

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 5, 2014

Научно-богословский журнал

Богословие и философия

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Редакторы тематического выпуска: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии, и *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библеистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и секретарь кафедры церковной истории, заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

5, 2014

Theology and Philosophy

Editorial Board

Chief Editor: *Archbishop of Peterhof Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of the Thematic Issue: *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, and *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Догматическое богословие

- А.Р. Фокин.* Учение блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа и его философское обоснование 8

Сравнительное богословие

- А.В. Маркидонов.* Неоплатонизм и христианство: сближения и размежевания 30
- В.Г. Дробот.* Позиция Жана Кальвина в межпротестантской полемике о Евхаристии XVI столетия 42

Византология

- Священник Игорь Иванов.* Византийская и русская государственность в трудах академика Г.А. Острогорского 62

Русская религиозная философия

- А.В. Маркидонов.* Умозрение о красоте: у истоков русской духовной культуры 82
- С.В. Хатунцев.* Жизненный путь и идейная эволюция Ю.Н. Говорухи-Отрока 99

Богословские проблемы образования

- Д.В. Шмонин.* Богословие образования: контекстный поиск 112

Христианская культурология

- О.А. Джарман.* Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия 135
- С.М. Телегина.* С.Н. Дурылин — исследователь творчества М.Ю. Лермонтова 169
- Священник Илья Макаров.* Философские предпосылки духовного обоснования истока и сущности музыкального творчества 200

Рецензии

| | |
|---|-----|
| <i>А.А. Корольков. Уроки В.В. Розанова в поисках религиозного самоопределения интеллигенции</i> | 217 |
| <i>С.В. Хатунцев. Из истории русского консерватизма первой четверти XIX века</i> | 226 |
| <i>О.А. Джарман. Раннее христианство и античные религии</i> | 232 |

CONTENTS

Dogmatic Theology

- A.R. Fokin.* Teaching of Blessed Augustine on the “Double Procession” of the Holy Spirit and Its Philosophical Justification 8

Comparative Theology

- A.V. Markidonov.* Neoplatonism and Christianity: Points of Contact and Demarcation 30
- V.G. Drobot.* The Views of John Calvin in the Context of Protestant Debates over the Eucharist in the 16th Century 42

Byzantine Studies

- Priest Igor Ivanov.* Byzantine and Russian Statehood in the Works of Academician George Ostrogorsky 62

Russian Religious Philosophy

- A.V. Markidonov.* Speculating about Beauty: at the Source of Russian Spiritual Culture 82
- S.V. Khatuntsev.* The Course of Life and Evolution of the Ideas of Yuri N. Govorukha-Otrok 99

Theological Questions of Education

- D.V. Shmonin.* Theology of Education: a Contextual Search 112

Christian Culturology

- O.A. Dzharman.* A Miracle in the Culture of Antiquity during the Rise of Christianity: People Beliefs and Personal Religion 135
- S.M. Telegina.* Sergei Durylin: a Scholar of M.Y. Lermontov’s Works 169
- Priest Ilya Makarov.* Philosophical Presuppositions of the Spiritual Basis for the Origin and Essence of Musical Creativity 200

Review

| | |
|---|-----|
| <i>A.A. Korolkov. V.V. Rozanov's Lessons in the Search for the Religious Self-Determination of the Intelligentsia</i> | 217 |
| <i>S.V. Khatuntsev. From the History of the Russian Conservatism of the First Quarter of the 19th Century</i> | 226 |
| <i>O.A. Dzharman. Early Christianity and Ancient Religions</i> | 232 |
| Annotations | 235 |

А.Р. Фокин

УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА О «ДВОЙНОМ ИСХОЖДЕНИИ» СВЯТОГО ДУХА И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Статья посвящена критическому анализу учения блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа. Автором с опорой на оригинальные источники и широкий круг исследовательской литературы реконструируется процесс формирования этого учения у Августина, определяются его характерные особенности, выявляются его философские основания, обосновывается закономерность его появления как результат внутреннего развития предшествующей латинской тринитарной традиции и отмечается роль, которую это учение сыграло в распространении доктрины о *Filioque* на Западе.

Ключевые слова: христианство, патристика, догматическое богословие, тринитарная доктрина, античная философия, история Церкви.

Учение Августина о Св. Духе считается одним из самых оригинальных пунктов его тринитарной теологии¹. Ему посвящено немало работ зарубежных исследователей, таких как Ф. Каваллера², П. С്മюльдер³, Э. Беллэ⁴, Н. Чиприани⁵, Б. Штудер⁶, Л. Айрес⁷, Ч. Гербер⁸ и другие. При этом учению Августи-

Алексей Русланович Фокин — д. ф. н., зав. кафедрой богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры свв. Кирилла и Мефодия (al-fokin@yandex.ru).

Статья написана в рамках работы по проекту РГНФ №12-03-00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

¹*Gerber Ch. T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. P. 1.

²*Cavallera F.* La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos de «De Trinitate» // *Recherches de Théologie ancienne et médiévale.* 1930. 2. P. 365–387; 1931. 3. P. 5–19.

³*Smulders P.* Esprit-Saint chez Pères latins // *DS.* Vol. IV/2. Paris, 1960. Col. 1279–1282.

⁴*Bailleur É.* L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin // *Revue thomiste.* 1977. 77. P. 5–29.

⁵*Cipriani N.* La 'retractatio' agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // *Augustinianum.* 1997. 37. P. 431–439.

⁶*Studer B.* Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15.17.27–27.50) // *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche.* Roma, 1999. S. 311–327.

⁷*Ayres L.* Sempiterno Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit // *Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou.* N.Y., 2008. P. 127–152; *Idem.* Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010 (Нашу рецензию на эту книгу см.: Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. № 41. М., 2012. С. 143–146).

⁸*Gerber Ch. T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. (Нашу рецензию на эту книгу см.: Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. № 48. М., 2013. С. 153–156).

на о «двойном исхождении» Св. Духа, легшему в основу католической доктрины *filioque*, посвящено не так уж много исследований. Их обобщенные результаты можно найти в небольшой справочной статье Ф. Дреколла «Августин и *filioque*»⁹. В ней автор отмечает, что главной особенностью учения Августина о Св. Духе, повлиявшей на развитие доктрины *filioque*, было Его подчинение не только Отцу, но и Сыну, а также осмысление Его роли в Троице как взаимной Любви Отца и Сына¹⁰. Дреколл также отмечает связь этого представления с «психологической теорией» Троицы у Августина и неоплатоническим учением Порфирия о трех ипостасях¹¹. Вместе с тем автор полагает, что учение Августина об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына никак не противоречит Никейскому Символу веры, а Никео-Константинопольский Символ Августину был неизвестен¹². Из русскоязычных авторов, писавших о проблеме *filioque* у Августина, следует упомянуть известную работу В.В. Болотова «К вопросу о *filioque*»¹³ и небольшую статью архимандрита Плакида (Дезея) «Блаженный Августин и “Филиокве”»¹⁴. Болотов признает, что воззрение, по которому Св. Дух происходит от Отца и Сына (*ex Patre et Filio*), составляющих «единое начало» (*unum principium*) Св. Духа, действительно восходит к блаженному Августину и может рассматриваться не как догмат, но как *теологумен*¹⁵; оно тесно связано с представлением Августина об *una spiratio* Отца и Сына (тезисы 11, 13, 19). Болотов также отмечает, что *filioque*, несмотря на его распространение на Западе, не имело другого основания, кроме авторитета блаженного Августина (тезис 16). Статья архимандрита Плакида представляет собой краткий очерк по истории учения о *filioque*, в котором Августину отводится более чем скромное место. Автор пытается обосновать на текстах Августина такие положения западного схоластического богословия, как: «Божественные Лица суть

⁹Drecol V. H. Augustin und das *filioque* // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecol. Tübingen, 2007. S. 456–461.

¹⁰Ibid. S. 456.

¹¹Ibid. S. 457.

¹²Ibid. S. 458.

¹³Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. СПб., 1914.

¹⁴Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и “Филиокве” // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

¹⁵Ср. «чисто западный *θεολογούμενον* блаж. Августина» (Болотов. К вопросу о *filioque*. С. 39). В качестве *теологумена* доктрину *filioque* рассматривал и православный американский патролог Ярослав Пеликан (*Pelikan J. Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine* // *Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith»* / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 332–333).

отношения», «Дух Святой может исходить от Отца и Сына только как от единого начала», «Отец дает Сыну, вместе со Своей природой, свойство изводить Духа Святого» и др. Автор также упоминает, что у Августина Св. Дух есть «та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын», а потому Он является «общением и связью между Отцом и Сыном». При этом он не задается вопросами о каких-либо философских и патристических источниках учения Августина о *filioque*. Наконец, в написанной нами в 2002 г. статье «Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века» мы также коснулись вопроса об исхождении Св. Духа¹⁶. Проанализировав 15-ю книгу трактата Августина *De Trinitate*, мы пришли к следующим выводам: «(1) В своем учении о Святом Духе Августин переносит на личное, ипостасное бытие Св. Духа икономические представления о Его действиях и проявлениях в мире (смешивает теологию и икономию), полагая, что некоторые встречающиеся в Св. Писании имена, такие как “дар”, “любовь”, “общение” и др., выражают Его внутреннее Божественное бытие. (2) В психологической аналогии Св. Дух соотносится с такими Божественными свойствами или способностями, как Воля, Любовь, Благодать. (3) Св. Дух, как Дар, Любовь, Воля, хотя по преимуществу исходит от Отца, но также исходит и от Сына, т.е. от Них Обоих, и служит Их связующим началом (связью)»¹⁷.

В данной статье мы, исходя из уже имеющихся у нас результатов как наших собственных исследований, так и исследований зарубежных авторов, попытаемся реконструировать процесс формирования учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа, определить его характерные особенности, обосновать закономерность его появления как результат внутреннего развития предшествующей латинской тринитарной традиции, выявить его философские основания, наконец, отметить ту роль, которую это учение сыграло в распространении доктрины о *filioque* на Западе.

Как известно, если для раннего периода развития латинской тринитарной теологии был характерен так наз. *бинитаризм*¹⁸, т. е. отождествление Духа с Сыном или с Его Божественной сущностью, достигшее своей высшей точки у Лактанция¹⁹, то у латинских христианских богословов IV века, таких как св.

¹⁶Фокин А.Р. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 2002. 9. С. 140–171.

¹⁷Там же. С. 170–171.

¹⁸См.: Macholz W. Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.

¹⁹См.: Hieron. Ep. 84.7, PL 22, 748; Com. in Gal. 4:6, PL 26, 373.

Иларий Пиктавийский, св. Амвросий Медиоланский, Марий Викторин и некоторых других, наблюдалась устойчивая тенденция рассматривать Св. Дух как общую *Божественную сущность* (divinitas), *силу* (potentia) и *принадлежность* (res) Отца и Сына, или просто как *общение* (communicatio) и *связь* (copula, connexio, complexio), соединяющую Отца и Сына. Именно эту последнюю тенденцию подхватил и развил Августин, придав ей вид строго продуманной и завершенной логической системы. Одну из самых ранних подробных характеристик отношения Св. Духа с Отцом и Сыном мы находим в раннем трактате «О вере и символе» (393 г.), где Августин перечисляет мнения своих предшественников о Св. Духе, которые он усвоит себе и разовьет впоследствии²⁰:

«О Святом Духе ученые и выдающиеся толкователи Божественных Писаний (a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus) ... проповедовали, что Он есть “Дар Божий”, чтобы мы верили, что Бог дает Дар, не низший, чем Он Сам. Они остерегаются того, чтобы, с одной стороны, не проповедовать, что Святой Дух рожден от Отца так же, как и Сын, ведь Христос единственен; а, с другой стороны, чтобы не проповедовать, что Он рожден от Сына как внук высшего Отца. В самом деле, Он не обязан тем, что Он есть, никому, кроме Отца (id quod est, nulli debere, sed Patri), “из Которого все” (Рим 11:36), чтобы нам не ввести двух безначальных начал, что в высшей степени ложно и нелепо, и свойственно не вселенской вере, но ошибочному мнению некоторых еретиков. Некоторые же осмелились верить в то, что Святой Дух есть само соединение Отца и Сына (ipsam communionem Patris et Filii), и даже, так сказать, само Божество (deitatem), которое греки называют *θεότητα*, так что поскольку Отец — Бог, и Сын — Бог, то само Божество, посредством которого Они связываются друг с другом (ipsa deitas, qua sibi copulantur) — один, рождая Сына, а другой, сочетаясь с Отцом, — было бы равно Тому, от Кого рожден [Сын] (ei a quo est genitus aequetur). Итак, они утверждают, что Святой Дух называется Божеством, Которое они также хотят понимать как взаимную привязанность и любовь Их Обоих (dilectionem in se invicem amborum caritatemque), и приводят множество свидетельств из Писания в подтверждение своей точки зрения. Например: “Потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим 5:5) и многие другие подобные свидетельства. Они хотят [думать], что представление о том, что Святой Дух есть Любовь Божия (caritatem Dei), достаточно ясно следует из того самого факта, что мы примиряемся с Богом посредством Святого Духа, отчего Он называется “Дар Божий” (ср. Ефес 3:7). <...> Защит-

²⁰Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 86.

ники указанного положения приводят в качестве доказательства, главным образом, следующее свидетельство: “Ибо Бог есть Дух” (Ин. 4:24), чтобы само Божество Отца и Сына в этом месте было названо Богом, и это есть Святой Дух (*ipsa deitas Patris et Filii hoc loco dicta sit Deus, quod est Spiritus sanctus*). Сюда же относится и другое свидетельство, которое приводит Апостол Иоанн: “Ибо Бог есть любовь” (1 Ин. 4:16). В самом деле, он не сказал здесь: “Любовь есть Бог”, но сказал: “Бог есть любовь”, чтобы под любовью понималось само Божество (*ut ipsa deitas dilectio intelligatur*). <...> И в другом месте, как представляется, внимательные читатели также могут различить саму Троицу, поскольку говорится: “Ибо все из Него, чрез Него и в Нем” (Рим 11:36). [В самом деле], “из Него”, как бы из Того, Кто никому не обязан тем, что Он есть; “чрез Него”, как бы через Посредника; “в Нем”, как бы в Том, Кто содержит (*in eo qui continet*), то есть соединяет связкой (*copulatione conjungit*). С этой точкой зрения не соглашаются те, кто считает, что то соединение (*istam communionem*), которое мы называем Божеством или Любовью, не есть субстанция. Они требуют, чтобы Святой Дух был изложен им согласно субстанции (*secundum substantiam sibi exponi Spiritum sanctum*), и не понимают, что нельзя сказать: “Бог есть любовь”, если любовь не будет субстанцией (*nisi esset dilectio substantia*). Они находятся под влиянием привычных телесных представлений, поскольку если два тела связываются друг с другом, так что помещаются друг подле друга, то сама их связь не есть тело. В самом деле, после того, как эти тела, которые были связаны, отделяются друг от друга, ее больше не остается, и при этом не считается, что она как бы ушла и удалась, подобно самим этим телам. Но пусть такие люди, насколько смогут, очистят свое сердце, чтобы быть в состоянии увидеть, что субстанция Бога не такова, будто одно в ней есть субстанция, а другое — то, что присуще субстанции (*quod accidat substantiae*) и не есть сама субстанция. Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сама субстанция (*quidquid ibi intelligi potest, substantia est*)»²¹.

В этой длинной цитате *in nuce* заключаются все основные элементы учения Августина о Св. Духе, которые он впоследствии будет лишь развивать и дополнять: это представление о Духе как общем «Даре» Отца и Сына, как Их общении (*communio*), связи (*connexio*) и взаимной любви (*dilectio, caritas*), которая, согласно принципу «Божественной простоты», должна совпадать в Боге с

²¹De fide et symb. 9.19–20. Среди предполагаемых источников перечисленных здесь мнений о Св. Духе исследователи указывают Тертуллиана, св. Илария, св. Амвросия и Мария Викторина (см. *Du Roy. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 486–487; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 88–91*).

самой Его субстанцией (*substantia = deitas = spiritus*), общей для Отца и Сына. Единственное, чего здесь еще не хватает — это представления о «двойном исхождении» Св. Духа. Но обратимся теперь к зрелым трудам Августина. Так, в трактате «О граде Божием» Августин, следуя западной традиции, делает упор на то, что Св. Дух есть «одновременно Дух и Отца и Сына» (*simul et Patris et Filii Spiritus*), т.е. принадлежит одновременно Им двоим как «общий Им Обоим» (*communis ambobus*). Более того, в самом имени «Святой Дух» (*Spiritus sanctus*) Августин усматривает недвусмысленное указание на общие свойства Отца и Сына — духовность и святость, тождественные самой субстанции Бога:

«Я называю Его святостью Их Обоих (*ambozum sanctitatem*), но не в смысле свойства Обоих (*ambozum quasi qualitatem*), а [представляя, что] Он также есть субстанция и третье Лицо в Троице (*ipsum quoque substantiam et tertiam in Trinitate personam*). На это с большей вероятностью наводит мою мысль то, что хотя и Отец есть Дух, и Сын — Дух, и Отец свят, и Сын свят, однако только Дух в собственном смысле (*proprie*) называется Духом Святым как святость субстанциальная и единосущная Им Обоим (*tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum*)»²².

Точно такой же аргумент Августин приводит и в 5-й книге трактата «О Троице», где говорит, что такие имена Св. Духа, как «Дух» (*spiritus*) и «святый» (*sanctus*), в общем смысле (*communiter*) относимые к Отцу и Сыну, но в собственном смысле (*proprie*) приписываемые одному лишь Св. Духу²³, а также имя «Дар Божий» (*donum Dei*), т.е. «Дар Отца и Сына» (*donum Patris et Filii, utriusque donum*), каковым именем Св. Дух называется «относительно» (*relative*)²⁴, используются для того, чтобы указать на «некое неизреченное со-

²²De civ. Dei XI 24; ср. In Ioann. Tract. XCIX 6.

²³См.: De Trinit. V 11.12; In Ioann. Tract. CXXII 8.

²⁴См.: De Trinit. V 11.12; VII 4.7. Важно отметить, что хотя понятие «дара» указывает не только на его отношение к дарителю (в Троице это одновременно Отец и Сын), но и к тому, кому этот дар дается (в случае Св. Духа речь идет о творениях, например, людях и ангелах, которым Отец и Сын дают этот Дар), тем не менее, по мнению Августина, Св. Дух вечно является Даром (*donum*) как совечный Отцу и Сыну, дарованным (*donatum*) же — во времени: *Nec moveat quod Spiritus sanctus cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternae Spiritus donum, temporaliter autem donatum* (De Trinit. V 16.17). Как представляется, Св. Дух вечно имеет характер «внутритроичного дара», т.е. дара Отца Сыну, будучи той Божественностью (*deitas*), святостью (*sanctitas*) и любовью (*caritas*), которую Отец вечно дарует Сыну (ср. *Barnes M. R. Latin Trinitarian Theology // The Cambridge Companion to the Trinity / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 77*).

единение Отца и Сына» (quaedam ineffabilis communio Patris Filiique, utriusque communio; communitas amborum)²⁵.

Вместе с тем, как представляется, Св. Дух рассматривается Августином в качестве *единства* или *связи* (communio, communitas, copulatio, connexio, complexus) Отца и Сына не столько потому, что Он есть «Дух Отца и Сына», или «Дух Обоих», или «Дар», принадлежащий Им Обоим, или Их общая Божественность и святость, но *главным образом и преимущественно* потому, что Он есть *взаимная Любовь* (communis caritas, utriusque amor), Которой любят друг друга Отец и Сын и которая соединяет Их воедино²⁶. В самом деле, как разъясняет Августин в 6-й книге трактата «О Троице»:

«Святой Дух также пребывает в том же самом единстве сущности и равенстве (in eadem unitate substantiae et aequalitate), [что и Отец и Сын]. Ибо есть ли Он единство Обоих (unitas amborum), или святость, или любовь (caritas), или потому единство, что Он — любовь (ideo unitas quia caritas), или потому любовь — что Он святость, в любом случае ясно, что ни один из этих Двух не есть Тот, посредством Кого Они Оба соединяются (quo uterque conjungitur) и посредством Кого Рожденный возлюблен Родителем и любит Своего Родителя (quo genitus a gignente diligatur, generatoremque suum diligit), так что Они не по причастию, а по Своей сущности, и не по дару кого-то высшего, но по своему собственному Дару (dono suo proprio) “сохраняют единство Духа (unitatem spiritus) в союзе мира” (Еф 4:3). <...> Следовательно, Святой Дух есть нечто общее Отцу и Сыну (commune aliquid est Patris et Filii), чем бы это ни было. И сама эта общность единосущна и совечна [Им Обоим] (ipsa communio consubstantialis et coaeterna). И если угодно, чтобы это можно было назвать дружбой (amicitia), пусть так и зовется; но более подходящее название для этого — любовь (caritas). И это также субстанция, поскольку Бог есть субстанция, а “Бог есть любовь” (1 Ин 4:16). <...> И потому Их не больше, чем Трое: Один — любящий Того, Кто от Него; Другой — любящий Того, от Кого Он Сам; и сама Любовь (ipsa dilectio). Ведь если последнего нет, то каким же образом Бог есть Любовь?»²⁷.

