁸.

⁴⁸ Здесь уместно привести оценку Г. Шпета, которого трудно заподозрить в отсутствии философской эрудиции и желании идеализировать духовно-академическую философию. Шпет писал о Ф. Голубинском, что общее впечатление, которое дают о нем его лекции, «есть впечатление ума настойчивого и углубленного. Исторически хорошо подготовленно, в особенности в творениях отцов церкви и классиков философии» [Шпет 1989, с. 184].

Излагая взгляды Ф. Голубинского, представленные в его лекциях, Н.К. Гаврюшин с самого начала находит у мыслителя противоречие уже в том, что тот в одних лекциях включает онтологию в состав метафизики, а в других нет. В своих высказываниях о метафизике и онтологии Голубинский следует вольфианской традиции, по учебникам которой строилось в то время преподавание философии в духовных учебных заведениях⁴⁹. Метафизика, по Вольфу, есть наука о сущем, о мире

⁴⁹ Согласно Вольфу, по своему предмету философия делится на три части соответственно трем родам сущего: учение о Боге, о душе человека и о физических телах [Wolff 1740, §§ 54–55].

в целом и о духах. Фактически метафизика является у Вольфа синонимом теоретической философии, в предметном отношении она имеет вышеназванные три части, но поскольку у трех родов сущего есть общие свойства, характеризующие сущее вообще, метафизика включает в себя и онтологию как базовую науку о сущем. В своем изложении Вольф вначале выделяет три части философии по предметам изучения, а затем, поскольку у трех родов сущего есть общие предикаты, указывает на онтологию как особую часть философии, изучающую эти общие свойства сущего или сущее в целом. И Голубинский там, где говорит о предметном делении метафизики, делит ее на три части. А там, где говорит о метафизике в целом, включает в нее и онтологию. Это восходит к средневековому делению метафизики на общую (первую философию — об общих свойствах сущего) и специальную — о трех родах сущего.

Далее Н.К. Гаврюшин указывает на то, что Голубинский, полемизируя с Кантом, в одном месте замечает, что категории разума имеют применение не только в чувственном мире, но также «к бытию неограниченному и всесовершенному». А в другом месте утверждает, что все познавательные способности «относятся к одному миру видимому, материальному». Н.К. Гаврюшин справедливо замечает здесь наличие противоречия. В качестве комментария следует сказать, что вышеприведенное высказывание из третьего выпуска лекций Голубинского, из параграфа «Об антропоморфизме» [Голубинский 2006, с. 188–189], единственное в своем роде. Нигде более мы не встречаем у Голубинского подобных утверждений, в том числе и в архивных материалах, по крайней мере, среди знакомых автору данной работы (см. [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 2, ед. хр. 13, л. 1–8])⁵⁰. Везде, где Голубинский говорит о категориях, он подчеркивает, что одни из категорий

⁵⁰ См. также об идее Бесконечного в уме (ratio) [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 1, ед. хр. 18, л. 24].

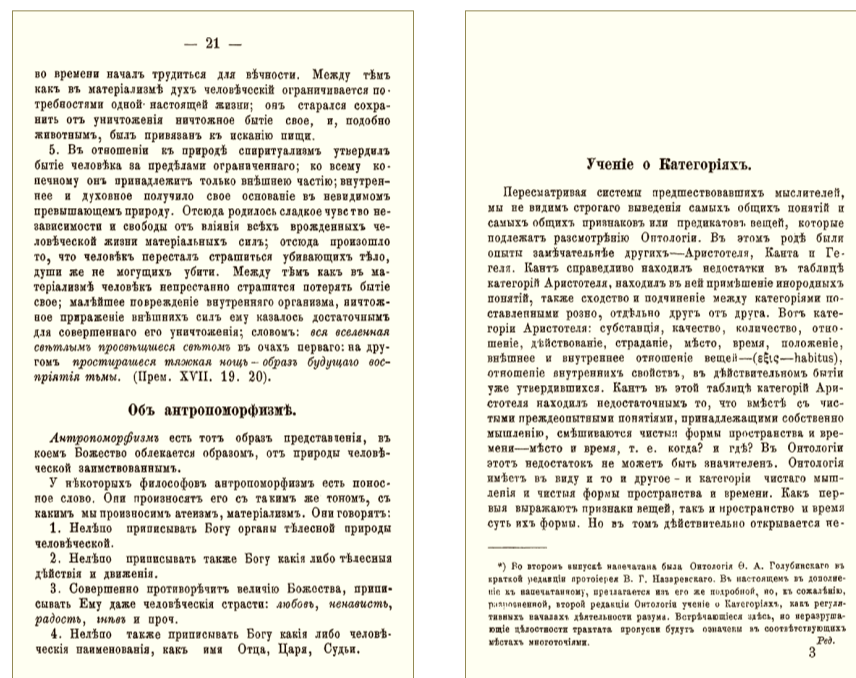
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

«носят характер конечности, а другие наоборот». Источник происхождения категорий находится в уме, познавательной способности, обращенной к Бесконечному [Голубинский 2006, с. 147]. Голубинский различает разум (intellectus — то, что обычно именуют рассудком), «приводящий разнообразное в единство сознания» и отыскивающий для условного его условия, и ум (ratio), содержащий в себе идею Бесконечного. Применение ряда категорий (субстанции, причины, необходимости) к Бесконечному у Голубинского мы встречаем в «Учении о категориях», которое в том же третьем выпуске буквально следует за параграфом «Об антропоморфизме». В лекциях Голубинского первого выпуска мы также находим учение о том, что задача метафизики — приобрести познание о Бесконечном, насколько это возможно, на основе идеи ума. Здесь же критикуется скептицизм Канта, у которого разум человеческий ничего вышеопытного, сверхопытного познать не может. Учение об уме, содержащем идею о Бесконечном, мы находим в лекциях и по умозрительному богословию, и по умозрительной психологии, и в архивных материалах Голубинского. И только в параграфе «Об антропоморфизме» мы встречаем то, что не согласуется со всеми другими высказываниями Голубинского. Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что в данном параграфе мы находим непривычное для Голубинского деление познавательных способностей, в котором ни слова не говорится об уме. Возникают сомнения в том, что эта студенческая запись действительно отражает лекции именно Голубинского, а не другого лектора. Или может иметь место значительное искажение мыслей Голубинского⁵¹.

⁵¹ Как отмечал прот. Г. Флоровский, лекции Голубинского были «изданы очень поздно, и по ненадежным и неисправным студенческим записям» [Флоровский 1991, с. 241].

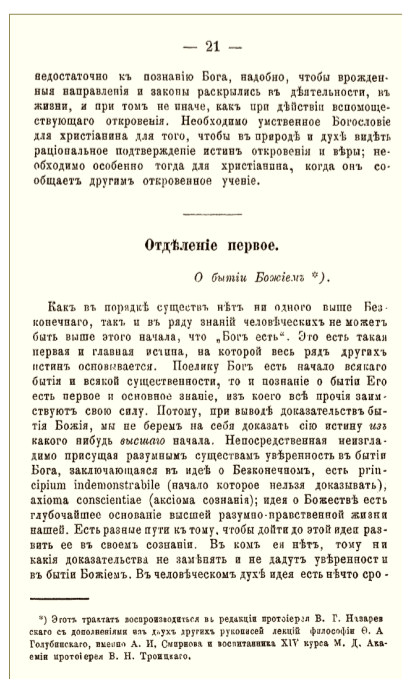
Таким образом, верно подмеченная здесь Н.К. Гаврюшиным проблема несоответствия высказываний Ф. Голубинского требует специального исследования того, насколько данный отрывок может быть признан записью лекций именно Ф. Голубинского.



Начало параграфов «Об антропоморфизме» (слева) и «Учение о категориях» (справа) из третьего тома первого издания «Лекций по философии» Ф.А. Голубинского.

Н.К. Гаврюшин отмечает как недостаток Голубинского, что он с самого начала определяет цель метафизики в том, чтобы утвердить всеобщие и необходимые истины: бытие Бога, образ Божий в душе. Гаврюшин полагает, что тем самым метафизика превращается в служанку богословия. И в этом Гаврюшин видит также противоречие у Голубинского. На это можно заметить, что Голубинский, как многие в его время, рассматривает философию как науку, призванную познавать истины, независимые от субъективных умственных построений человека. Как наука философия не может по своему произволу изменять открываемые ею истины, но только доказывать их достоверность для разума, и в этом отношении философия ограничивает свободу мысли так, как ее ограничивает всякая наука, в отличие от художественной литературы и искусства. Голубинский принимает идущее еще от Античности и распространенное в его время представление о философии как науке о главных силах, законах и целях всего сущего, дающей основания для других наук.

Цель философии — познание первых и всеобщих истин. Для Голубинского таковыми несомненными истинами являются: бытие Бога, бессмертие души, свобода воли, духовные потребности человека в обретении истины, блага и красоты. Философия у Ф. Голубинского, на наш взгляд, вовсе не выступает служанкой богословия, доказывающей философскими приемами чужие для нее богословские истины. Для Голубинского бытие Бога, разумно-нравственная природа человека — это философские истины, которые разум может познать и вне христианского Откровения. Так что нельзя сказать, будто Голубинский заставляет философию служить навязываемым ей извне целям.



Начало параграфа «О бытии Божиим» из четвертого тома первого издания «Лекций по философии» Ф.А. Голубинского.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Задача философии у Голубинского заключается в том, чтобы быть основательной и последовательной в познании мира и человека, раскрывать ложь и несостоятельность, обнаруживающуюся в различных философских учениях, и философия придет к познанию вышеуказанных истин. Но вместе с тем, как уверен Голубинский, она придет и к собственным границам, увидит в человеческой природе несоответствие между ее духовными потребностями и возможностями естественного познания. Таким образом, философия может помочь человеку осознать надобность обучения у Бога, принятия божественного Откровения. В своем понимании цели и значения философии Голубинский опирается на Климента Александрийского, на что сам и указывает [Голубинский 2006, с. 32]. Философия, как отмечает Голубинский, опирается на естественные источники познания: внешний и внутренний опыт и ум. И философия «не имеет права выступать из своих пределов, из пределов посредственного откровения» [Голубинский 2006, с. 25]. Голубинский, как видим, не смешивает философию и богословие и не заставляет ее принимать что-либо без философского основания.

Н.К. Гаврюшин находит у Ф. Голубинского противоречивость и нерешительность в критике вольфианства по вопросу о свободе человека. Заявляя вольфианцам, что «нельзя сравнивать мир с часами», что Премудрость Божия «исправляет беспорядки, вводимые свободой людей, и из разрушительных действий зла извлекает добро», Голубинский на последующих страницах обвиняет П. Бейля в том, что тот «дошел до манихейского учения», утверждая, что, «кроме всесоздавшей Силы, есть какая-то другая, которая неподвластна ей и производит в мире много беспорядков и зла». Судя по всему, Н.К. Гаврюшин видит здесь противоречие у Голубинского в том, что тот признает свободу воли человека и при этом обвиняет в манихействе Бейля за признание силы, неподвластной силе Бога. Далее Н.К. Гаврюшин старается показать, что Голубинский сам, в конце концов, «уподобляет Божественный промысел именно часовому механизму», когда говорит, что все в жизни человека с точностью расчислено промыслом Божиим. Гаврюшин отмечает, что это явное вольфианство, «если не просто стоический детерминизм». Следует сказать, что Голубинский критиковал вольфианство за следование теории «предустановленной гармонии», фактически отрицающей промысел Божий после акта творения. Утверждение Голубинского, что промыслом рассчитаны рождение человека, обстоятельства его жизни и час смерти, никак не означает отрицание христианского понимания свободы человека и уподобление мира бездушному часовому механизму⁵². Промысел Божий, определяя

⁵² Согласно христианским представлениям, без воли на то Бога ничего не может произойти и Он знает наперед, что произойдет в жизни каждого человека. Об этом писали и современники Ф. Голубинского, авторитетные православные богословы: Игнатий (Брянчанинов), Иустин (Попович), ссылаясь на Иоанна Дамаскина [Игнатий (Брянчанинов) свят. 2006, с. 75, 81; Иустин (Попович), преп. 2006, с. 186].

час рождения и смерти человека, устраивая обстоятельства его жизни, по христианским представлениям, не предопределяет заранее поступков человека, его выбора, но предвидит их. Одно дело, вольфианские часы мира, действующие механически без участия разумной силы Бога, другое дело — Божественный промысел, устраивающий обстоятельства каждой человеческой жизни в соответствии с Божественным предвидением свободных действий человека. Ф. Голубинский так же, как и святитель Игнатий (Брянчанинов) [Игнатий (Брянчанинов), свят. 2006, с. 81–82], объясняет предвидение и промысел Божий совершенством Божественного ума и показывает, что все это не отнимает свободы самоопределения человека в его поступках.

Что касается П. Бейля, то Голубинский критикует его не за утверждение свободы, а за признание двух мировых начал добра и зла и отрицание промысла Божия. А в манихействе Бейля обвиняли уже его современники. И сам он, обещая дать по этому поводу разъяснение, в этом разъяснении писал, что «на возражения манихейцев нельзя ответить, даже представив их на суд разума» [Бейль 1968, т. 2, с. 251]. От имени манихейства Бейль в статье «Ориген» критикует и христианское учение о свободе воли, разделяемое Голубинским [Бейль 1968, т. 1, с. 316–318].



