

- ²³ Wār' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Этот афоризм есть лишь стихотворный перевод изречения Плотина (примеч. С.Л. Франка).

- ²⁴ Willst du dich deines Wertbes freuen,
So muss der Welt du Werth verleihen (примеч. С.Л. Франка).

- ²⁵ Под “разумом” и “рассудком” мы должны здесь, очевидно, разуметь интуицию и отвлеченное мышление. Приведенный афоризм содержит in pace всю современную “философию действия” Бергсона – лишнее свидетельство исключительного философского богатства гётевского творчества (примеч. С.Л. Франка).

ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ В “ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ” М.М. ТАРЕЕВА

В.В. Аверьянов

Профессор кафедры нравственного богословия Московской Духовной академии М.М. Тареев выпустил в 1917 г. книгу “Христианская философия. Часть 1: Новое богословие”, в которой он обобщил свои многолетние исследования и философско-богословские концепции. Эта книга может служить своеобразным итогом русской духовно-академической традиции, поскольку в ней заявлялось о существовании самостоятельной, глубоко оригинальной русской “духовной философии”. При этом, как справедливо отмечала исследователь Тареева И.В. Гальковская, он не утешался фальшивым примирением разошедшихся церковной и секулярно-культурной традиций.

Тареев выдвинул идею “нового богословия”, в фокусе которого должен находиться разработанный им “нравственно-субъективный” метод богословствования. Вместе с традиционным методом догматического богословствования он, по мысли Тареева, должен составить единый комплекс “нового богословия”. Если старое (догматическое) богословие полностью сосредоточено на нормативном, фиксированном, объективированно-формальном существе церковных догматов и канонов, то новый метод представляет собой единственную отрасль богословского знания, для которой необходима собственно философская постановка вопросов, философская система и творчество¹. Тареев решительно противопоставляет свое виде-

¹ Тареев М.М. Христианская философия. М., 1917. Ч. 1: Новое богословие. С. 13.

ние “нового богословия” старому типу богословской науки, в которой доминировала “догматическая философия” и признавались лишь схоластические приемы работы с материалом. Тареев создал собственную систему нравственного богословия, изложенную в его 5-томном труде “Основы христианства” (1908–1910). В “Христианской философии” автор отсылает читателя к этому труду, представляющему, по его словам, конкретный опыт построения системы “нового богословия”.

В “Основах христианства” Тареев открыто заявляет, что видит своей задачей не объективно-научное изложение православия, но раскрытие “личного понимания христианства, личного религиозного мировоззрения”². Внутри церковного христианства по праву присутствуют как объективная (официальная), так и субъективная (частная) точки зрения на все религиозные вопросы. “Основы христианства”, говорит Тареев, призваны стать первым опытом целостного изложения христианства как “личного переживания”. Поэтому предметом его внимания становится прежде всего Евангелие как свидетельство о конкретной жизни Христа и раскрывающейся в факте этой жизни мистической тайне. Такое творчески-динамическое, мистическое понимание христианства Тареев противопоставляет пониманиям “гностическому” и “консервативному” (схоластическому). С точки зрения Тареева, его метод наконец-то определяет те необходимые установки, которые позволяют избежать обеих нежелательных тенденций, присутствующих в “старой”, догматической философии – тенденции к гностическому размыванию церковного “сердечного разума” и тенденции к чрезмерному традиционализму, окостенению внутреннего опыта во внешних формах, так называемому обрядоверию. По верному замечанию современных исследователей творчества Тареева, мировоззренческие установки философа сформировались под влиянием концепции “нового богословия” протоиерея И. Янышева³, в атмосфере той первой волны “нового богословия”, которая связана с именами священников А. Булгакова, С. Глаголева, П. Светлова и др.⁴

Тареев сосредоточен в первую очередь на критике схоластической тенденции в православной науке и жизни. В целях этой критики он стремится ограничить в своей системе значение принципа предания, всегда понимавшегося как абсолютная ценность. При этом он нигде не заявляет о своем несогласии с каким-либо конкретным каноническим установлением Церкви. Последнее обстоятельство делает Тареева довольно оригинальным философом, “одиноким в русской философии”, по выражению А.И. Бродского. Его подход к

² См.: Тареев М.М. Основы христианства. Сергиев Посад, 1910. Т. 5. С. 6.

³ См.: Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 11.