Таким образом, по верному замечанию Л. Айреса, Св. Дух у Августина рассматривается в качестве «активной любви и активного агента единства внут-

²⁵De Trinit. V 11.12; VIII Prooem. 1; VI 10.11 (ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis); In Ioann. Tract. XCIX 7 (communitas amborum).

²⁶См.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968. P. 275; Gunton C. E. The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1972. P. 48.

²⁷De Trinit. VI 5.7. Ср. Ibid. XV 17.29; XV 17.31.

ри Божества»²⁸. В подтверждение того, что Св. Дух есть взаимная Любовь Отца и Сына, связывающая Их воедино, Августин приводит и тот известный аргумент, что в Библии Он называется как «Духом Отца» (Spiritus Patris), так и «Духом Сына» (Spiritus Filii, Spiritus Christi), а значит — Их «общим Духом» (Spiritus amborum)²⁹:

«В соответствии со Священным Писанием Святой Дух есть Дух не только Отца и не только Сына, но Дух Их Обоих (Spiritus amborum); и поэтому Он внушает нам мысль о взаимной Любви, которой любят друг друга Отец и Сын (communem qua invicem se diligunt Pater et Filius caritatem)»³⁰.

В этом и множестве других подобных рассуждений, которые можно обнаружить в трактате «О Троице» и других трудах Августина³¹, их автор недвусмысленно показывает, что именно потому, что Св. Дух есть *взаимная Любовь* Отца и Сына, которая необходимо присуща Им как Родителю и Рожденному, Он выступает в качестве *связующего начала* в Троице, будучи тем «источником любви» (fons dilectionis), в котором Отец и Сын едины³². Как отмечает Л. Айрес, «Дух есть общение (the communion) Отца и Сына, которое является взаимным актом приверженности и любви: Дух есть Любовь и источник любви между Отцом и Сыном, вечно отдающий Себя Самого. <...> Кажется, будет правильным сказать, что Сын любит Отца и что Дух есть та Любовь и общение, которые соединяют Отца и Сына в любви»³³.

Более того, Августин стремится обосновать это важнейшее положение своей тринитарной доктрины всеми возможными способами, в том числе чисто рациональными — с помощью конструирования и анализа разнообразных «психологических тринитарных моделей», отражающих структуру индивидуально-самосознания, или так называемого «тринитарного *cogito*»: *быть — жить — мыслить, быть — знать — хотеть, быть — знать — любить, ум — знание — любовь, память — мышление — воля*. С этими «психологическими тринитарными моделями» тесно связаны «квази-психологические тринитарные моде-

²⁸Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 257.

²⁹Ср. In Ioann. Tract. IX 7: Spiritus est Patris et Filii. Ср. De Trinit. IV 20.29: Unus enim est Spiritus Dei, Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus. Ibid. XV 23.43: sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Ibid. XV 26.47; XV 27.50 и др.

³⁰De Trinit. XV 17.27.

³¹См.: De fide et symb. 9.20; De Trinit. IV Prooem. 1; VI 5.7; VII 3.6; VIII 10.14; XV 17.27–31; XV 19.27; De civ. Dei XI 28 и др.

³²In Ioann. Tract. XVIII 4: quanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est? Ср. Du Roy. 1966. 459–460; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 256–259.

³³Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 258.

ли», основанные на анализе акта чувственного восприятия и его интериоризации: *предмет — внешнее зрение — устремление воли, память — внутреннее зрение — устремление воли, талант — учение — польза*³⁴. Во всех этих «тринитарных моделях» каждый из трех элементов обладает своими особыми функциями, в то время как между всеми тремя элементами наблюдаются одни и те же характерные связи и отношения: *первый элемент* занимает базовое положение по отношению к двум другим и по сути является их онтологическим источником; *второй элемент* является образом или отражением первого на эпистемологическом уровне и происходит от первого элемента под воздействием *третьего элемента* — стремления, или воли, которая сама, первично происходя от первого элемента, выступает в роли *связующего начала* (*medius utrumque coniungens, tertium copulans*) и выполняет объединяющую функцию между первым и вторым элементами, тем самым происходя одновременно от первого и от второго элемента³⁵.

В самом деле, когда Августин в 11-й книге своего трактата *De Trinitate* анализирует «троицу внутреннего зрения» (*trinitas interna: память — внутреннее зрение — устремление воли*), то обнаруживает в ней определенные сходства с рождением Сына и исхождением Св. Духа в Божественной Троице. Если, согласно Августину, на Бога Отца и рождение от Него Сына может указывать формирование в душе внутреннего зора (*interna visio*) посредством обращения к образу предмета, запечатленному в памяти (*species quae in memoria est*)³⁶, сходство с процессом исхождения Св. Духа Августин усматривает в действии воли в процессе формирования внутреннего зрения, которая, с одной стороны, обусловлена наличием в памяти образа предмета, а, с другой стороны, она сама соединяет с ним внутренний зор размышления, в результате чего происходит воображение предмета в душе, отсутствующего в действительности:

«Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию (*voluntatem reminiscendi*), если в недрах памяти (*in penetralibus memoriae*) мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, который мы хотим вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли целиком и полностью, поскольку все, что мы хотим вспомнить, мы

³⁴См.: *De Trinit.* XI 5.9; XI 3.6; XI 7.12.

³⁵Следует отметить, что такая связующая роль Св. Духа предполагается и в некоторых «онтологических триадах» раннего Августина, таких как *мера — число — вес; то, благодаря чему вещь существует — то, благодаря чему вещь суть таковая — то, благодаря чему вещь согласуется с собой* и др. О корреляции понятия «вес» с понятием «воля» см. *De Trinit.* XI 11.18.

³⁶*De Trinit.* XI 7.11.

уже вспомнили, что оно есть или было в нашей памяти (*in memoria nostra esse vel fuisse*)... Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит от тех предметов, которые сохраняются памятью (*ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere*), при одновременном присоединении тех [предметов], которые запечатлеваются от первых посредством воспоминания в процессе акта различения (*adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur*); т.е. [воля происходит] из сочетания какого-либо предмета, о котором мы вспомнили, и [внутреннего] зрения, которое оттуда возникло во взоре размышляющего, когда мы это вспомнили (*ex copulatione rei cujusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus*). Но сама воля, соединяющая то и другое, требует также и чего-то иного, что было бы словно близким и сходным с воспоминающим. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором не было бы этих трех [моментов], а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было помыслено; того, что возникает в процессе размышления, когда производится рассмотрение; и воли, соединяющей первые два (*voluntas utrumque conjungens*), и образующей нечто единое из этих двух, а также самой себя как третьей (*ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens*)»³⁷.

Из этого рассуждения можно заключить, что акт воли происходит из памяти и находится в зависимости от нее, что может указывать на изначальное исхождение Св. Духа от Отца и зависимость от Него в Божественной Троице. Кроме того, в «троице внутреннего зрения» воля, соединяющая образ предмета в памяти и его отображение в размышлении, так же как воля в «троице внешнего зрения», соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором, не является ни родителем («образ в памяти»), ни рожденным («образ в размышлении»), но чем-то третьим, соединяющим то и другое (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого³⁸, подобно тому, как Св. Дух в тринитарном учении Августина соединяет Отца и Сына и происходит одновременно от Них обоих.

Это становится еще более очевидным, если обратиться к одной из «психологических тринитарных моделей» Августина, встречающейся в 9-й и 15-й книгах его трактата *De Trinitate*: ум — знание — любовь (*mens — notitia — amor*).

³⁷De Trinit. XI 7.12.

³⁸De Trinit. XI 7.12; XI 11.18; XI 9.16.

Здесь Августин рассматривает вопрос о роли любви в самопознании человека, также находя в нем отражение вечного процесса исхождения Святого Духа³⁹.

«Ум не может любить самого себя, если только он не знает самого себя (*se poverit*). Ибо как же он может любить то, чего не знает? <...> А знает ум самого себя посредством самого себя (*semetipsam per se ipsam novit*) потому, что он бестелесен (*incorporea*). И если он не знает себя, он не любит себя. И поскольку, когда ум любит самого себя, имеются эти два [элемента]: ум и любовь (*mens et amor ejus*), постольку, когда он знает самого себя, также имеются два [элемента]: ум и его знание о самом себе (*mens et notitia ejus*). Следовательно, сам ум, любовь и знание ума о самом себе (*ipsa mens et amor et notitia ejus*) суть трое (*tria quaedam*), но эти трое суть одно (*haec tria unum sunt*), и когда они совершенны (*perfecta*), они равны (*aequalia*)⁴⁰. <...> Наше [внутреннее] слово и ум, от которого оно рождается, объединяются любовью, словно посредником (*quasi medius amor conjungit*), которая связывает себя с ними в качестве третьего в бестелесном объятии безо всякого слияния (*tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit*)»⁴¹.

Как верно отмечает Дж. Салливан, «этими словами Августин указывает нам на взаимность той любви Отца и Сына, которая есть Дух»⁴². Так, Августин логически обосновывает, что третий элемент этой «психологической триады» — любовь (*amor = voluntas*) — выполняет роль своего рода *связки* (*quasi medius conjungens, copulans*) между первыми двумя элементами — умом и знанием. При этом воля вначале в виде неопределенного желания побуждает ум породить знание себя как свое внутреннее слово, а когда оно уже рождено, то это желание становится наслаждающейся любовью, посредством которой ум одновременно любит себя и порожденное им знание. Действительно, как говорит Августин об этом уже в заключительной 15-й книге своего трактата *De Trinitate*,

«Воля первоначально исходит из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаружено, называется порождением (*proles*); а после того, когда оно уже рождено, эта воля усвершеняется, успокаиваясь этим пределом, так что то, что ранее было желанием ищущего (*appetitus quaerentis*), стало любовью наслаждающегося (*amor fruentis*), которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания (*de utroque, id est, de gignente mente et*

³⁹ *Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 122.

⁴⁰ *De Trinit.* IX 3.3–4.4.

⁴¹ *De Trinit.* IX 8.13; ср. XV 6.10.

⁴² *Sullivan.* The Image of God. P. 123.

de genita notione procedat), как бы от родителя и порождения (tanquam de parente ac prole)»⁴³.

Нечто подобное, за исключением временных условий тех процессов, которые имеют место в человеческом уме, Августин мыслит и в вечных отношениях Лиц Божественной Троицы. Как мы полагаем, именно это представление о любви, или воле как *связке и посреднике* впоследствии сыграло решающую роль в возникновении учения о *Filioque*.

Помимо любви (amor) другим названием для этого связующего элемента Августин считает *волю* (voluntas, velle)⁴⁴, которая в таких «психологических тринитарных моделях», как *бытие — знание — воля* (esse — nosse — velle) и *память — мышление — воля* (memoria — intellectus — voluntas) соответствует роли Св. Духа в Божественной Троице. В самом деле, согласно Августину:

«Если бы в Троице следовало назвать какое-либо Лицо в собственном смысле (proprie) Волей Божией (voluntas Dei), то это имя, так же как и [имя] Любовь, более всего подошло бы Святому Духу (magis hoc nomen Spiritui sancto competit). Ибо что же еще есть Любовь, как не Воля (quid est aliud caritas, quam voluntas)?»⁴⁵

Таким образом, у Августина Св. Дух, будучи Божественной Волей (voluntas) или Любовью (amor, caritas, dilectio), связывает Отца и Сына воедино, чем достигается полнота внутренней жизни Бога, заключающейся в вечном процессе Его самопознания и любви к Самому Себе. Другими словами, по мысли Августина, именно благодаря Св. Духу Бог-Троица (Trinitas quae Deus est) приходит в согласие с Самим Собой и обретает вечную полноту Своего абсолютного самосовершенства, подобно тому, как человеческий ум становится совершенным только тогда, когда его знание о самом себе, происходящее из его внутренней памяти благодаря воле к самопознанию (appetitus quaerentis), соединяется с породившей его памятью посредством той же самой воли, которая становится уже взаимной наслаждающейся любовью (amor fruentis) памяти и познания⁴⁶.

⁴³De Trinit. XV 26.47.

⁴⁴По глубокому убеждению Августина, воля и в человеке, и в Боге есть то же, что и любовь: «любовь (amare) есть ни что иное, как желание (appetere) какой-либо вещи ради нее самой» (De div. quaest. 35.1); «любовь, или привязанность (amor seu dilectio), есть усиленная воля (valentior est voluntas, De Trinit. XV 21.41)».

⁴⁵De Trinit. XV 20.38; ср. Ibid. XV 21.41.

⁴⁶De Trinit. X 11.17; XV 26.47.

Как это ясно из предыдущего изложения, с представлением о Св. Духе как субстанциальной связи Троицы тесно связано учение Августина о *способе Его происхождения* в Троице и отличии этого происхождения от рождения Сына. Этот вопрос Августин считает одним из самых непростых в тринитарном учении. В самом деле, в 5-й книге трактата «О Троице» мы находим следующее рассуждение:

«Если рождающее есть начало по отношению к тому, что оно рождает (*gignens ad id quod gignit principium est*), то во взаимном отношении друг к другу в Троице Отец есть начало Сына (*Pater ad Filium principium est*), поскольку Он рождает Его. Однако является ли Отец началом по отношению к Святому Духу (*ad Spiritum sanctum principium*) в силу того, что сказано: “Который от Отца исходит” (Ин. 15:26), представляет собой трудный вопрос. Ибо если это так, то Отец будет началом не только для того, что Он рождает или творит (*principium ei rei quam gignit aut facit*), но и для того, что Он дарует (*ei quam dat*). И здесь возникает, насколько может, тот вопрос, который обычно волнует многих: почему Святой Дух не есть Сын, ведь Он также исходит от Отца (*a Patre exeat*), о чем мы читаем в Евангелии. Однако Дух исшел не как рожденный, а как дарованный (*non quomodo natus, sed quomodo datus*); и Он потому не называется Сыном, что Он не был ни рожден, как Единородный, ни сотворен для того, чтобы по благодати Божией родиться для усыновления, как мы»⁴⁷.

Исходя из интерпретации библейского текста, предложенной ранее св. Иларием Пиктавийским⁴⁸, согласно которой Св. Дух есть «Дар Божий» (*donum Dei*), что, по мнению Августина, является Его собственным именем, указывающим на отношение к Дарителю⁴⁹, а Дарителем в данном случае выступают одновременно и Отец, и Сын, Августин делает вывод, что Св. Дух исходит от Них Обоих как от единого начала (*unum principium*):

«Если Святой Дух, Который даруется, имеет своим началом Того, от Кого даруется, поскольку Он не происходит откуда-то еще, кроме как от Него, следует признать, что Отец и Сын суть [одно] начало Святого Духа, а не два начала (*Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia*). И каким образом Отец и Сын суть один Бог, а по отношению к творению — один

⁴⁷De Trinit. V 14.15. Ср. Ibid. XV 27.48: Verum quia in illa coaeterna, et aequali, et incorporali, et ineffabiliter immutabili, atque inseparabili Trinitate difficillimum est generationem a processione distinguere.

⁴⁸Hilar. Pict. De Trinit. II 1; II 29.

⁴⁹См.: De Trinit. V 9.12; VII 4.7 и др.

Творец и Господь, таким же образом по отношению к Святому Духу Они суть одно начало (*relative ad Spiritum sanctum unum principium*). По отношению же к творению Отец, Сын и Святой Дух суть одно начало, так же как и один Творец и один Господь»⁵⁰.

По мнению Августина, то, что Отец и Сын суть одно начало Св. Духа, означает, что Дух исходит *одновременно от Них Обоих* (*procedit ab utroque*), поскольку в Боге нет временной длительности и последовательности, так что Отец, в вечности родив Сына, вместе с полнотой Божественной сущности, в которую изначально входит способность изводить Духа, наделил и Его этой способностью, а потому хотя Св. Дух *первоначально* (*principaliter*) исходит от Отца, Он *одновременно и совместно* (*communiter*) исходит и от Сына:

«Не напрасно в этой Троице только Сын называется Словом Божиим, только Святой Дух — Даром Божиим и только Отец — Тем, от Кого рождено Слово и от Кого первоначально исходит Святой Дух (*de quo procedit principaliter Spiritus sanctus*). Я добавил здесь слово: “первоначально” (*principaliter*) потому, что обнаруживается, что Святой Дух исходит и от Сына (*et de Filio Spiritus sanctus procedere*). Ведь и это Отец также дал Сыну не как уже существовавшему, но еще не имевшему; ибо все, что Отец дал Единородному Слову, Он дал Ему в рождении (*gignendo dedit*). Следовательно, Он родил Его так, чтобы и от Него исходил общий Дар (*de illo donum commune procederet*) и чтобы Святой Дух был Духом Их Обоих (*Spiritus amborum*)»⁵¹.

«Как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сын дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух (*dedisse*

⁵⁰De Trinit. V 14.15. Cp. Ibid. IV 20.29.

⁵¹De Trinit. XV 17.29. Cp. Ibid. XV 26.45; XV 26.47; XV 27.48; Contra Maxim. II 14.1: Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Некоторые исследователи предлагают видеть в наречии *principaliter* («изначально», «первоначально») учение о «монархии Бога Отца», т.е. о том, что у Августина, так же как у греческих христианских авторов, Отец является единственным Началом (*principium*) в Троице (см. *Studer. Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo. S. 311–327; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 263* и др.). Однако, как заметил еще В.В. Болотов, «*ex Patre principaliter* блаженного Августина говорит меньше, чем *μόνος αἴτιος* восточных свв. отцов» (*Болотов. К вопросу о filioque. С. 70*), т.е. чем восточное учение о монархии Отца. Более того, есть все основания считать, что в пневматологии Августина термин *principaliter* означает только то, что Св. Дух *первично* исходит от Отца, но *вторично* (хотя и *одновременно*, ибо *вечно*) исходит и от Сына, Который, как мы видели выше, наряду с Отцом является «единым началом» (*unum principium*) Св. Духа, получив эту способность от Отца вместе с полнотой Божественной сущности.

Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus), причем и первое, и второе — вне времени (*sine tempore*). И когда говорится, что Святой Дух исходит от Отца, при этом следует понимать, что то, что Святой Дух исходит также и от Сына (*procedit de Filio*), Сын получил от Отца (*de Patre esse Filio*). Ибо если все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, то, конечно, от Отца у Него и то, чтобы и от Него исходил Святой Дух (*de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus*). Но пусть никто не помыслит в этом чего-либо временного, в чем есть предшествующее и последующее, ибо такового здесь совсем нет ... Сын рожден от Отца, и Святой Дух исходит первоначально от Отца (*de Patre principaliter*), и поскольку Он дарует [это Сыну] без какого-либо временного интервала (*sine ullo temporis intervallo dante*), Дух исходит одновременно от Них Обоих (*communiter de utroque procedit*). Он назывался бы Сыном Отца и Сына только в том случае, если бы Его порождали Они Оба, что противно всякому здравому смыслу. Поэтому Дух Обоих не рожден от Обоих, но исходит от Обоих (*procedit ab utroque ambozum Spiritus*)»⁵².

Таким образом, Августин впервые в истории патристической мысли⁵³ ясно утверждает и логически обосновывает учение о «двойном исхождении» Святого Духа (*processio Spiritus sancti de utroque*)⁵⁴, т. е. о Его исхождении одновременно от Отца и от Сына (*et a Filio*)⁵⁵, что впоследствии стало известно как «учение о *filioque*», до сих пор остающееся одним из основных догматических расхождений между западным и восточным христианством. Конечно, Августин не мог этого предвидеть. Как заметил еще А. фон Гарнак⁵⁶, то, что Св. Дух исходит также от Сына, было для него самоочевидной истиной:

⁵²De Trinit. XV 26.47.

