

А. П. СОЛОВЬЕВ

МЕТАФИЗИКА МИРОВОЙ СКОРБИ:

Архиепископ Никанор (Бровкович)
об ученом монашестве второй половины XIX века*

В 1896 г. в «Русском обозрении» (кн. 1—3) настоятель Одесского Спасо-Преображенского собора протоиерей Сергей Петровский опубликовал отрывок из воспоминаний архиепископа Никанора (Бровковича), возглавлявшего в 1883—1890 гг. Одесско-Херсонскую епархию. Записка эта была издана тогда под названием «Из истории ученого монашества». Спустя несколько лет, в 1900 г., этот же текст был опубликован о. Сергием (хранителем архива владыки) в первом томе «Биографических матерьялов» архиеп. Никанора под названием «Памятная записка. Прежде смерти умерший иеромонах Валериан».

Единственный отзыв на этот материал появился в газете «Русское слово», в номере от 1 июня 1896 г. Автором отзыва был В. В. Розанов,¹ который характеризовал записку владыки Никанора следующим образом: «„Есть совесть в русском языке“, — заметил глубокомысленно и тонко покойный Н. П. Гиляров-Платонов; записки архиеп. Никанора есть лучший образец этого совестливого

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX—XX веков», проект № 12-03-00033а.

¹ О розановском восприятии личности и текстов архиеп. Никанора см.: Соловьев А. П. Тексты архиепископа Никанора (Бровковича) в контекстах В. В. Розанова // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. Сер. «Гуманитарные науки». (Энтелехия. 2012. № 25. С. 45—53).

языка — необъяснимо почему, но с первых минут чтения и как первое впечатление от читаемого ложится на душу уверенность, что пишущий не скажет ни одного слова неправды, не поставит косо ни одного слова. <...> Пока в русской литературе будут появляться произведения, подобные *по языку* запискам архиеп. Никанора, — можно быть уверенным, что эта литература здорова, что крепкие, свежие, чистые соки еще продолжают бежать по дереву нашей духовной жизни».²

Вопрос о совести, ее испытании и является главной темой многих биографических записок архиеп. Никанора. Именно о совести они и к совести вызывают. Практически в каждой заметке присутствует и апология тех, о ком архиерей вспоминает. Поводом для написания большинства подобных текстов становилась сторонняя критика, или точнее — инвективы, в отношении тех людей (прежде всего — церковных деятелей, монахов в целом и архиереев в особенности), которых хорошо знал сам владыка Никанор и которых плохо (или мало) знали критики. Среди таких личностей действительно выдающиеся православные иерархи XIX в. — митр. Филарет (Дроздов) (1783—1867), митр. Антоний (Рафальский) (1789—1849), митр. Макарий (Булгаков) (1816—1882), митр. Платон (Городецкий) (1803—1891), архиеп. Иоанн (Доброзраков) (1790—1872), архиеп. Смарагд (Крыжановский) (1796—1863), архиеп. Афанасий (Дроздов) (1800—1876), еп. Евфимий (Беликов) (1813—1863), архиеп. Антоний (Амфитеатров) (1815—1879), еп. Иоанн (Соколов) (1818—1869). Но также и, например, А. М. Бухарев (бывш. архим. Феодор; 1824—1871), В. А. Орлов³ (бывш. иеромонах Валериан; 1828—1879) — монахи, снявшие свой сан. Именно относительно последних двух — умнейших и совершенно неоднозначных церковных деятелей — архиеп. Никанор и ставит вопрос о совести и об ученом монашестве как носителе этой совести.

² Розанов В. В. <Рец. на:> Архиепископ Никанор. «Из истории ученого монашества». «Русское обозрение». 1896 г. 1—3 кн. // Розанов В. В. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1: Религия и культура / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Е. В. Барабанова. С. 311—312.

³ Если жизнь многих из указанных выше деятелей Церкви нашла свое отражение в исследовательской литературе, то относительно жизни В. А. Орлова можно указать только памятную записку архиеп. Никанора и статью в словаре С. А. Венгерова: Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1895. Т. IV. Отд. II: Вавилов — Введенский. С. 37—41.

Но прежде того архиеп. Никанор пишет об ученом монашестве как о носителях «мировой скорби».⁴ Именно этот момент привлекает особое внимание Розанова, который, проясняя место монашества в христианстве, неоднократно обращался к трудам владыки Никанора. В примечаниях к материалам статьи «Купол храма» (1911) Розанов писал: «Да, знаменитый Никанор, архиепископ Одесский, — определяет все монашество как „мировую скорбь и мировой пессимизм“. „Мы, ученые монахи, — носители мировой скорби“, — сказал он о себе и от лица своих миру».⁵

Следует уточнить, что, говоря о «носителях мировой скорби», архиеп. Никанор подразумевал именно ученое монашество, а не монашество вообще. Причем если Розанов придерживается широкой трактовки этой скорби, то владыка Никанор подразумевал в первую очередь именно скорбность противоречия между всеобщим неверием, его распространением в мире, верой в науку и верой в Бога. Так, например, рассказывая о богословской гениальности архиеп. Афанасия (Дроздова) и сопоставляя его терзания со стенаниями пророков Моисея и Илии под бременем своего долга, архиеп. Никанор писал: «Как те великие избранники Божии для своего времени были носителями мировой общечеловеческой скорби, так и этот в наше время величайший искатель мудрости, как Прометей, прикованный к неподвижной скале своего звания, совмещая в своей груди современную общечеловеческую болезнь, от бессилия связать в единство антиномические выводы современного умственного развития, был трагическим носителем мировой же, общечеловеческой скорби».⁶ Эта характеристика была дана архиеп. Никанором в 1883 г., когда он возглавлял Уфимскую епархию.

⁴ «Мировая скорбь» (нем. *Weltschmerz*) — понятие, введенное немецким писателем-сентименталистом Жан Полем (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) в начале XIX в. для характеристики поэзии Байрона. Этим понятием характеризуется такое мировоззрение, которое отрицает возможность удовлетворения духовных потребностей в этом мире, оказывающихся не «лучшим из миров». В философском плане подобное пессимистическое мировоззрение характерно для «философии бессознательного» Эд. фон Гартмана и для «волютаризма» А. Шопенгауэра. С учениями этих двух мыслителей архиеп. Никанор был знаком.

⁵ Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 247 (Собр. соч. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. (Т. 3)).

⁶ Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Одесса, 1900. С. 36.

Ранее, в 1880 г., здесь же в Уфе архиеп. Никанор создает «Памятную записку», на которую уже в 1896 году, через шесть лет после кончины ее автора, Розанов дал свой прекрасный отзыв. В этой записке раскрывается то, что владыка Никанор понимал под мировой скорбью. Тут же приводятся различные формы ее проявления в ученом монашестве.

Любая скорбь рассматривается архиеп. Никанором как следствие столкновения жизненных противоречий без возможности их разрешения здесь, в земной жизни. Причем важен и сам факт присутствия этих антиномий в монашеской жизни, и особенности учено-монашеского переживания этих антиномий. Потому его рассказ — это рассказ об антиномиях и условиях их возникновения в монашеской жизни. И первый момент формирования противоречия — это мотив принятия монашества.