⁴ См.: Шапошников Л.Е. Социально-философские взгляды М.М. Тареева и современное православное богословие // Филос. науки. 1982. № 3. С. 114.

преданию и к личности верующего в предании некоторые критики (Л.Е. Шапошников, игумен Андроник (Трубачев)) считали близким к протестантскому, что представляется весьма спорным.

“Даже современные протестантские богословы, – пишет Тареев, – не отрицают совершенно значения предания... Каждый христианин получает от церковного предания слишком много благ, чтобы не признавать его фактического значения. Но не в этом суть вопроса. Вопрос в том, устраняет ли предание своим значением силу личного религиозного опыта и творчества, обосновывает ли оно каноническую власть над личностью, превышающую фактическое значение предания⁵”. Тареев отказывается в правомочности этой претензии “отвлеченного догматизма”, схоластического христианства и обрядоведения на то, чтобы возводить “на степень основной добродетели верность церковной традиции”⁶. Не отрицая значения предания, Тареев признает, что “религия существенно консервативна... Никто сам собою не приемлет чести быть священным Богу, это глубже, это от посвящения, это от предания”⁷. Однако истинная религия также и существенно динамична, лично-духовна. Постоянно подчеркивая этот момент, Тареев проводит сквозь все “Основы христианства” оппозицию “священнического” и “пророческого” аспектов религиозности. Главной ценностью в свете принципа священства оказывается именно традиция, тогда как в свете пророческого принципа выше этой ценности стоят “личная свобода” и творческий дух⁸. Для пророков традиция тоже действительна, но в ней определяющим является не “изустное добавление к слову Божию”, не сохранение этого фиксированного выражения бывшего опыта, а “преемственность духовной жизни, живой веры и любви”⁹. Сам Тареев безусловно выше ставит аспект пророческий, поскольку в нем обретается существенное мистическое содержание религии, ее пафос, ее интимное лицо. Традиция же сама по себе не определяет данного содержания, но определяется им и нуждается в нем как в критерии. “Религий много и каждая из них может опираться на традицию: этим подрывается безусловное значение традиции”¹⁰. Тареев видит свою задачу в установлении верного соотношения между аспектами традиционности и профетизма в рамках философско-богословской науки. Он не отрицает опыта догматического богословия, а стремится восполнить его опытом интуитивного богопознания. “В высшем синтезе объединяются и элемент священнический – консервативный, и элемент пророческий – прогрессивный”¹¹. История Церкви, особенно католиче-

⁵ Тареев М.М. Основы христианства. Сергиев Посад, 1908. Т. 2. С. 19.

⁶ Там же. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 297.

⁷ Там же. Т. 2. С. 20.

⁸ См.: Там же. С. 97.

⁹ Там же. Сергиев Посад, 1909. Т. 4. С. 40.

¹⁰ Там же. С. 71.

¹¹ Там же. Т. 3. С. 7.

ской, показала, что задача этого высшего синтеза улетучивалась из церковного сознания, и тогда ценность традиции в ее узком, неполном, одностороннем виде абсолютизировалась. Священство утрачивало пророческую составляющую, необходимую для полноценного Священного Предания. “Отвлеченный догматизм, – раскрывает эту же мысль, с другой стороны, В. Виноградов, – по мере упадка догматической деятельности возводящий на ступень основной добродетели верность церковной традиции, не мог наполнить всего религиозного чувства и вел его к обрядовечерческой практике, которая находила поддержку в культурном упадке и народном невежестве”¹².

В Другом дореволюционном сочинении – “Философия жизни” (1916) Тареев работает над созданием еще одного необходимого компонента своей философской системы, который назван у него “философией жизни” (“оправданием жизни”). Тареев стремился определить с помощью нее границы и принципы “христианской свободы”, т.е. мирской жизни, стержнем которой служит полноценная религиозная Традиция. “Христианскую свободу” Тареев понимает как установку не социальную, а индивидуальную, касающуюся личной совести христианина. В отличие от “христианского мировоззрения”, описывающего движение верующего человека внутрь своей духовной природы, к святыням и Богу, система “христианской свободы” наблюдает за возвращением этого человека в мир, к людям, к жизни вне храма. По мысли одного из самых глубоких критиков Тареева В. Виноградова, индивидуализм в “христианском мировоззрении” заключался не в том, чтобы ставить человека центром мира, а в том, чтобы свой центр полагать в Боге. Именно поэтому плотская жизнь для Тареева означала почву для развития свободы духа, для раскрытия разумной красоты и духовной любви в мирских отношениях¹³.