⁵³Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. P. 275.

⁵⁴De Trinit. XV 26.47.

⁵⁵См.: De Trinit. IV 20.29; V 14.15; XV 17.29; XV 25.45; XV 26.47; XV 27.48; Ep. 170.4; Contra Maxim. II 14.1 и др. Следует отметить, что Августин иногда говорит об исхождении Св. Духа только от Отца (см., например, De fide et symb. 9.19; In Ioann. Tract. XCIX 4; Enchir. 9, 38 и др.). Впрочем, когда он говорит так, то либо просто повторяет слова Евангелия (Ин. 15:26), либо не раскрывает логику исхождения Духа до конца, которая неизбежно приводит к признанию Его «двойного исхождения» (см., например, De Trinit. IV 20.29; XV 17.29; In Ioann. Tract. XCIX 4–9). Интересно также, что Августин не разделял свойственное Тертуллиану и Марию Викторину, а также некоторым греческим авторам представление о том, что Св. Дух исходит от Отца через Сына (*per Filium, δι' Υἱοῦ*), поскольку, в таком случае связью в Троице был бы уже Сын, а не Св. Дух, как полагали греческие авторы (см., например, Athan. Magn. Ad Serap. I 20; Greg. Nyss. Ad Ablabium quod non sint tres dei; Contra Eun. I.1.280; I.1.691 и др.).

⁵⁶Harnack A. History of Dogma. N. Y., London, 1961. Vol. 4. P. 131.

«Мы не можем говорить, что Святой Дух не исходит также и от Сына, ведь не напрасно Тот же Самый Дух называется Духом и Отца, и Сына <...> и исходит не только от Отца, но и от Сына»⁵⁷.

Следует признать, что учение Августина о «двойном исхождении» Св. Духа в значительной степени обусловлено тем, что в нем Августин, подобно многим своим западным предшественникам (св. Иларию, св. Амвросию и др.), смешивает два разных вопроса: с одной стороны, вечное исхождение Духа как третьего Лица в Троице, а с другой стороны — Его временное посланничество в мир для сообщения людям определенных благодатных даров от Бога. Это следует, прежде всего, из интерпретации Августином различных библейских выражений и высказываний, которые даже если и указывают на Св. Дух, то лишь в смысле Его временной «икономической» миссии в мире⁵⁸. По справедливому мнению Я. Пеликана, в отличие от греческих богословов IV века, Августин так и не смог строго обосновать различие между временной «икономической» миссией Св. Духа и Его вечным исхождением: «Трагедия общеизвестного игнорирования Августином греческой тринитарной традиции нигде не видна так ясно, как в том, что он не сформулировал “каноническое правило” о Святом Духе, которое соответствовало бы такому же правилу о Сыне; ибо такое “правило” обязывало бы провести четкое различие между икономическим “посланием” (*πέμπειν*) и вечным “исхождением” (*ἐκπορεύεσθαι*), — различие подобное, но ни в коей мере не тождественное тому, которое есть между вечным отношением Отца и Сына в Троице и временным событием воплощения [Сына]»⁵⁹.

Как бы то ни было, следует признать, что до Августина в латинской патристической традиции не существовало сколь-нибудь внятного и определенно-го учения о «двойном исхождении» Св. Духа. Для доказательства этого учения Августин в своем трактате «О Троице» собрал воедино все возможные библейские высказывания и аргументы своих западных предшественников, таких как св. Иларий, св. Амвросий и Марий Викторин, и привел их в стройную и логически продуманную систему, в корне отличную от греческой пневматологии IV века, в которой под источником вечного исхождения Св. Духа всегда понимался

⁵⁷De Trinit. IV 20.29: Non possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat: neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur <...> non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum. Ср. In Ioann. Tract. 99.7.

⁵⁸См., например, Ин. 20:22 (послание Христом Духа на апостолов); Деян. 8:20 (дар Божий); Рим 5:5 и 1 Ин. 4:16 (любовь Божия); Рим 8:9 и Гал. 4:6 (Дух Христов) и др.

⁵⁹Pelikan J. Canonica regula... P. 333–334.

исключительно Бог Отец как единственная Причина (αἴτιος, αἰτία) в Троице — «Родитель Сына и Изводитель Духа» (ὁ γεννήτωρ καὶ προβολεύς)⁶⁰.

Как представляется, в основании учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит глубинная религиозно-философская интуиция, заключающаяся в том, что Дух как взаимная Любовь Отца и Сына и Их общая Воля есть *связующее начало* в Троице (medius conjungens, tertius copulans)⁶¹. Действительно, как показывает Августин, в самом понятии любви или связи заключается представление о том, что она взаимна и имеет двустороннюю направленность (communis caritas, communio, communitas): она происходит как со стороны любящего (т. е. Отца), так и со стороны любимого (т. е. Сына), Который любит своего Родителя ответной Любовью. Сама же Любовь (т. е. Св. Дух) есть та *связь*, которая Их объединяет⁶², как это хорошо видно из следующего рассуждения:

«Это невыразимое соединение Отца и [Его] Образа (ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis) происходит не без наслаждения (perfruitione), не без любви (caritate) и не без радости (gaudio). Значит, эта любовь, удовольствие, счастье или блаженство (dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo) — если вообще это может быть достойно выражено каким-либо человеческим словом — называется Илариумом кратко: “пользование” (usus). В Троице это — Святой Дух, Который не рожден, но есть приязнь Родителя и Рожденного (genitoris genitique suavitas), преисполняющая неисчерпаемым изобилием и богатством все творения в меру их восприятия так, чтобы они сохраняли свой порядок и удовлетворялись своим местом (ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant)»⁶³.

Как мы показали выше, то же самое учение о «двойном исхождении» Св. Духа без труда выводится и из представления Августина о Духе как *Воле Бо-*

⁶⁰Greg. Naz. Orat. 29.2; см. также Orat. 31.8–9; 39.12; Basil. Magn. Contr. Eun. 2.34.30; Greg. Nyss. Ad Ablabium quod non sint tres dei; De dif. essen. et hyp. 4.20–29 и др.

⁶¹Понятие любви (amor, caritas, dilectio) как связи в Троице имеет определенную параллель в учении Плотина о происхождении Ума от Единого под действием некоего естественного желания, влечения или стремления к нему (См.: Plotin. Enn. V 3.11; V 6.5; VI 7.16).

⁶²См.: De Trinit. VI 10.11; XV 17.27; XV 20.38; XV 21.41; Ср. Sullivan. The Image of God. P. 123.

⁶³De Trinit. VI 10.11. Последняя фраза указывает на связь с такими «онтологическими триадами» раннего Августина, как *единство — форма — порядок, бытие — форма — порядок, мера — число — порядок, причина — форма — сохранность, природа — учение — польза* и др., в которых последний элемент связан с воздействием на сотворенный мир Св. Духа как принципа Божественной любви и согласия.

жией (*voluntas Dei*)⁶⁴, соответствующей способности воли «психологических тринитарных моделях» Августина⁶⁵. В этом заключается одно из *философских обоснований* учения о «двойном исхождении» Св. Духа, или о *filioque*. Еще один аргумент Августина в защиту этого учения также не лишен определенного философского подтекста:

«Дух Святой не исходит от Отца к Сыну, а от Сына — для освящения творения, но исходит одновременно от Них Обоих (*simul de utroque procedit*), хотя Отец дал Сыну то, чтобы Святой Дух таким же образом исходил и от Сына (*de illo quoque procedat*), каким от Него Самого. Ведь мы не можем сказать, что Святой Дух не есть жизнь (*vita*), тогда как и Отец есть жизнь, и Сын есть жизнь. А потому, так же как Отец, имея жизнь в Самом Себе, и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (ср. Ин. 5:26), так же Он дал Ему и то, чтобы и от Него исходила Жизнь, как Она исходит от Самого Отца (*ei dedit vitam procedere de illo, sicut et procedit de ipso*)»⁶⁶.

В этом представлении о Св. Духе как жизненном принципе в Троице, несмотря на определенные библейские параллели, мы видим след раннего учения Августина о Троице как «умопостигаемой триаде» (*бытие — жизнь — мышление*)⁶⁷, в которой Жизнь занимала не второе место между Бытием и Мышлением, как это предполагает классический порядок, представленный у предшественника Августина — Марии Викторина, а третье место, будучи особым именем для Св. Духа⁶⁸ как субстанциальной связи Отца и Сына, исходящей от Них Обоих.

Таким образом, мы выяснили, что в основе учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит чисто философское представление о Нем как принципе единства и связи в Троице. Поскольку же понятие «связи» (*connexio, conjunctio, copulatio*) очень близко к понятию «отношения» (*relatio*) и фактически тождественно ему, можно сказать, что Св. Дух в тринитарном учении Авгу-

⁶⁴De Trinit. XV 20.38; XV 21.41 и др.

⁶⁵De Trinit. IX 8.13; XV 26.47.

⁶⁶De Trinit. XV 27.48; ср. In Ioann. Tract. XCIX 9.

⁶⁷Об «умопостигаемой триаде» и ее влиянии на тринитарное учение отцов Церкви, в том числе Августина, см. нашу статью: Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. № 37. М., 2011. С. 7–22; № 38. М., 2011. С. 7–29.

⁶⁸См.: De ver. rel. 31.57; De div. quaest. 51.2.

стина рассматривается в качестве вечного субстанциального отношения между Отцом и Сыном, которое, так же как и взаимная любовь, в равной мере происходит как от Отца к Сыну, так и от Сына к Отцу. В связи с этим нам представляется не так уж далеким от истины интересное суждение Дж. Престиджа о том, что «Августин попытался, возможно, не слишком убедительно, соотнести Три Лица с помощью аналогии субъекта, объекта и отношения (by the analogy of subject, object, and relation), продемонстрировав это на тщательно разработанном примере ума, знания умом самого себя и любви, которой ум любит самого себя и свое знание»⁶⁹. Действительно, в трактате «О христианской науке» мы находим интереснейшую тринитарную формулу, в которой Августин соотносит с каждым Лицом Троицы определенную функцию, отражающую Его место в Божественной жизни:

«В Отце есть единство, в Сыне — равенство, в Духе Святом — согласие единства и равенства (in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia). И все эти Три одно по причине Отца, равны по причине Сына и связаны по причине Духа Святого (et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum)»⁷⁰.

Другими словами, если Отец соответствует в Троице единству ее субстанции (субъекту), а Сын — удвоению этого единства в равенстве (объекту), то функция Св. Духа — это *согласие* (concordia) или *связь* (connexio) между единством и его равенством, т.е. между Отцом и Сыном. Эта идея впоследствии в Средние века на Западе привела к созданию различных «математических моделей» Троицы, в частности, в виде следующего уравнения⁷¹:

⁶⁹ Prestige G. L. *God in Patristic Thought*. London, 1969⁴. P. 235. В связи с этим суждением обращает на себя внимание следующее высказывание Августина, в котором он прямо отождествляет Св. Дух с чистым *отношением* между двумя другими Лицами Троицы (communitas amborum), которое не входит в Их число: Nec ob aliud existimo ipsum vocari proprie Spiritum: cum etiamsi de singulis interrogemur, non possumus nisi et Patrem et Filium spiritum dicere; quoniam spiritus est Deus, id est, non corpus est Deus, sed spiritus. Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amborum (In Ioann. Tract. XCIX 7).

⁷⁰ De doct. christ. I 5.5.

⁷¹ См., например, *Тьерри Шартрский*. Lect. 224.42–44: Tribus enim modis de trinitate loquimur: theologice scilicet mathematice et eticae. Et Augustinus quidem matematice dicit quod in Patre est unitas in Filio equalitas in Spiritu sancto unitatis equalitatisque conexio. Ibid. 225.55–57: Prima vero aequalitas reperitur in multiplicatione unitatis in se. Nam unitas semel nihil est nisi unitas. *Idem*. Comment. 78.96–96: Unitas ergo ex se per semel aequalitas gignit. Unitas enim semel unitas est. Ibid. 80.62–66: Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut diuisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas diuisionem

$$1 \times 1 = 1$$

Как представляется, роль Св. Духа в Троице подобна отношению равенства (=) в данном уравнении, которое связывает Отца как единицу (субъект 1) с Сыном как равной единицей (объектом 1), само оставаясь простым отношением между субъектом и объектом, которое, согласно принципу «Божественной простоты», тождественно в Боге с самой субстанцией⁷². По сути же речь идет о том, что одна и та же Божественная субстанция, утверждая свое единство как абсолютного субъекта (Отец), соотносится с самой собой как с объектом (Сын), причем само это ее отношение к себе есть та же самая субстанция (Дух).

Так или иначе, очевидно, что учение о Св. Духе как Любви и связи Троицы, исходящей одновременно от Отца и Сына (*filioque*), которое имеет не только библейские и патристические, но и, как мы убедительно продемонстрировали, чисто философские основания, становится своего рода завершением или кульминацией всего тринитарного учения Августина, которое оказалось столь оригинальным и логически совершенным, что предопределило развитие всего западного тринитаризма на многие столетия вперед. Действительно, дальнейшее развитие учения о Св. Троице на латинском Западе происходило при доминирующем влиянии тринитарной мысли Августина. Как справедливо отмечает Дж. Салливан, «на заре Средних веков западные писатели или просто кратко повторяли кое-что из учения Августина о образе Троицы, как это делали Фульгенций и, в несколько меньшей степени, Кассиодор и Исидор, или, по крайней мере, были склонны видеть в Августине своего главного руководителя в богословских вопросах, как это делали Проспер Аквитанский, Григорий Великий, Беда Достопочтенный и даже Бозэций»⁷³. Это влияние было обусловлено, с одной стороны, быстрым и практически повсеместным распространением на Западе трудов Августина, который стал рассматриваться в качестве главного авторитета в области христианской философии и богословия, а, с другой стороны, несомненным превосходством философско-богословской мысли Августина над учением всех остальных западных христианских мыслителей, затрагивавших в своих сочинениях тринитарный вопрос. И среди главных направлений этого доминирующего влияния, таких как философское учение об *абсолютном единстве и простоте Бога*, о *релятивной предикации* Лиц Троицы, об *«апроприации»*, т. е.

refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et connexio equalitatis ad unitatem et unitas ad essendi equalitatem.

⁷²Ср. De fide et symb. 9.20; De Trinit. VI 5.7; In Ioann. Tract. XCIX 7.

⁷³Sullivan. The Image of God. P. 207.

особом способе приписывания общих Божественных атрибутов отдельным Лицам Троицы, было и представление о Св. Духе как *принципе субстанциального единства, связи и любви* в Троице и тесно связанное с ним учение о «*двойном исхождении*». Это учение в VI–VIII вв. получило самое широкое распространение в разных частях западного мира и приобрело классическую форму «учения о *Filioque*»⁷⁴, которое впервые стало рассматриваться как необходимый догмат христианской веры, включенный в так называемый «Афанасиевский Символ», или «Символ Quicumque», равно как и в различные Исповедания веры и акты поместных соборов, а также в литургическую практику некоторых западных Церквей.

Источники и литература

1. Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. СПб., 1914.
2. Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и “Филиокве” // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.
3. Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 127–152; *Idem*. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010.
4. Bailleux É. L’Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin // Revue thomiste. 1977. 77. P. 5–29.
5. Barnes M.R. Latin Trinitarian Theology // The Cambridge Companion to the Trinity / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 70–84.
6. Cavallera F. La doctrine de saint Augustin sur l’Esprit-Saint à propos de «De Trinitate» // Recherches de Théologie ancienne et médiévale. 1930. 2. P. 365–387; 1931. 3. P. 5–19.
7. Cipriani N. La ‘retractatio’ agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // Augustinianum. 1997. 37. P. 431–439.
8. Drecoll V.H. Augustin und das *filioque* // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 456–461.

⁷⁴Как справедливо отметил в свое время В.В. Болотов, «на Западе *filioque*, несмотря на его распространение, не имеет, по всей видимости, другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина» (*тезис* 16, см.: Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. С. 71).

9. *Du Roy*. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
10. *Gerber Ch.T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.
11. *Gunton C.E.* The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1972. P. 30–55.
12. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. London, 1968.
13. *Pelikan J.* Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine // Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith» / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 329–343.
14. *Prestige G.L.* God in Patristic Thought. London, 1969⁴.
15. *Smulders P.* Esprit-Saint chez Pères latins // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Vol. IV/2. Paris, 1960. Col. 1279–1282.
16. *Studer B.* Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15.17.27–27.50) // *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Roma, 1999. S. 311–327.
17. *Sullivan J.E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.

А.В. Маркидонов

НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО: СБЛИЖЕНИЯ И РАЗМЕЖЕВАНИЯ

В статье предлагается сопоставление неоплатонической и христианской религиозной традиции как в собственно богословском, так и в нравственно-аскетическом отношении.

Ключевые слова: соприсутствие, осязимость (сознательность), сродство, дар, внимание, любовь, свобода, природа, история, неоплатонизм, христианство.

Трудно не припомнить «всякое ныне житейское отложим попечение» Херувимской песни, когда мы читаем у Плотина: «Подобно тому, как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество душа может и должна созерцать только посредством того света, которым оно её озаряет. Но как этого достигнуть? Отложи всё (*Ἀφελε παντα*)»¹.

После исследований Адо и Фестюжера значение античной философии как образа бытия, как мудрости жизненного устройства, стало достаточно очевидным. Нравственно-религиозный телос греческого умозрения — это единение с Богом, осуществляемое на путях богоуподобления как «бегство единого к Единому», по известному выражению Плотина. О том же — и во многом с использованием языка эллинской сотериологии — говорит и христианская аскеза, взыскующая опыта обожения.

Одним из вопросов на путях обретения этого опыта в той и другой традициях, естественно, был вопрос об актуальном переживании «божественного». Другими словами, речь идет о знании условий, осуществление которых позволило бы человеку приобщиться опыту «божественного» в полноте своего сознания, своих способностей переживать. С указания на одно из этих условий — «Отложи все!» — мы и начали этот разговор. Кроме того, уточняя и развертывая названное условие, Плотин в 5-й Эннеаде указывает на то, что человеку, который обладает началами души, ума (или духа) «присуще (также) начало высшее, нежели дух, его причина, сам Бог, единый и нераздельный», и заключает, что, тем самым, «высшей частью нашей души мы соприкасаемся с миром божественного, там соприсутствуем...» «Но, — продолжает Плотин, — «если нам

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии (obventus@gmail.com).

¹ Плотин. Эннеада 5, 3, 17 // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 92.

присущи эти столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, кто и вовсе ими не пользуется. А между тем, все эти начала всегда остаются при своих энергиях — и дух, и то еще более высокое начало, которое всегда заключено в самом себе, и уж тем более душа...»².

Таким образом, Плотин указывает на некий, по-видимому, парадокс со-присутствия нам высшего божественного начала и в то же время его «незаметности» для нас, его «не-данности» нам в актуальном переживании.

Нечто похожее находим мы и в том, как описывается духовное положение христианина, к примеру, у блаж. Диадокха Фотикийского, церковного писателя V века. Так, в 77 главе своего «Аскетического слова» он утверждает: «Благодать... с самого мгновения, в которое крещаемся, скрывается в самой глубине ума, скрывая свое присутствие от самого чувства его»³.

Богословско-полюемический контекст этого утверждения раскрывается святителем в предшествующей главе и связан с мессалианской (или евхитской) ересью, отрицавшей решающее значение крещения в деле спасения. «Некоторые, — пишет блаж. Диадокх о еретиках, — предполагали, что «благодать и грех, т. е. Дух истины и дух обольщения, одновременно скрываются у крещаемых в уме... Но я из божественных Писаний и из самого чувства ума дознал, что до св. крещения благодать со-вне предрасполагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах ее, пытаясь заградить все правые исходы ума, но с того самого часа, в который возрождаемся (т. е. крестимся), демон выходит наружу, а благодать (входит) во внутрь. Отсюда находим, что как прежде господствовало над душою обольщение, так после крещения господствует над нею истина»⁴.

Оставляя пока в стороне сакраментально-аскетологическую инаковость христианского духовного топоса неоплатонизму, отметим еще раз, что в том и другом случае речь идет о реальности глубинного со-присутствия человеку божественного начала («благодати») и при этом его «незаметности» или неощутимости. В случае христианского опыта названное «несоответствие» дополнительно обостряется тем, что самое понятие «божественной благодати» синонимично «действию» и, так сказать, соименно «действительности» и, казалось бы, «ощутимости») присутствия.