Основной причиной решения вступить на монашескую стезю можно назвать мистически-эстетические чаяния: «Идут оттого, что с раннего детства наслушались от дедов и бабушек псалм и поэтически легендарных сказаний о святом граде Иерусалиме или Киеве, о подвижнических пещерах, о пустынях и отшельниках, о святых праведных чернецах и черницах; оттого, что с раннего же детства по несколько раз прочитали весь круг Четий-Миней, патериков и других подвижнических сказаний и прочитали как дети, которым принадлежит Царствие Небесное, не мудрствуя лукаво, свято веруя каждому прочитанному церковному слову <...>. Шли в монашество потому, что с детских лет с умилением сердечным 100 раз прочитали Новый Завет, несколько раз всю Библию от доски до доски <...>. Шли в монашество потому, что Апокалипсис прочитали еще в раннем детстве, прежде прочих книг Нового Завета, и Апокалипсис поражающим образом подействовал на детское воображение. <...> Шли оттого, что все свое эстетическое развитие почерпнули из Церкви, из ее песней, молитв, Евангелия».⁷

Среди причин принятия монашества был мотив и социальный: «Отчего бы эти юноши шли в монашество? От честолюбия? Нет, слово чести. Сохрани Бог. <...> Идут часто от сиротства <...>. Идут в монашество от замкнутости в детстве, в школах, вследствие отдаленности от родства, отчужденности от света, от обыденной семейной жизни».⁸

⁷ Там же. С. 128—129.

⁸ Там же. С. 127—128.

Важнее были причины собственно церковные: «Шли в монашество потому, что без умственного не то анализа, — анализа было много, — а без разрушающей критики верили в подлинный святой смысл слов: „миссия“ <...> „служение Церкви“, „служение Богу“, принесение себя в жертву ради Бога, ради Церкви, — потому что носились пред очами исчезающие из духа современного человечества возвышеннейшие христианские идеалы. Шли оттого, что соблюли от дней детства девственную непорочность, да и полагали, что и в жизни соблюсти ее будет разве только немногим тяжелее, чем было в детстве и даже юности в закрытом заведении. <...> Но ужели не было честолюбия? Ужели не манила архиерейская шапка? Не манила. Могу смело сказать, что считали грехом и думать об этом. А некоторых — да, честолюбие манило, но честолюбие другого, совсем уже высшего рода — быть тружениками, быть безраздельными работниками Церкви, не говорю, — быть подвижниками...»⁹

Это и есть одна сторона скорбных противоречий-антиномий, разрывающих душу монаха — «возвышеннейшие христианские идеалы», «эстетическое развитие». При этом архиеп. Никанор знал несколько опытов принятия монашества по отрицательным мотивам — из-за несчастной любви, например. Но он же отмечал, что подобное принятие монашества «оканчивалось более или менее печальным исходом».¹⁰ Одновременно с этим, принятие монашества овдовевшими священниками и вдовцами рассматривалось архиереем-мыслителем как единственный правильный выбор («перст Божий»). Надо отметить, что именно по такому пути пошел ученик владыки Никанора по Казанской духовной академии А. В. Вадковский (1846—1912), который, будучи профессором той же академии, после кончины жены принял монашеский постриг с именем Антоний и стал одним из выдающихся архиереев конца XIX — начала XX в.

С другой стороны, владыка Никанор отмечает весьма разнообразные жизненные несоответствия тому высшему церковно-служительному идеалу, который оказывался мотивом принятия монашества. Обобщая эту сторону, он пишет, говоря о В. А. Орлове (иеромон. Валериане): «Были ль в Валериане те добрые мысли,

⁹ Там же. С. 130—131.

¹⁰ Там же. С. 137.

добрые намерения, добрая подготовленность к монашеству, о котором мы выше говорили, которые бесспорно были в его сверстниках и ближайших предместниках? И это все было, но и другое кое-что было. Во всяком человеке наряду с законом ума живет и ин закон, закон греховный, противополож закону ума».¹¹ Это «кое-что» в священномонахе Валериане было винопитие и склонность к мирским развлечениям, светскости. Всего же, пишет архиеп. Никанор, сбивалось с пути ученых монахов от $\frac{2}{3}$ до $\frac{3}{4}$.¹²

Некоторые монахи не могли удержаться от крайностей из-за особенностей темперамента, некоторые погибали от приобретенной в учебных заведениях склонности к пьянству, на некоторых свершался некий роковой недуг, когда новопостриженный монах начинал высказывать «неуважение именно к монашеству и даже к религии».¹³ Сохранить от этих бед, по словам архиеп. Никанора, могла, например, близость к духовным и церковно-научным, богословским центрам — к Петербургу, Москве, Киеву, Казани. Более того: «...в провинциях есть центры, в которых все монахи до одного кончили не добром...»¹⁴ Что же именно терзает монашество как в центрах, так и особенно в провинции?

В первую очередь архиеп. Никанор выделяет собственно одиночество и инаковость по отношению к миру, то самое, что выражается словами «монах» и «инок». Точнее, речь идет о том, что это единичное предстояние пред Богом, эта инаковость миру не находит сообщения в ближнем себе подобном. Владыка Никанор пишет: «Впрочем, я наблюдал, что и такие, и самые архиереи, люди пожилые и солидные весьма нередко предаются глубокой тоске в своем высокопоставленном исключительном одиночестве (...). Да и умирают как бы в чувстве отчуждения от всех».¹⁵ И тут же вывод: «Блажен тот и из архиереев, кто может уединиться со своим Богом

¹¹ Там же. С. 135. В последнем предложении этого фрагмента применен часто встречающийся в записках владыки Никанора стилистический прием, который заключается в скрытом использовании текстов Священного Писания для характеристики современных лиц и событий. В данном случае очевидно заимствование фразы из послания ап. Павла Римлянам: «...вижду же ин закон во удох моих, противу воуюющъ закону ума моего и пленяющъ мя законом греховным, сущим во удох моих» (Рим. 7: 21—23).

¹² Там же. С. 139.

¹³ Там же. С. 141.

¹⁴ Там же. С. 142.

¹⁵ Там же. С. 143.

и молитвенником, со своим трудом официально-деловым и ученым, или проповедническим, кто не вздыхает по покинутым развлечениям света и благоприятным веяниям из столиц; кто, наконец, имеет одного или двух возможно равных себе по положению, по летам, по развитию, по взглядам, дружественных собеседников, на которых он мог бы положиться, которым более или менее можно довериться».¹⁶

А далее возникает вопрос, связанный с тем, что, с одной стороны, ученый монах чаще всего оказывается настоятелем, ректором или архиереем, что не способствует сближению с монахами из «неученых», а с другой стороны — сближение с мирянами (даже учеными) оказывается искушающим, непозволительным и осуждается в обществе. В такой ситуации отсутствие поддержки со стороны равных может быть губительно. И тут же есть еще сложность: если ученый монах оказывается подчиненным (ректором семинарии, например), то он ожидает общения со стороны ученого же монаха — архиерея, который, в свою очередь, отказывается от общения в силу неравенства статусов. Есть, конечно, вариант отношения ученого монаха и старца — духовного отца. Но тут, отмечает архиеп. Никанор, возникают отношения «духовного сыновства и отечества».¹⁷ Никакого равенства и обнаружения себя в ином — равном — в этой ситуации быть не может.

А при отсутствии общения душа монаха тянется к любому общению. И немаловажно здесь общение монаха с женщинами, от которых архиеп. Никанор призывает монахов удаляться, удаляться и еще раз удаляться. Он призывает отстраняться от противоположного пола при полном сознании невозможности этого для ученого монаха, который либо как архиерей вынужден иногда сотрудничать в духовных делах (благотворительности, например) с «барынями» — супругами высших чиновников, меценатов, либо как ректор или инспектор семинарии невольно — с женами преподавателей.