Христианин должен в полной мере любить жизнь, ценить красоту жизни и принимать мирские ценности, чтобы в полной мере осознавать и ценности духовного порядка. Заслугу в осознании этой истины Тареев приписывает русской религиозной мысли, в частности Д.С. Мережковскому, В.В. Розанову и в первую очередь Ф.М. Достоевскому. Одним из главных источников своей системы “христианской свободы” Тареев считал образ Алексея Карамазова, которого старец Зосима перед смертью благословил “пребывать в миру”.

“Христианская философия” в ее противоположности “догматической философии”. В 1917 г. в “Христианской философии” Тареев выступает с гораздо более резкой критикой старого типа богословствования, который он часто называет “догматической философией”. Этот тип богословствования, согласно Тарееву, носит принци-

¹² Виноградов В. Основные пункты мировоззрения в системе проф. М.М. Тареева // Странник. 1911. № 7/8. С. 21.

¹³ Там же. № 11. С. 551.

пиально нетворческий характер, не идет глубже поверхностного слоя предания, не проникает дальше догматических формул в живую сердцевину догматов, в их мистическое измерение. Объясняется это, в частности, упрямой приверженностью “объективной научности”, которая на деле оказывается схоластикой, подражанием западной школьной теологии и слепым следованием византийским образцам. Тареев воспринимает эту проблему именно как засилье в русской духовно-академической науке иностранного влияния, которое заглушает начала автохтонности русского религиозного творчества. Старое богословие, говорит Тареев, было богословием “перекомпоновки церковного предания”¹⁴. Тареев доходит даже до того, что заявляет об отсутствии у этого умозрительного, догматического богословия глубоких корней и широких перспектив, о его бесплодности¹⁵.

Такие заявления позволяют ряду исследователей включать Тареева в круг представителей радикального либерального богословия и предшественников обновленчества; Тареева даже сравнивают в этой связи с А. Введенским, лидером Союза общин древлеапостольской церкви (СОДАЦ)¹⁶.

Впрочем у Тареева важны и другие мотивы, которые трудно назвать праобновленческими: он отдает должное классическому богословию в деле сохранения интеллектуальных форм Священного Предания в их ненарушимости – однако же это заслуга скорее Православной Церкви в целом, а не только и не столько ее богословов, говорит Тареев. В понимании Тареевым богословия четко просматриваются две системы координат: критикуемое им объективно-догматическое и исповедуемое им мистическое, внутреннее богословие, “творческое воспроизведение слова Христова”¹⁷. Церковная догматическая формула непогрешима, но ее сила *не простирает на интимную область* церковного сознания. “Догматическая философия, воздвигаемая по объективному методу, не имеет доступа к духовной жизни, к христианскому опыту, который остается для нее неуловимым”¹⁸. В противоположность этому метод Тареева предполагает другое измерение, не ограничивающее богословия требованиями общеразумности и законообязательности.

Характеристики “Христианской философии” Тареева, которые, как он сам определяет, радикально отличают ее от схоластического богословия, – субъективный мистический опыт, интимный вкус,

¹⁴ Тареев М.М. Христианская философия. М., 1917. Часть I: Новое богословие. С. 15.

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ См.: Семенкин Н.С. Философия неоправославия. Критический анализ софиологии. М., 1988.

¹⁷ Тареев М.М. Христианская философия. С. 83.

¹⁸ Там же. С. 24.

внутренняя сердечная правда и красота, интуиция целостного духовного образа христианства. Границы, которые положены догматами, говорит Тареев, “не бывают ни мало стеснительными для христианской философии, так как она, орудуя субъективным методом, движется в иной области... Она образует наполнение догматических формул мистическим содержанием, личное углубление общеразумного и церковно-обязательного”¹⁹. “Церковное догматическое учение не захватывает глубин лично-мистической жизни, а христианская философия не говорит церковно-объективным языком”²⁰. Тареев указывает, что его метод “духовной мистики” в осмыслении христианства сформировался не без влияния Дильтея и Вундта, философии жизни и современного европейского интуитивизма. Из русских мыслителей, близких ему по методологии, он называет Лаврова, Михайловского, Кареева, признает, что большое влияние на него оказали Достоевский и Вл. Соловьев²¹. Но главным источником своей “христианской философии”, результатом чего она явилась, сам Тареев называет исподволь вызревающую в отечественной мысли “философию сердца”, которая и составляет скрытую сущность национальной русской религиозной философии. Это тот оригинальный путь духовной мистики, не совпадающей со старой западной мистикой, путь, о котором “страстно вздыхает русская душа”. “Философия сердца – это наша русская философия в противоположность западному рационализму. Этого мало. Философия сердца отличает русский гений и от старого греческого духа с его интеллектуализмом и гностицизмом. Поэтому для идеи нового богословия является необходимым, роковым вопрос о предании”²².