² Плотин. Эннеады. С. 136, 137.

³ Попов К.Д. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. Т. 1. С. 431.

⁴ Там же. С. 407–421.

Но вернемся к Плотину, который в том же месте 5-й Эннеады, указав на сопричастие нам «божественного» начала, продолжает: «Но ведь не все, что происходит в нашей душе, замечается нами, а лишь то, что, вызвав ощущение, становится ощутимо; когда же действие той или другой духовной энергии не поддается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, поскольку, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, но имеем целую душу»⁵.

Итак, душа многомерна: и онтологическое сопричастие нам высшего «божественного» начала, по Плотину, актуально-психологически (в «ощущении») остается для нас невосприимлемым, — покуда мера нашего восприятия, так или иначе, ограничена, — и собственной «частичностью», и тем, что чаще всего, как здесь же отмечает Плотин, «вторгается через внешние чувства».

Это несовпадение «целой души» с «ощущением», которым мы привыкли все измерять, по существу, вводит в духовную жизнь мотив *тайны* — фундаментальной несоразмерности человека *наличности* его собственного сознания (συνείδησις). Тем самым подготовлена почва для одинаково важной для неоплатонизма и христианства темы «экстатичности» как сверхприродной и одновременно соприродной человеку формы его духовного устройства и осуществления. Правда, если в неоплатонической сотериологии «экстатичность» как способ обретения «божественного» серьезно приглушена (и как бы размыта) изначальной онтологической интериорностью «божественного», которое оказывается именно «присуще нам», то в христианстве, как мы уже могли видеть, эта самая интериорность (когда «благодать скрывается в глубине ума») является абсолютным Божиим *даром*, при всей полноте своего сопричастия человеку не подлежащим в отношении к нему онтологической имманентизации. Здесь человек *призван* — в просвет своего экстатического устройства — бесконечно трансцендировать к «божественному». Тайна человеческой природы преобразуется здесь в таинство благодати, судьбы космического универсума входят в горизонт человеческой истории, одним из решающих участников которой оказывается и диавол.

Если у Плотина речь идет о различении иерархически расположенных уровней реальности, в том числе и «божественной», внутри человека, как соприродных ему, то в христианстве «человеческое» — и в силу своей тварности, и по факту грехопадения — нуждается в *новом* действии Бога, в сакраментальном «избытке» Его присутствия для того, чтобы взойти в «священный порядок

⁵ Плотин. Эннеады. С. 137.

бытия», по слову Дионисия Ареопагита, сказанному им о крещении (О церковной иерархии. 7, 11)⁶.

Вернемся к нашему исходному вопросу о несовпадении «целой души» и «ощущения», который определенно поставлен и у Плотина и у блаж. Диадоча. «Поэтому, — продолжает названную тему Плотин, — если кто-либо хочет иметь ясное представление о том, что он есть, и что происходит внутри него, тот должен туда обратить (ἐπιστρέφειν) все свои взоры, все свое *внимание*»⁷.

«Внимание» (ἡπροσοχή), о котором идет здесь речь, является ключевой установкой стоико-платонической духовности, решающим способом достижения единства или корреляции с высшим универсальным божественным началом. «Внимание» представляет собой движение сознания к предельной сосредоточенности на своем внутреннем истоке (или основании), сопровождаемое нарастающей отрешенностью от внешнего мира и к нему обращенной чувственности. В самом широком смысле, «внимание» в античной традиции сопрягает в себе как известного рода *знание* определенных жизненных правил, так и конкретные нравственно-аскетические *усилия*, с помощью которых это знание реализуется, в конечном счете, как свобода от страстей, апафия. «Ибо, — как завершает Плотин цитируемую нами 1-ю главу 5-й Эннеады, — мы должны отстранять от себя по возможности все то, что вторгается через внешние чувства, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способностью нашей души слышать и воспринимать голос, идущий свыше»⁸.

Из этого следует, что именно с помощью внимания человек способен актуализировать в себе присутствие высшего начала, явить его через отрешение от всего иного. Ведь, как сказано у Плотина в другом месте (6, 5, 12, 19), «Все присутствует в тебе в твоём отрешении; однако, если оно присутствует в твоём отрешении, но не является, когда ты остаешься с иными вещами, оно не приходит, чтобы присутствовать; но когда тебе кажется, что оно не присутствует, ты удалился от него. Однако, если ты и удалился, то не от него — ибо оно присутствует (независимо от тебя), — ты даже не удалился, но присутствуя (в нем), обратился (εστράφης) к противоположному»⁹.

«Внимание» в существенной степени и есть «обращение» (или обращенность), и обращенность к Высшему выступает как некий нравственно-

⁶ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Сайт «Седмица.ру». URL: <http://www.sedmiza.ru/lib/text/570953> (дата обращения: 23.05.2014).

⁷ Плотин. Эннеады. С. 137.

⁸ Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 195.

⁹ Плотин. Шестая Эннеада. СПб., 2005. С. 350, 351.

аскетический аналог или даже вариация той *ἐλιστροφί*, которая, в онтологии Прокла уже со всей определенностью, изъясняет и осуществляет процесс возведения множества к единству, следствий к причине, мира к Богу. Надо отметить, что как в онтологии, так и в аскетологии неоплатонизма в изъяснении (и осуществлении) того движения, которым отчужденное во множество бытие возвращается к своей Причине, господствует принцип непрерывности, так что сама *ἐλιστροφί* возможна лишь в силу *σродства* (пусть через среднюю природу, как и средний термин) того, что возвращается, тому, к чему оно возвращается. Если, по слову прп. Иоанна Дамаскина, «Бог отстоит (т. е. удален) от нас не местом, но природою»¹⁰, то, согласно Плотину, «удаленность» от Бога состоит в одной только нашей «обращенности к противоположному», к иному.

Связанная с данным обстоятельством особенность христианской аскезы вносит свою ноту и в тему «внимания», ключевую не только для эллинских аскетов, но и для монашеского делания Церкви. Нет нужды специально подтверждать это ключевое положение «внимания» в христианской аскезе: для многих, начиная со св. Василия Великого, собственно библейский посыл к этой теме был задан словами из кн. Второзакония 15:9: «Внемли себе: да не будет слово тайно в сердцах твоих беззакония». «Человек становится в Боге посредством внимания» — резюмирует данную тему прп. Максим Исповедник¹¹.

Но в этом общем с эллинской аскезой топосе есть у христианства свои, как мы сказали, особенности. Что касается блаж. Диадокха, то у него «внимание» тесно связано и во многом совпадает с «памятованием» о Боге, этим «памятованием» ориентировано и в чисто аскетическом отношении служит, в первую очередь, осознанию человеком своих грехов. В 27 главе «Аскетического слова» он пишет: «Весьма немногим свойственно точное познание всех собственных преступлений и именно тем, которых ум ни в каком случае не исхищается от памятования о Боге. Ибо как телесные очи наши, когда бывают здоровы, все могут видеть и даже комаров или мошек, пролетающих в воздухе, а когда покрываются затемнением или некоторою влажностью, если было бы что-либо великое то, с чем они встречаются, неясно видят это, а мало не ощущают чувством зрения; так и душа, если истончит *вниманием* слепоту, происходящую в ней из миролюбия, даже весьма незначительные преступления свои, считая как бы весьма великими, в великой благодарности неослабно прилагает слезу к слезе»¹².

¹⁰ *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 182.

¹¹ *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. М., 2006. С. 70.

¹² *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх... Т. 1. С. Т. 85–7.

Кроме того, в 17 главе Сотницы блаж. Диадокха находим указание на «внимание» как средство обретения страха Божия, ибо «душа, пока остается без попечения и вся покрыта проказою сластолюбия, не может чувствовать страха Божия, даже если бы кто-нибудь непрестанно возвещал ей о страшном и могущественном судилище Божиим. Когда же она начнет очищаться посредством сильного *внимания*, тогда, как некое лекарство жизненное, она ощущает страх Божий, сожигающий ее как бы в огне бесстрастия действием обличений. Почему, очищаясь потом постепенно, она достигает совершенного очищения, настолько преуспевая в любви, насколько уменьшается страх, чтобы таким образом достигала совершенной любви, в которой, как сказано, нет страха, но всецелое бесстрастие, воздействуемое славою Божиею»¹³.

Очевидно из сказанного, что характер христианской аскезы, как он обнаруживается в связи с темой «внимания», существенно отличается от подобного опыта в языческой античности. Кроме упомянутого выше радикального онтологического различия между Богом и человеком, в силу которого именно их взаимно-инаковость (а не «сродство») оказывается первичным условием общения, само это «различие» в христианской истории отягощено разделением или размежеванием уже как следствием грехопадения. «Различие» изначально задает персоналистичный характер отношениям Бога и человека, что, в свою очередь, делает более острым и драматичным и переживание разделения, того отчуждения от Бога, которое осознается — в данном случае, у блаж. Диадокха — как преступление и вина, врачуемые страхом Божиим и памятованием о Страшном Суде.

«Вниманию» неоплатонической медитации, где речь идет, главным образом, об известной интеллектуально-психической технике, противостоит в христианской практике, в первую очередь, нравственно-религиозно мотивированное самоопределение, в котором «внимание» как техника руководимо и поглощено «памятованием» о Боге, неслучайно, в конечном счете, совпадающем с молитвой Иисусовой. «Ум, когда памятованием о Боге мы заградим все его исходы, — пишет блаж. Диадокх, — требует непременно от нас дела, долженствующего удовлетворять его влечению. Следовательно, для всецелого осуществления цели должно дать ему только: *Господи Иисусе*; ибо никто, говорит (апостол), не называет Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор 12:3).

¹³ Там же. С. 44–46.

Пусть он так именно рассматривает сие речение в сокровищницах своих, чтобы не уклониться ему в какие-либо мечтания»¹⁴.

Надо отметить, что оформление традиции «умного делания» как Иисусовой молитвы (ко времени 5-го столетия уже имеющей место) означало, в числе прочего, и преодоление внутри христианской духовности того платонизирующего спиритуализма, для которого «речения и деяния» евангельской истории не могли составлять ядро и опору молитвенного делания. Для блаж. Диадокха соблазн мессалианского натурализма, с его стремлением пережить духовное чувственно-ощутительно, не давал, однако, повода отступить от присутствия Божия в истории — от имени Иисусова — в область чистого умозрения.

С другой стороны, если Плотин освобождается от ограниченности психологического (с его фрагментарностью и поверхностностью) на пути интеллектуальной концентрации внимания, в каковом отрешенность от чувственности получает решающее значение, то у блаж. Диадокха, в опыте такой «отрешенности», самое «влечение ума», его, так сказать, *интенция*, сохраняется как нечто оправданное. Но «для всецелого осуществления цели» влечение это должно быть направлено не в область «чувственного», хотя, в конечном счете, и не на самый ум, а на Христа, к Нему обращено, с Его именем сплетено. Поэтому там, где у Плотина мы находим «внимание» как способ аскетического искусства, в исходном для нас тексте блаж. Диадокха встречаем указание на «любовь» как экзистенциально бесконечно более многогранное, чем какой бы то ни было аскетический прием сам по себе, условие богообщения.

«Когда кто-либо, — пишет блаж. Диадокх. — начнет со всем расположением (*ἐπιλάσῃς προθέσειως*) любить Бога, тогда она (благодать) некоторым неизреченным способом, посредством чувства ума (*τοῦ νοῦ ἀισθησειως*) сообщает душе некоторую часть своих благ. Поэтому всецело желающий впредь твердо владеть этим приобретением приходит к желанию с великой радостью отречься от всех настоящих благ, чтобы таким образом приобрести ему то поле, в котором он нашел сокрытым сокровище жизни (Мф 12:44)»¹⁵.

Выражение *ἐπιλάσῃς προθέσειως* («со всем расположением») на библейском языке означает буквально выставление в храме священных хлебов, приносимых в жертву Богу. Тем самым, *любовь*, посредством которой душе сообщается благодать Божия, сближается здесь с образом и смыслом сакраментальной

¹⁴Там же. С. 290.

¹⁵Там же. С. 432.

жертвы, из порядка естественного преобразуется в порядок священного, из природного — в историческое.

В платиновской аналогии душа тоже движима любовью. «Души касается веяние, которое ей сообщает Благо. Она тотчас приходит в волнение, она вне себя, она полнится желаниями. Рождается любовь»¹⁶. Но любовь эта — энергия изначальной симпатии, выявление глубинной непрерывности, сопрягающей человека и Бога, а не та неслыханная новизна жертвы, которая — по образу Христа — и в человеческом подвиге собирает «расстоящиеся естества». У Плотина душа именно «естественным образом стремится ввысь, возвышаемая Тем, от кого получила дар любви»¹⁷. Естественно-процессуальное потесняет здесь уникальность и, так сказать, беспредпосылочность и необеспеченность личностного самоопределения, невозможность опереться в нем на что-то «свое». Неоплатоническая аскеза не нуждается в тотальности жертвы, как если бы ей нужно было превозмочь не только инерцию чувственности, но и дистанцию разлада. Ведь для Плотина, как отмечает Пьер Адо, «во всем окружающем переливается единая Жизнь, простая и светлая. Достаточно отстранить Формы, которые ее выражают и скрывают, чтобы она дала нам почувствовать свое присутствие»¹⁸.

Если «дать почувствовать свое присутствие» значит явиться, быть выраженным для и посредством нашего сознания (*συναίσθησις*), то, несмотря на все то, что было сказано в пользу искомости и желательности *этого* у Плотина, надо принять во внимание и другую сторону дела. Ведь, в конечном счете, «сознание, — говорит Плотин в 1-й Эннеаде, — как бы ослабляет сопровождаемые им действия; отдельно от него они чище, в них больше интенсивности и жизни. Да, в бессознательном состоянии существа, достигшие мудрости, ведут более интенсивную жизнь. Эта жизнь не распространяется до уровня сознания, она концентрируется в самой себе»¹⁹.

В.В. Бибахин по поводу этой главы 1-й Эннеады пишет: «Из того, что ум и его душа способны воспринимать (сознавать), еще не следует, что они перестают действовать с прекращением движения восприятия. «Действие ума должно иметь место до восприятия», говорит Плотин, повторяя уравнение Парменида. Осознание этого «действия» возможно. Душа может прийти в гладкое и зеркальное, тихое, безмолвствующее состояние (*ἡσυχία*, исихия); в ней тогда появятся верные отображения (*εἰκονίσματα*, иконы) дианойи и ума, и в безмолвной ти-

¹⁶ Плотин. Эннеада 6-я // Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 54.

¹⁷ Там же. С. 69.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Плотин. Эннеада 1-я // Адо П. Плотин, или Простота взгляда. С. 29.

шине, сама тоже покоясь, она ощутит «первым знанием», как действует мысль. Но для Плотина и это высшее состояние сознания не обязательно. Ум есть и действует без этих своих отблесков в душе. Больше того, они уменьшают его энергию. «Отражения грозят сделать сами энергии более слабыми. Энергии глубже проникают и дарят больше жизни и счастья, когда не разлиты, не размазаны по чувствованию (отражению, сознанию), а собраны в своей простоте»²⁰.

Эта «необязательность сознания» у Плотина, конечно, заметно диссонирует с тем достоинством, которое усваивается, к примеру, у того же блаж. Диодоха, «чувству ума». Минуя, по необходимости, достаточно длительную историю этого понятия в христианской традиции, напомним хотя бы о предельно ярком, почти провокационном, истолковании его смысла у прп. Симеона Нового Богослова. «Если...кто говорит, — утверждает он, — что каждый из нас, верных, принял Его (Духа Святого) без познания и без чувства, он кощунствует...Если же это...совершается в нас без нашего ведома, причем мы не чувствуем ничего из всего этого, то совершенно ясно, что мы совсем не получим ощущения и вечной жизни, которая следует за этим и пребывает в нас, не увидим также и света Святого Духа, но останемся мертвыми и слепыми и бесчувственными, как сейчас, так и тогда»²¹. «Ощущать благодать, — подытоживает эту тему архиеп. Василий (Кривошеин), — и быть просвещаемым ею в ведении и созерцании является для прп. Симеона до такой степени существенною чертою христианина, что «тот, кто еще не получил сознательного видения, не может носить это имя»²². Максимализм прп. Симеона не отменяет, однако, той духовной осторожности и взыскательности к «ощущениям и созерцаниям», которые всегда сохраняют первостепенное значение в христианской аскезе. Интересно, что тот же блаж. Диадокх, предостерегая от поиска «ощущений и видений», самый мотив полноты «чувства» связывает, в первую очередь, с образом духовного устройства подвижника, а не с самим опытом восприятия благодати. «Итак, — пишет он, — не должно кому-либо в этой надежде (видений и ощущений — А.М.) проходить аскетическую жизнь, чтобы вследствие этого сатана не нашел душу готовую к увлечению, но чтобы мы поспешили только *во всяком чувстве и удостоверенности сердца* возлюбить Бога, то есть «всем сердцем и всею душою и всем помышлением» (Лк 10:27)²³.

²⁰ Бибахин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 36.

²¹ Симеон Новый Богослов, прп. 10 Нравственное слово // Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 184.

²² Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон... С. 181.

²³ Попов К.Д. Блаженный Диадокх... Т. 1. С. 127.

Кроме того, — и это особенно важно в плане соотношения с неоплатоническим изводом темы «сознания» — понятие «духовного чувства» в христианской традиции не вписывается в границы физикалистского содержания: оно указывает на вышеестественное. Само противоречивое для физикалистского мышления сочетание «духовности» и «чувственности» в оксюмороне «духовное чувство» отсылает к новому образу устройства человека, о котором св. Григорий Палама напишет, что в нем святые «преображаются силою Духа; они получают способность, которой не имели прежде; они становятся Духом и зрят в Духе»²⁴. Напомним, что, в отличие от платоников, в подоснове этого «ви дения святых» не сродство, не симпатия, а фундаментальное различие, онтологическая инаковость Бога и человека. Блаж. Диадок, имея в виду это ключевое размежевание с эллинскими мудрецами, ограничивает духовный опыт последних пределами самопознания. «Когда душа, — пишет он в 74 гл. Аскетического слова, — придет в самопознание, то из себя самой производит некоторую боголюбивую теплоту, потому что она, не будучи смущаема житейскими заботами, производит некую любовь к миру (ἐιρήνης), соразмерно ищущую Бога мира. Но это скоро рассеивается, или когда память предается чувствами, или также, когда природа очень скоро, по причине бедности, издерживает собственное благо. Потому Эллинские мудрецы не обладали, как должно было, тем, чего думали достигать чрез воздержание, вследствие того, что ум их не воздействовался вечною и всегда истинною мудростию. Теплота же, приносимая в сердце Святым Духом, прежде всего мирна и неослабна, и все части души призывает к любви к Богу, и не развеивается вне сердца, а скорее чрез него всего человека увеселяет в некой беспредельной любви и радости»²⁵.

Но если даже отвлечься от этого различия в источниках и природе той и другой (христианской и эллинской) духовности, проигнорировать радикальность их взаимоотношения не окажется возможным вот еще по какому поводу. Дело в том, что в исходных для наших наблюдений текстах Плотина (Эннеады 5, 1, 11, 12) и блаж. Диодоха (Аскетическое слово, гл. 77), в тематической полноте их воспроизведения, бросается в глаза существенная диспропорция. Текст блаж. Диодоха не заканчивается указанием на вершину духовного переживания, когда «соответственно преуспейанию души и божественный дар являет уму свою благость». Ибо тогда-то именно, когда подвижник восчувствует действие благодати, «тогда, — говорит блаж. Диадок, — Господь попускает, чтобы душа бы-

²⁴Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997. С. 239.

²⁵Попов К.Д. Блаженный Диадок... Т. 1. С. 400–401.

ла более беспокоима демонами, дабы должным образом научить ее различению и добра и зла и сделать ее смиреннее, вследствие того, что, когда она очищается, в ней является великий стыд от нечистоты демонских помыслов»²⁶.

Духовная зрелость христианского подвижника оказывается соотнесенной здесь не с каким бы то ни было, пусть и вполне бесспорным, опытом богообщения самим по себе, но с готовностью, в самой глубине этого опыта, оставаться открытым, сохранять в себе зрячую уязвимость к агрессии зла, к возможности нравственного и физического страдания. «Смирение» и «стыд», в этом случае показывают, кроме всего прочего, большую ответственность души, ищущей всецело предать себя в руки Божии, за *все*, что так или иначе стало содержанием ее жизни.