Но если сам монах никогда не становится инициатором личных отношений, то и женщины тоже побуждаются к таковому только из сочувствия, сострадания, которое в конечном счете приводит к гибели монаха как монаха: «Бывали случаи, что на сочувствие иной инок отвечал оскорблением, даже напускною грубостью, чтоб отогнать наваждение. Но не всякий пойдет на это и не всегда

¹⁶ Там же. С. 143—144.

¹⁷ Там же. С. 147.

выдержит стойкость против настойчивости. <...> В собственном сердце его может забиться тревога мучительнейшего, разъедающего, разлагающего свойства; внутри заговорят такие гнетущие антиномии, что разорвут душу на части».¹⁸

Именно этого искушения интеллектуальным одиночеством и заботой с сочувствием не вынес архим. Феодор (Бухарев). О его падении владыка Никанор писал так: «Если же монах начинает и колебаться в своем нравственном чувстве, если уязвится даже стрелой любви, не говоря уже о дальнейшем ниспадении, — то чуткая напряженная монашеская совесть начинает бить тревогу тяжелую и чувство собственного недостойнства, чувство даже внутренней измены обету начинает гнать виновного по дебрям уныния <...>. В более же гордых и крепких натурах это чувство начинает сказываться в роковом: „не могу и не хочу“; не могу двоиться, не могу быть недостойным слугою Бога и в то же время тайным слугою велиара <...> нет душевной силы носить маску, легче и честнее скинуть ее с себя... Думаю, что на этой точке душевного расстройства, выше ли, глубже ли ступенью, остановился именно отец Феодор Бухарев. Туманность его мирозерцания, непосильный труд решить мировую задачу соглашения всех требований философствующего разума с требованиями положительной веры, а более авторское самолюбие и упорство навлекли на него немилость начальства. <...> И душа его почувствовала себя разбитой в самой дорогой привязанности к умственному труду, в вере в лучших людей, в вере в правду на земле <...>. В изгнании <...> потребность умственного занятия повела к сближению с сочувственной ему юною особой другого пола <...>. Любовь же породила <...> чувство раздвоения, о котором мы говорили, чувство, что нечестно и недостойно носить имя монаха, когда сердце бьется человеческой любовью <...>. Поэтому о. архимандрит Феодор и снял с себя священноиноческий сан, не отказываясь однако же от христианских убеждений, то есть остановился на полпути».¹⁹

Таким образом, мы видим уже три антитезиса, губительные для монаха. Одна сторона антиномий (тезис) единственна и очевидна — подвижнический церковно-общественный идеал служения Богу и людям, тот идеал, который и есть подлинный мотив принятия монашества. Вторая сторона этих антиномий — иску-

¹⁸ Там же. С. 154.

¹⁹ Там же. С. 167—168.

шения, которые отводят монаха от идеала в силу раздвоенности человеческой природы, ее надтреснутости и искаженности грехом. Эта вторая сторона антиномий пока и представлена нам владыкой Никанором в трех вариантах: увлечение светскостью (общением с мирянами), увлечение винопитием (отчего и погиб В. А. Орлов), увлечение противоположным полом (от чего пострадал А. М. Бухарев).

Следует обратить внимание на то, что губительна не просто сама вторая сторона антиномии. Губителен именно тот контраст, то напряжение, которое они создают на фоне монашеского одиночества пред Богом (а иногда и покинутости). При этом контраст не устраним. Можно предположить, что идея этого контраста отчасти сформировала главную мысль работы Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (1907). Но до полного ощущения того, что «во Христе мир прогорк», даже монаху надо дорасти. А потому — искушения неизбежны. Без искушения нет искуснейших. Но, опять же, важно у архиеп. Никанора то, что антиномия в случае падения рассматривается падшими как односторонняя, без возможности возврата, перемены, покаяния. Совесть велит падшим снять сан, чтобы остаться честными. Они не допускают себе возврата, причиной чего архиеп. Никанор удивительно точно называет гордыню.

При этом эти три антиномии не единственные. Это даже, можно сказать, — простейшие для ученого монаха искушения. Они, как уже говорилось, возможны как напряжение на фоне одиночества и подлинного иночества, но в связи с тем, что не все еще в миру оставлено. А ученый монах — он так и остается в миру. Потому его задача сложнейшая, по сравнению с задачами прочих монахов, — остаться в миру (архиереем, инспектором, ректором или просто преподавателем семинарии или академии) и избавиться от привязанности к миру. И это именно потому, что монах, о котором пишет архиеп. Никанор, — ученый монах, то есть в пределе — миссионер. И главная антиномия его жизни — это противоречие веры и неверия, или если брать собственно философское учение архиеп. Никанора — антиномия верующего разума и одностороннего формально-научного рассудка.

В «Памятной записке» архиеп. Никанор приводит историю бракосочетания девушки из благочестивой православной семьи, к которой посватался завзятый материалист из зажиточных помещиков. Организовав «просвещение» своей невесты в духе нигилизма,

жених перевернул ее мировоззрение. Результатом этого «просвещения» стал «нервный удар», а затем, после свадьбы, и сумасшествие юной жены. Владыка Никанор комментирует это следующим образом: «Известное миросозерцание цельное, дорогое, заветное, всосанное с молоком матери (...) накладывает известный отпечаток, точнее известный строй на мозг человека. Вдруг ему вкладывают в сознание миросозерцание совершенно противоположное; накладывают новую жесткую форму на мозг; внезапно непривычным с детства, потому и неестественным да и вообще противным человеческой природе образом напрягают нервы сердца, точнее нервы чувствилища, которое также имеет свое седалище в мозгу, — и органическая основа души, ума, сознания, чувства приходит в глубочайшее расстройство. (...) Когда в крепком, массивном строении умозерцания развитого мужчины сегодня колеблют одну стену, завтра другую, послезавтра взрывают покрывку, далее подрывают самое основание, — то и падение храма бывает велико и тем больше, тем грознее, чем постройка была грандиознее и массивнее. (...) боль души, например, страдание ума есть страдание, гнездящееся в самом центре души».²⁰

Именно эту боль души, связанную с расшатыванием ума, архиеп. Никанор связывает с высшей антиномией — целостности первичного монашеского идеала, которой противостоит разбитый на части и относительный идеал материалистического и атеистического мировоззрения. Архиерей-мыслитель пишет: «А монах верующий, честный ученый монах — существо наиболее цельное, потому что душа его всеми своими струнами срослась, более чем у кого-либо из людей, с цельностью системы в высшей степени связанной и живой. Вырвите из этой системы одно звено, и система если не рассыпается, то разрывается. А цельность этой системы есть жизнь вашей души. И вы чувствуете, что душа рвется на части. (...) видеть уносящимся в туман облаков заветнейший, драгоценнейший, возвышеннейший идеал (...) терять веру в веру и во всех, кому верил, — вот где глубина зла...»²¹

Именно после этого раскрытия самой трагической антиномии владыка Никанор и приходит к выводу о том, что «ученые монахи нашего времени под широкими покровами своих клобуков и ряс скрывают в себе подчас самых глубоких носителей того, что

²⁰ Там же. С. 171—172. Внутри цитаты — отсылка к Лк. 6: 47—49.

²¹ Там же. С. 172.