О необходимости четкого различения церковной традиции и “отеческого” учения. Тареев утверждает, что его подход не противоречит строго “научному” в богословском смысле этого слова пониманию предания. В обоснование этого он рассматривает на страницах “Христианской философии” богословскую литературу по вопросу о предании, в первую очередь диссертацию священника Иоанна Филевского “Учение Православной Церкви о Священном Предании” (1902). Согласно Филевскому, предание можно понимать в широком смысле – как все содержание христианского вероучения и жизни, и в узком смысле – как все исторические источники и способы истинного богопознания, кроме библейских книг. Кроме того, имеет место еще субъективный аспект в осмыслении предания – т.е. понимания его как “вечно живой памяти Церкви”, “церковного разумения”, непрерывного “религиозного самосознания

¹⁹ Там же. С. 60.

²⁰ Там же. С. 61.

²¹ К этому списку имен Л.Е. Шапошников добавляет Г. Риккерта, а также А. Бергсона, повлиявшего, по его мнению, на “субъективный метод” Тареева.

²² Тареев М.М. Христианская философия. С. 53.

Церкви”. Так или иначе, по существу своему предание церковно и не может не быть церковным. В этом смысле Священное Предание есть истинное боговдохновенное свидетельство католической Церкви, критерий для распознавания которого был предложен св. Викентием Лиринским в V в. и принят Церковью. Критерий этот состоит во всеобщности (всюду), древности (всегда, искони), согласии (все) исповедания церковной истины или, выражая это иначе, в церковных признаках вселенскости и апостольской непрерывности. Истинным преданием, подчеркивает Филевский, является не разумная деятельность людей, но только действие в Церкви Духа Истины, т.е. теофания. Автором предания является один только Бог, тогда как отцы суть “свидетели церковного предания”. Этот тезис выступает тем ключевым пунктом, от которого Тареев строит свою концепцию православного богословия.

В этом пункте видно резкое отличие православного понимания предания не только от протестантского, но и от католического понимания. Католики, отмечает Тареев, создали теорию “предания чисто церковного”, которое дополняет Св. Писание по содержанию. При этом они ссылаются на Деяния апостолов, в которых говорится якобы о тайном, незаписанном учении Христа, преподанном Им своим ученикам в продолжении сорока дней между Воскресением и Вознесением (Деян. 1, 1–8). Это неверное истолкование текста Деяний стало одним из следствий превышения вероучительного авторитета римского епископа. Впоследствии это привело к авторизации учений некоторых католических святых, в частности, системы Аквината. В работе “Религия революции и гибель культуры” русский философ В.Н. Ильин очень метко охарактеризовал данную черту Западной церкви: “Европейский рационализм с идеей закономерности вышел из латинства, в частности из его основного представителя Фомы Аквинского. Рим к этому присоединил идею законничества настолько, что официальное латинское богословие надо считать как бы отделом канонического права”²³. Все это глубоко чуждо духу Православия. “Католичество исповедует принцип предания ради подавления духовной свободы, а протестантство исповедует принцип писания ради ниспровержения церковного предания, ради нарушения церковного единства”²⁴. Не такова роль предания в Православной Церкви. Православие “смотрит на предание как на дополнение к писанию в смысле его догматизирования, но не как дополнение по содержанию”²⁵. Писание только сохраняется Церковью в неизменном виде, предание же еще и формулируется, раскрывается в церкви, но в Православии происходит это **исключительно соборно**. Предельно конкретизируя, можно сказать, что истинному преда-

²³ Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987. С. 80.

²⁴ Тареев М.М. Христианская философия. С. 84.

²⁵ Там же. С. 70–71.