И какие бы аналогии из опыта неоплатонической аскезы не приходили нам на память, все они, как нам кажется, будут существенно ослаблены плотинским учением о «высшем» и «низшем» уровнях души, экзистенциальная размежеванность которых позволяет приглушить, смягчить или даже снять вопрос об ответственности за зло. «Итак, — говорит Плотин в 1-й Эннеаде, — природа той (т. е. «высшей» — А.М.) нашей души не будет ответственна за зло, которое совершает и претерпевает человек. Все это происходит на уровне «животного», «смешанного» начала, то есть в той области, где низшие уровни души соединяются с телом»²⁷.

Онтологический порядок реальности у Плотина сам по себе освобождает верховное «я» человека от ответственности за происходящее с душою в низших сферах существования. Но такая свобода, самой *природе* духа неизбежно сопутствующая, ничего не хочет знать об *истории* духа, о драме вины и прощения, о неизбывном «излишке» *воли*, сопровождающем движение творения от начала к концу. А в такой *истории*, которая становится возможной только в горизонте христианского Откровения, свобода совпадает с ответственностью.

²⁶ Там же. С. 432.

²⁷ Плотин. Эннеада 1-я // Плотин. Первая Эннеада. СПб., 2004. С. 87. См. также *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. С. 121.

Источники и литература

1. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. 140 с.
2. *Бибихин В.В.* Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 34–44.
3. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. 443 с.
4. *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии // Сайт «Седмица.ру». URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/570953> (дата обращения: 23.05.2014).
5. *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. М., 2002. 414 с.
6. *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. М., 2006. 462 с.
7. *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997. 479 с.
8. *Плотин.* Сочинения. СПб., 1995. 669 с.
9. *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. 390 с.
10. *Плотин.* Первая Эннеада. СПб., 2004. 348 с.
11. *Плотин.* Шестая Эннеада. СПб., 2005. 410 с.
12. *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх (V-века), епископ Фотики Древнего Эпира и его творения. Киев, 1903. Т. 1. 611 с.

В.Г. Дробот

ПОЗИЦИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА В МЕЖПРОТЕСТАНТСКОЙ ПОЛЕМИКЕ О ЕВХАРИСТИИ XVI СТОЛЕТИЯ

В статье рассматриваются основные проблемы межпротестантской полемики XVI в. о Евхаристии, которая стала продолжением споров между крупнейшими представителями первого поколения реформаторов — М. Лютером и У. Цвингли. На основе материалов Марбургского диспута проводится сравнительный анализ евхаристических учений М. Лютера, У. Цвингли и Ж. Кальвина. Демонстрируется, что позиция Кальвина, стремившегося создать компромиссное учение, разделяемое всеми протестантами, является развитием богословских принципов учения У. Цвингли.

Ключевые слова: Ж. Кальвин, М. Лютер, У. Цвингли, Евхаристия, полемика XVI в. между протестантами, Реформация, Марбургский диспут, вкушение Тела Христова.

Введение

Жан Кальвин принадлежал ко второму поколению реформаторов и создавал свое учение, продвигаясь по пути, проложенному его старшими единомышленниками. К тому времени, когда Кальвин начал работать над первым изданием «Наставлений в христианской вере», увидевшим свет в 1536 г., Реформация уже была разделена богословскими различиями в учении о таинстве Причастия на два лагеря: последователей М. Лютера и швейцарского реформатора У. Цвингли. Кальвин сформировал свою собственную позицию, стремясь выработать общепротестантское понимание Евхаристии, примирявшее оба направления. В данной статье мы намерены рассмотреть, какую сторону он занимал в спорах Причастия между протестантами. Если кратко сформулировать цель нашего исследования, то она сводится к поиску ответа на вопрос: был ли Кальвин последователем Лютера или Цвингли в своих взглядах на таинство Евхаристии?

Владимир Георгиевич Дробот — соискатель кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (vladimir.drobot@mail.ru).

Реформатство является направлением протестантизма, генетически связанным со швейцарской ветвью этого течения, родоначальником которой явился У. Цвингли, а Ж. Кальвин стал продолжателем и завершителем его дела¹. Их взгляды в учебниках догматики зачастую представляются как различные оттенки единого реформатского исповедания, а Евхаристия у них обоих предстает лишенной «таинственно-благодатного действия» и имеющей лишь «воспоминательное и символическое значение»². Тем не менее известно, что Кальвин был изначально «воспитанником немецкой Реформации»³, а в 1530-е годы его среди протестантов воспринимали скорее как «лютеранина»⁴. Кальвин до конца жизни уважительно относился к Лютеру и позволял себе лишь осторожно критиковать его за пылкость характера и несдержанность суждений, полагая, что их учения о Евхаристии в целом хорошо согласуются⁵. Существуют свидетельства, что и сам Лютер проявлял благосклонность к молодому реформатору⁶. Как отмечал Ф. Шафф, Лютер не сказал ни одного недоброго слова о Кальвине, которого хотя никогда не встречал лично, но слышал о нем от Ф. Меланхтона и читал «с удовольствием» его «Ответ кардиналу Садолето» (1539) и «Трактат о Вечере Господней» (1541)⁷.

Среди отечественных дореволюционных исследователей мы можем найти различные взгляды на интересующий нас вопрос. В статье «О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов», опубликованной без указания автора в журнале «Христианское чтение» за 1860 г., позиция Ж. Кальвина по отношению к Причастию, характеризуется как «прикрытый и несколько ослабленный Цвинглиев образ учения»⁸. Архимандрит (впоследствии епископ) Хрисанф (Ретивцев) относился к Цвингли и Кальвину как к представителям одного направления в протестантизме, однако отмечал, что по отношению к Евхаристии последний стоял

¹ См. Козлов М., *прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 403–404.

² Сильвестр (Малеванский), *еп.* Опыт православного догматического богословия. Киев, 1897. Т. 4. С. 538.

³ Козлов М., *прот.* Западное христианство... С. 428–429.

⁴ Gerrish B.A. Luther and the Reformed Eucharist: What Luther Said, or Might Have Said, About Calvin // Luther Colloquy. Lutheran Theological Seminary. Gettysburg, 2007. P. 3. Electronic version: Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. URL: https://secure.wideopen.net/ltsg_s/ltsg-images/revartpdf/Gerrish-luther_and_reformed_eucharist.pdf (дата обращения: 25.01.2014).

⁵ The Calvin Handbook / H.J. Selderhuis, ed. Grand Rapids, 2009. P. 59.

⁶ Ibid. P. 2.

⁷ Шафф Ф. История Христианской Церкви. СПб., 2007–2010. Т. 7. С. 396.

⁸ О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов // Христианское чтение. 1860. Ч. 2. С. 55–86, 171–202, 215–224, 331–381.

ближе к Лютеру, чем к Цвингли, в ранний период своей деятельности⁹. По мнению С.В. Назаревского, он, взяв многое от Лютера и Цвингли, создал свое собственное систематическое учение¹⁰. В.Д. Попов утверждал, что значение Кальвина состояло «прежде всего в органическом восприятии, тонком углублении и систематической обработке усвоенного»¹¹ от М. Лютера и М. Буцера, который, в свою очередь, старался найти пути к объединению лютеранства и цвинглианства. От Цвингли, по его мнению, этот богослов находился «на довольно значительном расстоянии»¹². А.Я. Рождественский, напротив, считал позицию Кальвина продолжением идей Цвингли, поскольку таинства всегда оставались для первого именно внешними знаками и свидетельствами объективно не связанной с ними благодати¹³.

В середине XIX в. среди американских протестантов велась полемика о том, каким является подлинное учение реформатской традиции о Евхаристии. И сегодня к ней часто обращаются исследователи, поскольку выявленные в ней разногласия так и не получили общепризнанного разрешения, что указывает на существенные трудности понимания учения Кальвина. С точки зрения Д. Невина¹⁴, реформатские церкви существенно отошли от богословия Ж. Кальвина и его учеников и единомышленников XVI столетия. Таинства стали восприниматься как внешние знаки, не связанные с сообщением невидимой благодати, а только свидетельствующие о ней. Это произошло потому, что на первый план вышли представления о Причастии, характерные для У. Цвингли. Ч. Ходж выступил с критикой подхода Д. Невина и подверг сомнению правильность его интерпретации учения первых реформатов¹⁵.

⁹Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестанства и его историческое развитие. СПб., 1871. С. 97.

¹⁰Назаревский С.В. Иоанн Кальвин — реформатор XVI века // Православное обозрение. 1878. № 5–6. С. 43–68; № 8. С. 675–701; № 10. С. 222–45; 1879. № 5–6. С. 143–204; № 9. С. 44–78; № 12. С. 635–713.

¹¹Попов В.Д. Кальвин // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1909. № 9. С. 112–133; № 10. С. 312–333; № 12. С. 551–592.

¹²Там же. С. 589.

¹³Рождественский А.Я. Учение западных вероисповеданий о таинствах // ТКДА. 1911. № 2. С. 163–176; № 3. С. 317–334; № 7–8. С. 329–356.

¹⁴Nevin J.W. The Mystical Presence: A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist. Philadelphia, 1846. P. 117–126.

¹⁵Hodge C. Doctrine of the Reformed Church on the Lord's Supper // Hodge C. Essays and Reviews. New York, 1857. P. 341–392.

Начало XX в. ознаменовалось существенным усилением интереса к богословию Ж. Кальвина во многом благодаря К. Барту, который не считал наследие этого выдающегося реформатора лишь достоянием истории и призывал постоянно обращаться к нему, переосмысливать его, искать через него спасение¹⁶. С точки зрения А. Баркли¹⁷, евхаристические учения М. Лютера, У. Цвингли и Ж. Кальвина различались гораздо меньше, чем взгляды их последователей. Он был склонен видеть в учении Кальвина выражение тесного приобщения к Телу Христову и Его присутствия, которое было весьма близко к позиции Лютера. Труды ученика К. Барта В. Низеля¹⁸ способствовали тому, что западные исследователи стали уделять больше внимания идее приобщения ко Христу в евхаристическом богословии Кальвина, тем самым оттесняя на второй план представление о Евхаристии как о воспоминании, ассоциировавшееся с учением Цвингли¹⁹.

Западные протестантские богословы пытаются использовать наследие Кальвина для нахождения точек соприкосновения на экуменических встречах между реформатами и протестантами других конфессий. Реформат пресвитерианской традиции и один из ведущих мировых специалистов по богословию Кальвина Б.А. Герриш в связи с проводившимися во второй половине XX в. экуменическими встречами с лютеранами и католиками отмечал необходимость четко сформулировать «официальное» реформатское учение о Евхаристии²⁰. Он видел сложность его определения в смешении традиции символического понимания таинства, идущей от Цвингли, и реалистичного, хотя и исключительно духовного, понимания, восходящей к Кальвину²¹. Герриш стремился найти точки соприкосновения лютеран и реформатов, сближая богословские позиции Лютера и Кальвина, рассматривавших таинство Причастия, как дар Бога, имеющий реальное воздействие на человека, а не служащий лишь воспоминанием о

¹⁶Barth K. The Theology of John Calvin. Grand Rapids, 1995. P. 6–7.

¹⁷Barclay A. The Protestant Doctrine of the Lord's Supper: a Study of the Eucharistic Teaching of Luther, Zwingli, and Calvin. Glasgow, 1927. P. 228–252.

¹⁸Niesel W. Calvins Lehre vom Abendmahl. München, 1935; Niesel W. Die Theologie Calvins. München, 1938. Перевод на английский язык вышел двумя десятилетиями позднее: Niesel W. The Theology of John Calvin. Philadelphia, 1956.

¹⁹К. МакДоннел считал, что учения Цвингли и Кальвина «чрезвычайно различны». См. McDonnell K. John Calvin, the Church and the Eucharist. Princeton, 1967. P. 95.

²⁰Gerrish B.A. The Lord's Supper in the Reformed Confessions // Theology Today. Princeton, 1966. Vol. 23. No. 2. P. 224.

²¹Ibid. P. 225.

Христе²². Для него было важно не забывать, что между богословием Евхаристии Цвингли и Кальвина, несмотря на наличие общих идей, имеются существенные расхождения²³.

Современные западные богословы продолжают обращаться к вопросу о взаимоотношении богословских учений трех выдающихся отцов Реформации, в основном подчеркивая дистанцию между Цвингли и Кальвином и упрощая суть учения о Евхаристии первого до простого воспоминания о Христе²⁴. К.А. Мэти-сон обращает внимание на учение о соединении со Христом в богословии Кальвина, практически исключая Цвингли из реформатской традиции²⁵. По мнению В. Янсе, Цвингли совершенно не рассматривал Евхаристию как Божий дар, оставляя только ее горизонтальное значение²⁶. Д.А. Ботика задается вопросом, находится ли понимание Евхаристии Кальвина ближе к учениям Лютера или к Цвингли, однако он не дает прямого ответа, скорее считая позицию Кальвина несводимой к взглядам представителей первого поколения реформаторов. Он находит много общего во взглядах на Причастие у Цвингли и Кальвина, но все же сближает позицию первого с простым воспоминанием о Христе²⁷.

В современных западных исследованиях стремление сгладить различия между реформатами и другими христианскими исповеданиями приводит к недооценке тенденции символического понимания Евхаристии Ж. Кальвином, во многом объединяющей его с Цвингли. Для проведения сравнительного анализа взглядов Лютера, Цвингли и Кальвина мы предлагаем использовать материалы Марбургского диспута (1529 г.), на котором были подведены итоги многолетней полемики между немецкими и швейцарскими реформаторами и зафиксированы их различия. В первом разделе нашей статьи мы рассмотрим учения Лютера и Цвингли по пунктам, разделившим их в Марбурге. Тот же подход мы применим во втором разделе для сравнительного анализа взглядов Кальвина.

²²Ibid. P. 242–243.

²³Gerrish B.A. Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin. Eugene, 2002. P. 8.

²⁴Hesselink I.J. Calvin's Theology // The Cambridge Companion to John Calvin / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2004. P. 87.

²⁵Mathison K.A. Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper. Phillipsburg, 2002.

²⁶Janse W. Calvin's Doctrine of the Lord's Supper // Perichoresis. Oradea, 2012. Vol. 10. N. 2. P. 141.

²⁷Botica D.A. The Eucharist in the Theology of Martin Luther and John Calvin // Perichoresis. Oradea, 2010. Vol. 8. N. 2. P. 294, 300.

1. Полемика между М. Лютером и У. Цвингли

Марбургский диспут

Марбургский диспут состоялся в 1529 г. по инициативе ландграфа гессенского Филиппа, преследовавшего политические цели объединения всех направлений Реформации, разобщенных богословскими спорами о Евхаристии. Обе стороны приехали в Марбург, не будучи готовыми к существенным компромиссам. Вопросы, которые обсуждались на диспуте, были к тому времени уже рассмотрены в письменной полемике между Лютером и Цвингли. Итоговый документ диспута состоял из пятнадцати пунктов, и только в последнем из них, посвященном Таинству Тела и Крови Христа, были зафиксированы разногласия. Участники выразили единодушие в следующем:²⁸

1. Причащение должно совершаться не только Телом, но и Кровью Христа, по Его установлению.

2. Духовное вкушение Тела и Крови Христа весьма важно для любого христианина.

3. Таинство, как и Писание, было дано Богом для укрепления веры через Святого Духа.

Камнем преткновения было присутствие Тела и Крови Христа в таинстве: являлось ли оно реальным или духовным. Вопрос о присутствии Христа в Евхаристии сопровождался обсуждением следующих тем: свойства Тела Христа и вкушение Тела Христова.

Тело Христа

Различие в учениях Лютера и Цвингли о присутствии Христа в Евхаристии основывается на разных представлениях о Его Теле, которые в свою очередь зависели от того, как они понимали взаимодействие божественной и человеческой природ Спасителя. Лютер считал, что находиться одесную Отца, означало пребывать в Божьей славе и могуществе, то есть не быть нигде конкретно и в то же время пребывать повсюду.²⁹ Из этого он делал вывод о повсеместном нахождении Тела Христа, в том числе и в хлебе и вине — известное учение Лютера о вездеприсутствии³⁰.

Лидеры швейцарской делегации Цвингли и Эколампадий придерживались мнения, согласно которому поскольку Тело Христа по своим природным свой-

²⁸Luther's Works / J. Pelikan, H.T. Lehman, eds. St. Louis, 1955–1976. (Далее: LW) Vol. 38. P. 88.

²⁹LW. Vol. 37. P. 57.

³⁰LW. Vol. 37. P. 63.

ствам тождественно телу любого человека, оно ограничено в пространстве и занимает некоторую определенную область. Из этого следовало, что так как Христос телесно вознесся на небеса, Он не может пребывать на земле телом. Цвингли отрицал, что находиться «одесную Отца» означало быть в каком-то конкретном месте в пространстве, но для него это означало невозможность присутствовать в Евхаристии. Представление Цвингли о Христе не допускало какое-либо воздействие со стороны божественной природы на Его человечество и тем более обожение и прославление³¹.

Присутствие Христа в Евхаристии

Противоборствующие стороны использовали для обоснования своих позиций различные интерпретации слов Христа «сие есть Тело Мое». Цвингли обосновывал свое символическое толкование этих слов ссылками на те места Писания, в которых «есть» можно было понимать как «обозначает»:

*«После упорного труда я в конце концов привел слова “Сие есть Тело Мое” к следующей ясной и краткой форме: “Это символизирует мое тело”»*³².

Опираясь на фигуральное толкование, он отвергал присутствие Христа в Евхаристии и считал, что хлеб только обозначает Тело Христа и является его знаком. Хлеб и вино называются Телом и Кровью Христа, поскольку на них переходит название обозначаемого предмета³³. Лютер посвятил критике метода фигурального толкования Писания значительную часть трактата «Исповедание о Вечере Христовой» (1528 г.)³⁴. Как часто утверждается³⁵, он придерживался буквального толкования слов «сие есть Тело Мое», однако это не совсем верно. Слова Христа означали для Лютера присутствие Его Плоти и Крови в Таинстве, но хлеб и вино не претерпевали никакого изменения. Плоть и Кровь Христа присутствовали вместе с хлебом и вином, и это означало, что все же толкование Лютера не было буквальным. На Марбургском диспуте Эколампадий заметил, что Лютер, хотя изначально отрицал наличие тропов в словах установления, все же использовал синекдоху для их толкования. Это означало, что Христос, указывая на хлеб и называя его Своим Телом, утверждал сопresутствие Тела и хлеба и

³¹Цвингли «решительно различал» природы Христа и, следуя Платону, противопоставлял плоть и дух. См.: *Stevens W.P. The Theology of Zwingli // The Cambridge Companion to Reformation Theology / D. Bagchi, D.C. Steinmets, eds. Cambridge, 2004. P. 76–95. P. 86, 87.*

³²*Цвингли У.* Богословские труды. М., 2005. С. 427.

³³Именно такое понимание связи между хлебом и Телом Христовым будет развивать Кальвин.

³⁴*LW. Vol. 37. P. 163–252.*

³⁵См. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 220.

именовал целое (Тело и хлеб) через свою часть (Тело) — так называемая «синекдоха Лютера»³⁶. Лютер признал синекдоху в своем толковании, но подчеркивал, что в отличие от метафоры она подразумевает присутствие. По его словам, Тело Христа находится в хлебе, как «меч в ножнах» или как «пиво в кружке»³⁷. Хотя в экзегезе Лютер призывал к следованию буквальному смыслу текста, ему не удалось в полной мере применить этот принцип к установительным словам. Он был вынужден прибегнуть к тропам, но делал это менее прямолинейно, чем Цвингли.

Хлеб и вино как для Лютера, так и для Цвингли не сами Тело и Кровь, а их знаки, связанные с Телом и Кровью Христа Божьим обетованием. Они отвергают великий дар таинства причащения Христовой Плоти, следуя фигуральным толкованиям слов Христа. Тело Христово остается для христиан недостижимым и сокрытым за знаками таинства. Хотя Лютер учил о соприсутствии Тела Христова с хлебом и вином и о вкушении Тела, полноценное приобщение Христу было недоступно.