Христиан фон Вольф (Christian, Freiherr von Wolff, 1679—1754), немецкий ученый-энциклопедист, философ, юрист и математик. Гравюра И.М. Бернигерота. 1755



Пьер Бейль (Pierre Bayle, 1647—1706), французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения. Портрет работы Л.Ф. Элла Младшего. 1675

В статье Н.К. Гаврюшина можно встретить и противопоставление взглядов Голубинского и Григория Паламы, с которым, по мнению автора, Голубинский вступает в полемику, придерживаясь традиции западного богословия. Такие полемические высказывания против святителя Григория Н.К. Гаврюшин находит в рассуждении Голубинского о свойствах Божиих в лекциях по умозрительному богословию, где Голубинский в вопросе о вседеприсутствии Божиим полагает неверным разделять вседеприсутствие по сущности и по действиям, поскольку тогда следовало бы «отделить в Боге действие от сущности, представить себе, что могут быть у Него такие действия, где нет сущности, и потому сущность Божия подчинилась ограничениям пространства» [Голубинский 2006, с. 434]. К.Н. Гаврюшин замечает, что утверждение о тождествен-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

ности в Боге сущности и действия критиковались Григорием Паламой и Марком Эфесским как латинские. На деле данное высказывание Ф. Голубинского не противоречит ни православной догматике, ни учению святителя Григория Паламы. То же самое суждение с теми же аргументами можно найти в Православно-догматическом богословии митр. Макария (Булгакова) [Макарий Митрополит Московский и Коломенский 1999, с. 113] со ссылкой на св. Анастасия Синаита и свт. Фотия, патриарха Константинопольского. Утверждать неотделимость действий от сущности Божией не значит отождествлять их. О неотделимости энергий от сущности Бога говорил и Григорий Палама [Григорий Палама 2006, с. 133, 156]. Он боролся против тезиса, что нет никакого отличия Божественной энергии от Божественной сущности. И Геннадий Схоларий критиковал Фому Аквинского за отсутствие учения о различии сущности и энергий.

Далее, согласно Н.К. Гаврюшину, Голубинский вступает в деликатную полемику со святителем Григорием в вопросе о Фаворском свете. Голубинский утверждал, что Фаворский свет не был физическим:

«...божественный свет безграничен и потому физическими глазами невидим... Так что ученики видели славу Божества "очами сердца", а не созерцали плотскими глазами «нетварные энергии» [Гаврюшин 2012, с. 24], —

по мнению Н.К. Гаврюшина, у Голубинского выходит апория⁵³. И это, согласно Гаврюшину, противоречит позиции святителя

⁵³ Апория (греч. ἀπορία — безысходность, безвыходное положение) — умозрительная трудноразрешимая проблема, фиксирующая несоответствие (противоречие) эмпирического факта (наблюдения и опыта) и его мысленного анализа (описывающей его теории). Собственно философский смысл апория приобретает у Платона — как постановка трудно-разрешимой проблемы, а также у Аристотеля — как равенство противоположных друг другу доводов. (Прим. ред.).

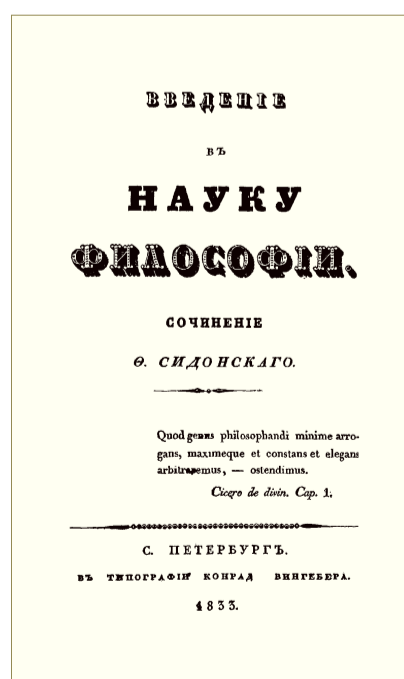
Григория⁵⁴. На деле Голубинский не утверждает того, что ему приписывается в первой части данной аперии. Он не говорит,

⁵⁴ Архивные материалы Ф. Голубинского показывают, что он переводил труды святителя Григория (см. [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 43, ед. хр. 3, л. 7; ф. 76/3 (Архив Голубинских), к. 1, ед. хр. 29]), очевидно, хорошо знал его учение и почитал его, называя «великим Григорием Солунским» [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 6, ед. хр. 17, л. 12 об.].

что Фаворский свет невидим физическими глазами, а лишь то, что Фаворский свет нетварный и не является физическим светом, мы не знаем каков он, но если богопросвещенные мужи говорят, что нетварный «свет Божества может отразиться в обличьях света видимого, мы не смеем того опровергать». Но, действительно, как верно замечает Н.К. Гаврюшин во второй части своей аперии, по логике Голубинского нетварный свет даже и в обличьях видимого света должен восприниматься «очами сердца», т.е., по Голубинскому, физических способностей человека недостаточно для восприятия несотворенного света. Но Н.К. Гаврюшин ошибается, если полагает, что эта точка зрения противоречит взглядам святителя Григория⁵⁵.

⁵⁵ «Видишь ли, что физически зрячие очи являются слепыми для видения оного Света? Итак, Свет тот не есть чувственный, и зрячие чувственными очами не могли просто его видеть, но силою Божественного Духа они были приуготованы для видения его» [Григорий Палама, святитель 2008, с. 489—490]. См. также [Григорий Палама, святитель 2011, с. 318].

Н.К. Гаврюшин пишет, что Голубинский, получив на рецензию сочинение Сидонского, не внял просьбе своего бывшего студента В. Знаменского и способствовал изгнанию из академии талантливого ученого. Во многих работах по русской философии часто упоминается о Ф.Ф. Сидонском как пострадавшем за свою книгу «Введение в науку философии». При этом, к сожалению, не рассматриваются сами взгляды Сидонского, которые стали предметом дискуссии. В архиве Голубинских сохранилась рецензия Голубинского на данную книгу Ф. Сидонского. Рецензия написана в уважительном и благожелательном тоне. В начале указаны сомнительные места, а в конце перечислены достоинства книги, среди которых названы: «ревность об истине как цели изысканий философии», «хорошо поставлено главным средством проверки исследований философии сличение их с опытом внешним и внутренним», видно желание избегать крайностей, «слова рождаются из мыслей, а не подбираются из книг, часто нет у него определенности и ясного расположения и изложения мыслей, но зато есть некоторый свет» [ОР РГБ, ф. 76/1 (Архив Голубинских), к. 3, ед. хр. 8, л. 23].



Титульный лист первого издания труда Ф.Ф. Сидонского «Введение в науку философии» (С.-Петербург, 1833).

Не перечисляя всех отмеченных Голубинским сомнительных мест книги, укажем на главные, возле которых было поставлено несколько знаков вопроса. Это фраза на стр. 179 книги Сидонского:

«Только чрез посредство философии убеждения веры могут прививаться к душе во всей чистоте» [Сидонский 1833, с. 179].

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

Сидонский не отрицает значение веры и здравого смысла, но только как первоначальной ступени усвоения христианских истин, требующей самостоятельных мыслительных операций для окончательного усвоения этих истин, для обеспечения «ясности и сознания основательности своих убеждений». Сидонский пишет, что у религии и философии одна цель — указать истину, но если религия больше подходит для простых людей, довольствующихся слабыми основаниями, то для образованных и сильных умом нужна философия, которая, в отличие от религии «открывает и основания, на которых известная мысль должна быть признана за верную. Согласно Сидонскому, «там, где ищут отчетливого убеждения в вере, только наука, помогающая высшему развитию нашего самосознания может подавать надежную помощь» [Сидонский 1833, с. 179]. Как видно из этих утверждений, по Сидонскому, именно философия, как некая автономная сфера со своими методами и принципами, обеспечивает основательность, безошибочность наших религиозных убеждений благодаря развитию нашего самосознания. То, что Сидонский отступает здесь от традиционного в православии взгляда на отношение веры и разума, видно при сопоставлении его взглядов с высказываниями православных святых⁵⁶. Это учение Сидонского и было

⁵⁶ В христианстве, замечает преп. Иустин (Попович) в своем курсе догматического богословия, «нет такой догматической истины, которая бы полностью могла вместиться в сосуд человеческого разума, срастворенного с грехом, поэтому нет и такого догмата, который можно было бы до конца логически понять, объяснить и обусловить» [Иустин (Попович), преп. 2006. с. 32]. Критику взглядов, аналогичных воззрениям Сидонского можно встретить у авторитетного богослова XIX в. святителя Феофана Затворника (см. [Феофан Затворник, святитель 1999, с. 4]).

оценено Голубинским как весьма сомнительное⁵⁷. У Сидонского философские изыскания естественного разума начинают

⁵⁷ Примечательно, что позиция Ф. Сидонского в предложенных им формулировках похожа на позицию Варлаама, изложенную Григорием Паламой [Григорий Палама, святитель 2011, с. 5]. Сидонский также полагал, что «чем совершенней круг наших мыслей и правильнее наше познание явлений природы, тем развитие мысли о Первосущем будет совершеннее» [Сидонский 1833, с. 88]. Таким образом, позиция Сидонского, согласно которой чистота и ясность религиозных убеждений при желании прояснить свои представления достигается не через стяжание благодати, а с помощью самостоятельного философского мышления и познания мира, явно контрастировала со святоотеческим учением о богопознании.

выполнять функции, которые в христианстве относят к благодати Божией.

Н.К. Гаврюшин также утверждает, что именно через Ф. Голубинского масоны внесли в духовно-академическую философию идею Софии в нецерковном ее понимании, — идею, которую потом развивали отечественные софиологи. Признавая, что в опубликованных конспектах лекций Ф.А. Голубинского нет сколь-нибудь развернутого учения о Софии, Гаврюшин полагает, что имеются все же косвенные указания на существование у Голубинского софиологической концепции. Критерием для признания какого-либо учения принадлежащим к софиологическому направлению, на наш взгляд, является наличие утверждений о Софии-«премудрости Божией» как об особом существе, не в аллегорическом и прообразовательном смысле, как это имеет место в книгах Ветхого Завета, а в богословском, философском, мистическом смысле, как о начале, имеющем субстанциональное бытие. Н.К. Гаврюшин видит признаки софиологии у Голубинского в том, что у последнего «там и сям разбросаны указания, что даже «буддисты признавали Разум или Премудрость высшим всего сотворенного», что Премудрость Божия «предустанавливает» сочетание движений в мире физическом, «желает ввести все в порядок» и не могла оставить мир «без своего наблюдения и управления». Что касается первой из приведенных Н.К. Гаврюшиным фраз, то Голубинский приводит в пример буддистов как тех, кто, очищая понятие о Боге, ошибочно отрицает в Божестве всякие духовные совершенства, опасаясь приписать Богу совершеннейший разум и волю и называя Бога пустотой, а Разум и Премудрость рассматривая только «первоначальным проявлением Божества», «высшим из всего сотворенного».

Очевидно, говоря о буддизме, Голубинский утверждал лишь то, что прочитал о нем у других авторов. Таким образом, данное высказывание Голубинского нельзя рассматривать как выражение его собственных взглядов, а лишь как пересказ прочитанного о буддизме⁵⁸. Что касается других примеров Н.К. Гаврюшина, обращение к их контексту в лекциях Голубинского

⁵⁸ Так, в книге О. Ковалевского «Буддийская космология», вышедшей в Петербурге в 1837 г., при изложении буддийского учения о трех мирах говорится, что первый верхний мир есть «мир первобытной премудрости» [Ковалевский 1837, с. 22].

показывает, что под премудростью Божией он подразумевает промыслительные действия Бога. Подобные высказывания можно встретить и у святых отцов (см. [Тихон Задонский, свят. 2003, с.174; Иоанн (Максимович), свят. 2001, с. 396; Иоанн Кронштадтский, св. 2006, с. 79—80]). Наименование «премудрость Божия» у Ф. Голубинского, как и у святых отцов, а также в курсах по догматическому богословию:

1. обозначает свойство Божественной природы, а именно Божественного ума, проявляющее себя в творении и промысле Божиим о Своих созданиях;
2. данное наименование также использовалось как одно из имен Божиих, подразумевающих действия единого Бога, когда говорилось, к примеру, что Премудрость Божия «все изобретает, совершает и в порядке своем устраивает» (у св. Тихона Задонского).

В лекциях Голубинского мы находим такое же употребление, не имеющее двусмысленных выражений, которые могли бы указывать на некую софиологию в смысле признания «премудрости» как особого начала, существа, способного любить, действовать и т.п. Среди материалов значительной части архива Голубинского также не наблюдается каких-либо намеков на его склонность к софиологии.

К сказанному можно добавить, что учение Голубинского о вечном образе мира в уме Божиим также не может рассматриваться как софиологическое⁵⁹. У Ф. Голубинского нет высказываний о наделении прообраза мира в уме Божиим, свойствами

⁵⁹ Иустин (Попович) пишет, цитируя преподобного Иоанна Дамаскина: «Как идея, как замысел, мир всегда существовал в Боге» [Иустин (Попович), преп. 2006, с. 186].

субстанционального бытия, ипостасными свойствами любви, сознания и т.д. В критике пантеизма у Голубинского подчеркивается неправомочность признания какого-либо вечного ипостасного бытия, кроме Св. Троицы [Голубинский 2006, с. 494].