нию в историческом плане может быть эквивалентен только голос Церкви на Соборах. Из этого понятно, что предание в его словесной формулировке есть абстрактное выражение, законообязательное изречение духовного опыта Церкви. Только так оно может оставаться непогрешимым “учением”.

Священное Предание Церкви выражают догматы, определяемые на Вселенских Соборах, “а никак не святоотеческое учение, не личные мнения и системы святых отцов”²⁶. Такова краткая формула сущностного отличия восточного христианства от западного. Однако, подчеркивает Тареев, в православной церковной жизни и особенно в практике русского богословия происходит уклонение от этого принципа, неоправданное расширение догматического авторитета – принцип “отечества” включается в предание. Это, с одной стороны, есть административный произвол церковных властей, подобие папского произвола, ярко проявившееся в петербургский период русской истории. С другой стороны, говорит Тареев, данная “католичествующая тенденция в православии” оказывается и протестантствующей, когда речь идет не о схоластическом богословии и произволе ректора духовной школы, а о произволе мирских богословов и философов, использующих “частные богословские мнения” для самых разных целей. “Под именем церковного предания, которое систематически подменяется святоотеческими мнениями, в нашем богословии широко разливается протестантствующий произвол”²⁷. Такое неоправданное смешение церковного и святоотеческого предания Тареев замечает в богословских сочинениях Хомякова и у К. Леонтьева, завывающего принцип “отечества”. Из новейших авторов Тареев называет Флоренского, который “оранжирует” свой спиритизм теми мнениями, которые он неправоммерно называет “святоотеческим преданием”, и таким образом фальсифицирует православное мировоззрение.

Распространенность извращенного понимания предания Тареев объясняет не только стремлением церковной администрации подавлять христианскую свободу, но и боязнью священноначалия напомнить народу, что и святые отцы нередко погрешали против истины и, во всяком случае, противоречили друг другу. «Вульгарный взгляд, что писания, принадлежащие перу святого человека, святого подвижника должны быть признаваемы непогрешимыми и законообязательными... не имеет под собой твердой почвы»²⁸. В писаниях святых отцов, естественно, содержатся истины, и из них можно извлекать по крупицам Священное Предание, но это извлечение само по себе представляет особую работу.

²⁶ Там же. С. 78.

²⁷ Там же. С. 96.

²⁸ Там же. С. 75.

Все эти построения Тареева направлены у него к тому, чтобы показать, сколь широка оказывается сфера “богословской свободы”, свободы богословских мнений, если исходить из строго канонических принципов Православия.

О необходимости четкого различения вселенского предания и его национальных форм. Тареева нельзя заподозрить в глубоких симпатиях к царю Ивану Грозному, но слова царя Ивана, сказанные им католическому миссионеру Антонию Поссевину, могли бы послужить эпиграфом ко второй части “Христианской философии”. Тареев приводит там эти слова: “На греков нам не указывай: они для нас не Евангелие. Мы веру держим истинную христианскую, а не греческую”. Тареев полностью разделяет такой подход к определению национальной формы Православия и отвергает призывы к возрождению “византизма” в русской жизни и церковности. «Призыв к самобытному русскому богословию, – с некоторой иронией отмечает Тареев, – отождествляется с возвратом к греческой традиции, с укреплением византийского типа религиозной мысли»²⁹. Если критика немецкого влияния в духовно-академической науке раздастся уже достаточно громко, в отношении византийского влияния этого еще нет. Между тем, утверждает Тареев, настало уже время стряхнуть греческое иго, отказаться от тысячелетнего “господства греческой традиции” на Руси. Требование это, согласно Тарееву, строго православно и канонично – необходимо видеть различие между вселенским преданием и его национальной формой. Когда национальная форма предания подменяет собой предание вселенское, проявляется это как неоправданное применение принципа “отечества” и отождествление конкретной школы и течения в богословии с полнотой церковного разума. «Церковное вселенское предание не принадлежит одному какому-либо народу, оно есть достояние всех народов, тогда как святоотеческая традиция, составляясь из систем и мнений, есть традиция национальная»³⁰. «Положительное решение вопроса о святоотеческом предании означает, что рядом с греческим типом христианской философии нет места другим типам, в частности, русскому типу религиозной мысли; напротив, отрицательное отношение к принципу “отечества” открывает путь для русского национального творчества в богословии»³¹.