Вкушение Тела Христова

Лютер связывал возможность вкушения Плоти с обетованием Христа. Хотя Тело Христово с его точки зрения присутствовало везде («в камне, огне, воде или даже веревке»)³⁸, вкушать Его было возможно только в таинстве, поскольку таково повеление Господа. Цвингли усматривал в такой функции слова следы некоего магизма, тем более, что он совершенно не понимал необходимости вкушения Тела в буквальном смысле. Каким же образом объяснял важность вкушения Лютер? Для него важнейшим в таинстве была его связь со словом Божьим и его проповедью. По его словам возможно самостоятельно совершать мессу каждый день и даже каждый час, если размышлять над Писанием и принимать его с верой³⁹. Вкушение Тела и Крови Христовых необходимо, поскольку это заповедано людям в Евангелии, и этому нужно подчиняться⁴⁰. Необходимо пом-

³⁶См. *Hunzinger A. W. Ubiquity // New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. XII. New York, 1912. P. 51.*

³⁷LW. Vol. 38. P. 30. Согласно православному учению, эти сравнения не только неблагочестивы, но и ложны. Христос присутствует в самих Евхаристических Дарах, а не вместе с ними, всем «Своим существом, то есть и Телом, и Душою Своего человечества и Божеством», а хлеб и вино навсегда становятся Его Телом и Кровью. См. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 559.

³⁸LW. Vol. 36. P. 342.

³⁹LW. Vol. 36. P. 44.

⁴⁰См. *Вислёфф К.Ф.* Теология Мартина Лютера. СПб., 2009. С. 146, 150.

нить, что Лютер, как Цвингли и Кальвин, весьма большое значение придавал божественному суверенитету и отрицанию свободы человека в деле спасения⁴¹. Ему было очень важно не преувеличивать религиозные возможности человека и сохранить Божию волю в качестве единственного источника спасения. Поэтому его частое сравнение заповеди вкушения Тела Христова с бессмысленными действиями⁴² показывает, что в самом вкушении он не видел глубинного смысла, кроме абсолютного послушания требованиям всемогущего Бога. Великое и непостижимое таинство, благоговеино называемое в православных молитвах опаляющим огнем, Лютер лишает мистического содержания.

По его мнению, абсолютно все причастники физически вкушают Тело Господне, однако это вкушение действует только на душу человека. Для обоснования вкушения Плоти Лютер развил учение о духовном действии: любое действие духовно, если оно производится в соответствии со словами божественного указания⁴³. Вкушение Тела Христа является установлением, но не особым образом приобщения ко Христу:

«Христос дает нам Себя разными способами: во-первых, в проповеди; во-вторых, в крещении; в третьих, в братском утешении; в-четвертых, в таинстве, когда вкушается Тело Христа, поскольку Он Сам приказывает нам делать это»⁴⁴.

Духовное вкушение присутствует везде, где есть обращение Бога к человеку и ответная вера.⁴⁵ Именно наличие самой веры Лютер называет вкушением, но вера существует не только в таинствах. Душа вкушает тело Христа не телесным образом, но духовным под видом хлеба и вина, когда слышит слово Божие⁴⁶.

Цвингли не признавал возможность реального вкушения Тела Христова:

«я заявляю, что не что иное, как само вероисповедание указало мне на правильное понимание причастия. ... придя в конце концов к выводу, что — согласно Иоанну 6.35: “Приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать” — вся уверенность души покоится единственно

⁴¹Как замечает М. Вридт, «абсолютные суверенитет и свобода Бога» составляли сердцевину богословия Лютера. *Wriedt M. Luther's Theology // The Cambridge Companion to Martin Luther / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2003. P. 92.*

⁴²Лютер писал, что он готов есть «гнилые яблоки или сушеные груши», если на то будет Божие указание. См. LW. Vol. 38. P. 21.

⁴³«...поднять соломинку по указанию Господа есть духовное действие». LW. Vol. 38. P. 18, 54.

⁴⁴LW. Vol. 38. P. 19.

⁴⁵LW. Vol. 38. P. 21.

⁴⁶LW. Vol. 38. P. 40.

на доверии к Богу, я не обнаружил больше ничего материального, что могла бы “душа вкушать”»⁴⁷.

За несколько лет до Марбургского диспута он писал:

*«не следует слушать и тех ... кто решает так: “Правда, мы вкушаем подлинную и физическую плоть Христа, но духовным образом”. Эти люди не понимают, что “быть телом” и “вкушаться духовным образом” — вещи несовместимые. Ибо тело и дух противоположны друг другу; если ты выбираешь одно, то исключено другое»*⁴⁸.

Подтверждение противоположности духа и плоти Цвингли находит прежде всего в словах «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Ин 6:63) и считает, что не может быть никакой пользы от приобщения к Плоти Христа. Впоследствии Цвингли несколько изменил свой взгляд и счел возможным тоже говорить о духовном вкушении Тела Христа, понимаемом фигурально:

*«с причастием вкушается — не естественно и по своему существу, но лишь духовно — то природное и субстанциональное тело Христа, с которым Он пострадал здесь и с которым Он теперь сидит на небе одесную Отца»*⁴⁹.

Вкушение Тела Христа являлось в учении Цвингли метафорой, выражающей веру в Бога и прощение грехов через Христа⁵⁰.

Цвингли придерживался исключительно духовного понимания Евхаристии и криптонесторианского подхода к разделению духа и плоти. Лютер принципиально следовал тому же принципу духовного вкушения, но был не столь последователен, поскольку допускал присутствие Тела Христа в этом таинстве. Хотя это внушало некоторую надежду на полноценное приобщение к прославленному человечеству Сына Божия, в действительности речь шла только об укреплении веры и, как следствие, наследовании вечной жизни. Вопрос о присутствии Тела Христова в Евхаристии и его вкушении являлся одной из основных тем дебатов между протестантами после Марбурга.

⁴⁷ Цвингли У. Богословские труды. С. 422.

⁴⁸ Там же. С. 321

⁴⁹ Там же. С. 543.

⁵⁰ Там же. С. 545.

2. Учение Ж. Кальвина о Евхаристии

Участие Ж. Кальвина в межпротестантской полемике о Евхаристии

Марбургский диспут показал, что разногласия между протестантами по поводу Евхаристии было довольно сложно преодолеть. Полемика о таинстве Причастия разгорелась с новой силой после 1549 г., когда в Цюрихе между Ж. Кальвином и преемником У. Цвингли Г. Буллингером было подписано богословское соглашение. Кальвин вскоре подвергся критике лютеран, считавших соглашение уступкой с его стороны последователям Цвингли. Они полагали, что Кальвин изменил своим взглядам или пытался балансировать между двумя сторонами. Главным критиком Кальвина выступил пастор из Гамбурга И. Вестфаль, написавший, что лютеране высоко ценили и одобряли книги Кальвина, пока они считали его несогласным с «учителями церкви Цюриха»⁵¹. В 1550–60-е гг. Кальвин стремился показать, что его учение предлагало решение основных разногласий по отношению к Евхаристии и могло быть принято как немецкими, так и швейцарскими протестантами. Рассмотрим его мнение по трем основным вопросам, поднятым на Марбургском диспуте. Они весьма тесно связаны друг с другом в учении Кальвина, поэтому исследование одного из них неизбежно пересекается с остальными.

Представление Ж. Кальвина о Теле Христовом

Осмысление слов Писания о Вознесении Христа и Его пребывании одесную Отца (Мк 16. 19; Деян 3. 21, 7. 56) играло важную роль в богословии Евхаристии Ж. Кальвина. Своей искупительной крестной смертью Христос принял на себя вину первородного греха⁵² и удовлетворил гнев Бога:

⁵¹ Calvin J. Treatises on the Sacraments. Grand Rapids, 2002. P. 247.

⁵²Эту вину Кальвин приписывал всем людям: «первородный грех — это наследственные порча и извращение нашей природы, которые, охватывая все части нашей души, во-первых, делают нас виновными перед Богом и, во-вторых, производят в нас то, что Писание называет «делами плоти». Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1997–1999. Т. 1. С. 246. (2.1.8). Здесь и далее при ссылках на фундаментальный труд Кальвина «Наставления в христианской вере» в скобках указываются номера книги, главы и параграфа. В данной работе приводятся цитаты из второй («О знании Бога, который явил Себя Искупителем в Иисусе Христе: оно было прежде дано отцам как Закон, а затем было открыто нам в Евангелии») и четвертой («О внешних, или вспомогательных средствах, какими пользуется Бог, чтобы привести нас к Сыну своему Иисусу Христу и сохранить в нем») книг «Наставлений».

«Так вот в чём заключается наше освобождение от греха: всё, что могло быть нам вменено в вину, чтобы устроить над нами судебный процесс перед Богом, было перенесено на Иисуса Христа, так что Он исцелил наши язвы (Ис 53:5–11). И этот факт возмещения должен приходить нам на память всякий раз, когда нас тревожат сомнения и страхи, дабы мы не думали, что мщение Бога, которое принял на Себя Иисус Христос, всё ещё тяготеет над нами»⁵³.

В Христовом Воскресении была раскрыта сила Божия, обещано возрождение в праведности и дана людям уверенность в их собственном воскресении⁵⁴. Вознесшись на Небо, Христос полностью прославился и возвеличился, утвердил Свое владычество, воссев одесную Отца⁵⁵. Пребывая в небесной славе, Христос вселяет в людей уверенность в реальности вечной жизни:

«Ибо наше воскресение будет общим с его воскресением, и в нем Он приобщит нас к тому состоянию, в котором пребывает Сам. <...> вся наша надежда на будущее воскресение основана на том, что Иисус Христос вознесся на Небо и (как пишет Тертуллиан) взял с Собою залог нашего воскресения»⁵⁶.

Такое понимание Вознесения не противоречит православному учению: «своим Вознесением Господь открыл путь на небеса в блаженное жилище всем уверовавшим в Него»⁵⁷. Хотя плоть воскресшего Христа, несомненно, по существу не отличается от той человеческой плоти, которую он воспринял в Воплощении, она преобразуется после Его воскресения, но не теряет свойств человеческой природы, как учил Лютер в своей теории вездеприсутствия Тела Христова. Однако в учении Кальвина выражено существенно отличающееся от Лютера представление о человечестве Христа после воскресения: Христос «претерпел такую же смерть, как все прочие люди, и получил бессмертие в той же плоти, каковую воспринял как смертную»⁵⁸. В изложении Кальвина прославление Христа после Вознесения относится к открытому проявлению Его славы как Сына Божия, при этом Тело Христа не преобразуется, а меняется лишь его местона-

⁵³ Там же. Т. 1. С. 512. (2.16.5).

⁵⁴ «имея его (Воскресение Христово. — В.Д.) как залог, мы становимся увереннее в нашем собственном воскресении». Там же. Т. 1. С. 524. (2.16.13).

⁵⁵ «хотя прославление и возвеличение Христа началось в воскресении, когда Он сбросил с Себя унизительные ограничения этой смертной жизни и бесчестие креста, всё же по-настоящему Он утвердил своё владычество, взойдя на небо». Там же. Т. 1. С. 524. (2.16.14).

⁵⁶ Там же. Т. 3. С. 381. (4.17.29).

⁵⁷ Давыденков О., прот. Догматическое богословие. С. 443.

⁵⁸ Кальвин Ж. Наставления... Т. 1. С. 524. (2.16.13).

хождение. Его величие после Вознесения относится в соответствии с богословием Кальвина к человечеству вознесенному, но не обоженному.

Кальвин делает вывод, что Тело Христа сохраняет и такие человеческие свойства, как ограниченность формы и локализованность в пространстве. Предполагать присутствие Плоти Христа на земле для Кальвина было равносильно приписыванию его человечеству бесконечности и вездесущия. Эти соображения направлены, прежде всего, на опровержение учения лютеран о вездесущности. Как мы знаем, ту же идею высказывал и Цвингли, говоря о том, что Христу невозможно присутствовать сразу в нескольких местах в Евхаристии. Цвингли не объяснял, понимать ли «одесную Отца» как конкретное место в пространстве, для него было важно, что «где бы ни находился Христос, Он не присутствует на Евхаристии»⁵⁹.

Присутствие Христа в Евхаристии

Кальвин считал, что после Вознесения Христос утвердил Свое присутствие среди верных:

«Взятый на небо, Он скрылся от нашего вида в своём теле (Деян 1:9), но не лишил ходящих по земле верующих своего присутствия, дабы править миром посредством силы ещё более действенной, чем прежде. В самом деле, его обещание быть с нами до скончания века (Мф 28:20) исполнилось в вознесении, когда его тело было возвышено выше всех небес, а его сила и могущество распространились далее всех пределов неба и земли»⁶⁰.

Эти слова относятся к духовному присутствию животворящей силы Христа в Церкви после Вознесения. Кальвин не хотел никаким образом связывать Тело Христа с хлебом или любыми другими материальными знаками. Он подчеркивал, что Тело Христа после Вознесения нельзя найти на земле и в этом следовал швейцарским реформаторам.

По учению Кальвина, таинства являют присутствие Христа в Церкви будучи знаками невидимой благодати. Он не просто утверждал, что Христос присутствует в Евхаристии, но и называл это присутствие «телесным»:

«Но тяжко заблуждаются те, кто вообще не допускает телесного присутствия Иисуса Христа в Вечере, если оно не связано с хлебом. Ведь таким образом они исключают тайное действие Духа, соединяющее нас со Христом. Им кажется, что если Иисус Христос не сходит к нам, то и не присутствует рядом с нами. Но разве Он не одаривает нас Своим присут-

⁵⁹ Маграт А. Богословская мысль... С. 215.

⁶⁰ Кальвин Ж. Наставления... Т. 1. С. 525. (2.16.14).

ствием, возвышая нас до Себя? Поэтому разногласия между нами касаются лишь способа присутствия: наши противники хотят заключить Иисуса Христа в хлеб, а мы утверждаем, что непозволительно сводить Его с Небес. Пусть читатели рассудят, кто из нас высказывает более здоровое и правильное мнение. И пусть будет опровергнута клевета, будто мы отрицаем присутствие Иисуса Христа на Вечере, если не заключаем Его в хлеб. Ибо таинство это — небесное, и потому Иисусу Христу нет нужды сходить на землю, чтобы соединиться с нами»⁶¹.

Приведенная цитата создает видимость согласия его учения с учением Лютера о вездеприсутствии Тела Христова⁶². На самом деле «телесное» присутствие Христа является фигуральным выражением, подчеркивающим реальность духовного приобщения к Нему, соединение с находящимся на небесах Господом, и в этом Кальвин идет несколько дальше Цвингли. В конце жизни Цвингли утверждал «истинное присутствие Христа» и вкушение Тела Христова практически в тех же выражениях, что и Кальвин после него. Вкушение Тела Христа с точки зрения Цвингли является духовным, но метафора вкушения у него сложнее, чем просто «надежда на Бога через Христа»⁶³. По мнению Ф. Шаффа, Цвингли в полемическом пылу слишком сильно подчеркивал символизм таинства и отсутствие в Евхаристии Тела Христа, что затемнило его признание духовного присутствия Спасителя⁶⁴. К. Ойлер справедливо отмечает, что к концу жизни Цвингли признавал духовное приобщение ко Христу, способное укрепить веру достойных причастников⁶⁵. Правильно будет сказать, что Кальвин развивал и продолжал точку зрения именно Цвингли в своем учении о духовном присутствии Христа в Евхаристии. «Реальное» или «телесное» присутствие Господа в представлении Кальвина неразрывно связано с причащением Его Плоти и

⁶¹ Там же. Т. 3. С. 385. (4.17.31).

⁶² Мы не можем согласиться с Т. Дэвисом, который считает, что даже в вопросе о присутствии Христа в Евхаристии Кальвин все же стоит ближе к Лютеру, чем к Цвингли. Мы считаем, что он, прекрасно понимая сложность интерпретации учения Кальвина, все же необоснованно склоняется к буквальному пониманию его слов: «Он (Кальвин — В.Д.) переживал Христа телесно. Он только должен был найти способ говорить об этом, сохраняя понимание того, что Тело вознеслось и его больше здесь нет». *Davis T.J. This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought. Grand Rapids, 2008. P. 137.*

⁶³ Это выражение, которым А. Маграт характеризует представление Цвингли о смысле вкушения Тела Христова, на наш взгляд применимо только к его раннему учению. См. *Magrat A. Богословская мысль... С. 215.*

⁶⁴ *Шафф Ф. История Христианской Церкви. Т. 7. С. 407.*

⁶⁵ *Euler C. Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger // A Companion to the Eucharist in the Reformation / L. P. Wandel, ed. Leiden, 2013. P. 74.*

призвано уверить в реальности получения благ от Него, поэтому он говорил о присутствии, прежде всего, в контексте вкушения. При этом Кальвин четко оговаривал, что ни о каком действительном присутствии Тела Христова на земле говорить не имеет смысла.

Причащение Тела Христова

Кальвин утверждал, что результат причащения Плоти Христа является исключительно духовным. Однако он, в отличие от Цвингли, делал больший акцент на укреплении в вере как цели вкушения — в этом он вполне согласен с Лютером. Главное отличие Кальвина от Лютера во взгляде на характер причащения — это отрицание *manducatio oralis* (вкушения устами). Здесь Кальвин был полностью на стороне Цвингли. Поскольку Христос присутствует в таинстве только фигурально, вкушаются в прямом смысле слова только знаки таинства: хлеб и вино.

Как было показано, и Лютер, и Цвингли предлагали символическое толкование слов Христа «Сие есть Тело Мое». Кальвин также опирался на фигуральное толкование этих слов, рассматривая присутствие Христа в Евхаристии и вкушение Его Плоти. Отрицание буквального смысла установительных слов Христа объединяло его как с Цвингли, так и с Лютером, однако интерпретация Кальвина ближе к первому. В ранних работах Цвингли писал, что «есть» необходимо понимать как «обозначает» и находил множество примеров такого употребления глагола «быть» в Писании⁶⁶. В год своей гибели он написал трактат «Объяснение христианской веры», в котором излагал учение о Евхаристии в несвойственных ему ранее «кальвинистских» выражениях и признавал духовное вкушение Тела Христова:

«Мы веруем, что Христос истинно присутствует в Вечере Господней; более того, не существует причастия без этого присутствия ... Веруем, что истинное Тело Христа вкушается в причастии не грубым и плотским образом, но сакраментальным и духовным образом набожным, верующим и благочестивым сердцем»⁶⁷.

В самом конце своего трактата Цвингли, вопреки распространенному мнению о метафоричности его толкования, определяет слова «сие есть Тело Мое» как метонимию:

«слова “сие есть Тело Мое”, нельзя понимать естественно и дословно, их надо понимать символически, сакраментально, фигурально или метони-

⁶⁶Magram А. Богословская мысль... С. 213–214.

⁶⁷Zuingli H. Christianae fidei expositio // Huldrici Zuinglii opera. Turicum, 1841. Vol. 4. P. 73.

мически, так что “сие есть Тело Мое” теперь означает: “Сие есть таинство Тела Моего”, или же “Сие есть Мое сакраментальное или мистическое Тело”, т. е. сакраментальный символ и замещающее “то, которое Я действительно принял и предал смерти”»⁶⁸.

Метонимия по сравнению с метафорой выражает более тесное взаимоотношение между замещающим словом и предметом, поскольку она основана не просто на их схожести, а на смысловой, пространственной или иной смежности. Кальвин также будет придерживаться метонимического понимания слов «сие есть Тело Мое» и, в отличие от Цвингли, более детально разработает его обоснование.

Кальвин считал возможным говорить о присутствии Христа, поскольку достойные причастники духовно причащаются Его Тела. Справедливо и обратное утверждение: для Кальвина, как и для Цвингли, фигурально понимаемое присутствие Христа в Евхаристии в свою очередь обуславливает фигурально понимаемое вкушение. Цвингли использовал иносказательный язык для того, чтобы говорить о реальности и значимости таинства, о причащении Христа и Его Тела. Для него, как и в дальнейшем для Кальвина, также важна зримость причащения Христа, подтверждаемая органами чувств:

*«этими символами, т.е. хлебом и вином, сам Христос, так сказать, ясно представляется нам, чтобы таким способом видеть и ощущать Его уже не только слухом, но и зрением и вкусом»*⁶⁹.

Евхаристия с этой точки зрения является некоторым стимулом для полноценного переживания приобщения ко Христу.

Между Кальвином и Цвингли, безусловно, существовали разногласия. Вкушение Плоти Христовой для Кальвина являлось метафорой возрастания в вере. Цвингли в ранних работах был склонен отождествлять вкушение и веру или надежду на Христа⁷⁰, и Кальвин счел необходимым выразить свое неприятие этого мнения⁷¹, подчеркнув реальность причащения Христу. Различия между ними по этому вопросу все же не так велики, поскольку Цвингли в конце жизни не отрицал духовное присутствие Христа в Евхаристии и соединение с Ним.