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

Подводя итог анализу подхода Н.К. Гаврюшина к рассмотрению духовно-академической философии первой половины XIX в., следует сказать, что данный автор, с одной стороны, продолжает традиции либеральной критики академического образования, негативно оценивая значение митр. Филарета (Дроздова) и симпатизируя тем мыслителям, которые в либеральной академической периодике дореволюционного периода расценивались как пострадавшие от церковной академической власти из-за своей талантливости и свободомыслия (Ф. Сидонский, Н. Гиляров-Платонов, А.М. Бухарев). В то же время особенностью подхода Гаврюшина, отличающей таковой подход от прежнего академического либерализма, является его стремление показать отступление консервативной линии митрополита Филарета и близких ему по духу представителей духовно-академической философии (И. Скворцова, Ф. Голубинского, В.Н. Карпова) от традиционного церковного православия в некий внеконфессиональный мистицизм. Гаврюшин негативно оценивает выбор академическим уставом 1814 г., а также Ф. Голубинским, Карповым не кантовской, а «платоновской» линии в философии и защищает тезис о том, что именно духовно-академическая философия дала импульс развитию неортодоксальной в отношении православного вероучения русской софиологии.

Вместе с тем, как было показано, взгляды Голубинского (которого более всего критикует Гаврюшин) вполне согласны с классическим православным догматическим богословием и святоотеческой традицией. Нет у Голубинского и критики палламизма, с которой, будучи, видимо, противником и этого направления, солидаризируется Гаврюшин. Тезисы о масонском (от Фесслера) происхождении «христианского платонизма» в духовно-академической философии и о Ф. Голубинском как родоначальнике отечественной софиологии не имеют у Гаврюшина текстологического подтверждения и достаточного историко-философского обоснования. Вместе с тем подход Гаврюшина имеет свое значение для изучения духовно-академической философии обращением к вопросам о платонизме и мистицизме в рамках данного направления, которые не получили достаточного освещения в прежней литературе. Отмеченная проблематичность оценки взглядов Голубинского, данной у Гаврюшина, в очередной раз показывает актуальность ознакомления с архивным наследием академистов, духовно-академическим богословием и с вольфианской традицией для полноценного освещения и оценки их воззрений.

В 2010 г. на сайте Костромского церковно-исторического общества появилась статья о Ф. Голубинском [Теологическая философия Федора Голубинского... 2010], в которой автор, ссылаясь на догадку Флоренского, обсуждает тему связи между взглядами Ф. Голубинского и софиологией Соловьева. Автор признает, что ему не удалось обнаружить в лекциях Голубинского таких основополагающих понятий философии Соловьева, как «всеединство» и «София». Однако, по мнению автора, о. Феодор пользуется весьма схожими понятиями «единства Божия» и «премудрости Божией». Далее в статье освещается употребление данных понятий у Голубинского и ставится вопрос: может быть, взгляды Голубинского, связанные с этими понятиями, и послужили источником для развития последующей софиологии и философии всеединства Владимира Соловьева и его последователей? Сам автор не настаивает на правомерности данной гипотезы и сознается, что у него нет однозначного ответа на данный вопрос. Об отличии понятия «Премудрость Божия» у Голубинского от понятия «Софии» в софиологических концепциях говорилось выше. Но разбор первой части данной гипотезы, а именно сравнение понятий «единства Божия» и «всеединства», может быть небесполезным, поскольку, как отмечал еще Лосев:

«София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства» [Лосев 1990, с. 229].

Учение Соловьева о всеединстве как характерном качестве Бога принципиально отличается от понимания «единства Божия» у Ф. Голубинского. Прежде всего тем, что у о. Феодора «высочайшее единство Божие» означает внутреннюю высочайшую простоту, несложность Бога. В Боге все силы составляют одну нераздельную силу, свойства Бога, по Голубинскому, различаются только нашим разумом, в самом же Боге они составляют единую Божественную сущность. А у Соловьева абсолютное первоначало фактически всегда едино не само по себе, а по отношению к множеству, которое оно объединяет. Философ изначально вносит своей интуицией «всеединства» в существо Бога некую сложность, выделяет в Божестве два полюса: принципы единства и множественности, взаимодействие между которыми порождает «динамику божественной жизни»⁶⁰. При этом у Ф. Голубинского «простота природы Божественной необходимо предполагается идеею о Боге как

⁶⁰ По верному замечанию П.П. Гайденко, «у Соловьева понимание Абсолюта как единства противоположностей составляет фундамент учения о всеединстве» [Гайденко 2005, с. 205].

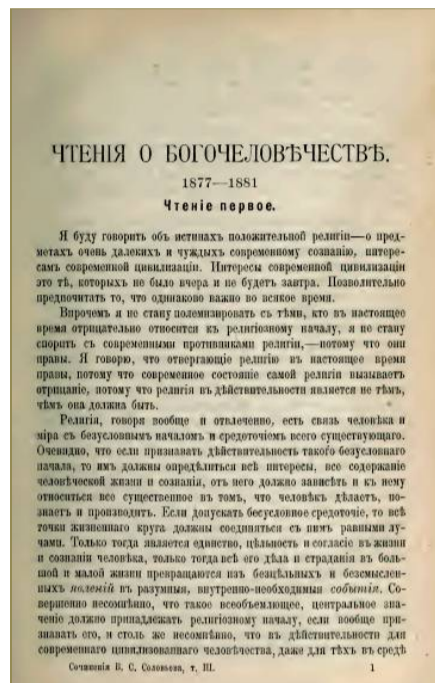
Существом Бесконечном» [Голубинский 2006, с. 442]. В Боге же, по мысли Голубинского, нет разделения на многое, элементы которого отличаются друг друга тем, что один не имеет того, что имеет другой. Но у Соловьева в принципе множественности, во «всем», объединяемым единством имеет место именно такое разделение. В своих работах (см. [Соловьев В.С. 1991 с. 184; 1989, с. 126—129]) Соловьев придает второму полюсу абсолютного первоначала статус потенциального бытия, первоначалу материи. При этом он сам поясняет, что пользуется понятием материи в аристотелевском смысле [Соловьев В.С. 1988, с. 708].

И здесь выявляется следующее, вытекающее из первого, важное различие между Голубинским и Соловьевым. Последний называет «все» в Абсолюте материей в смысле аристотелевской «потенции» и потому называет силой. Но у Аристотеля сила в смысле «потенции» есть признак несовершенного бытия, стремящегося к актуализации, к полноценному бытию. В Божественном первоначале, напротив, нет ничего потенциального, в нем все актуально. При этом у Аристотеля имеет место известный дуализм: вечное сосуществование Бога и мира как носителя потенциального бытия. Соловьев же, признавая в Абсолюте актуальное бытие, вместе с тем постоянно подчеркивает, что Божество имеет в себе и потенциальное бытие. Уже этим признанием в Боге материи-потенции Соловьев вносит в Абсолют другое начало, а также утверждает мысль необходимости для Абсолюта последующей актуализации этого потенциального начала. Примечательно, что фактически Соловьев не признает Бога как актуально бесконечное Существо. В «Чтениях» он прямо пишет, что беспредельное (апейрон) «в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление)», что сущее-всеединое «всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду

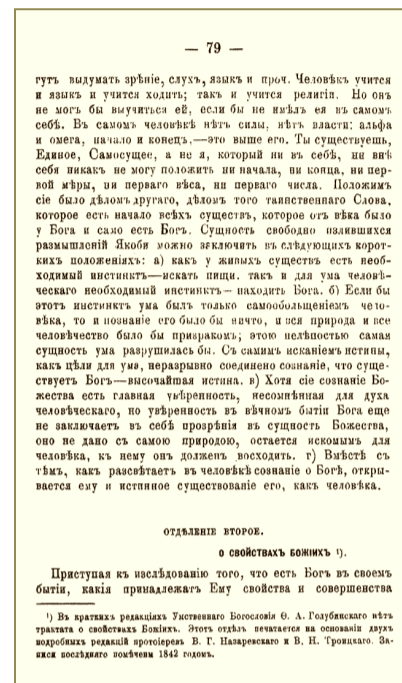
Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. в ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

бытия, всему сущему свойственному» [Соловьев В.С. 1989, с. 126—127]. Но этот непрекращающийся процесс «удовлетворения жажды» есть признак не актуальной, а потенциальной бесконечности. И не случайно у Соловьева и этого процесса оказывается недостаточным для абсолютного первоначала, так как потенциальное бытие требует реализации не только для себя как целого, но и для своих частных элементов. Отсюда возникает у Соловьева необходимость для Абсолюта утверждения другого для самоутверждения. В то время как для Голубинского принципиальным является то, что Бог является Бесконечным актуально, этим, по Голубинскому, обусловлена высочайшая простота, единство и единственность Бога и этим Бог отличается от тварной реальности. И это же означает у Голубинского, что Бог ни в чем не нуждается и ничего не требует с необходимостью для полноты бытия. Мир творится Богом исключительно по свободной воле, и притом, как специально доказывает Голубинский, не из вечной материи, независимо от того, считают ли ее существующей вне или внутри Бога (последний вариант Голубинский характеризует как гипотезу эманатизма).



Начало «Чтений о Богочеловечестве» из третьего тома первого собрания сочинений В.С. Соловьева (С.-Петербург, 1901)



Начало параграфа «О свойствахъ Божіихъ» из четвертого тома первого издания «Лекцій по философіи» Ф.А. Голубинскаго

Также показательно, что Голубинский специально опровергает доводы, как он сам говорит, защитников пантеизма, утверждающих, что «внутренняя необходимость природы Божественной требует, чтобы силы ее совершенства обнаружались самим делом». А мир, говорили защитники этого тезиса, и есть такое обнаружение сил и совершенствъ Божіихъ. В этих доводах можно видеть очевидное сходство с логикой Соловьева, когда он говорит о необходимости обособления, реального бытия существъ божественнаго мира. На это Голубинский замечает, что полное вечное и беспредельное проявление сил и совершенствъ Божіихъ есть в Пресвятой Троице. И к этой славе обнаружение совершенствъ Божіихъ в мире не прибавляет ничего [Голубинский 2006, с. 487]. Наличие в Божественном уме вечнонаго плана творения мира и промышленности о нем у Голубинскаго, как и у представителей святоотеческой мысли, не означало нарушения единства Божія и внесения во внутреннюю жизнь Бога начала «всего», так как мысли Божественнаго ума о мире не есть существа мира в потенциальном несовершенном состояніи, как у Соловьева.

И наконец, еще одна черта отличает учение Голубинскаго о единствѣ Божіем и теорию всеединства Соловьева. Голубинский четко отделяет то, что открывается уму через естественное богопознаніе, от того, что дано узнать человеку через Божественное Откровеніе. Голубинский отмечает, что, утверждая единственность Совершеннѣйшаго Существа, «мы нимало не погрешимъ противъ высочайшей тайны триединства в Божествѣ, которой разум не можетъ дознать сам собою» [Голубинский 2006, с. 444]. Голубинский не видитъ здѣсь никакого противоречія потому, что триединство Бога для него и представителей патристики принципиально отличается от множественности, характерной для всего остальнаго. И Голубинский никак не старается логически изъяснить богооткровенную тайну триединства в рамках своего «Умозрительнаго Богословія», а принимает ее как Откровеніе внутренней, независимой от творенія, жизни Бога, принципиально недоступное естественному богопознанію, познающему бытіе Бога через исследование мира и человека. Соловьев же, напротив, не считаетъ закрытой для самостоятельнаго человѣческаго познанія внутреннюю жизнь Божества⁶¹.

⁶¹ В этом отношеніи Соловьевъ является продолжателемъ традиціи западной мистики — тут можно вспомнить признаніе чтимаго Соловьевымъ Я. Беме, что он узрел и позналъ «рожденіе Св. Троицы» [Беме 2001, с. 65], — и немецкаго идеализма.

В «Чтенияхъ» философъ прямо заявляет, что идея триединого Бога является истиною столько же умозрительнаго разума, сколько и откровенія, что эта идея «выводится чисто логически изъ самой идеи Божества» [Соловьевъ 1989, с. 95]. Соловьевъ считает, что учителя Церкви, признававшие догмат Св. Троицы непостижимымъ для человѣческаго разума, просто были слабы в области философскаго пониманія. Соловьевъ готовъ признать непостижимость догмата о Св. Троице лишь в смысле невозможности адекватно выразить его и исчерпать в опредѣленіяхъ разума, т.е., в отношеніи выраженія, но не умозрѣнія. Но такая непостижимость, по Соловьеву, характерна для всякой единичной и субъективной действительности, для всякой твари. Истина триединства, как он полагает, основана на общей логической формѣ, опредѣляющей всякое действительное бытіе и применимой как к Богу, так и к другимъ предметам. Не касаясь вопроса о логическихъ некорректностяхъ доказательствъ триединства Бога у Соловьева⁶², обратимъ вниманіе на то, что Соловьевъ, стараясь логически в видѣ схемы истолковать

⁶² Соловьевъ старается доказать, что Богъ с логической необходимостью долженъ быть триединымъ, это необходимо для полнаго существованія Божества. Но почему для полноты существованія абсолютному первоначалу необходимо противопоставлять себѣ свое содержаніе, имѣть его в началѣ въ себѣ, а потомъ для себя и у себя? Объясненія этому Соловьевъ не даетъ. Фактически оно скрывается за неявнымъ допущеніемъ принципа развитія в Богѣ черезъ противопоставленіе Богу

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

божественной сущности, отождествляемой со «многим» или «все», — принципа, органически связанного с внесением во внутреннюю жизнь Бога потенциального бытия. Кроме того, у Соловьева «Абсолютно-сущее» как истинное единое производит в себе множественность для того, чтобы утвердить себя и показать превосходство над нею, и затем постоянно торжествует над множественностью. Далее Соловьев отождествляет множественность с содержанием, сущностью Бога. У Соловьева выходит, что абсолютное первоначало не имеет изначала, а производит свою сущность.