Другой богослов этой эпохи Н.П. Аксаков в статье “Предание Церкви и предания школы” подчеркивал, что в X в. Русь приняла не “христианство X века”, а всю совокупность духовного оружия для защиты Истины, выкованного до этого времени. “Мы приняли христианство от греков. Но мы приняли христианство, – совокупность церковных начал, божественное предание, а не приняли предания

²⁹ Там же. С. 55.

³⁰ Там же. С. 101.

³¹ Там же.

человеческого”³². “Предание обнимает собою только то, что иско-ни было предано и сохранялось в Церкви, а не то, что в ней возник-ло и возникало”³³.

Тареев по-видимому в полемических целях усиливает свою кри-тику византизма, указывает на пороки эллинистической культуры и на те ее моменты, которые не созвучны русскому национальному самосознанию. Византизм в религиозной философии, согласно Та-рееву, может быть определен как гностический аскетизм или аске-тический гностицизм и даже в самых чистых богословских случаях, в наиболее церковных сочинениях видно, как византийская культу-ра накладывает свою печать – печать одностороннего интеллектуа-лизма (т.е., согласно Тарееву, умеренной формы гностицизма). Эпо-ха одностороннего символизма и аскетизма в церковной жизни, го-ворит Тареев, давно прошла, но Русская Церковь и русского бого-словие все еще остаются заложниками этой эпохи, искусственно и насильственно законсервированной в русской действительности. В петербургский период эта специфически аскетическая культура ви-зантийского типа была к тому же осложнена влиянием протестант-ской культуры, в частности немецкого идеализма, который, говорит Тареев, подобен для нас идеализму Платона и Плотина. Идеализм вообще воспроизводит классический гностицизм и в последней сущ-ности своей есть гностицизм³⁴.

Тареев не покушается на предание Вселенских Соборов и непо-средственно связанную с этим преданием богословскую культуру, но он утверждает, что византийская богословская культура в ее це-лом представляет собой смесь и компромисс, обусловленный “наци-ональной греческой концепцией христианства, которая есть один из типов религиозной мысли”³⁵. Попытки узаконить, канонизировать эту смесь, этот эллинистический религиозно-культурный тип связан с деятельностью самих греков, руководствовавшихся принципом “всяк не эллин варвар”. Греки, которые долгое время возглавляли иерархию Русской Церкви, а в XVII в. способствовали церковной ре-форме, зачастую бессознательно отстаивали свой по существу “нео-языческий” национализм, поскольку, согласно Тарееву, схоластиче-ский тип богословия вообще представляет собой реакцию языче-ской культуры на недостаточно глубокую христианизацию. “Без-языческой философии не было бы школьного, схоластического бо-гословия”³⁶. Греческие отцы так или иначе примешивали к своему богословию свою культурную ограниченность. Основным инстру-

³² Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы // Богословский вестник. 1908. Т. 1. С. 548.

³³ Там же. С. 549.

³⁴ См.: Тареев М.М. Христианская философия. С. 57.

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ Тареев М.М. Христианская проблема и русская религиозная мысль. Сергиев По-сад, 1917. С. 8.

ментом осуществления такой культурной “миссии” служило именно неоправданное применение принципа “отечества” и неканоническое использование понятия “святоотеческого предания”. “Святоотеческое учение, – говорит Тареев, – мы имеем твердое основание сказать это, есть сплошной гностицизм, греческий гностицизм”³⁷. Это учение под видом вселенского отеческого предания было проводником на Русь не только христианских ценностей, но и «чужого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического мирозерцания и жизнепонимания. В значении гностицизма и аскетизма – центр тяжести вопроса о принципе “отечества” в богословии»³⁸.

Эта позиция Тареева вызвала резкое неприятие у ряда критиков, в первую очередь у протоиерея Г. Флоровского. Флоровский в связи с этим рассматривал Тареева как своего идейного противника, игнорирующего то, что Флоровский называл православным эллинизмом, “воцерковленным эллинизмом”. Выступая против богословских построений Тареева и концепции О.Ф. Миллера, Флоровский писал: «Нет, не от греческого засилья страдала и пострадала русская богословская мысль, но именно от неосторожного и небрежного перерыва эллинистических и византийских преданий и связей. Это выпадение из преемства надолго заворожило и обесплодило русскую душу. Ибо невозможно творчество вне живых преданий... И теперь отказ от “греческого наследства” может означать только церковное самоубийство»³⁹.