называется мировую скорбию, — носителей скорби нашей эпохи и нашего народа среди величайшего кризиса идей, какой теперь переживается на Руси».²² Собственно этой скорби от идейной раздробленности и посвящен главный трехтомный философский труд архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875, 1876, 1888). Точнее говоря, этот трактат должен был, по мысли владыки Никанора, в некоторой мере стать попыткой решения этой скорбной антиномии, разрывающей ум и душу.

В предисловии к первому тому своего труда архиерей-философ писал, что: «Нашею задачею было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословскою. Нас побудило к этому труду сознание долга пред прошедшим нашего поколения, которое выдержало небывалую в нашем отечестве бурю идей, враждебных священнейшим заветам наших отцов; сознание этого долга побудило нас выступить, с выводами вынесенной нами умственной борьбы, пред очи поколения нарождающегося. Мы сочтем себя вознагражденными, если хотя самыми недостатками нашего труда наметим правый путь духу и гению наших преемников, будущих тружеников науки и поборников веры, в убеждении, что и несовершенное действие может иногда возбуждать плодотворную реакцию. Мы почувствуем себя вознагражденными в совести, глубоко и отраднo, если хоть одной душе, томительно колеблемой сомнениями и заблуждениями, поможем стать твердо на пути истины...»²³

Апологетика, предпринятая архиеп. Никанором в его трехтомном трактате, представляла собой попытку преодоления антиномии. В «Отрывке из автобиографии» (1888), уже будучи херсонско-одесским архиереем, он писал, что: «Еще в С.-Петербургской семинарии и дальше в С.-Петербургской Академии студентом мечтал со временем написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией».²⁴ Эта научная богословско-философская деятельность, на фоне одиночества монаха, давала выход из антиномий, давала преодоление скорбей.

²² Там же. С. 173.

²³ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственная философия. СПб, 1875. Т. 1. С. III.

²⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 253.

Интересно, что такая попытка преодоления противоречий монашеского подвижнического идеала и монашеской учености (той сферы, где она соприкасалась с миром) была лучшим решением, поскольку здесь воплощалась идея служения ближнему (помощь ближнему в его стремлении к Богу). При этом монах мог использовать свою ученость, свои таланты на пользу ближнему без непосредственного соприкосновения с мирским греховным началом. К этому же типу решения антиномий относится проповедничество, чему пример сам же архиеп. Никанор, чье собрание поучений, бесед и речей претерпело два переиздания, последнее из которых вышло в пяти томах (около трех тысяч страниц).

Иные жизненные попытки решения антиномии можно назвать трагическими, но одновременно и смиряющими. Это поиск внешней поддержки, даже — поддержки со стороны мира, светского начальства. «Послать ректора семинарии в братство, или хотя бы настоятелем какого-либо монастыря куда-либо в пустынейшее захолустье, — это было обычной практиковавшеюся мерой».²⁵ В итоге — единственный способ не пасть — опять же — смирение: «А пошлют монаха и в Соловки, поедет же. <...> Искать монаху, попавшему в немилость, чего бы то ни было, кроме неба, не пристало. Не пристало искать даже земного милосердия. А оставалось и остается ждать, что кто-либо из властных вспомнит и воззрит жалостным оком».²⁶ А вот и конкретный пример смирения: «Престарелый архиепископ Иоанн <Доброзраков> Донской на покое мыл все свое белье собственноручно...»²⁷

Об этой жажде поддержки со стороны, о невозможности опереться на земное, о невозможности быть нужным для ближних и о происходящем от этого малодушия монахов владыка Никанор пишет, что «это у монахов происходит от *самоболения*».²⁸ Он развивает даже целую «теорию» этого «самоболения», которая исходит из того предположения, что каждому человеку дана одинаковая способность и сила переносить страдание. Поэтому в миру человек страдает менее всего — он может поделиться горем с ближними, может просто развлечься и тем утешиться.

²⁵ Там же. С. 158.

²⁶ Там же. С. 161.

²⁷ Там же. С. 159.

²⁸ Там же. С. 162.

Но это — не для монаха: «Возьмем же теперь монаха. У него все исключительно, все доведено до крайности. Кроме Бога утешить его в беде некому. Вблизи его нет ни родителей, ни родных, ни, всего чаще — друзей, ни одной истинно близкой души. Даже выплакать горе на груди старой матери, если она имеется, неудобно, не пристало; более пристало молча сжать зубы, лежа на диване, пусть лучше горе выльется в этой крови, которая течет горлом из здоровой по натуре груди. (...) Вот ударили монаха по нем самом, — и вся сила страдания, какая только дана ему от природы, кидается на этот один его чувствительный нерв, на него самого и приливом болезни к одному жизненному пункту поражает его жестоко, иногда прямо на смерть. Это и есть монашеское *самоболение*».²⁹

Что спасает от этого «самоболения», от обманчивых попыток найти поддержку в миру? Владыка Никанор пишет: «И блажен тот из черной братии, кто силен, кто приобрел от юности навык, кого Бог не оставил благодатным даром духовного искусства, а ангел-хранитель неотступностью своих внушений опереться в тяжелую минуту, в годину искушения, на веру и молитву, опереться на Бога и Церковь, опереться даже без веры и надежды на стену церковную. Я употребляю слова выболенные, да».³⁰

Во многом, действительно, при описании монашеских скорбей и «самоболений» владыка Никанор опирался на свой опыт. Обобщая этот опыт, нужно еще раз отметить базовые антиномии монашеской жизни, где тезис является общим и единственным — подвижнический идеал церковно-общественного служения. Анти-тезисов же множество — это: 1) увлечение светскостью (общением с мирянами), 2) увлечение винопитием, 3) увлечение противоположным полом, 4) отчаяние от бессмысленности собственной не востребованности, 5) скорбь от всеобщего неверия, пронизывающего в первую очередь монашескую душу. Думается, что к этим скорбям можно добавить многое другое, относящееся к причинам «самоболения» монаха. Нельзя забывать и о том, что большинство этих антитезисов происходит от той расколотости и разорванности, к которым мир привык, но болезненность которых чувствует монах (особенно ученый).

²⁹ Там же. С. 162—163.

³⁰ Там же. С. 164.

Все это происходит на фоне монашеского одинокого предстояния пред Богом, что, несомненно, требует поддержки, которой именно ученый монах и не находит. Или находит, но чаще ($\frac{2}{3}$ до $\frac{3}{4}$ «погибших» ученых монахов³¹) — на стороне антитезиса (собственно первые три антитезиса, рассматриваемые владыкой Никанором, и представляют такие неверные шаги именно в сторону мирского, не монашеского решения антиномии). Подлинная же опора обнаруживалась в надежде на Бога, на Церковь, на молитву, на дарования веры («верую, Господи, помоги моему неверию»), на труд преодоления антиномии веры и неверия.

Сама антиномия Церкви и мира, подвижнического труда и обмирщения неизбежна в жизни. Мир успокаивается на антитезисе, не замечая остроты противоречия закона духовного и закона греха. А владыка Никанор подводит к мысли о том, что почти никому вообще не удастся удержаться на высоте первичного идеала. Возможно, это доступно монахам-«простецам», которые столкнулись в жизни с антитезисом и отшатнулись от него обратно — к церковному идеалу. Но ученых монахов по определению выталкивают в мир, вынуждают по роду службы погружаться в антитезис. Потому для ученых монахов неизбежны два выхода — либо отпадение в антитезис, либо его преодоление и возврат к тезису, к церковно-общественному идеалу, но уже на новом уровне.