тайну триединого Бога, не только вторгается в область, по убеждению Ф. Голубинского, принципиально недоступную для человеческого разума, но и совершает, с точки зрения последнего, принципиальную философскую и логическую ошибку. Предполагает в Боге, абсолютно совершенном и бесконечном Существо, некое потенциальное, а значит, еще требующее своего осуществления бытие в виде противопоставляемого Богу божественного содержания-сущности, трактуемого как множество или «все». Естественная актуализация этой сущности вначале осуществляется в самоутверждении Абсолюта по отношению к ней и появлению триединства, а затем в появлении Софии и мира. В то время как, по Голубинскому, развиваться, поступательно проявлять свои вначале скрытые потенциальные возможности свойственно лишь тварным существам, но не всесовершенному и неизменному Богу.

Поэтому, несомненно, более заслуживающим доверия и внимания является основанное на сопоставлении текстов утверждение П.П. Гайденко, что «ключевую роль в формировании Соловьева как мыслителя сыграла, прежде всего, философия Шеллинга. Именно от Шеллинга воспринял Соловьев, во-первых, центральное в его учении понятие **всеединства**» [Гайденко 2005, с. 202].

* * *

Подведем итоги. В дореволюционный период освещение и оценка философии духовных академий была представлена преимущественно в юбилейных статьях и докладах об отдельных духовно-академических преподавателях философии, в рецензиях на их сочинения, в общих работах по истории духовного образования и философии в России. Все данные труды вместе с воспоминаниями воспитанников академий и поныне представляют ценность для историка философии⁶³. Вместе с

⁶³ Некоторые из академических статей (Введенского, Миртова и др.) помимо интересных фактических данных представляют собой логически последовательные реконструкции взглядов чествуемого мыслителя и в этом отношении также достойны внимания, равно как и некоторые критические замечания в адрес академических мыслителей.

тем, следует учитывать, что во многом в силу своего жанра данные работы зачастую не содержат текстологических подтверждений высказываемых в них суждений (например, при утверждении влияния на академистов западных философов и т.д., или классификации их), и потому предлагаемые в этих работах сведения требуют проверки и уточнения источников, которыми пользовались их авторы. В этих работах также нет восприятия духовно-академической философии в целом как определенного направления русской философии, нет сравнений и обобщений, поскольку сами эти работы не были результатом специального историко-философского исследования наследия философов-академистов. С начала XX в. в самой духовно-академической среде формируется уже целенаправленный исследовательский интерес к духовно-академической философии, обусловленный, с одной стороны, стремлением обозреть и осмыслить историю философского образования в духовных академиях в преддверии их юбилеев, с другой, — обратить внимание общественности на значение духовно-академической философии в становлении русской философии, показать ее высокий профессиональный уровень и тем самым подчеркнуть важность духовных академий в развитии русской культуры. Кроме того, для профессоров академий о. П. Флоренского и П. Кудрявцева, инициировавших в студенческой среде интерес к духовно-академической философии, дополнительным мотивом обращения к ней было стремление отыскать единомышленников среди своих предшественников и тем самым представить собственную философию как продолжение определенной академической традиции. Вместе с тем, как мы постарались показать в рамках данного исследования, стремление о. П. Флоренского увидеть в большинстве представителей духовно-академической философии шеллингианцев, близких его пониманию философии, а в лице Ф. Голубинского — своего предшественника по части софиологии, было необоснованным.

Общим итогом освещения духовно-академической философии в первый период ее изучения было: а) всеобщее признание заслуг философии духовных академий в становлении философского образования и философской культуры в России; б) в ряде случаев удачная логическая реконструкция философских взглядов отдельных представителей духовно-академической философии. Начало XX столетия ознаменовалось

— появлением началом изучения архивного наследия по истории духовных академий (П. Кудрявцев);

— формированием методологически ценных программ изучения философии духовных академий у П. Кудрявцева и о. Павла Флоренского, включающих в качестве задач:

- у П. Кудрявцева: (1) рассмотрение философских взглядов академистов сквозь призму их мировоззрения и с учетом их личных особенностей. (2) выявление зависимости суждений академических преподавателей по отдельным дисциплинам (психологии и т.п.) от их общих метафизических установок;
- у о. Павла Флоренского: (1) определение места преподавания философских наук в общей системе академического образования и взаимосвязи между философией и другими дисциплинами; (2) изучение влияния на преподавание философии лиц, хотя и не принадлежащих к академическим философским кафедрам, но являющихся «вдохновителями и покровителями курса всей академической жизни»; (3) изучение влияния философии духовных академий на русское общество через тех, кто временно или косвенно испытал ее воздействие и по своим взглядам был близок к ней.

К сожалению, революция помешала реализовать данные программы.

К недостаткам и нерешенным проблемам первого периода следует отнести: а) отсутствие в большинстве работ (в силу их жанра) текстологических подтверждений для высказываемых суждений о воззрениях академистов; б) отсутствие специального анализа решения вопроса об отношении веры и знания в духовно-академической философии и отношения последней к богословию (правда, имплицитно эти темы уже содержались в программе Флоренского).

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

Второй период изучения духовно-академической философии был ознаменован появлением крупных и значимых по сей день трудов по истории русской философии Шпета (см. подробнее [Коцюба 2015.а, 2016]), Флоровского, Зеньковского, в которых поучило освещение и данное направление. Заслуга всех данных авторов в первую очередь состоит уже в том, что они включили в контекст русской философии духовно-академическую традицию и тем самым закрепили за ней определенное место в историко-философской науке. Вместе с тем, каждого из названных мыслителей отличала определенная ярко выраженная установка относительно того, какой должна быть философия. И эта установка, проявившая себя в их оценке философии духовных академий, должна учитываться при современном использовании их работ.

К достижениям церковной историографии духовно-академической философии советского периода можно отнести докторскую диссертацию профессора МДА М.А. Старокадомского, в которой была дана логически последовательная и ясная по изложению реконструкция взглядов академистов «московской школы» Ф.А. Голубинского и его ученика В.Д. Кудрявцева-Платонова. В методологическом отношении ценным в подходе Старокадомского является внимание к отношению богословия и философии (автор придерживается традиции четкого разделения их, ярким выразителем этой традиции был Кудрявцев-Платонов) и к вопросу о генезисе идеи Бесконечного в философии Ф. Голубинского.

С начала 1990-х гг. наступил третий период изучения философии духовных академий, когда в отечественной историко-философской науке, в том числе и духовно-академической, она стала предметом специального углубленного исследования. Так, представитель современной духовно-академической корпорации Н.К. Гаврюшин выступает с критикой духовно-академической философии первой половины XIX в., полагая, что она находилась под влиянием мистицизма и уводящего от православия платонизма.

Вместе с тем, и по настоящее время в области изучения духовно-академической философии первой половины XIX в. остался нерешенным ряд вопросов и проблем, важных для оценки всей философии духовных академий. Среди них:

— избрание слишком широких тем для изучения, когда, например, темой кандидатского диссертационного исследования становятся темы, требующие знакомства с трудами всех или, по крайней мере, всех основных представителей духовно-академической философии целого столетия. В итоге при объективной невозможности в определенные сроки ознакомиться с таким объемом материала, включая архивное наследие, в подобного рода работах взгляды одного или нескольких представителей духовно-академической философии становятся репрезентантом целого направления. Иными словами, частное становится выразителем общего без представления оснований для такого обобщения;

— одним из следствий данной методологической ошибки как одно из средств раскрытия заявленной обширной темы при недостатке знакомства с первоисточниками является некритическое следование взглядам и оценкам других авторов, иногда без учета специфики их подходов, особенностей используемого ими терминологического аппарата и расхождений цитируемых авторов во взглядах. В ряде случаев это приводит к противоречивости в оценках или к повторению чужих непроверенных, необоснованных, а то и просто ошибочных суждений, начиная с простейших фактических ошибок и заканчивая утверждениями, затрагивающими основные характеристики мировоззрения отдельного представителя духовно-академической философии или всего направления в целом (подобно утверждению о том же Ф. Голубинском как стороннике Гегеля или провозвестнике отечественной софиологии).

Среди вопросов, которые, на наш взгляд, так и не получили окончательного решения в работах о духовно-академической философии, в том числе представителей самого духовно-академического сообщества, одним из ключевых является вопрос о соотношении богословия и философии в православной традиции. Сложившееся мнение о том, что философское обоснование православного вероучения составляет основную задачу духовно-академической философии, нуждается в корректировке, поскольку далеко не все истины веры становились предметом философского обоснования. Более точным будет утверждение, что среди вероучительных истин христианства есть и такие, которые в христианском понимании могут быть восприняты человеком и вне божественного Откровения естественным путем (через естественное богопознание). Это истины бытия Бога, бессмертия души. И эти истины становились предметом обоснования духовно-академической философии. Во-вторых, знакомство с богословскими сочинениями, начиная со времен патристики и заканчивая пособиями по догматическому богословию XIX столетия (архиеп. Филарета (Гумилевского) и др.), показывает, что в них использовалась также и апелляция к доводам разума, философское обоснование истин естественного богопознания. Таким образом, вышеуказанное различие философии и богословия нуждается в уточнении, поскольку, в частности, представление о том, что в эпоху патристики богословие и философия не различались, разделяют представители русского зарубежья Флоровский, Зеньковский и нынешний профессор МДА Н.К. Гаврюшин, рассматривая философию как свободное размышление на философские темы с позиций христианского мировоззрения. Но при такой позиции остается открытым актуальный вопрос о критериях различения богословского и философского знания, а также критериях, по которым можно определить верность такого свободного философствования христианскому вероучению или отклонение от него. Для понимания специфики духовно-академической философии первой половины XIX в. особенно ценным может быть ее сравнение с появившимся во второй половине этого же столетия новым богословским предметом «Основное богословие», который по содержанию и задачам весьма близок философии духовных академий предшествующей эпохи.

Также важно разобраться в том, как сами академисты оценивали место философии в религиозном мировоззрении, ее значение для богословия, для религии. И здесь мы можем констатировать наличие целой палитры различных взглядов у академических преподавателей философии. Все эти разнообразные взгляды на то, какой должна быть духовно-академическая философия, требуют специального исследования, сравнительного анализа и систематизации. Богословие и философия как учебные дисциплины были восприняты духовными академиями от западной образовательной традиции через западные учебные пособия и таким образом изучались в формах, восходящих к западному средневековью и несущих на себе отпечаток понимания богословия и философии, свойственных католической и протестантской традиции. Поэтому для решения вопроса о специфике духовно-академической философии необходимо учитывать эту западную традицию и полезно сравнить ее сочинения с духовно-академическими.

**Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:
ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ**

Актуальной также представляется тема соотношения рационального и эмпирического познания в духовно-академической философии. Эта тема, на наш взгляд, еще не получила должного освещения в отношении познания человека, который в духовно-академической традиции был предметом изучения психологии. Между тем в первой половине XIX столетия особую остроту приобрели взаимоотношения рациональной и эмпирической психологии.

Одной из требующих прояснения тем в изучении духовно-академической философии (в том числе и в связи с ее критикой со стороны представителей духовно-академического сообщества 1990-х гг.) является вопрос о причастности ее традиции платонизма. Требуется уточнение, о какой именно традиции платонизма идет речь. Для оценки платонизма духовно-академической философии представляется необходимым изучение платонизма и теизма Якоби в сравнении с платонизмом немецкого идеализма, определение того, какие именно положения платонизма принимались академиками и какие критиковались, сравнение отношения академиков к платонизму с тем, которое имело место в эпоху патристике. В рамках изучения темы «духовно-академическая философия и платонизм» значимым представляется анализ учения об идеях ума, которое имело место практически у всех преподавателей философии духовных академий первой половины XIX в. Интересным предметом для исследования представляется генезис данного учения об идеях ума, которое отличается от вольфианской традиции и от учения Канта об идеях разума. Здесь перспективным представляется сравнение данного учения с учением о разуме Ф. Якоби.

Еще одно, представляющееся перспективным в изучении духовно-академической философии направление — анализ рецепции философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля у представителей духовно-академической философии первой половины XIX в. и реконструкция их критики. До сих пор отсутствуют исследования, в которых тексты и воззрения какого-либо отдельного представителя философии духовных академий были бы подвергнуты подробному анализу и была бы представлена последовательная реконструкция его критической аргументации. Рецепцию немецкого идеализма интересно проследить не только по работам преподавателей духовных академий, но и по студенческим работам.