О самостоятельном русском богословии и христианской философии. Пафос, с которым выступает Тареев в 1917 г., можно определить как эмансипацию православного богословия. В сохранении византийского влияния уже после гибели Византии он видит трагическое недоразумение, пагубно сказавшееся на русской духовной культуре. Восстановить органический ход становления русской культуры можно, только решив в строго православном, а не в извращающе западническом и не в искажающе грекофильском ключе проблему предания.

“Мы приняли христианство в то время, когда оно уже отличилось в строгие формы – догматическую, литургическую и каноническую и приняли его, одновременно с начатками культуры от греческого народа, наиболее послужившего выработке этих форм и почти отождествлявшего свое национальное дело с церковным преданием (...) Это обстоятельство в связи с природными чертами русского народа и особенностями его начальной истории способствовало тому, что русская религиозная жизнь складывалась в исключительно традиционном направлении. К XVI–XVII вв. вполне определился русский религиозный идеал – верность традиции,

³⁷ Тареев М.М. Христианская философия. С. 109.

³⁸ Там же.

³⁹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж. 1936. С. 512.

полное погашение личного начала, отсутствие малейшей пытливости ума, боязнь всякого мнения. Русский человек хотел только одного – сохранить принятую веру в нетронутой цельности, снять с себя всякую ответственность в понимании христианской истины, воздержаться от малейшего привнесения в христианскую традицию своего, местного, временного, национального... Византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил всю нашу историю”⁴⁰.

Именно искажение Священного Предания, неправильный идеал, не соответствующий православному духу свободы, именно сугубое доверие мнениям “святых отец” и при этом недоверие по отношению к просто отцам и братьям, их творческим способностям и дарам, послужило причиной трагической истории Русской Церкви и всего общественно-политического строя Руси. Произошла инверсия ценностей, переворот идеала предания с ног на голову: “Хотели неприкосновенного сохранения веры отцов, и пришли к потере самого понятия о вере в безграничном обрядовери и суевериях. Хотели единства в религии, мирного единомыслия веры и пришли к религиозному расколу, к всеобщему духовному разброду. Хотели доверия к авторитету и преданию, смиренного молчания, и пришли к беспросветному самомнению, к эпидемическому любопрению, к поголовному безначалию. Хотели непоколебимой устойчивости религиозной жизни народа, и кончили всеобщим замешательством, безнадежно растерянностью”⁴¹. Часть церкви (старообрядцы) вовсе отпали от вселенского предания, замкнувшись в свой узкий религиозно-ритуальный мирок, другая же часть на несколько веков была ввергнута в потерянность, в необходимость односторонне-пассивного участия в общегосударственной жизни.

Пафос эмансипации Тареева определенным образом связан с февральской революцией и перспективой церковной свободы, которая открывалась, в частности, в связи с созывом Всероссийского Поместного Собора. Тареев прямо говорит в “Христианской философии”, что богословская наука должна теперь переходить к решительно активной мировоззренческой позиции, упреждать общественную инициативу и становиться буфером, смягчающим в новых условиях, условиях государственной свободы, конфликт между Церковью и “внешней стихией народной пытливости”. При этом Тареев не полагает, что февральская революция сообщает Церкви какое-либо более совершенное качество по сравнению с прошлым. Тареев вообще чужд вере в духовный и социальный прогресс человечества: “Прогресс несомненно существует, но он образует верхнее, поверхностное течение в мировой истории, ниже которого совершается обратное течение. Глубину мировой жизни нужно пред-

⁴⁰ Тареев М.М. Христианская философия. С. 117–118.

⁴¹ Там же. С. 123.

ставлять в обратном порядке: наиболее совершенное в ней лежит в начале, а не в конце”⁴².