Монашество оказывается носителем мировой скорби еще и в силу своей особой силы совестливости. Ведь те из монахов, кто остановился даже на несправедном выборе (на антитезисе, как о. Феодор (Бухарев) и о. Валериан (Орлов)), вынуждались поступать честно (то есть расстригаться) именно по совести, то есть благодаря четкому и разумному осознанию несоответствия исходного монашеского идеала со своим несправедным выбором. И именно эта совестливость и вообще чувствительность монашества (опять же — ученого) особо подчеркивается владыкой Никанором в отношении вопроса о причастности человечества к абсолютной истине, подлинному добру и высшей красоте.

Важно здесь то, что понимание ученых монахов как наиболее чувствительных к истине людей выводит на теорию познания архиеп. Никанора. В рамках его гносеологии одним из дополнительных критериев познания истины является мнение «наиболее развитых людей»: «...общеобязательным показанием должно быть признано

³¹ Там же. С. 139.

общепринудительное ощущение лучшей, более нормальной и культивированной части человечества, у которой известные чувства находятся на высшей степени нормального развития, что обыкновенно, большею частью, и признается за общеобязательное не только в сфере деятельности душевного внутреннего чувства, наприм., в признании общеобязательности законов и форм мышления, высших норм или идей истинного, доброго, прекрасного...»³²

В «Памятной записке» владыка пишет: «...человек неразвитой страдает далеко менее человека развитого. <...> Для развитого человека есть такие комбинации мыслей, которые причиняют невыразимое томление. <...> Но развитой монах в некоторых отношениях развитее всякого светского, по крайней мере развитее тех из них, которые не получили широкого богословского образования, которые не могли срастись всеми помыслами души со всеми разветвлениями христианского вероучения. <...> Через душу его с лет младенчества богооткровенное учение прошло всем своим многовековым раскрытием <...> и прошло как заветнейшая святыня. А эта дорогая для него святыня, которая сплелась со всеми струнами его души, которая легла в основу всего уклада его жизни и мировоззрения, разрушается, отвергается и попирается на его глазах почти всем тем, что самодумно усваивает исключительно только себе имя науки. Ему виднее, чем кому-либо другому, в чем состоит сущность современного отрицания, на какую часть вековой системы христианства ведутся особо упорные нападения, какая сторона нуждается в особо бдительной и сильной защите, как эта защита пока непосильна для наличных сил и данных способов».³³

Теперь, после рассмотрения того опыта «мировой скорби» в русском православном ученом монашестве XIX века, который раскрывает архиеп. Никанор, можно поставить вопрос о связи и сопоставлении его философского учения с этим опытом. Это представляется возможным в силу того, что проблемы чувствительности к истине, совести, антиномичности познания и бытия составляют основу философского учения архиеп. Никанора.³⁴ И выше уже было сказано

³² Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. С. 61—62.

³³ Там же. С. 173—174.

³⁴ Среди современных исследований следует выделить следующие работы, специально затрагивающие вопросы онтологии и теории познания у архиеп. Никанора: *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философство-

о том, что одной из важнейших антиномий для него является антиномия разума и рассудка, связанная с противоположностью идеи и понятия.

О последнем противоречии владыка Никанор писал: «...понятие есть ограничение отражения предмета в нашем сознании; а идея есть безусловная, бесконечная, адекватная бытию предмета полнота его представления в нашей душе. Понятие есть ограничительное совокупление некоторых важнейших признаков предмета;

вании) // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 138—155; Карасева С. Г. 1) Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора). Дисс. ... канд. филос. наук. Минск, 2000; 2) Теистическая метафизика архиеп. Никанора (А. И. Бровковича) // VI Междунар. Кирилло-Методиевские чтения (Минск, 25—26 июня 2000 г.): Материалы чтений. Ч. 1. Кн. 2. Минск, 2001. С. 102—106; 3) Религиозная метафизика архиеп. Никанора (Бровковича): историко-культурные предпосылки и основное содержание // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Религиоведение Беларуси: сб. Ч. 2: Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси (актуальные проблемы кон. XIX — нач. XX вв.) / Сост. и общ. ред. Н. А. Кутузовой, А. А. Лазаревича, В. В. Шмидта. М., 2011. С. 476—485; Пишун С. В. Эйдосная типологизация бытия арх. Никанором (опыт реконструкции) // Христианство на Дальнем Востоке. Ч. 2. Владивосток, 2000; Степанова *Борисова* С. Г. 1) Категории «понятие» и «идея» в гносеологической концепции арх. Никанора (А. И. Бровковича) // Философское образование на Дальнем Востоке: история, теория, практика. Владивосток, 2000; 2) Чувства в гносеологической концепции арх. Никанора (Бровковича) // Проблемы славянской культуры и цивилизации. Вып. 2. Уссурийск, 2000; Борисова С. Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (А. И. Бровковича) (опыт системной реконструкции и интерпретации). Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2002; Гунькин И. В. Онтология в русском духовно-академическом теизме XIX века. Дисс. ... канд. филос. наук. Уссурийск, 2006; Поль В. А. Философский теизм в Казанской Духовной Академии (опыт системной реконструкции и интерпретации). Дисс. ... канд. филос. наук. Уссурийск, 2007. Некоторые аспекты онтологии и теории познания архиеп. Никанора затрагиваются в обзорной статье: Гаврюшин Н. К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 251—283. См. также наше исследование, посвященное возможности интерпретации философии архиеп. Никанора как онтологической гносеологии: Соловьев А. П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) — опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129—139.

а идея есть беспредельная концепция всего беспредельного множества всех свойств каждого предмета».³⁵

Уточняя отличие идеи, доступной разуму, от понятия, которое является порождением рассудка, архиерей-философ отмечал, что: «...в факте мышления о том же предмете... мы, кроме рассудочного понятия, имеем другое представление, которое отлично от понятия и всегда впереди его, — представление, с которым мы сравниваем наше понятие и находим, что понятие не достигло до цельной полноты этого предшествующего представления ⟨...⟩. Это-то представление и есть идея, сущность абсолютно адекватная объекту, абсолютно объективная».³⁶

Разум (как и совесть) в философии архиеп. Никанора относятся к «внутренним душевным чувствам», которые он отличает от «внешнего чувства» (зрения, слуха, обоняния, осязания и вкуса) и от «внутреннего физического чувства» (самочувствия). Как внутреннее чувство разум представляет собой целостную способность души к самоощущению идеи. При этом идеи прирождены человеческой душе. Следовательно, «внутреннее душевное чувство» — это своего рода «самочувствие» идейного богатства души.

Архиеп. Никанор отмечал: «Для антиципации идеи необходим внешний стимул; он, однако же, только возбуждает, стимулирует идею, а не создает ее. Есть нечто предшествующее этой стимуляции и антиципации; есть, в таинственной глубине духа, предшествующая антиципации, какая-то способность, энергия, мгновенно приходящая в действие и осуществляющаяся в идее; есть философское чувство, пробуждающееся при соприкосновении с фактом, предчувствие, угадыванье тайн природы, которое дух наш носит внутри себя, в скрытом состоянии».³⁷

П. А. Милославский, ученик архиеп. Никанора по Казанской духовной академии, в своей работе «Основания философии как специальной науки» (1883), разрабатывая понятие «концептивных ощущений» (своего рода «интуиции») и имея в виду гносеологию архиеп. Никанора, пояснял это понятие «антиципации идеи» в философии своего учителя: «Философы давно настаивают на суще-

³⁵ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. III. С. 296—297.

³⁶ Там же. С. 265.