Существование столь значимых вопросов, до сих пор не получивших надлежащего освещения, позволяет надеяться, что изучение духовно-академической философии имеет значительные перспективы развития в XXI веке в рамках как светской, так и духовно-академической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 76/1 (Архив Голубинских). К. 1. Ед. хр. 1 (Голубинский Ф.А. Дневник 1822–1852), 18 (Голубинский Ф.А. Материалы к работам по философии); К. 2. Ед. хр. 1 (Голубинский Ф.А. Разговор о стремлении к высокому спокойной безопасности 15.10. 1813 г.), 13 (Голубинский Ф.А. Материалы к работам на богословские темы); К. 3. Ед. хр. 8 (Голубинский Ф.А. Рецензия на книгу Ф. Сидонского «Введение в науку философии»); К. 6. Ед. хр. 13 (Голубинский Ф.А. Выписки и замечания на прочитанные книги), 17 (Голубинский Ф.А. Выписки и замечания на прочитанные книги); К. 13. Ед. хр. 2 (Голубинский Д.Ф. Дневник 1848 г.); К. 17. Ед. хр. 8 (Голубинский Д.Ф. Записная книжка с описанием книг, бумаг и вещей 1872–1876); К. 43. Ед. хр. 3 (Голубинский Ф.А. Записки и исправления к работам разных авторов).
2. ОР РГБ. Ф. 76/3 (Архив Голубинских). К. 1. Ед. хр. 29 (Голубинский Ф.А. Оглавление нравственных и учительных слов блаженного архиепископа Фессалоникийского Григория); К. 2. Ед. хр. 9 (Голубинский Ф.А. Лекции по истории философии (об учении Гегеля)).
3. ОР РГБ. Ф. 172 (Архив МДА). Оп. 232. Ед. хр. 10 (Даниловский А. История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России. 1912).
4. Августин (Никитин), архим. Протоиерей Феодор Сидонский — философ и богослов (Биографический очерк) // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 7. СПб.: СПбГУ, 1996. С. 29–48.
5. Августин (Никитин), архим. Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 11. СПб.: СПбГУ, 1998. С. 59–97.
6. Андроник (Трубачев) игумен Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии // Московская духовная академия 300 лет (1685–1985) Богословские труды. Юбилейный сборник. М.: Изд. Московской Патриархии, 1986, С. 226–246.
7. Античная философия: Энциклопедический словарь / Отв. ред. П.П. Гайденко. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
8. Арсеньев В.С. Воспоминания и дневник. СПб.: Издательство им. Н.И. Новикова, 2005.
9. Аскоченский В. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г., СПб., 1863.
10. [Барсов Т.В., Высокоостровский А.П., Миртов Д.П.]. Памяти русского философа В.Н. Карпова: речи, произнесенные на торжественном собрании в СПб. Духовной академии 12 апреля 1898 г. по случаю столетия со дня рождения знаменитого профессора-философа (род. 2 апр. 1798 г.). [Барсов Т.В. В.Н. Карпов, как профессор. Серебренников В.С. В.Н. Карпов, как психолог. Высокоостровский А.П. Об общем характере логики Карпова. Миртов Д.П. Заслуги В.Н. Карпова для русской философской мысли] // Христианское чтение. 1898. № 5. С. 684–731.
11. Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина Кн. 3. СПб., 1890.
12. Бейль П. Исторический и критический словарь: В 2 т. М.: Мысль, 1968.
13. Белоруков А.М. свящ. Внутренний перелом в жизни А.И.Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 785–867 (1-я пагин.).
14. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Политиздат, 1990.
15. Беме Я. Простая жизнь во Христе. Антология. Haarlem: Rozekruis Pers; СПб.: СПбГТУ, 2001.
16. Беме Я. Christosophia, или путь ко Христу. СПб.: А-cad, 1994.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

17. Блаженного Евсевия Иеронима, пресвитера Стридонского Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея / Пер. с лат. М.: Наука, 1998.
18. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996, С. 645–663.
19. Бухарев А.М. О Филарете Московском как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли 14.07.1866 (Из посмертных рукописей А.М. Бухарева) // Православное обозрение. 1884. Т. 1. № 4. С. 717–749.
20. Введенский А.И. Профессор философии протоиерей Ф.А. Голубинский. Сергиев Посад, 1898.
21. Владиславлев М.И. Протоиерей Феодор Феодорович Сидонский. Некролог // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Ч. 171. Отд. 4 С. 50–55.
22. Воскресенская М.А. Специфика религиозного мирозерцания российской культурной элиты конца XIX – начала XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 78. С. 34–41.
23. Гаврюшин Н.К. «Столп Церкви»: протоиерей Ф.А. Голубинский и его школа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Регнум, 2012. С. 7–51.
24. Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии. Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 131–139.
25. Гаврюшин Н.К. Философия и богословие // Начала. 1991. № 3. С. 4–13.
26. Гаврюшин Н.К. Черты богословского творчества святителя Иннокентия (Борисова) // Христианское просвещение и русская культура. Материалы X научно-богословской конференции. Йошкар-Ола, 2007. С. 11–20.
27. Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
28. Гаврюшин Н.К. Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М.: Лого-Н, 2001.
29. Гайденко П.П. Гностические элементы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 202–208.
30. Гелеван В., свящ. Жизненный путь и научное наследие профессора Московской духовной академии М.А. Старокадомского. Дисс ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2005.
31. Гиляров-Платонов Н.П. Из пережитого. Автобиографические воспоминания: В 2 т. Т. 2. СПб.: Пушкинский Дом, 2009.
32. Глаголев С.С. Прот. Ф.А. Голубинский (Его жизнь и деятельность). // Богословский вестник. 1897. Т. 4. № 12. С. 437–482 (2-я пагин.).
33. Глаголев С.С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский как православно-христианский философ (речь, произнесенная в честь 100-летия со дня рождения профессора философии протоиерея Ф.А. Голубинского // Вера и Разум, 1898. № 3. С. 79–107.
34. Голубинский Ф., прот. Левитский Д.Г. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека (О конечных причинах). СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2004.
35. Голубинский Ф., прот. Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2006.
36. Григорий Палама, святитель. Омилии. Т. 1. М.: Приход храма Святого Духа сошествия 2008.
37. Григорий Палама, святитель. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006.
38. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 2011.
39. Д[ели]цын А. Протоиерей Ф.Ф. Сидонский (По поводу 30-летия со дня смерти) // Церковный вестник. 1903. № 50. С. 1594–1595.
40. До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор.М. Новицького. З передмовою та примітками проф. П.П. Кудрявцева // Записки історико-філологічного відділу УАН. 1927. Кн. XIII–XIV. С. 174–184.
41. Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912 год // Богословский вестник. Т. 1. № 1. 1913.а. С. 225–288.
42. Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912 год // Богословский вестник. Т. 1. № 4. 1913.б. С. 385–432.
43. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эго, 1991.
44. Знаменский П. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования. Вып. II. Ч. 1. Казань, 1892.
45. Иванов Вл., прот. Становление богословской мысли в Московской духовной академии (1814–1870) // Богословские труды. Юбилейный сборник. М.: Издательство Московской Патриархии, 1986. С. 113–147.
46. Игнатий (Брянчанинов), свят. Полное собрание творений. Т. 2. М.: Паломникъ, 2006.
47. Из семейных записок Дмитрия Ивановича Кастальского, прот. Московского Казанского собора // У Троицы в Академии 1814–1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников Духовной академии, М.: Тип. И.Д. Сытина, 1914. С. 80–111.
48. Иннокентий, архиеп. Херсонский. Лекции. Трактаты. Единец: Единецко-Бричанская епархия, 2006.
49. Иннокентий (Просвирнин). О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 65–76.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

50. Иннокентий (Смирнов). Начертание церковной истории от древнейших времен до XVIII в. Т. 2. СПб., 1817.
51. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 8 (1). М.: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2008.
52. Иоанн Златоуст, святитель. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901.
53. Иоанн Златоуст, святитель. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1903.
54. Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе, Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006.
55. Иоанн (Максимович), св. Илиотропион, или сообразование человеческой воли с Божественной волей. М.: Благовест, 2001.
56. Иустин (Попович) преп. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2: Догматика православной церкви. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.
57. Каменский З.А. А.И. Галич. М.: Институт философии РАН, 1995.
58. Каменский З.А. История философии как наука. М.: Институт философии РАН, 1992.
59. Каменский З.А. Н.И. Надеждин — эстетик и философ // Надеждин Н.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Эстетика. Философия. СПб.: РХГИ, 2000. С. 5—30.
60. Карпов В.Н. Избранное. СПб.: Тропа Троянова, 2004.
61. Карпов В.Н. О сочинениях Платона // Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. СПбДА Карповым. Ч. 1. СПб., 1841. С. 21—56.
62. Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. СПб. 1856.
63. Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М.: Правило веры, 2000.
64. Ковалевский О. Буддийская космология. СПб., 1837.
65. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.П., 2007.
66. Колубовский Я.Н. Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890.а. Ч. 4. Приложение 1. С. 1—32.
67. Колубовский Я.Н. Философия у русских // Ибервег Ф., Гейнце М.Г. История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890.б. С. 529—586.
68. Котович А. Духовная цензура в России (1799—1855). СПб., 1909.
69. Коцюба В.И. Г.Г. Шпет как историк духовно-академической философии // Пространство и Время. 2016. № 1—2(23—24). С. 219—226.
70. Коцюба В.И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей и исследователей. Дисс. ... д. филос. н. М., 2015.а
71. Коцюба В.И. П.А. Флоренский и духовно-академическая философия первой половины XIX века // Пространство и Время. 2015.б. № 1—2(19—20). С. 187—194.
72. Крайняя О.А. Диссертационный фонд Киевской Духовной Академии в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского // Труды Київської духовної академії № 11 Ювілейний збірник. Київ, 2009, С. 164—192.
73. Крылов Д.А. Софиологическое направление в русской религиозной философии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М.: МГУ, 2008.
74. Кудрявцев П. В добрый путь // Христианская мысль. 1917. № 3—4. С. 194—198.
75. Кудрявцев П. Главные моменты в истории вопроса об отношении веры к знанию // Труды Киевской духовной академии. 1901. Окт. С. 176—201.
76. Кудрявцев П. Идея св. Софии в русской литературе четырех последних десятилетий // Христианская мысль. 1916.а. № 9. С. 70—83.
77. Кудрявцев П. Идея св. Софии в русской литературе четырех последних десятилетий // Христианская мысль. 1916.б. № 10. С. 74—97.
78. Кудрявцев П. К вопросу о введении в гимназиях пропедевтического курса философии. По поводу заметки А. Гилярова «Философская пропедевтика в гимназиях» (Киевлянин 1904 г. № 33) // Труды Киевской духовной академии. 1905. Янв. С. 133—148.
79. Кудрявцев П. Несколько заметаний об отношении истории философии к богословской науке // Вера и Разум. 1898. № 2. С. 49—66.
80. Кудрявцев П. Связь с отцами в сердце и мысли Владимира Соловьева. Киев, 1916.в.
81. Кудрявцев П. Современная церковно-общественная жизнь // Труды Киевской духовной академии. 1906. Янв. С. 142—168.
82. Кудрявцев П.П. Абсолютизм или релятивизм. Опыт историко-критического изучения чистого эмпиризма Нового времени в его отношении к нравственности и религии. Prolegomena. Киев, 1908.
83. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: Киевская и Петербургская школы (Новые материалы). М.: Институт философии РАН, 2005.
84. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
85. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Ладомир, 1994.
86. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000.
87. Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн.1. Петроград, 1916.
88. Макарий, Митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. М.:

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Молодая гвардия, 1999.