Тем не менее, если говорить о собственно русском богословии, по мнению Тареева, история предоставляет ему уникальный шанс реализовать свой потенциал. Это тем более так, что, несмотря на описанные выше трудности, оригинальный русский тип христианского мировоззрения уже проявил себя в ряде ярких богословских, философских и литературных дарований. Самостоятельная “христианская философия” уже начала разворачиваться в русской общественной жизни. “Русское богословие уже теперь не ниже греческого, включая сюда святоотеческое, оно лишь другого типа. У нас уже есть своя духовная философия, свое христианское миропонимание”⁴³. Русское богословие “в лице своих виднейших представителей, Феофана Прокоповича, митрополита Платона (Левшина), митрополита Филарета (Дроздова), св. Тихона Задонского, Феофана Затворника, дало систему интимного и жизненного понимания христианства, свободную от приражений гностицизма и натуралистического мистицизма”⁴⁴. Характерной чертой русского церковного сознания и вообще русского религиозно-философского творчества Тареев называет “конгениальность евангельскому учению”. В русской религиозной мысли Тареев видит огромные творческие возможности и духовную правду. В работе “Христианская проблема и русская религиозная мысль” (1917) Тареев останавливается на религиозном мировоззрении Достоевского, Л. Толстого, В. Соловьева, Ф. Бухарева, Розанова и говорит, что в современной русской религиозной мысли уже выдвинута “бездонно глубокая постановка вопроса о живом христианстве, о значении евангелия для нашего сердца”⁴⁵. “Христианство в их системах мы видим на высоте, не пониженной ни застывшей традицией, ни страхом иудейским, ни политикой”⁴⁶.

В своей системе “оправдания жизни” (“христианской свободы”) Тареев размышляет о соотношении внутренней интимной и внешней объективной религиозности. Он отмечает глубокую проницательность ряда высказываний по этому вопросу своего современника Розанова. При правильном решении проблемы православного предания, при отсутствии католического и протестантского уклонов, при отсутствии уклона грекофильского (гностико-аскетического) и изоляционистского (обрядоверия и сектантского сверхконсерватизма) Тареев не видит препятствий для решения этого конфликта между духом церковности и духом “христианской свободы”.

⁴² Там же. С. 31

⁴³ Там же. С. 104.

⁴⁴ Тареев М.М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. С. 101.

⁴⁵ Тареев М.М. Христианская проблема и русская религиозная мысль. С. 19.

⁴⁶ Там же. С. 20.

«Храм должен иметь двор, святилище и святое святых (природа, общество и личность). В этом полнота религии. Двор (и святилище) не как задворки, куда сваливается сор, а как обнесение или окружение из стад и сада, совершенно необходимое условие внутреннего “святое святых”, обращающегося в пустое место при обнажении, в пустой звук»⁴⁷. Таким образом, мирская сфера “христианской свободы” оказывается необходимым моментом полноценного Священного Предания.

Система “оправдания жизни” Тареева была его личным, выношенным на основе собственного опыта религиозно-культурным и философским идеалом. Правда Евангелия для Тареева, говорит А.И. Бродский, состоит “в том, что человек должен быть носителем высшей духовности и абсолютной нравственности, невзирая на равнодушие к ним природы и истории”⁴⁸. Философски этот духовный путь можно описать как «путь свободного и незаметного проникновения абсолютных и трансцендентных ценностей в наш “условный” и несовершенный мир»⁴⁹. Тем не менее, замечает Бродский в другом месте, несмотря на всю привлекательность этой философии, формулу объединения религиозной и мирской жизни Тареев “нашел только для себя”⁵⁰.

Нельзя не отметить, что во многом справедливые и во всяком случае глубокие мысли Тареева отличались по форме и подаче своего рода революционностью. Те же мысли могли бы быть выражены гораздо осторожнее, без впадения в крайности, с большей бережливостью по отношению к удержанному Церковью историческому наследию. Тареев не чувствовал трагической подоплеки своей революционности, связанной с настроением исторического момента. “По его мнению, – замечает Л.Е. Шапошников, – критика различных форм исторического христианства не может нанести вред религии, ибо ее сущность не в церковных доктринах”⁵¹. Однако русское христианство стояло на пороге времен, когда под угрозой было поставлено само его существование. Не удивительно, что “революционный” пафос Тареева использовался как обновленцами, так и необновленцами, тогда как глубина его мысли и подлинное значение его идей оставалось сокрытым и не задействованным в церковной и культурной практике.

⁴⁷ Тареев М.М. Основа христианства. Сергиев Посад. 1909. Т. 4. С. 420.

⁴⁸ Бродский А.И. Михаил Тареев. С. 52.

⁴⁹ Там же. С. 70.

⁵⁰ Там же. С. 6.

⁵¹ Шапошников Л.Е. Социально-философские взгляды М.М. Тареева и современное православное богословие. С. 116.