³⁷ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. II. С. 216.

ствовании какого-то особого способа знания, кроме общеизвестных видов ощущений, и прямо приравнивают этот способ к опыту. Он описывается под различными именами: ἀνάμνησις Платона, может быть и τὸ δαίμονιον Сократа, интуиция и врожденность в новой философии, intellektuelle Anschauung Шеллинга и пр. Этот же способ, под именем внутреннего или душевного чувства, не только указан у одного из русских мыслителей, но с глубоким научно-философским смыслом поставлен принципом философии, отрицающим господство в философии логических категорий и систематики, в пользу живых, реальных представлений».³⁸

Относительно же рассудка архиеп. Никанор отмечает его ограниченность и направленность не на внутреннее, а на внешнее. То есть рассудок, это как бы тот же разум, но стремящийся не к внутренней полноте характеристик вещи (данной как идея), а к ее овнешнению, определению через указание ее границ, ее ограниченности. Разум стремится к полноте бытия, рассудок стремится к абстрагированию от этой полноты, к тому, что в вещи отвлечено от этой полноты.

В целом процесс познания, согласно воззрениям архиеп. Никанора, может быть представлен в виде двух последовательностей. Процесс научного познания всегда включает следующие моменты: «1) усмотрение явления, — 2) предвзятая идея, которая возбуждается и проясняется мгновенно, — 3) действие рассудка, стимулируемого идеею разума, создающего часто, если не постоянно научную гипотезу, объясняющую данное явление, и 4) затем опытная проверка составленного о предмете понятия, на основании повторных чувственных восприятий...»³⁹ Этот порядок относится к практике высшего — теоретического познавательного процесса с последующей его проверкой.

Порядок же моментов «каждого частного акта человеческого познания» выглядит так: «1) восприятие внешним или внутренним чувством данного явления; 2) моментальное наиконкретнейшее воспроизведение его в представлении, соединенным действием чувственного восприятия, воображения и памяти; 3) мгновенное же приложение к нему готовой, только в этот раз проясняющейся, про-

³⁸ Милославский П. А. Основания философии как специальной науки. Казань, 1883. Т. 1. С. 288.

³⁹ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. С. 312.

ясняющей больше в частностях, чем в общем, идеи разума, которая мгновенно обнимает данное конкретное явление во всей адекватной его бытию, бесконечности его признаков, и связывает его с универсумом, с бесконечно-абсолютным; и 4) более или менее быстрое превращение рассудком наглядного представления в понятие...»⁴⁰

Таким образом, можно видеть, что противоречие идеального (разумного) познания и познания рассудочно-понятийного неизбежно (как неизбежны и те антиномии монашеской жизни, о которых говорилось выше). В определенной степени можно совместить эти две антиномии: тезис — подвижнический идеал, укорененный в душе как разумная идея; антитезис — «овнешнение» жизни монаха, поиск мирской поддержки в односторонне-рассудочных целях, которые формируют отвлеченное понятие и не схватывают жизни в целом.

Архиеп. Никанор в связи с критикой современной науки в своем философском трактате пишет, что человек в своем увлечении «внешним» познанием и научным прогрессом «разрушает весь не только умственный, но и нравственный и социальный строй человечества».⁴¹ И далее архиерей-философ восклицает: «Много ли пользы принесло человечеству открытие, что луна изрыта потухшими вулканами, а у полюсов на Марсе громоздятся льды, как и на земле? Или что масса солнца весит столько-то пудов, а плотность земли у центра земного шара достигает такой-то величины? Но усилие, хотя и бесплодное, современной философской ученой и дилетантской интеллигенции отрешить умы всего человечества от внушений внутреннего чувства и идеального разума, — оно не только превратно, но и губительно... Оно изгонит, как и изгоняет из мира всякую возвышенную любовь и самоотвержение, всякую надежду, всякую поэзию, всякие идеалы жизни. Оно понизит не только общий душевный, но и умственный уровень. Оно принизит род людской до одичания, до сознательного оскотинения».⁴²

Интересно то, что именно в связи с оценкой научно-технического прогресса как являющегося проявлением требований рассудочной, «внешней», отвлеченной от подлинной («идеально-разумной») жизни, владыка Никанор критиковал бурное железнодорожное строительство, вообще все слишком быстрые способы перемещения,

⁴⁰ Там же. С. 311—312.

⁴¹ Там же. С. 340.

⁴² Там же. С. 340.

саму гонку за скоростями.⁴³ Но, что более важно, архиерей-философ подводил под эту гносеологическую антиномию рассудка и разума онтологическую базу, что и позволяет говорить о наличии у архиеп. Никанора метафизического обоснования понимания учебного монашества как носителей мировой скорби.

Антиномия разума и рассудка опирается на структуру ограниченного бытия, как его предлагает понимать архиеп. Никанор. Он выделяет два вида бытия — абсолютное и ограниченное. Абсолютному бытию противоположно абсолютное небытие. Абсолютное небытие есть принцип предела, ограниченности вообще, тогда как абсолютное бытие — это принцип полноты силы. Во втором томе «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» архиеп. Никанор пишет: «...абсолютное бытие и абсолютное небытие суть понятия, противоположные друг другу абсолютно, радикально, так как первое есть бесконечная цельная сумма всевозможного бытия, а последнее есть отрицание всевозможного, самомалейшего бытия».⁴⁴

Абсолютное бытие определяется архиеп. Никанором и как полнота мировых сил, и как творческая, зиждительная сила Бога. Архиерей-философ пишет: «...Бог присутствует везде и нигде, весь во всем, весь и в каждом пункте бытия, но нигде своим существом; нигде своим существом, но везде своим творческим разумом, своею зиждительною идеей, силой и благодатью, которые в идее абсолютного бытия неотделимы от его существа, так как абсолютное в идее неотделимо от своих идей и деятельности...»⁴⁵ Эта высшая сила, через самоограничение абсолютным небытием, создает ограниченное бытие: «Во всяком случае, несомненно то, что, для нашего сознания, в бытии существует только *εἶδος*, известная, цельная, живая форма самоограничения абсолют-

⁴³ Вопрос оценки прогресса в трудах архиеп. Никанора малоизучен. Можно назвать только две наши статьи, где он рассматривается в различных аспектах: Соловьев А. П. 1) Архиепископ Никанор (Бровкович) и К. Н. Леонтьев: конгениальность мысли и духа // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 185—224; 2) Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог (предисловие к двум поучениям архиепископа Никанора) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 29—45.

⁴⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. С. 39.

⁴⁵ Там же. С. 398.

ным *небытием*. Это не та, однако же, форма, которую можно видеть глазом, или ощупать рукою, но цельность всяких проявлений той или другой силы, — проявлений, низшим внешним чувствам столько же, сколько самым глубоким движениям чувства внутреннего <...> — это, известным, определенным образом действующая сила, — определяющий известные черты явлений закон».⁴⁶

Это ограниченное бытие — эйдосы-идеи, эйдосы-души, эйдосы-атомы, умозрительные сущности вещей, духовные субстанции. Эйдосы-идеи, о которых владыка Никанор пишет в онтологическом аспекте, — суть те же идеи разума, но поняты как формы бытия. Говоря об эйдосах, он имеет в виду «определенную форму проявления, известным образом действующую силу, особое единство неисчислимого множества, своеобразное единое, цельное ограничение беспредельности».⁴⁷ Их происхождение описывается в трактате через математическую формулу $(1 = 0 \times \infty)$.⁴⁸ Бесконечная, абсолютная сила ограничивает себя абсолютным небытием и тем самым создает ограниченное бытие (эйдос), которое в результате имеет в своем «составе» и всеобщее абсолютное бытие (силу благодати Божией), и небытие (0), как принцип ограниченности, предельности. То есть эйдосы различаются по степени присутствия (и/или отсутствия) абсолютного небытия в них, отличаются по границам их форм.