89. Макарий Оптинский, преп. Письма к мирским особам. М.: Отчий Дом, 2011.
90. Мальшевский И.И. Иван Михайлович Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-софийского собора (Некролог) // Труды Киевской духовной академии. 1863. № 8. С. 436 – 490.
91. Минаков А.Ю. Правое масонство и русский консерватизм первой четверти XIX века // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2010. № 13(84). С. 123 – 130.
92. Миртов Д. Заслуги проф. Василия Николаевича Карпова для русской философской мысли // Христианское Чтение. 1905. № 5. С. 708 – 731.
93. Мозговая Н.Г. Последний профессор философии Киевской духовной академии // Кудрявцев П.П. Сочинения: В 2 т. / Под ред. Волкова А.Г. Т. 1. Мелитополь, 2012. С. 5 – 24.
94. Мороз Петр, свящ. Основные положения богословских воззрений проф. В.Д. Кудрявцева. Курсовое сочинение по кафедре апологетики. Загорск, 1960 – 1961.
95. Мустафин В., д. Проблемы гносеологии в освещении русских христианских мыслителей (Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, В.С. Соловьев и Н.О. Лосский). Курсовое сочинение. Л., 1973.
96. Мустафин В., прот. Философские дисциплины в Санкт-Петербургской Духовной Академии // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М.: Издательство Московской Патриархии, 1986. С. 186 – 191.
97. Нестеров С.В. «Словом и житием наставляя...»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: ПСТГУ, 2005.
98. Нижников С.А. Метафизические истоки «нового религиозного сознания» в культуре серебряного века и его политические последствия // Пространство и Время. 2010. № 2. С. 117 – 126.
99. Новицкий О.М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1 – 4. Киев, 1860 – 1861.
100. Павел (Максименко), иерод. Освещение вопроса о бытии Божиим и бессмертии души в русской апологетической литературе. Кандидатское сочинение. Загорск, 1963 – 1964.
101. Пастушенко Л.А. Церковна та світська культура: погляд на проблему очима Петра Кудрявцева // Труды Київської духовної академії. 2009. № 11. Ювілейний збірник. С. 318 – 326.
102. Переписка Ф.А. Голубинского с Ю.Н. Бартеневым // Русский архив. 1880. Т. 3. С. 405 – 430.
103. Письма профессоров Московской духовной академии Д.Ф. Голубинского, А.Ф. Лаврова-Платонова (архиеп. Литовского Алексия), В.Д. Кудрявцева, П.И. Горского-Платонова, Е.Е. Голубинского, А.П. Лебедева, Н.И. Субботина, Д.Ф. Касиных, П.И. Цветкова, В.Ф. Кипарисова и И.Н. Корсунского к протоиерею Петроградского Казанского собора Александру Алексеевичу Лебедеву // Богословский вестник 1916. Т. 3. № 10/11/12. С. 370 – 396 (2-я пагин.).
104. Протоиерей Ф.А. Голубинский. Биографический очерк. М., 1855.
105. Протоиерей Ф.Ф. Сидонский и его философские взгляды (По поводу исполнившегося столетия со дня рождения 1805 – 1905) // Вера и Разум. 1906. № 7. С. 230 – 256.
106. Розанов В.В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. 1890. Год 1. Кн. 3. С. 1 – 36.
107. Салтыков А., свящ. Очерк истории Московской духовной академии // Богословские труды. Юбилейный сборник. М.: Издательство Московской Патриархии, 1986. С. 73 – 112.
108. Серков А.И. История русского масонства XIX века. СПб.: Издательство им. Н.И. Новикова, 2000.
109. Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833.
110. Скворцов И. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Ч. 17. С. 252 – 284 (2-я пагин.).
111. [Скворцов И.М.] О философии Плотина // Журнал Министерства народного просвещения. 1835. Ч. VIII. С. 1 – 17 (2-я пагин.).
112. Смирнов С. История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814 – 1870). Ч. 1. М., 1879.
113. Смирнова И.Ю. К вопросу о западных влияниях в гомилетике святителя Московского Филарета (размышление над «Келейными записками» святителя) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 224 – 240.
114. Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 2. СПб., 1885.
115. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581 – 756.
116. Соловьев В.С. София // Логос. 1991. Вып. 2. С. 171 – 198.
117. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5 – 172.
118. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
119. Старокадомский М.А. Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской Духовной Академии. Труд на соискание докторской степени. Загорск, 1969.
120. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. М., 1845.
121. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. СПб., 1912.
122. Ткачук М. Філософська думка в Київській духовній академії на початку XX ст. Київ, 2010.
123. Теологическая философия Федора Голубинского и софиология Вл. Соловьева [Электронный ресурс] // Ко-

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

- стромское церковно-историческое общество. 2010. 3 сент. Режим доступа: <http://www.kocio.mrezha.ru/index.php/2010-09-02-15-23-30/63-2010-09-03-12-56-36>.
124. Тихон Задонский, свят. Творения. Т. 3. М.: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003.
 125. У Троицы в Академии 1814—1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников Духовной академии, М.: Тип. И.Д. Сытина, 1914.
 126. Федотов А., священник Взаимоотношения веры и знания по трудам профессора В.Д. Кудрявцева. Курсовое сочинение. Загорск, 1966.
 127. Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека. М., 1809.
 128. Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12, С. 413—544 (1-я пагин.).
 129. Феофан Затворник, святитель. Письма о вере и жизни. М.: Правило веры, 1999.
 130. Феофан Затворник, святитель. Толкование посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005.
 131. Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884.
 132. Филарет, митрополит Московский. Письма преп. Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.
 133. Филарета, архиепископа Черниговского и Нежинского Обзор русской литературы: 1720—1858. Кн. 2. СПб., 1861.
 134. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма: □Пробная лекция□ // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 284—297 (2-я пагин.).
 135. Флоренский П.А. Разум и диалектика [Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». М., 1912 г.] // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 9. С. 86—98 (1-я пагин.).
 136. Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1990.
 137. Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
 138. Флоринский Н.И. Памяти протоиерея, доктора богословия Иоанна Михайловича Скворцова, как профессора философии и богословия. М., 1899.
 139. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991.
 140. Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994.
 141. Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-философское исследование. М.: ПСТГУ, 2010.
 142. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002.
 143. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
 144. Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.
 145. Шевырев П.С. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М., 1850.
 146. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 11—342.
 147. Юнг-Штиллинг И.Г. Угроз Световостоков, сочинение Иоанна Генриха Юнга. Кн. 1. СПб., 1806.
 148. Юнг-Штиллинг И.Г. Угроз Световостоков, сочинение Иоанна Генриха Юнга, называющегося иначе Генрихом Штиллингом. Ч. 5. Кн. 17—20. СПб., 1813.
 149. Barton P.F. *Erzieher, Erzähler, Evergeten. Ein Beitrag zur politischen Geschichte, Geistes- und Kirchengeschichte Schlesiens u. Preussens 1786/88—1796. Fessler in Schlesien*. Wien, Koeln; Graz: Böhlau, 1980.
 150. Clayton P. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
 151. Fessler I.A. *Dr. Fessler's Resultate seines Denkens und Erfahrens: als Anhang zu seinen Rückblicken auf seine 70jährige Pilgerschaft*. Breslau: Korn, 1826. *Deutsche digitale Bibliothek*. Bayerische Staatsbibliothek, n.d. Web. <<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/YSTCVQQ46DUSPFM4YYZPBUIJHRBCZFWC>>.
 152. Jacobi Fr.H. *Werke, Gesamtausgabe. Bd. 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. Hrsg. K. Hammacher u. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000.
 153. Wolff C. "Discursus praeliminaris de philosophia in genere." *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. [Frankfurt am Main; Leipzig]: Fracofurti et Lipsiae. 1740. Google Play. Google, n.d. Web. <<https://play.google.com/books/reader?id=CLt0Ss2G8FoC&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PA3>>.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Коцюба, В. И. «...движение философии в мире христианском»: исследования духовно-академической философии первой половины XIX в. в духовно-академической среде [Электронный ресурс] / В.И. Коцюба // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2016. — Т. 13. — Вып. 1. — Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov_r_e-ast13-1.2016.52.

Коцюба В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

'... MOVEMENT OF PHILOSOPHY IN CHRISTIAN WORLD': INQUIRIES INTO ECCLESIASTICAL ACADEMIC PHILOSOPHY OF THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY IN ECCLESIASTICAL ACADEMIC COMMUNITY

Vyacheslav I. Kotsyuba, D.Phil., Associate Professor, Moscow Institute of Physics and Technology (State University)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-6684-6293>

E-mail: vyacheslav-i-kotsyuba@j-spacetime.com; vk1993@mail.ru

Ecclesiastical academic philosophy of early 19th c. played significant role in becoming and development of both secular and religious Russian philosophy and professional philosophical education in Russia. This kind of philosophical thought is professional European-type philosophical branch in the framework of which organic synthesis of European and Russian philosophizing was realized, so that the studying this matter may change conventional ideas about the nature of Russian philosophy and its priorities. On the other hand, the history of ecclesiastical academic philosophy itself as the subject of serious academic inquiry in church (ecclesiastical academic) community is of considerable interest.

The subject matter of my article is history of research, representations and scientific assessments of ecclesiastical academic philosophy of the first half of the 19th century in church circles, as well as religious and philosophical views and methodological attitudes of the authors of these studies. For our research goals I used historical-philosophical analysis and reenactment, critical textual, comparative and source analysis.

Ecclesiastical academic community was the first academic circles, where ecclesiastical academic philosophy becomes the object of special historical and philosophical studies in early 20th century. This was caused by not only to historical interest in spiritual education, but also by desire to show the important role of the ecclesiastical academic philosophy (and especially ecclesiastical academies) in the development of Russian philosophical culture. Moreover, father P. Florensky and P. Kudryavtsev, who initiated interest in the ecclesiastical academic philosophy, have additional motive for such investigation that is to find like-minded among their predecessors and thus represent their own philosophy as a continuation of academic tradition. However, father P. Florensky's suggestion about F. Golubinsky's influence on young Vladimir Solovyov is in no way justified and is inconsistent with the fundamental differences in the understanding of the Absolute in Golubinsky and Solovyov.

For obvious reasons, in the Soviet period did not pay enough attention to ecclesiastical academic philosophy, but in those years it was studied in ecclesiastical academic community, and was the subject of dissertation works in theology (for example, M.A. Starokadomsky). Representatives of post-Soviet ecclesiastical academic community tend to criticize the ecclesiastical academic philosophy of the first half of 19th c. believing it was under influence of mysticism and Platonism that sidetracks Orthodoxy. (I suppose, characterizing ecclesiastical academic philosophy, there are grounds to speak about its 'Platonism', which is manifested in the first half of the 19th c. in the form of typical for all its members teaching on the ideas of the mind and in positive assessing the teachings of Plato. But this 'Platonism' was guided by Friedrich Jacobi's Platonism and was the antithetic of Schelling's 'pantheistic Platonism').

I conclude about some of the most important and promising areas of study of ecclesiastical academic philosophy. They are as follows: (i) problem of relationship between theology and philosophy in ecclesiastic academy philosophy in the framework of the Orthodox tradition through the eyes of ecclesiastic academy community; (ii) analysis of relationship between rational and empirical knowledge in ecclesiastical academic philosophy; (iii) study of how representatives of ecclesiastical academic philosophy themselves assessed the place of philosophy in the religious world, its importance for both theology and religion; (iv) analysis of the reception of Kantian, Fichte's, Schellingian and Hegelian philosophy in representatives of ecclesiastical academic philosophy of the first half of the 19th c. and the reconstruction of their critics of this philosophical doctrines; (v) wide-ranging studies of place and role of Platonism in ecclesiastical academic philosophy.

Keywords: Russian philosophy; ecclesiastical academic philosophy; Platonism; sophiology; philosophical influence; philosophical theology.

References:

1. Andronik (Trubachov), Hegumen. "Priest Paul Florensky. Professor of the Moscow Ecclesiastical Academy." *Moscow Ecclesiastical Academy. 300 Years (1685 – 1985). Jubilee Volume of Theological Works*. Moscow: Moscow Patriarchate Publisher, 1986, pp. 226 – 246. (In Russian).
2. Archpriest F.A. Golubinsky. *Biographical Essay*. Moscow, 1855. (In Russian).
3. "Archpriest F.F. Sidonsky and His Philosophical Views (On the Occasion of the Centenary of the Birth 1805 – 1905)." *Faith and Reason* 7 1906: 230 – 256. (In Russian).
4. Arseniev V.S. *Memories and Diary*. St. Petersburg: Nikolay Novikov Publishing House Publisher, 2005. (In Russian).
5. Askochensky V. *History of the Kiev Theological Academy after Its Transforming in 1819*. St. Petersburg, 1863. (In Russian).
6. *At Trinity Academy 1814 – 1914. Jubilee Volume of Historical Materials Published by Former Pupils of the Ecclesiastical Academy*. Moscow: I.D. Sytin's Typography Publisher, 1914. (In Russian).
7. Avgustin (Nikitin), Archimandrite. "Archpriest Feodor Sidonsky, Philosopher and Theologian (Biographical Essay)." *Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture*. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publisher, 1996, volume 7, pp. 29 – 48. (In Russian).
8. Avgustin (Nikitin), Archimandrite. "Vasily Karpov. Essay on Life and Work." *Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture*. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publisher, 1998, volume 11, pp. 59 – 97. (In Russian).