⁶⁸Цвингли У. Богословские труды. С. 549.

⁶⁹Там же. С. 524.

⁷⁰«могут ли слова «духовно вкушать тело Христа», означать что иное кроме: полагаться на Христа?» Там же. С. 338.

⁷¹«Некоторые однозначно утверждают, что вкушать Плоть Христа и пить Его Кровь означает просто верить в Него. Однако мне кажется, что сам Он вкладывал более высокий смысл в знаменитую проповедь о вкушении Своего Тела» (4.17.5).

Известно, что Кальвин в целом положительно относился к учению Цвингли и не считал его принципиально ложным. В 1555 г. он писал:

«Даже если бы сегодня были живы два благочестивых учителя — Цвингли и Эколампаций, признаваемые верными служителями Иисуса Христа, — они не изменили бы ни слова в нашем учении»⁷².

Выводы

Можно выделить ряд важных общих принципов, лежащих в основе учений о Евхаристии Лютера, Цвингли и Кальвина. Прежде всего, это идея божественного суверенитета, требовавшая полного подчинения всемогущему Богу и принижавшая возможность человека участвовать в собственном спасении. Как следствие, Евхаристия в меньшей степени представлялась самостоятельной реальностью, а в первую очередь — свидетельством о жизни и смерти Христа и формальным установлением, подтверждавшим обетование вечной жизни. Фигуральное толкование слов Христа «сие есть Тело Мое», отвергавшее какое-либо объективное изменение хлеба и вина, также было свойственно всем трем выдающимся реформаторам. Сущностью вкушения Тела Христова, по общему признанию, являлось духовное приобщение к Христу, возможное и вне таинства Причастия.

Учитывая существенные сходства учений Лютера и Цвингли, Кальвин мог рассчитывать на успех, стремясь разрешить основные разногласия, разделившие немецких и швейцарских протестантов в Марбурге. Тем не менее, в учениях о Евхаристии Лютера и Цвингли оставались существенные расхождения, связанные с образом присутствия Христа в этом таинстве и характером вкушения Тела Христова. Лютер допускал вкушение устами Тела Христова и не был столь категоричен как Цвингли в противопоставлении Божественного и человеческого, духа и тела.

Представление Кальвина о человечестве Христа, его стремление к противопоставлению плоти и духа, были вполне согласованы с учением швейцарских реформаторов. Для разрешения проблем, поставленных на диспуте в Марбурге, Кальвин развивал подходы, к которым обращался Цвингли в последний год жизни: использование реалистичных выражений, таких как «телесное присутствие Христа», «истинное вкушение Его Тела», и наполнение их символическим содержанием. В контексте межпротестантской полемики Кальвин являлся продолжателем именно богословия Цвингли по отношению к таинству Евхаристии.

⁷²Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia / G. Baum et al., eds. Braunschweig, 1863–1900. Vol. 9. P. 11.

Источники и литература

1. *Вислёфф К.Ф.* Теология Мартина Лютера. СПб., 2009. 240 с.
2. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. 622 с.
3. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. В 3 Т. М., 1997–1999. Т. 1. 582 с.; Т. 3. 639 с.
4. *Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. 608 с.
5. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. 318 с.
6. *Назаревский С.* Иоанн Кальвин — реформатор XVI века // Православное обозрение. 1878, №5–6. С. 43–68; №8. С. 675–701; №10. С. 222–45; 1879. №5–6. С. 143–204; №9. С. 44–78; №12. С. 635–713.
7. О Святом Таинстве Евхаристии против реформатов // Христианское чтение. СПб., 1860. Ч. 2. С. 55–86, 171–202, 215–224, 331–381.
8. *Попов В.* Кальвин // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1909. № 9. С. 112–133, № 10. С. 312–333, № 12. С. 551–192.
9. *Рождественский А.* Учение западных вероисповеданий о таинствах // ТКДА. 1911. № 2. С. 163–176. № 3. С. 317–334. № 7–8. С. 329–356.
10. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 4. Киев, 1897. 591 с.
11. *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871. 164 с.
12. *Цвингли У.* Богословские труды. М., 2005. 556 с.
13. *Шаффт Ф.* История Христианской Церкви. В 8 Т., СПб., 2007–2010. Т. 7. 466 с.
14. *Barclay A.* The Protestant Doctrine of the Lord's Supper: a Study of the Eucharistic Teaching of Luther, Zwingli, and Calvin. Glasgow, 1927. 316 p.
15. *Barth K.* The Theology of John Calvin. Grand Rapids, 1995. 446 p.
16. *Botica D.A.* The Eucharist in the Theology of Martin Luther and John Calvin // Perichoresis. Oradea, 2010. Vol. 8. N. 2. P. 279–302.
17. *Calvin J.* Treatises on the Sacraments. Grand Rapids, 2002. 592 p.

18. *Davis T. J.* This Is My Body: the Presence of Christ in Reformation Thought. Grand Rapids, 2008. 204 p.
19. *Euler C.* Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger // A Companion to the Eucharist in the Reformation / L.P. Wandel, ed. Leiden, 2013. P. 57–74.
20. *Gerrish B.A.* Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin. Eugene, 2002. 220 p.
21. *Gerrish B.A.* Luther and the Reformed Eucharist: What Luther Said, or Might Have Said, About Calvin // Luther Colloquy. Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. 2007. 13 p. Electronic version: Lutheran Theological Seminary at Gettysburg. URL: https://secure.widopen.net/lts_g_s/lts_g-images/revartpdf/Gerrish-luther_and_reformed_eucharist.pdf (дата обращения: 25.01.2014).
22. *Gerrish B.A.* The Lord's Supper in the Reformed Confessions // Theology Today. Princeton, 1966. Vol. 23. N. 2. P. 224–243.
23. *Hodge C.* Doctrine of the Reformed Church on the Lord's Supper // Hodge C. Essays and Reviews. New York, 1857. P. 341–392.
24. *Hunzinger A.W.* Ubiquity // New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. XII. New York, 1912. P. 50–54.
25. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia / G. Baum et al., eds. Braunschweig, 1863–1900. Vol. 9. 968 p.
26. *Janse W.* Calvin's Doctrine of the Lord's Supper // Perichoresis. Oradea, 2012. Vol. 10. N. 2. P. 137–163.
27. Luther's Works / J. Pelikan, H.T. Lehman, eds. St. Louis, 1955–1976. Vol. 36. 400 p.; Vol. 37. 432 p.; Vol. 38. 372 p.
28. *Mathison K.A.* Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper. Phillipsburg, 2002. 388 p.
29. *McDonnell K.* John Calvin, the Church and the Eucharist. Princeton, 1967. 420 p.
30. *Nevin J.W.* The Mystical Presence. A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist. Philadelphia, 1846. 256 p.
31. *Niesel W.* The Theology of John Calvin. Philadelphia, 1956. 254 p.
32. The Calvin Handbook / H.J. Selderhuis, ed. Grand Rapids, 2009. 596 p.

33. The Cambridge Companion to John Calvin / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2004. 370 p.
34. The Cambridge Companion to Martin Luther / D.K. McKim, ed. Cambridge, 2003. P. 86–119.
35. The Cambridge Companion to Reformation Theology / D. Bagchi, D.C. Steinmets, eds. Cambridge, 2004. 285 p.
36. *Zuingli H. Christianae fidei expositio // Huldrici Zuinglii opera. Turicum, 1841. P. 42–78.*

Священник Игорь Иванов

ВИЗАНТИЙСКАЯ И РУССКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ В ТРУДАХ АКАДЕМИКА Г.А. ОСТРОГОРСКОГО

Статья посвящена некоторым аспектам византийской государственности и их влиянию на становление российской государственности. Особое внимание уделяется изложенной академиком Г.А. Острогорским концепции византийского универсализма, а также проанализированному им византийскому проекту табели о рангах времен царя Федора Алексеевича.

Ключевые слова: Византия, универсализм, симфония властей, Московское царство, царь Федор Алексеевич, Г.А. Острогорский.

Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, νίκας τοῖς Βασιλεύσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος καὶ τὸ σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα.

Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы царям над варварами даруя, и Твое сохраняя крестом Твоим жительство (церк.-слав.).

Спаси, Господи, народ Твой и благослови наследие Твое, победы царям над варварами даруя, и сохраняя Твоим крестом подданных Твоих (рус.).

I

Одним из крупнейших представителей русской эмигрантской науки был византинист, основатель Византологического института в Белграде, академик Г.А. Острогорский (1902–1976). Широко известен во всем мире его труд «История византийского государства». В нем он дал чеканную формулу *византинизма*: «Римская государственность, греческая культура и христианская вера суть

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии (igivan74@mail.ru).

главные источники византийского развития. Без любого из этих трех элементов сущность Византии немислима. Только синтез эллинистической культуры и христианской религии с римской государственной формой позволил возникнуть тому историческому зданию, которое мы обыкновенно называем Византийской империей»¹.

Кроме того, он выделил *византийский универсализм* как один из векторов, определивших динамику развития византийского мира: «Разнородная в этническом отношении Империя держалась вместе благодаря римской государственной идее, а ее положение в окружающем мире определялось римской универсалистской идеей... В качестве наследницы Римской империи Византия желала быть единственной Империей на земле: отсюда выдвигается притязание на обладание всеми землями, которые некогда принадлежали римскому «кругу» (*orbis terrarum*), а теперь представляли собой части христианской «вселенной» (ойкумены). Это притязание мало-помалу опровергалось суровой действительностью; однако государства, которые строились в пределах христианской ойкумены на старой римской территории рядом с римско-византийской Империей, ни в правовом, ни в идеологическом отношении не стояли с ней на одной ступени. Развивается сложная иерархия государств, на вершине которой стоит государь Византии как римский император и глава христианской ойкумены. Борьба за непосредственное господство над «римским миром» (*Orbis Romanus*) в ранневизантийское время и поддержание этой идеологической супрематии в средне- и поздневизантийский период становится стержнем, вокруг которого вращается политика Империи»².

Универсализм стал своего рода точкой слияния двух векторов римской идеи всемирной империи и христианской идеи вселенской Церкви. И христианская идея возвысила и преобразила идею римскую, дав ей весомое основание для существования. Только после крестной победы над «миродержителем тьмы века сего», который искушал Христа в пустыни властью над всеми земными царствами, Христос, явившись апостолам по Воскресении Своем из мертвых, говорит им, что «дана ему всякая власть на земле и на небе», и далее повелевает им идти и учить все народы, «крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа».

Можно сказать, что римская империя, став христианским царством, получила от Христа-Царя не право, а задание — привести к Нему все народы. Отныне и впредь, — с одной стороны — для Христианского Мира стоило невероятных

¹ *Острогорский Г.А.* История Византийского государства. М., 2011. С. 64.

² Там же. С. 65.

усилий сохранение своей идентичности, с другой стороны — таких же усилий требовали и миссионерские задачи — крестная победа над «варварами». Метафизический характер власти императора для византийцев был внятен и очевиден. Именно Христос венчает государя на царство — сюжет с благословляющей десницей Христа над головой царя прослеживается на многих артефактах византийской культуры.

И, несмотря на антиномию «небесного» и «земного» гражданства (*politeuma*)³, именно в *христианском универсализме* обретает свою силу византизм как таковой. Как пишет Г.А. Острогорский: «И все же для Византии характерным было не столько напряжение в отношениях между царством и священством, сколько тесное внутреннее сплочение православного государства и Православной Церкви, создающее единый государственно-церковный организм. Характерным является переплетение интересов обеих властей и их целеустремленное сотрудничество в борьбе против покушений на богоустроенный мировой порядок, предпринимают ли их внутренние или внешние враги императора либо же подрывные силы враждебных Церкви ересей»⁴.

В своей статье «Отношение Церкви и государства в Византии» Г.А. Острогорский так говорит о новом порядке взаимоотношений императора и патриарха, государства и Церкви:

К IX веку «...средневековая византийская Церковь имела только одного руководителя: патриарха Константинопольского, который в той же мере являлся средоточием всей церковной, как император средоточием всей государственной жизни.

В то время, как авторитет Константинопольского патриарха все возрастал, авторитет императора, по мере созревания специфически средневекового мироощущения, как мы уже видели, из церковной сферы все более и более вытеснялся. Решающим моментом при этом был светский характер императорской власти, на который настойчиво указывали уже древнехристианские отцы церкви, особенно же Максим Исповедник. Отсутствие священнического сана заводило церковные притязания главы государства в тупик. Правда, византийский

³ «В “мире сем” христиане оставались странниками и скитальцами, ибо их истинное “гражданство”, *πολίτευμα*, — на небесах (Флп 3, 20)... В мире сем они не имели “постоянного града”, но были гражданами “града будущего”, художник и строитель которого — Сам Бог (Евр 13:14; ср. 11:10)». — *Флоровский Г.В., прот.* Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // *Флоровский Г.В., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 257.

Отметим, что *πολίτευμα* может переводиться как: общество, государство, образ правления, граждане, подданные. В церковнославянском переводе — жительство.

⁴ *Острогорский Г.А.* История... С. 68.

василевс известным образом выделялся из числа прочих мирян. Так, в день коронации, после совершенного над ним религиозного обряда венчания (позднее — венчания и помазания), он принимал причастие не с мирянами, но с клиром — в алтаре и из чаши. Он мог входить в алтарь, куда миряне доступа не имели; во время великого входа он имел право нести свечу перед св. дарами, иногда император нес свечу и на малом входе перед евангелием. Но этим и исчерпывались церковные функции василевса. При этом он имел известный церковно-служебный чин, но, как сообщают византийские писатели, всего на всего чин депутата. О высоте этого чина мы обладаем достаточно ясными сведениями. Псевдо-Кодин сообщает список церковно-служебных чинов, состоящий из 45 ступеней: депутат стоит на 44-ом, т.е. предпоследнем месте. Что при таких обстоятельствах император никак не мог почитаться главой церкви, разумеется само собой. Формула «царь и первосвященник» оказывалась абсурдной, объединение этих двух функций в одном лице немыслимым. Византийский церковно-государственный организм требовал раздельного возглавления двумя лицами, царем и патриархом.

Такой порядок и установился в средневековой Византии. Наиболее полное выражение он нашел в знаменитом законодательном памятнике конца IX в. — Эпанагоге. Царство и священство здесь определяются по аналогии к человеческому организму, состоящему из тела и души. В ряде выдержанных параллельно параграфов перечисляются обязанности, задачи и права светского и духовного правителя, причем нарочито подчеркивается, что, подобно тому как интерпретация гражданских законов является прерогативой императора, объяснять догматы, учения отцов церкви и постановления соборов призван только патриарх; император же должен лишь охранять существующее православие.

Резюмируются эти рассуждения следующим образом: «Человеческое общество (*жительство*, по выражению славянского перевода) составляется из частей и членов, подобно отдельному человеку. Величайшие и необходимейшие части — царь и патриарх, поэтому душевный и телесный мир и благоденствие подданных зависит от единомыслия и согласия во всем царства и священства» (Epanagoge, tit. III, cap. VIII.). Таково учение о царстве и священства Эпанагоги, официального свода законов могущественнейшей византийской династии. Эпанагога устанавливает равенство между главой светской и духовной власти, независимое друг от друга, но параллельное и солидарное их действие. Ни государство церкви, ни церковь государству не подчинены»⁵.

⁵Острогорский Г.А. Отношение Церкви и государства в Византии // Seminarium Kondakovianum IV, 1931. С. 127–128.

Далее Г.А. Острогорский рассматривает тот идеальный порядок союза Церкви и государства, который, будучи одним из существенных элементов византизма, воодушевлял церковную и государственную элиты в течение многих столетий:

«Важно, что с IX–X века между верховной светской и духовной властью фактически устанавливается некий параллелизм, охватывающий наимельчайшие подробности. Государственному централизму соответствует централизм церковного строя и управления в константинопольской епархии. Как при императоре существует сенат, так при патриархе — синод, давно уже ставший постоянным учреждением. Как императору, так и патриарху подчинен целый ряд канцелярий и чиновников, при помощи коих патриарх управляет своей епархией, и которые частично носят те же титулы, что чиновники императорские. Наконец, патриарх имеет свой двор, во всем подобный императорскому.

Этот параллелизм, это уравнение верховной светской и духовной власти никоим образом не означало отделения церковной сферы от государственной. Подобная идея была совершенно чужда Византии. Напротив, идеалом Византии был тесный и нерушимый союз между царством и священством, соединение и слияние православного государства с православной церковью под водительством православных императора и патриарха константинопольских. Этот идеал в значительной мере и осуществлялся жизнью, хотя и не без перебоев. Церковное значение императора заключалось, конечно, не в тех пустяковых церковных функциях, которые он, как мы видели, мог отправлять при богослужении, и не в том давлении, которое он мог от времени до времени оказывать на церковные дела, вообще не в том, что он делал в самой церкви, а в том, что, стоя вовне, он, как православный государь, являлся общепризнанным защитником церкви, и что эта миссия была возложена на него самим Всевышним, поскольку власть его от Бога.

Император является защитником церкви, а патриарх советником императора. Сотрудничество же византийских церкви и государства, сотрудничество тесное и постоянное, диктовалось прямыми интересами обеих сторон. Государство преследовало еретиков как государственных преступников, а церковь анафематствовала бунтовщиков. Того, кто противился православному государю, церковь карала отлучением; того, кто не подчинялся православной церкви, отвергало и государство»⁶.

⁶Там же. С. 130–131.

Итак, византийский универсализм был «становым хребтом» всего средневекового христианского мира. Самим фактом своего существования Византия являла христианскому миру идеальный образ сосуществования государств в рамках иерархического содружества. По выражению Г.А. Острогорского «император и всемогущий правитель римлян был правителем всего мира и хранителем и защитником христианской веры, потому что он — единственный законный император на земле, будучи Помазанником Божиим и преемником римских императоров. Идея, что может быть только одна единственная законная империя, является основным принципом, альфой и омегой всех византийских политических доктрин. Не только византийцам, но и всем тем, кто жил в Средние века, это казалось столь же естественным и бесспорным, как и то, что могла быть только одна истинная христианская Церковь»⁷.

Но в то же время этот же самый факт земного «формата» византийского царства при смешении идеологии и геополитики становился предлогом к оспариванию универсалистского статуса Византии со стороны «квази-империй», которые со времен Карла Великого (первым создавшего таковой прецедент), стали множиться среди христианских государств. Так правитель Болгарии Симеон (893–927), который был с детства воспитан в Византии (его византийцы называли «полугреком»), был также абсолютно убежден, что может существовать только одна единственная империя — универсальная Римская империя. Но с одной лишь разницей — центром этой империи должна стать Болгария. Симеон претендовал на титул «василевс римлян» или, по крайней мере, на титул «василевс римлян и болгар». Подобно ему сербский царь Стефан Душан (1331–55) также жил в византийском идейном пространстве, и его политические взгляды были также основаны на теории единственной мировой империи. Именно поэтому он захотел заменить старую Византийскую Империю своей собственной греко-сербской империей. Он также был недоволен титулом «императора сербов», желая именоваться «императором сербом и римлян». Характерна и обратная ситуация — умаление значения византийского императорского титула до титула «императора греков» в письме папы Иоанна XIII к Никифору II Фоке (963–969), в котором папа отзывался о германском правителе Оттоне I как об «августейшем императоре римлян»⁸.

⁷ *Ostrogorsky G. The Byzantine Emperor and the Hierarchical World // Slavonic and East European Review. 1956, Dec. Vol. 35. No. 84. P. 3.*

⁸ *Лиутпранд Кременский. Антаподосис. Книга об Оттоне. Отчет о поездке в Константинополь. М., 2006. С. 140–141.*

Особой «девальвации» византийский универсализм подвергся после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 году, когда на землях Византии и византийского содружества начался «парад имперских суверенитетов». Именно в начале XIII века появляется «царская терминология» в памятниках Галицко-Волынской Руси. Например, Роман Мстиславович именовался «цесарь в Руской земли» и «самодержец всея Руси»⁹. Как отмечает А.В. Майоров, «князья же прочих русских земель, напротив, уклонялись от использования подобного титула. С установлением власти татар царский титул как обозначение верховного правителя переносится на ханов Орды»¹⁰.