Это означает, что все в мире антиномично, всюду присутствует эта базовая противоположность, которая не снимается в синтезе, но именно ее существование и является условием синтеза. Неудивительно в этом смысле то пристальное внимание, которое архиеп. Никанор уделял антиномичности монашеской жизни. Ведь если ученые монахи — это одни из тех, кто наиболее чувствительны к истине, добру и красоте, те, чей опыт должен быть критерием для многих других, то они должны быть воплощением этой антиномичности, поскольку сама суть ограниченного бытия противоречива.

Ведь, как мы видим, эйдосы не являются простыми сущностями. Они включают в качестве своей «универсальной сущности» абсолютное бытие, которое оказывается внутренней силой всего бытия. В этом смысле эйдосы единосущны в своем отношении к абсолютному бытию. Но эйдосы как ограниченное бытие содер-

⁴⁶ Там же. С. 121.

⁴⁷ Там же. С. 118.

⁴⁸ Там же. С. 81.

жат и «индивидуальную сущность», которая соотносится с определенной степенью причастности эйдоса к абсолютному небытию. В связи с этим архиеп. Никанор писал: «...метафизические величины, сходные между собою в сущности элементарной, как продукт самоограничения единого абсолютного бытия абсолютным небытием (...) по индивидуальной сущности могут распадаться на роды, виды, классы, способы существования и на всякие другие формы различия, от чего могут разниться между собою не только количеством, но и качеством, до различия так называемого субстанциального...»⁴⁹

То, чем отличаются эйдосы друг от друга, архиеп. Никанор определяет как сущность «индивидуальную». Данный аспект существования эйдоса предполагает соотнесенность его целостности с абсолютным небытием, с принципом ограничения, инаковости. Без самого этого принципа невозможно и само ограниченное бытие, которое есть иное, инаковое по отношению к бытию неограниченному, абсолютному. Но само существование этого ограниченного бытия чревато тем, что оно может быть устремлено в своем существовании к этой границе, то есть как бы «вовне». Такое стремление, по сути, равнозначно стремлению к абсолютному небытию, к нулю. То есть можно было бы сказать, что такое стремление ведет к гибели эйдоса. Но архиеп. Никанор говорит о неуничтожимости эйдосов. Следовательно, было бы вернее сказать, что развитие эйдоса в направлении нарастания его индивидуальности приводит к разрыву связей с другими эйдосами, к нарушению иерархии эйдосов.

Этот процесс роста индивидуальности эйдоса, а следовательно, его удаления от абсолютного бытия и все большего приближения к абсолютному ничто, вполне соответствует характеристикам тех отпадений монашествующих от первичного идеала, которые дает архиеп. Никанор в своих записках. Кажется возможным соотносить «гибель» монаха как монаха с этим «овнешнением» эйдоса, с его все большим и большим приближением к небытию. Именно в связи с этим оказывается важно, что рассудочность связана с «индивидуальной сущностью», а разум — с «универсальной». Понятийное познание устремлено к внешней стороне бытия, к пределу и границе бытия, то есть — к максимальной абстракции, которая в пределе есть абсолютное небытие. А эйдосное познание, познание прирожденных идей (которые прирождены «универсальной

⁴⁹ Там же. С. 42.

сущности») стремится к глубинным силам бытия, внутрь — к абсолютному бытию.

К данным свойствам эйдоса следует добавить и довольно известные характеристики того факта, что само слово «монах» происходит от греческого «μοναχός» (одионый, единичный), и слово «инок» — от русского — «иной». Особое внимание следует обратить на то, что в некоторой степени эйдосы архиеп. Никанора схожи с монадами Лейбница, о чем говорит и сам архиерей-мыслитель. Как монада, так и эйдос представляют собой индивидуальные духовные субстанции. Несомненно, есть и отличие между монадой Лейбница и эйдосом архиеп. Никанора. Эйдосы взаимопроникают друг в друга, а монады, по Лейбницу, не имеют «окон и дверей», не сообщаются непосредственно друг с другом. Но важно то, что понятие «монады» близко по своему происхождению со словом «монах». И то и другое можно перевести словами «единственное», «единица». В определенной мере можно допустить то, что при описании «эйдоса» в теоретической философии архиеп. Никанор подразумевал взаимосвязь этого базового для него термина со своим саном.

Возвращаясь же к тем антиномиям, которые «разрывают» душу монаха («эйдоса»), следует отметить, что две противоположные «сущности» эйдоса — универсальная (элементарная) и индивидуальная — взаимозависимы и неразделимы, как и рассудок неотделим от разума. Ведь и рассудок, и разум являются разнонаправленными способами проявления единой «внутренней душевной» познавательной способности эйдоса-души. Разум не может в полной мере познать самого себя без рассудочной объективации, а рассудок не может существовать без разума, так как он есть отвлеченная от разума способность, которая берет силы именно от разума.

То есть сами антиномии являются источником идейно-нравственного движения. Но эти же антиномии (разума и рассудка, веры и неверия, бытия и небытия, универсального и индивидуального) содержат в себе и опасность падения. Антиномии требуют своего разрешения, однако это разрешение мыслится архиеп. Никанором никак не на путях синтеза тезиса и антитезиса. В этих противоположностях должно осуществляться осознание отпадения (антитезиса) от первичного идеального неосознанного состояния (тезиса). Должно происходить волевое преодоление этого отпадения через преображение антитезиса в духе первичного идеала. То есть должно происходить покаяние, «перемена ума».

Должно появляться понимание неизбежности рассудка и индивидуального начала, необходимости взаимодействия с миром (который «во грехе лежит»), но при правильной волевой расстановке ценностных приоритетов. Должно быть постоянное осознание собственной греховности и волевая решимость борьбы с ней. Должно быть при этом и осознание невозможности избавления от закона греха без благодати Божией (которая философским языком и определяется архиеп. Никанором как «абсолютное бытие»).

Отсюда проистекает, например, возможность поставить рассудочное познание на службу разумному познанию, которое ведет от ограниченного бытия к бытию абсолютному. Пример тому — сама философия архиеп. Никанора, которая рассудочно-понятийно показывает относительность рассудочных же (но еще более отвлеченных) теорий. То есть антитезис антиномии сам по себе не порочен, порок возникает тогда, когда его ставят выше тезиса, выше идеала. Рассудок, индивидуальность, мир, внешнее вообще — неизбежны, но они не должны пониматься как нечто исключительное, единственное и высшее. И это состояние сознания и воли, а точнее — волевое свойство ума, в котором присутствуют и сознание нравственного идеала, и решимость в борьбе с тем, что противно этому идеалу, — есть совесть. Это то свойство души, которую архиеп. Никанор понимает как одно из «внутренних душевных чувств» наряду с разумом: «Чувство сердца есть, как принято называть, вкус, чувство воли — совестью, чувство ума — сознание. Эстетический вкус, совесть и сознание суть разные проявления единого душевного коренного чувства, суть чувства, точно так же как физиологическая внутренняя и как внешняя чувства единой целостной души».⁵⁰

Как видно, в своей философии архиеп. Никанор намечает преодоление отвлеченной рассудочности при осознании ее неизбежности. Именно эта антиномия рассудка и разума, как и антиномия абсолютного бытия и небытия, как антиномия «универсальной» и «индивидуальной» сущности, порождают феномен совести — «сердечное чувство», которое как «чувство воли, совесть, ищет и указывает нравственно-доброе».⁵¹ Совесть как способность ощущать разорванность бытия, жизни, поступков есть способность ощущать напряжение, данное в антиномии. И именно совесть дает

⁵⁰ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. С. 19—20.