Коцюба В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

КОЦЮБА В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

9. [Barsov T.V., Vysokoostrovsky A.P. Mirtov D.P.]. "In Memory of Russian Philosopher V. Karpov: Speeches at the Solemn Meeting in St. Petersburg Theological Academy, April 12, 1898, on the Occasion of the Centenary of the Birth of the Famous Professor-Philosopher (Born April 2, 1798)." *Christian Reading* 5 1898: 684–731. (In Russian).
10. Barsukov A.N. *M.P. Pogodin's Life and Works*. St. Petersburg, 1890, book 3. (In Russian).
11. Barton P.F. *Erzieher, Erzähler, Evergeten. Ein Beitrag zur politischen Geschichte, Geistes- und Kirchengeschichte Schlesiens u. Preussens 1786/88 – 1796. Fessler in Schlesien*. Wien, Koeln; Graz: Böhlau, 1980.
12. Basil the Great. *Writings of His Illc in Our Holy Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia*. Moscow, 1845, part 1. (In Russian).
13. Bayle P. *Historical and Critical Dictionary*. Moscow: Mysl Publisher, 1968. (In Russian).
14. Belorukov A.M. Priest. "Internal Turning Point in the Life of A.I. Bukharev (Archimandrite Feodor)." *Theological Journal* 3.10/11/12 (1915): 785–867. (In Russian).
15. Blissful Eusebius Hieronymus, Presbyter Stridon. *Four Books of Interpretations of St. Matthew's Gospel*. Moscow: Nauka Publisher, 1998. (In Russian).
16. Boehme J. *Christosophia, or the Path to Christ*. St. Petersburg: A-cad Publisher, 1994. (In Russian).
17. Boehme J. *Aurora, or Morning Dawn in the Ascent*. Moscow: Politizdat Publisher, 1990. (In Russian).
18. Boehme J. *Simple Life in Christ. Anthology*. Haarlem and St. Petersburg: Rozekruis Pers; St. Petersburg State Technical University Publisher, 2001. (In Russian).
19. Bonetskaya N.K. "P.A. Florensky and 'New Religious Consciousness'." *P.A. Florensky: Pro et Contra*. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publisher, 1996, pp. 645–663. (In Russian).
20. Bukharev A.M. "About Filaret of Moscow as a Productive Driving Force of Development of Russian Orthodox Thought 14 July 1866 (From A.M. Bukharev's Posthumous Manuscripts)." *Orthodox Review* 1.4 (1884): 717–749. (In Russian).
21. Chistovich I.A. *History of St. Petersburg Ecclesiastical Academy*. St. Petersburg, 1857. (In Russian).
22. Clayton P. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
23. Council of Moscow Ecclesiastical Academy. "Minute Books of Council of Moscow Ecclesiastical Academy in 1912." *Theological Journal* 1.1 (1913): 225–288. (In Russian).
24. Council of Moscow Ecclesiastical Academy. "Minute Books of Council of Moscow Ecclesiastical Academy in 1912." *Theological Journal* 1.4 (1913): 385–432. (In Russian).
25. Delitsyn A. "Archpriest F.F. Sidonsky (On the Occasion of 30th Anniversary of the Death)." *Church Herald* 50 1903: 1594–1595. (In Russian).
26. Fedotov A., Priest. *Mutual Relations between Faith and Knowledge according to Professor V.D. Kudryavtsev's Works*. Undergraduate's Thesis. Zagorsk, 1966. (In Russian).
27. Fenelon. *Being of God, Proved by Knowledge of Nature and Man*. Moscow, 1809. (In Russian).
28. Feofan the Recluse, Holy Hierarch. *Interpretation of Apostle Paul's Epistle to Thessalonians, to Philemon, to Hebrews*. Moscow: Pravilo very Publisher, 2005. (In Russian).
29. Feodor (Bukharin), Archimandrite. "Letters to A.A. Lebedev." *Theological Journal* 3.10/11/12 (1915): 413–544. (In Russian).
30. Fessler I.A. *Dr. Fessler's Resultate seines Denkens und Erfahrens: als Anhang zu seinen Rückblicken auf seine 70jährige Pilgerschaft*. Breslau: Korn, 1826. *Deutsche digitale Bibliothek*. Bayerische Staatsbibliothek, n.d. Web. <<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/YSTCVQQ46DUSPFM4YYZPBUIJHRBCZFWC>>.
31. Filaret, Archbishop of Chernigov and Nezhin. *Review of Russian Literature: 1720 – 1858*. St. Petersburg, 1861, book 2. (In Russian).
32. Filaret (Gumilevsky), Archbishop. *Review of Russian Spiritual Literature*. St. Petersburg, 1884. (In Russian).
33. Filaret, Metropolitan of Moscow. *Reverend's Letters to Anthony, Abbot of the Trinity-St Sergius Lavra*. Zagorsk: Holy Trinity-St. Sergius Lavra Publisher, 2007. (In Russian).
34. Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna. *Collection of Filaret, Metropolitan's Opinions and Reviews on Educational and Church-State Issues*. St. Petersburg, 1885, volume 2. (In Russian).
35. Florensky P.A. "Mind and the Dialectic." *Theological Journal* 3.9 (1914): 86–98. (In Russian).
36. Florensky P.A. "Panhuman Roots of Idealism." *Theological Journal* 1.2 (1909): 284–297. (In Russian).
37. Florensky P.A. *Writings*. Moscow: Mysl Publisher, 1996, volume 2. (In Russian).
38. Florensky P.A. *Writings*. Moscow: Pravda Publisher, 1990, volumes 1–2. (In Russian).
39. Florinsky N.I. *In Memory of Archpriest, Doctor of Theology Ioann Mikhailovich Skvortsov as Professor of Philosophy and Theology*. Moscow, 1899. (In Russian).
40. Florovsky G.V. *Paths of Russian Theology*. Kiev: Put k istine Publisher, 1991. (In Russian).
41. Gaidenko P.P., ed. *Collegiate Dictionary of Ancient Philosophy*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, 2008. (In Russian).
42. Gaidenko P.P. "Gnostic Elements in Doctrines of Schelling and Vladimir Solovyov." *Knowledge. Understanding. Skill* 2 (2005): 202–208. (In Russian).
43. Gavryushin N.K. "Pillar of the Church': Archpriest F.A. Golubinsky and His School." *Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2008 – 2009*. Eds. M.A. Kolerov and N.S. Plotnikov. Moscow: Regnum Publisher, 2012, pp. 7–51. (In Russian).
44. Gavryushin N.K. "At the Origin of Russian Ecclesiastical Academic Philosophy. Holy Hierarch Filaret (Drozdov)

КОЦЮБА В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

- between Kant and Faessler." *Voprosy Filosofii [Problems of Philosophy]* 2 (2003): 131–139. (In Russian).
45. Gavryushin N.K. *Essays on Rational Faith*. Minsk: Belarusian Orthodox Church Publisher, 2010. (In Russian).
 46. Gavryushin N.K. "Features of the Theological Creativity of Holy Hierarch Innocent (Borisov)." *Christian Education and Russian Culture. Proceedings of the 10th Scientific Theological Conference*. Yoshkar-Ola, 2007, pp. 11–20. (In Russian).
 47. Gavryushin N.K. *Jung's Island. Religious and Historical Essay*. Moscow: Logo-N Publisher, 2001. (In Russian).
 48. Gavryushin N.K. "Philosophy and Theology." *Nachala [First Principles]* 3 (1991): 4–13. (In Russian).
 49. Gelevan V., Priest. *Life and Scientific Legacy of M.A. Starokadomsky, Professor at Moscow Theological Academy*. Ph.D. diss. Sergiev Posad, 2005. (In Russian).
 50. Gilyarov-Platonov N.P. *From the Experience. Autobiographical Memories*. St. Petersburg: Pushkin House Publisher, 2009, volume 2. (In Russian).
 51. Glagolev S.S. "Archpriest Fyodor Golubinsky as the Orthodox Christian Philosopher (Speech Delivered to the 100th Anniversary of the Birth of Archpriest F.A. Golubinsky, Professor of Philosophy)." *Faith and Reason* 3 1898: 79–107. (In Russian).
 52. Glagolev S.S. "Archpriest F.A. Golubinsky (His Life and Activities)." *Theological Journal* 12.4 (1897): 437–482. (In Russian).
 53. Golubinsky D.F., Lavrov-Platonov A.F. (Archbishop Alexii of Lithuania), Kudryavtsev V.D., Gorsky-Platonov P.I., Golubinsky E.E., Lebedev A.P., Subbotin N.I., Kasinyan D.F., Tsvetkov P.I. Kiparisov V.F., Korsunsky I.N. "Letters of Professors of Moscow Ecclesiastical Academy D.F. Golubinsky, A.F. Lavrov-Platonov (Archbishop Alexii of Lithuania), V.D. Kudryavtsev, P.I. Gorsky-Platonov, E.E. Golubinsky, A.P. Lebedev, N.I. Subbotin, D.F. Kasinyan, P.I. Tsvetkov, V.F. Kiparisov and I.N. Korsunsky to Alexander A. Lebedev, Archpriest of Petrograd Kazan Cathedral." *Theological Journal* 3.10/11/12 (1916): 370–396. (In Russian).
 54. Golubinsky F., Archpriest. *Lectures on the Philosophy, Speculative Theology, Speculative Psychology*. St. Petersburg: Society of the Memory of Hegumeness Taisia Publisher, 2006. (In Russian).
 55. Golubinsky F.A., Archpriest, Levitsky D.G. *The Wisdom and Goodness of God in the Destinies of the World and Man (On Finite Reasons)*. St. Petersburg: Society of the Memory of Hegumeness Taisia Publisher, 2004. (In Russian).
 56. Golubinsky F.A., Bartenev Yu.N. "Letters among F.A. Golubinsky and Yu.N. Bartenev." *Russian Archive* 3 (1880): 405–430. (In Russian).
 57. Gregory the Theologian. *Writings of His Illk in Our Holy Father Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople*. St. Petersburg, 1912, volume 1. (In Russian).
 58. Innocent (Prosvirnin). "On the Creative Path of Priest Pavel Florensky." *Journal of the Moscow Patriarchate* 4 (1982): 65–76. (In Russian).
 59. Innocent (Smirnov). *Picture of Church History from Ancient Times to the 18th Century*. St. Petersburg, 1817, volume 2. (In Russian).
 60. Innocent, Archbishop of Kherson. *Lectures. Treatises*. Edinets: Edinets and Brichansk Eparchy Publisher, 2006. (In Russian).
 61. Iustin (Popovich), Reverend. *Collected Works of Reverend Justin (Popovich). Volume 2: Dogmatics of the Orthodox Church*. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church Publisher, 2006. (In Russian).
 62. Ivanov V.I., Archpriest. "Becoming of Theological Thought in the Moscow Ecclesiastical Academy (1814–1870)." *Theological Works. Jubilee Volume*. Moscow: Moscow Patriarchate Publisher, 1986, pp. 113–147. (In Russian).
 63. Jacobi Fr.H. *Werke, Gesamtausgabe. Bd. 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. Hrsg. K.Hammacher u. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000.
 64. John Chrysostom, Holy Hierarch. *Complete Works*. Moscow: St. Ignatius of Stavropol Sisterhood Publisher, 2008, volume 8(1). (In Russian).
 65. John Chrysostom, Holy Hierarch. *Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, the Russian Translation*. St. Petersburg, 1901, volume 7, book 1. (In Russian).
 66. John Chrysostom, Holy Hierarch. *Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, the Russian Translation*. St. Petersburg, 1903, volume 9, book 2. (In Russian).
 67. Jung-Stilling J.H. *Ugroz Svetovostokov [The Man in the Grey Suit]*. St. Petersburg, 1806, book 1. (In Russian).
 68. Jung-Stilling J.H. *Ugroz Svetovostokov [The Man in the Grey Suit]*. St. Petersburg, 1813, part 5, books 1–17. (In Russian).
 69. Kamensky Z.A. *A.I. Galich*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 1995. (In Russian).
 70. Kamensky Z.A. "N.I. Nadezhdin, Esthetician and Philosopher." *N.I. Nadezhdin's Writings. Volume 1: Aesthetics. Philosophy*. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publisher, 2000, pp. 5–30. (In Russian).
 71. Kamensky Z.A. *The History of Philosophy as a Science*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 1992. (In Russian).
 72. Karpov V.N. "About the Plato's Works." *Plato's Writings, Translated from the Greek and Explained by V. Karpov, Professor of St. Petersburg Ecclesiastical Academy*. St. Petersburg, 1841, part 1, pp. 21–56. (In Russian).
 73. Karpov V.N. *Selected Writings*. St. Petersburg: Troika Troyanova Publisher, 2004. (In Russian).
 74. Karpov V.N. *Systematic Presentation of Logic*. St. Petersburg, 1856. (In Russian).
 75. Kastalsky D.I. "From Family Notes of Dmitry Ivanovich Kastalsky, Archpriest at Moscow Kazan Cathedral." *At Trinity Academy 1814–1914. Jubilee Volume of Historical Materials Published by Former Pupils of the Ecclesiastical Academy*. Moscow: I.D. Sytin's Typography Publisher, 1914, pp. 80–111. (In Russian).

КОЦЮБА В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

76. Khomyakov A.S. *Writings*. Moscow: Moscow Philosophical Foundation Publisher, Medium Publisher, 1994, volume 1. (In Russian).
77. Khondzinsky P., Priest. *Holy Hierarch Filaret of Moscow: Theological Synthesis of Epoch: Historical and Philosophical Study*. Moscow: Orthodox Saint Tikhon's Humanitarian University Publisher, 2010. (In Russian).
78. Kireevsky I.V. *Reason on the Way to the Truth*. Moscow: Pravilo very Publisher, 2000. (In Russian).
79. Kolubovsky Ya.N. "Materials for the History of Philosophy in Russia." *Problems of Philosophy and Psychology* 4. Appendix 1 (1890): 1–32. (In Russian).
80. Kolubovsky Ya.N. "Philosophy in Russians." *F. Überweg's and M. Heinze's The History of Modern Philosophy in Concise Sketch*. St. Petersburg, 1890, pp. 529–586. (In Russian).
81. Kostroma Church and Historical Society. "Fedor Golubinsky's Theological Philosophy and Vladimir Solovyov's Sophiology." *Official Website of Kostroma Church and Historical Society*. Kostroma Church and Historical Society, 3 Sep. 2010. Web. <<http://www.kocio.mrezha.ru/index.php/2010-09-02-15-23-30/63-2010-09-03-12-56-36>>. (In Russian).
82. Kotovich A. *Ecclesiastical Censorship in Russia (1799–1855)*. St. Petersburg, 1909. (In Russian).
83. Kotsyuba V.I. *Ecclesiastical Academic Philosophy of the First Half of the 19th Century and Its Evaluation in the Works of Domestic and Foreign Thinkers and Researchers*. Doctoral diss. Moscow, 2015. (In Russian).
84. Kotsyuba V.I. "Gustav Shpet as Historian of Ecclesiastical-Academic Philosophy." *Space and Time* 1/2 (2016): 219–226. (In Russian).
85. Kotsyuba V.I. "Priest Pavel Florensky and Ecclesiastical Academic Philosophy of the First Half of the 19th Century." *Space and Time* 1/2 (2015): 187–194. (In Russian).
86. Kovalevsky O. *Buddhist Cosmology*. St. Petersburg, 1837. (In Russian).
87. Kozyrev A.P. *Solovyov and Gnostics*. Moscow: S.P. Savin Publisher, 2007. (In Russian).
88. Kraynyaya O.A. "Dissertation Fund of Kiev Ecclesiastical Academy at the Institute for Manuscript of V.I. Vernadsky National Library of Ukraine." *Proceedings of Kiev Ecclesiastical Academy* 11 (2009): 164–192. (In Russian).
89. Krylov D.A. *Sophiological Trend in Russian Religious Philosophy*. Doctoral diss. Moscow, 2008. (In Russian).
90. Kudryavtsev P. "A Few Notes on the Attitude of History of Philosophy towards Theological Science." *Faith and Reason* 2 1898: 49–66. (In Russian).
91. Kudryavtsev P. "In a Kind Way." *Christian Thought* 3-4 1917: 194–198. (In Russian).
92. Kudryavtsev A.P. "Main Points in the History of the Problem of Relation between Faith and Knowledge." *Proceedings of Kiev Ecclesiastical Academy* 10 (Oct. 1901): 176–201. (In Russian).
93. Kudryavtsev P. "Modern Church and Public Life." *Proceedings of Kiev Ecclesiastical Academy* 1 (Jan. 1906): 142–168. (In Russian).
94. Kudryavtsev P. "On the Matter of Administering Propaedeutic Course of Philosophy in Gymnasiums. Concerning the A. Gilyarov's Note "Philosophical Propaedeutics in Gymnasiums" (*Kiever* 1904, no. 33)." *Proceedings of Kiev Ecclesiastical Academy* 1 (Jan. 1905): 133–148. (In Russian).
95. Kudryavtsev P. "The Idea of St. Sofia in Russian Literature of the Last Four Decades." *Christian Thought* 9 1916: 70–83. (In Russian).
96. Kudryavtsev P. "The Idea of St. Sofia in Russian Literature of the Last Four Decades." *Christian Thought* 10 1916: 74–97. (In Russian).
97. Kudryavtsev P. *Tie with Fathers in Heart and Mind of Vladimir Solovyov*. Kiev, 1916. (In Russian).
98. Kudryavtsev P.P. *Absolutism or Relativism. Experience in the Historical-Critical Study of Pure Empiricism of Modern Times in Its Relation towards Morality and Religion. Prolegomena*. Kiev 1908. (In Russian).
99. Kutsenko N.A. *Ecclesiastical Academic Philosophy in Russia in the First Half of the 19th Century. Kiev and St. Petersburg Schools (New Materials)*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 2005. (In Russian).
100. Losev A.F. *History of Ancient Aesthetics. Early Classics*. Moscow: Ladomir Publisher, 1994. (In Russian).
101. Losev A.F. *History of Ancient Aesthetics. Early Hellenism*. Moscow: AST Publisher, 2000. (In Russian).
102. Losev A.F. *Vladimir Solovyov and His Time*. Moscow: Progress Publisher, 1990. (In Russian).
103. Lukyanov S.M. *About Vladimir Solovyov in His Younger Years. Materials for Biography*. Petrograd, 1916, book 1. (In Russian).
104. Macarius, Metropolitan of Moscow and Kolomna. *Orthodox Dogmatic Theology* Moscow: Molodaya Gvardiya Publisher, 1999, volume 1. (In Russian).
105. Macarius of Optina, Reverend. *Letters to the Worldly Persons*. Moscow: Otchiy dom Publisher, 2011. (In Russian).
106. Malyshevsky I.I. "Ivan M. Skvortsov, Cathedral Archpriest at St. Sofia of Kiev Cathedral (Obituary)." *Proceedings of the Kiev Ecclesiastical Academy* 8 (1863): 436–490. (In Russian).
107. *Manuscript Division of the Russian State Library, fund 76/1 (Golubinskys' Archive)*, cover 1, archival units 1, 18; cover 2, archival units 1, 13; cover 3, archival unit 8; cover 6, archival units 13, 17; cover 13, archival unit 2; cover 17, archival unit 8; cover 43, archival unit 3. (In Russian).
108. *Manuscript Division of the Russian State Library, fund 76/3 (Golubinskys' Archive)*, cover 1, archival unit 29; cover 2, archival unit 9. (In Russian).
109. *Manuscript Division of the Russian State Library, fund 172 (Archive of Moscow Ecclesiastical Academy)*, inventory 232, archival unit 10. (In Russian).
110. Minakov A.Yu. "Right Freemasonry and Russian Conservatism of the First Quarter of 19th Century." *Scientific Bulletin of Belgorod State University* 13 (2010): 123–130. (In Russian).

КОЦЮБА В.И. «...ДВИЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МИРЕ ХРИСТИАНСКОМ»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

111. Mirtov D. "Prof. Vasily Nikolaevich Karpov's Merits for Russian Philosophical Thought." *Christian Reading* 5 1905: 708–731. (In Russian).
112. Moroz P., Priest. *Fundamentals of Prof. V.D. Kudryavtsev's Theological Beliefs*. Undergraduate's Thesis in Apologetics. Zagorsk, 1960–1961. (In Russian).
113. Mozgovoy N.G. "Last Professor of Philosophy at the Kiev Theological Academy." *P.P. Kudryavtsev's Writings*. Melitopol, 2012, volume 1, pp. 5–24. (In Russian).
114. Mustafin B., Deacon. *Gnoseology Problems in Coverage by Russian Christian Thinkers (F.A. Golubinsky, V.D. Kudryavtsev-Platonov, V. Solovyov and N.O. Lossky)*. Undergraduate's Thesis. Leningrad, 1973. (In Russian).
115. Mustafin B., Archpriest. "Philosophical Disciplines at St. Petersburg Ecclesiastical Academy." *Theological Works. Jubilee Volume Dedicated to the 175th Anniversary of the Leningrad Ecclesiastical Academy*. Moscow: Moscow Patriarchate Publisher, 1986, pp. 186–191. (In Russian).
116. Nesterov S.V. *"Sermoning by Word and Life...": Life and Works of Reverend Macarius of Altai*. Moscow: Orthodox Saint Tikhon's Humanitarian University Publisher, 2005. (In Russian).
117. Nizhnikov S.A. "Metaphysical Origins of the 'New Religious Consciousness' in the Culture of Silver Age, and Its Political Consequences." *Space and Time* 2 (2010): 117–126. (In Russian).
118. Novitsky O.M. *Gradual Development of Philosophical Doctrines in Connection with the Development of Pagan Beliefs*. Kiev, 1860–1861. Parts 1–4. (In Russian).
119. "On the History of Education in Ukraine. Two Unpublished Excerpts from Autobiographical Notes of O.M. Novytsky. With Prof. P.P. Kudryavtsev's Foreword and Notes." *Notes of History and Philology Department of the Ukrainian Academy of Sciences XIII–XIV (1927)*: 174–184. (In Ukrainian).
120. Pastushenko L.A. "Church and Secular Culture: Focus on the Problem through the Eyes of Pyotr Kudryavtsev." *Proceedings of the Kiev Theological Academy* 11 (2009): 318–326. (In Ukrainian).
121. Pavel (Maksimenko), Hierodeacon. *Coverage of the Issue of Existence of God and Immortality of Soul in Russian Apologetic Literature*. Ph.D. diss. Zagorsk, 1963–1964. (In Russian).
122. Rozanov V.V. "Notes on the Most Important Trends in Russian Philosophical Thought in Connection with the Translated Literature on Philosophy." *Problems of Philosophy and Psychology* 1.3 (1890): 1–36. (In Russian).
123. Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Krasnodar, 2006. (In Russian).
124. Saint Gregory Palamas. *The Homilies*. Moscow: Parish of the Church of Descent of the Holy Spirit Publisher, 2008, volume 1. (In Russian).
125. Saint Gregory Palamas. *The Triads*. Moscow: Kanon Publisher, 2011. (In Russian).
126. Saint Ignatius (Bryanchaninov). *Complete Works*. Moscow: Palomnik Publisher, 2006, volume 2. (In Russian).
127. Saint John (Maksimovich). *Ἠλιωτροπιον, or Consistency between Human Will and Divine Will*. Moscow: Blagovest Publisher, 2001. (In Russian).
128. Saint John of Kronstadt. *My Life in Christ*. Minsk: Belarusian Exarchate Publishing House, 2006. (In Russian).
129. Saint Theophane the Recluse. *Letters on Faith and Life*. Moscow: Pravilo very Publisher, 1999. (In Russian).
130. Saint Tikhon of Zadonsk. *Writings*. Moscow: Holy Hierarch Ignatius of Stavropol Publishing House Publisher, 2003, volume 3. (In Russian).
131. Saltykov A., Priest. "Essay on the History of Moscow Ecclesiastical Academy." *Theological Works. Jubilee Volume*. Moscow: Moscow Patriarchate Publisher, 1986, pp. 73–112. (In Russian).
132. Serkov A.I. *History of Russian Freemasonry of the 19th Century*. St. Petersburg: Nikolay I. Novikov Publishing House Publisher, 2000. (In Russian).
133. Shevyrev P.S. *Journey to Kirillo-Belozersky Monastery*. Moscow, 1850. (In Russian).
134. Shpet G.G. "Essay on the Development of Russian Philosophy." *Writings*. Moscow: Pravda Publisher, 1989, pp. 11–342. (In Russian).
135. Sidonsky F.F. *Introduction to the Philosophy of Science*. St. Petersburg, 1833. (In Russian).
136. [Skvortsov I.M.] "About the Philosophy of Plotinus." *Journal of the Ministry of Public Education* VIII (1835): 1–17. (In Russian).
137. Skvortsov I. "Critical Review of Kant's Religion within a Single Reason." *Journal of the Ministry of Public Education* 17 (1838): 252–284. (In Russian).
138. Smirnov S. *History of Moscow Ecclesiastical Academy until Its Transformation (1814–1870)*. Moscow, 1879, part 1. (In Russian).
139. Smirnova I.Yu. "On the Issue of Western Influences in Homiletics of St. Philaret of Moscow (Thoughts on Holy Hierarch's 'Reclusory Notes')." *State, Religion, Church in Russia and Abroad* 3 (2010): 224–240. (In Russian).
140. Soloviev S.M. *Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov*. Brussels: Zhizn s Bogom Publisher, 1977. (In Russian).
141. Solovyov V.S. "Criticism of Abstract Principles." *Writings*. Moscow: Pravda Publisher, 1988, volume 1, pp. 581–756. (In Russian).
142. Solovyov V.S. "Reading about God-Manhood." *Writings*. Moscow: Pravda Publisher, 1989, volume 2, pp. 5–172. (In Russian).
143. Solovyov V.S. "Sofia." *Logos* 2 (1991): 171–198. (In Russian).
144. Starokadomsky M.A. *Experiences of Speculative Justification of Theism in Writings of Professors of Moscow Ecclesiastical Academy*. Doctoral diss. Zagorsk, 1969. (In Russian).
145. Tchizhevsky D.I. *Hegel in Russia*. St. Petersburg: Nauka Publisher, 2007. (In Russian).
146. Tkachuk M. *Philosophical Thought in the Kiev Ecclesiastical Academy at the Beginning of the 20th Century*. Kyiv, 2010.

Коцюба В.И. «...движение философии в мире христианском»:

ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В. В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

(In Ukrainian).

147. Tsvyk I.V. *Ecclesiastical Academic Philosophy of 19th Century in Russia*. Moscow: People's Friendship University of Russia Publisher, 2002. (In Russian).
148. Vladislavlev M.I. "Archpriest Feodor Feodorovich Sidonsky. Obituary." *Journal of the Ministry of Public Education* 171 (1874): 50 – 55 (section 4). (In Russian).
149. Voskresenskaya M.A. "Religious Outlook Specificity of Russian Cultural Elite of the Late 19th – Early 20th Century." *Transactions of A.I. Gertsen Russian State Pedagogical University* 78 (2008): 34 – 41. (In Russian).
150. Vvedensky A.I. *Archpriest F.A. Golubinsky, Professor of Philosophy*. Sergiev Posad, 1898. (In Russian).
151. Wolff C. "Discursus praeliminaris de philosophia in genere." *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. [Frankfurt am Main; Leipzig]: Fracofurti et Lipsiae. 1740 *Google Play*. Google, n.d. Web. <<https://play.google.com/books/reader?id=CLt0Ss2G8FoC&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PA3>>.
152. Zenkovsky V.V. *History of Russian Philosophy*. Leningrad: Ego Publisher, 1991, volume 2, part 2. (In Russian).
153. Znamensky P. *History of the Kazan Ecclesiastical Academy in the First (Pre-Reform) Period of Its Existence*. Kazan, 1892, volume 2, part 1. (In Russian).

Cite MLA 7:

Kotsyuba, V. I. "... Movement of Philosophy in Christian World': Inquiries into Ecclesiastical Academic Philosophy of the First Half of the 19th Century in Ecclesiastical Academic Community." *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time* 13.1 (2016). Web. <2227-9490e-aprov_r_e-ast13-1.2016.52>. (In Russian).