⁵¹ Там же. С. 20.

возможность монаху чувствовать «мировую скорбь» (от неверия мира, от его отвлеченной относительности, переживаемых как свое собственное неверие и немощь).

В теоретическом плане архиеп. Никанор, рассматривая вопрос об «общеизвестном» в сфере ощущений, испытываемых совестью, пишет, что: «Есть больше, чем в какой-либо другой сфере, или, по крайней мере, столько же, что доказывается основным единством общечеловеческой морали, поразительным сходством основ нравоведения и законодательства во все века и у всех цивилизованных народов, общим непререкаемым признанием высоконравственных идеалов, какова, напр(имер), истинно Богочеловеческая жизнь Искупителя человеческого рода и других менее совершенных идеалов праведника, подвижника, бесстрастного, нестяжательного, милосердного, самоотверженного, любвеобильного, героя, патриота, гуманного, честного, рыцаря без страха и упрека, истинного философа-мудреца, несмотря на различие в этих идеалах национальных и вероисповедных оттенков, будь это Сократ, или Нафан мудрец, Саладин, или Баярд, Конфуций, или Вашингтон, Галилей, или Ньютон, Сперанский или Филарет, — наконец, всеобщим возношением общечеловеческого духа к премирному небесному идеалу всесовершенного, всесправедливого, всеблагого, бесконечного милосердия, беспредельной любви».⁵²

В плане же практическом именно монах как носитель сознания этого идеала «всесовершенного, всесправедливого, всеблагого, бесконечного милосердия, беспредельной любви», согласно владыке Никанору, должен быть образцом совестливости для мира. И в этом смысле стоит вспомнить слова Розанова о том, что записки архиеп. Никанора «есть лучший образец этого совестливого языка — необъяснимо почему, но с первых минут чтения и как первое впечатление от читаемого ложится на душу уверенность, что пишущий не скажет ни одного слова неправды, не поставит косо ни одного слова».⁵³

Ненависть же к монашеству, священству как проявление ненависти к Церкви со стороны мира есть, с точки зрения архиеп. Никанора, диагноз миру. Диагноз умирающей совести — «для кривых глаз все криво». Ведь для ненавидящих монашество, для

⁵² Там же. С. 28.

⁵³ *Розанов В. В.* (Рец. на:) *Архиепископ Никанор. «Из истории ученого монашества»*. С. 311—312.

«современных судей монашества» «пострижение в монашество — насилие и низость, лицемерие и подлость».⁵⁴ Владыка Никанор предваряет это вывод следующим рассуждением: «Ложь ли записывает за каждым из нас диавол на своей хартии? Нет, он пишет истинные факты, но записывает из дел и чувств человека единственно только худое, скрадывая и скрывая все хорошее. Да и записанное худое он проводит через свое мрачное сознание, освещая все своим мрачным дьявольским светом. В натуре человек всегда и во всем человек, не ангел совершенный, всегда смешение добра и зла, смешение духовных совершенств и немощей. А у диавола человек выходит во всем ему подобен, выходит черен, как сам диавол. (...) Оттого диавол и называется ложью, как и есть в своей натуре ложь и лжец, и в каждом свидетельстве своем о делах человека клеветник и человекоубийца. (...) Есть сознания, через которые, как через ангельское сознание, проходит только светлое, милостивое и истинное; есть наоборот — другие сознания, через которые, как через дьявольское сознание, проходит только мрачное и нечистое, ложное и человекоубийственное».⁵⁵

Архиеп. Никанор знал и обличал множество примеров такого «дьявольского сознания». И обличал именно в смысле влияния этого сознания на падение значения церковного нравственного идеала для мира: «Ведь и Вольтер и Жан Жак Руссо честили монашество. Если русское монашество вымирает, то не глумиться, а плакать нужно. Пред нашими очами умирает великий феномен христианской истории, предвещая роковую судьбу и многому в истории. Для пигмеев это повод к ляганию изнемогающего льва, а для Шекспира это величайшая из трагедий».⁵⁶ А вымирание монашества и монашеского духа во второй половине XIX века вполне очевидно для архиерея-философа: «То обстоятельство, что такие высокоразвитые личности, как *архимандрит Феодор Бухарев, иеромонах Валериан* и некоторые другие в последние годы сняли иноческий и священный сан, чего в прошлые времена не было слышно, что теперь мы мало видим и слышим о новых поступлениях образованных молодых людей в чин монашествующих, тогда как в недавно прошедшие годы это было обычным явлением, — этот факт действительно имеет общественно-историческое значение. (...) Препод-

⁵⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 130.

⁵⁵ Там же. С. 10—11.

⁵⁶ Там же. С. 192.

добный Антоний и Феодосий Киево-Печерские были восходящие светила на заре зарождающегося утра народной жизни. А Феодор и Валериан — их как назвать? Разве спадшими с неба звездами в начале надвигающейся ночи?»⁵⁷

Но в некотором роде признаком того, что ночь неверия еще не наступила, оказывается для владыки Никанора присутствие чудотворной силы Божией благодати в среде совестливого русского православного духовенства. И в частности, в 1888 году архиеп. Никанор писал: «Поразительнейшее знамение времени — о. Иоанн Кронштадтский. Ведь его ждут принять везде, от подвалов до раззолоченных палат. (...) Его молитвенной помощи ждут и просят не только во всех концах России, но и за границею. И молитвенная помощь его, всегда с его стороны простая, ничего чудесно прямо не обещающая, бывает иногда поразительно чудесною. Истинно поразительна, даже чудесна сама вера в о. Иоанна Кронштадтского всех сословий Петербурга, да и всех концов России. А такой простой, безыскусственный человек, но истинно верующий в действительность силы Божией, и в наши дни священник. „Чудотворна та икона, — выразился глубоко-мудрый первосвятитель Российской Церкви, 90-летний старец,⁵⁸ — которая сильна возбудить веру в свою чудотворность“. Силу этого глубокомысленного изречения можно применить и к о. Иоанну Кронштадтскому. Да, чудотворец он уже потому самому, что возбудил крепкую веру в чудотворную силу Божию, содевающуюся в человеческой немощи и в наши неверные дни».⁵⁹

Вот это антиномическое понимание того, что «наши неверные дни» есть все же неверные, несмотря на присутствие Божией благодати в чудесах, явленных о. Иоанном Кронштадтским, и оказывается для владыки Никанора еще одним проявлением его монашеской мировой скорби. Ведь кому необходимы более всего явные, сугубые чудеса? Особое чудо дается для укрепления веры маловерных. Так и чудо о. Иоанна — это одновременно и признак оскудения духовности в современном ему обществе. Это прекрасно сознавал архиеп. Никанор как монах, архиерей и философ.

⁵⁷ Там же. С. 121—122.

⁵⁸ Имеется в виду Высокопреосвященнейший Исидор (Никольский; 1799—1892), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

⁵⁹ Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа по возвращении к пастве // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1888. № 27. С. 725—726.