Здесь следует пояснить, что согласно титулярным разрядам византийской дипломатической таблицы о рангах русские князья традиционно именовались «архонтами», они были суверенными правителями на своих территориях. Как отмечает Г.А. Острогорский, «средневековый мир образует сложную иерархически построенную государственную систему, которая не вписывается в схематическое деление на суверенные государства, с одной стороны, и на вассальные — с другой. Он знает возможность идеального подчинения при сохранении полной государственно-политической независимости. Идеальное подчинение не равносильно политической зависимости, и наоборот, политическая независимость далеко не всегда имеет некое соответствующее идеальное сопоставление. И пока мы не уясним это, нам трудно будет достичь понимания государственной структуры средневековья. Политически Русь не зависела от Византии, однако, в идеальной модели византийской империи это соотношение выражалось иначе. Руси была уделена незначительная «степень» в иерархии государств, вершину которой венчала византийская империя.

Для пояснения этого принципа приведем отрывок из письма Константинопольского патриарха Антония великому князю Московскому Василию I, который запретил церковное поминование византийского императора своему митрополиту, объясняя это тем, что у нас есть Церковь, но нет царя: «Это невозможно, — писал патриарх, — христианам иметь Церковь и не иметь Императора. Ибо Империя и Церковь составляют крепкое единство и общность, и невозможно отделить одно от другого. Христиане отвергают только императоров, бывших еретиками, неистовствовавших против Церкви и навязывавших извращенные догматы, чуждые учению святых апостолов и святых отцов. Наилучший и священный мой самодержец, милостью Божьей, есть правовернейший и наи-

⁹Майоров А.В. Русь, Византия и Западная Европа. СПб., 2011. С. 582.

¹⁰Там же. С. 586.

преданнейший поборник Церкви и защитник, и мститель, и невозможно представить то, что архиерей не поминает его. Слушай же, что говорит в первом из соборных посланий Петр, глава апостолов: «Бойтесь Бога, чтите императора». Он сказал не «императоров», чтобы кто-нибудь не подумал, что императорами называются здесь и там среди народов, но «императора», показывая, что Вселенский император есть один»¹¹.

Таким образом, в средневековом русском политическом пространстве параллельно существовали три модели отношений: 1. Идеальное подчинение византийскому императору как главе христианского мира; 2. Фискально-вассальное подчинение татарскому «царю» как главе Орды (отметим, что Орда как бы заняла «царскую» лауну именно тогда, когда казалось, что византийское царство погибло (середина XIII века)); 3. Внутренняя номенклатура суверенитета и подчинения в рамках великого княжения Руси.

Соответственно, после падения Константинополя в 1453 году и после постепенного свержения власти Орды в XIV–XVI веках, у Московских правителей (а именно, начиная с Ивана III) осталась только последняя модель — и из нее стала вырастать идея *нового* «православного самодержавного царства», идея нового или Третьего Рима. При этом взятие Казани в 1552 году еще более подтвердило и обосновало *новый* — царский — статус власти Ивана IV Грозного (принятый в 1547 году).

Вот, что пишет о преемственности византизма в России Г.А. Острогорский: «Византия пала в 1453 г., но ее духовные и политические традиции продолжали жить и действовать как на старой византийской почве, так и за пределами бывших границ Империи, оплодотворяя государственную и культурную жизнь европейских народов. Христианская религия в ее специфической греческой форме как воплощение византийского духа и одновременно альтернатива римскому католицизму осталась для греков, а также для южных и восточных славян наиболее заветной святыней. В столетия турецкого владычества православная вера стала для греков и южных славян выражением их духовного и этнического своеобразия, она сохранила балканские народы от растворения в турецком потоке и тем самым сделала возможным национально-государственное возрождение.

Православие стало также духовным знаменем, под которым было проведено объединение русских земель, а Московское государство достигло поло-

¹¹*Ostrogorsky G. Die byzantinische Staatenhierarchie // Seminarium Kondakovianum. 1931. IV. S. 41–42.*

жения великой державы. Вскоре после падения византийской и славянских держав Москва окончательно стряхнула с себя татарское иго и стала в качестве единственной независимой православной державы естественным центром православного мира.

Иван III, великий объединитель и освободитель русских земель, женился на дочери деспота Фомы Палеолога, племяннице последнего императора Византии. Он принял в качестве герба византийского двуглавого орла, ввел в Москве византийские обычаи, и вскоре России досталась ведущая роль на христианском Востоке, которую прежде исполняла Византийская империя. Если Константинополь был Новым Римом, то Москва стала «Третьим Римом». Духовное наследие Византии, ее вера, ее политические идеи и духовные идеалы столетиями продолжали жить в русском царстве»¹².

II

Целый ряд статей Г.А. Острогорского прямо или косвенно затрагивает специфику рецепции византизма русской политической элитой: *Les décisions du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine* [Решения Стоглава по вопросам иконописания и принципы византийской иконографии] // *Receuil Th. Uspenskij* 1, 1930. P. 393–411; *Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič* [Проект «Табели о рангах» во времена царя Федора Алексеевича] // *Jahrbuch für Kultur und Geschichte des Slaven*. 1933. 9. S. 86–138; Владимир Святой и Византия // *Владимирский сборник*. Београд, 1939. С. 31–40; *L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907* [Поход князя Олега на Царьград в 907 г.] // *Seminarium Kondakovianum*. 1940. XI. P. 47–62; *The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order* [Византийский император и иерархический порядок мира] // *The Slavonic and East European Review*. 1956/57. 35. P. 1–14; Византия и киевская княгиня Ольга // *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his seventieth Birthday*. The Hague, Paris, 1967. P. 1458–1473.

Среди них особо выделяется одна статья, посвященная «византийскому проекту», проводимому первыми царями из династии Романовых. Это статья — «Проект «Табели о рангах» во времена царя Фёдора Алексеевича». Написана она была по-немецки и издана в немецком научном издании — в ежегоднике «Культура и история славян» («*Jahrbuch für Kultur und Geschichte des Slaven*»). Острогорский при этом сам перевел весь текст документа на немецкий язык. Здесь нужно пояснить, что в течение пяти лет (1928–1933 гг.) Г.А. Острогор-

¹²Острогорский Г.А. История... С. 683.

ский преподавал византийскую историю в Бреслау (Бреславль или Вроцлав в Силезии) и был директором культурно-исторического отделения Бреславского восточноевропейского института (Ost-Europa Institut). В 1933 году, после прихода к власти А. Гитлера, Острогорский покидает Германию, получив приглашение на кафедру византологии философского факультета в Белградском университете. С тех пор его жизнь и труды были целиком посвящены развитию византиноведения в Югославии¹³.

При написании своей статьи про византийский проект царя Федора Г.А. Острогорский опирался на источник, который дважды был опубликован в 1850 году: «Проект устава о служебном старшинстве бояр, окольных и думных людей по тридцати четырем степеням, составленный при царе Феодоре Алексеевиче / сообщ. кн. М.А. Оболенским». Москва: Тип. Александра Семена, 1850. IV, 18 с. и «Проект устава о служебном старшинстве бояр, окольных и думных людей по тридцати четырем степеням, составленный при царе Феодоре Алексеевиче / сообщ. кн. М.А. Оболенским» // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. 2. М., 1850. С. 20–40.

Прежде чем, говорить о проявлениях византизма в этом тексте, нужно несколько слов сказать о предпосылках и условиях появления такого документа. Вот, что отмечает по этому поводу Б.А. Успенский: «В 1589 году с учреждением патриаршества Московское царство получило ту же церковно-государственную структуру, что и в Византийской империи: патриаршество и царство. А спустя полвека ориентация Алексея Михайловича на византийского василевса проявляется в целом ряде аспектов.

1. Алексей Михайлович выписывает из Константинополя яблоко и диадему, сделанные «против образца благочестивого греческого царя Константина».
2. При Алексее Михайловиче царя начинают титуловать святым, как это было принято в Византии. До этого так могли называть русского царя или великого князя только греческие иерархи, но не сами русские.
3. Византинизация царской власти обуславливает и изменение чина венчания на царство, который приближался к византийскому. А уже со времен Федора Алексеевича (1676 г.) царь при венчании причащается в алтаре

¹³ *Иванов И.А.* Академик Г.А. Острогорский (библиографический очерк) С. 151–189 // *Иванов И.А.* Византия как предмет исследования в русской и зарубежной социально-исторической мысли XX века (монография). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 158–159.

по священническому чину, как это делали византийские императоры. Как подражание византийским императорам может быть рассмотрено и издание Уложения (1649 г.), т.е. официальное введение нового свода законов.

4. К тому же проекту византизации можно отнести и создание Славяно-греко-латинской Академии»¹⁴.

Г.А. Острогорский так пишет об этом: «Устав запланированной при Федоре Московской академии говорит очень убедительно о желании царя следовать благочестивым греческим императорам Константину, Феодосию и Юстиниану, и хотя в этой академии должны были изучать наряду со славянским греческий, латинский и польский языки, именно византийский дух чувствуется в каждой строке этого устава»¹⁵. В своей статье Острогорский также приводит указание проф. Росса на тот факт, что при царе Федоре Алексеевиче существовало даже намерение перевести на русский язык Свод гражданских законов Юстиниана — *Corpus Juris Civilis*.

В течение 35 лет — при царях Алексее и Федоре — в Москве реализовывался «византийский проект». Как подчеркивал Б.А. Успенский, «...византизация царской власти при Алексее Михайловиче обуславливает византизацию всей русской жизни. Москва должна была стать не только политическим, но и культурным центром всего православного мира»¹⁶. Иными словами — осуществить идеал *православного универсализма*. В допетровской России эти два царствования — Алексея Михайловича и Федора Алексеевича — стали временем окончательного оформления целостного комплекса дворцовых церемоний, ставших той формой, в которую облекалась самодержавная монархия первых Романовых. Дворцовые церемонии выполняли ряд важных задач политического характера, имели значение не только для царского двора, но и государства в целом. Церемонии формировали и поддерживали в народе образ идеального православного государя, своей масштабностью и пышностью повышали авторитет царской власти в глазах соотечественников и иностранцев. Особенностью церемоний допетровской России было отсутствие их разделения на церковные и светские. Практически каждая из них включала в себя и духовные, и мирские

¹⁴Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVIII). Мюнхен, 1987. С. 278–279.

¹⁵Ostrogorsky G. Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Zaren Fedor Alekseevič // Jahrbuch für Kultur und Geschichte des Slaven. 1933. 9. S. 133.

¹⁶Успенский Б.А. История... С. 279.

элементы, строилась на равенстве ритуальных действий, производимых представителями светской власти и лицами духовного звания. В таковой своей целостности дворцовые ритуалы символизировали единение государства и Церкви.

Идеологической скрепой с византизмом было утверждение преемства царской власти от ромейских василевсов. Так «Чин поставления на царство царя... Алексея Михайловича» впервые относит время преемственности царского венца от «греческих» царей к периоду Владимира Мономаха. Но сама формула наследования российских самодержцев византийским императорам окончательно утверждается в «Чине поставления на царство... Федора Алексеевича». При этом оба чина особо останавливаются на том, что Владимир Всеволодович «превысочайшую честь и царский венец и диадиму от греческаго царя Константина Мономаха восприим: сего ради и Мономах наречеса, от него же вси великие государи царствия венцем венчавхуся».¹⁷ Более того, стремление «удревнить» и тем самым еще более возвысить царскую династию выразилось в том, что официальная идеология XVII в. развивала ранее существовавшую идею о принятии власти первым русским князем Рюриком от римского императора Августа.

Для большей отчетливости выделим элементы византизма *курсивом* в цитате из «Чина поставления на царство царя Федора Алексеевича» (см.: Полное собрание законов Российской империи" (ПСЗ; Т. 2. СПб., 1830, № 648)¹⁸:

«...блаженныя памяти, благочестивый и христоролюбивый, наипаче же во царех пресветлейший и благочестием во всей вселенней сиявший великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всея Великия и Малыя и Белья России самодержец, его царское величество, прелюбезнейший вашего царскаго величества отец, приим Российское царство и вся принадлежащая к нему государства и земли от отца своего государева, а вашего царскаго величества от деда, блаженныя памяти великаго государя, царя и великаго князя Михаила Феодоровича, всея России самодержца, и царским венцем и диадимою, еже есть святыми бармами, от руки богомольца своего, святейшаго кир Иосифа патриарха Московскаго и всея России венчался, и скиптр великаго и преславнаго Московскаго государства и всех великих государств Российскаго

¹⁷Чин поставления на царство царя Федора Алексеевича. 1676 год // Сайт «Слово». URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35639.php> (дата обращения: 21.12.2012.)

¹⁸См. там же.

царствия восприял, и своим царским бодроопасным и храбрым содержательством, во всем своем великом Российском царствии крепце соблюде, и многая государства и земли мечем и милостию своею государскою в подданство приведе, и все православное христианство в покое, и тишине, и в благоденствии, тихо и немятежно строя, и всеми благими на вселенней цветяше, и во всех великих окрестных государствах у государей славно и страшно бысть имя его, и все окрестные великие государи с ним, великим государем, с его царским величеством в дружбе и в любви быти желалаху. И тако, за Божиею помощию, прелюбезнейший отец ваш царскаго величества, великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всяя Великия и Малыя и Белья России самодержец, правяше скиптродержавством своим царским 30 лет и 6 месяцев и 18 дней. Егда же изволением всемогущаго Бога приблизися его государскаго живота кончина, тогда он, великий государь наш, вас, великаго государя нашего, своего царскаго сына, царя и великаго князя Феодора Алексеевича всяя Великия и Малыя и Белья России самодержца, благословил царством и великим княжеством Московским, Киевским, Владимирским, Новгородским, и царствы Казанским, Астраханским, Сибирским и иными всеми царствы и государства, с принадлежащими землями, хоругви правления скиптра всяя Великия и Малыя и Белья России благословил, и царство вручил».

Далее читаем:

«...А ныне приспе время тебе, великому государю, царю и великому князю Феодору Алексеевичу всяя Великия и Малыя и Белья России самодержцу, на царство и на великия княжения Московское, Киевское, Владимирское, Новгородское, и на царства Казанское, Астраханское, и Сибирское и на вся великия и преславныя государства Российскаго царствия венчатися царским венцем и диадимом, еже есть святыми бармами, и святым великим миром помазатися по древнему вашему царскому чину; и то ваше царскаго величества царским венцем венчание будет всем Российскаго царствия православным христианом, всякаго чина и народа, на радость и во умножение во вся окрестныя христианския государства славы, на страх же и трепет бусурманскому имени».

Если обратиться к самому «византийскому проекту» царя Федора Алексеевича, то мы увидим определенный параллелизм с приведенным выше текстом, что еще раз наглядно подчеркивает, что Преамбула к «табели о рангах» представляет собой весьма значимый идеологический и символический текст. Поэтому приведем его полностью (также курсивом выделены ключевые места)¹⁹:

«Царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержца, имелась, которая пресветлая царская красота имеет христианскую непреоборимую всегда силу, и тогож Трисиятелнаго Бога нашего милостию восприяли прародителский российский царств и государств престол и самодержавный скиптр во отмщение злодеем, в похвалу ж добродеем, мы великий государь царь и великий князь Феодор Алексеевич, всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец, *со многими покаряющимися государстваы дедичнаго наследства в облаадателства мирно, и тая ж его божественная благодать действует и освящает заблуждьших в вере розные народы Честным и Животворящим Крестом Христовым* и наставляет благоразумию, и великая Росия от года в год прославляетца, о чем мы великий государь свыше Божия его благодати ожидаем ко благому упованию для того, что *от древних несколькох сот лет на великих и преславных государствах Росийскаго царствия были великие государи прародители наши от рода Августа кесаря, обладавашаго всею вселенною и от сродников его от великаго князя Рюрика, от великаго князя Владимира Святославича, от великого государя и великаго князя Владимира ж Всеволодича Манамаха, от грек высокодостойнейшую украшением главы честь восприимшаго*, даже и до великаго государя повсюду хвалам превысокаго, отца вашего государева, блаженные памяти великаго государя праведнаго, в милости и истине и во храбрасти славно возсиявшаго и великостолнейшаго и неизчетным хвалам достойнаго, *греческою вознесенною славою и честию в наследие от рода в роды Богом венчаннаго*: и того ради сию книгу

¹⁹Проект устава о служебном старшинстве бояр, окольных и думных людей по тридцати четырем степеням, составленный при царе Феодоре Алексеевиче / сообщ. кн. М.А. Оболенским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. 2. М., 1850. С. 20–21.

сочинити мы великий государь повелели, понеже всяка вещь писанием содержитца и знаема суть, якоже свыше премудростию научен Моисей и оставил нам имети в книгах; и аще бы древняго бытия в писании не имели, тоб славные и дивные вещи презрены были и долгота б времени текущаго аки тма покрыла и в неведение привела. Сегож ради мы великий государь, не восхоте(в) славных и дивных вещей предати неведению, указали те государств наших чины писанию предати и в предъидущие роды блюсти. А что во предисловии сем воспомянулось о чинех государств наших, и то писано имянно, по степеням».

В целом ряде степеней «Табели о рангах» царя Федора Алексеевича находят византийские аналоги. Приведем их.

Византийские аналоги в проекте

1-я степень

Болярин, а с ним нашего ж царского величества боляр и думных людей дванадесать лиц; гречески ж именяуетца той болярин *δομέστικός θεμάτων*, сиречь предстатель и рассмотритель над всеми судиями царствующаго града Москвы, или *дикоофилакс* (δικαιοφύλαξ). И тии все дванадесать заседателей в нашей царского величества к тому устроенной *Полате* должны всегда пребывати и испытно ведати, чтоб всякий судья исполнял нашего царского величества повеление и грацкой суд праведно и разсудительно; ащелиб кого неповинно осудили, и той болярин с товарищи своими должен того дела рассмотреть и беспомощнаго избавити от неправды по правде его от руки силнаго; а судии чинить указ смотря по его вине, дабы всяк неправдою обидимый избавлялся их прилежным в Полате рассмотрением и никто б обидим силою не был.

2-я степень

Болярин и дворовой воевода, гречески ж именяуетца *севастократор* (σεβαστοκράτωρ) или *критис ту фусат* κριτής του φοσάτου. Егда мы великий государь наше царское величество изволим мстити обиды государств своих и итти на неприятеля своего сами, я тогда он должен, будучи при нашей государственной милости в близости, остерегати со всяким усердием и неусыпным промышлением в начале наше государственное здравие, а потом о всяких воинских околичностях, сиречь смету ратем и устройство и приуготовление оружия и всяких хлебных и воинских запасов, и обидимых избавляти от руки силнаго и даяти всякому воину

здравое о всем разсуждение и о недостаточных во изобилстве попечение, чтоб всякой воин был в призрении и всякое ратное опасение при помощи Божии, соблюдалось за его непрестанным дозрением, и в обозное укрепление устроить дозирателей достойных и искусных в ратех и ведущих искусства розных государств рати. Еще же достоять ему быти милостиву, кротку, терпеливу.

8-я степень

Болярин над пехотою, гречески ж Ὁ μέγας στρατολεδάρχης. Должность имеет что ему строить пехотные полки со всяким ратным устройением, собирать и роздавати им наше государское жалованье, денги и хлеб, и во всем к ним имети непрестанное радение, чтоб они были во всяком изобилстве и на всяк час были готовы на нашу государскую службу.

9-я степень

Болярин над конною ратию, гречески ж στρατολεδάρχης τῶν μονοκαβαλλῶν. Должность имеет ведати колико которого чина конных ратей и где и в какой готовности и что на денежном нашем государском жалованье, и что с поместей и вотчин служат, и которые по чередѣ должны где в нужных случаях быть на нашей государской службе, чтоб никто ни перед кем отягчен не был.

10-я степень

Болярин и дворецкой, гречески ж Ὁ μέγας δομέστικος. Должность имеет всегда предстояти нашей государской трапезе и приуготавливати потребная и рассмотреть дворовыя чины, кому где и в каком поведении быти достойно и во всяких поведениях дворовых остерегательну; также всякие наши государские дворовые обиходы приуготавливати со всяким доволством; он же должен во время посолских приездов в полатах чины устроить.

30-я степень

Кравчей Спетер, гречески ж κουροπαλατής. По нашей государской милости в наших царских полатах имеет место свое между бояр и околничих; а когда по нашему государскому чину бывают у стола бояре и околничие и думные люди и розных государств послы, и тогда в тех наших государских чинех предстоит у нашего государского стола и устрояет по нашему государскому чину и неотступно пребывает пред лицом нашего царского величества

31-я степень

Началник над чашники, гречески ж ἐλικέρνης. По нашему государскому указу содержит в себе тот чин: когда у нашего царского величества бывают столы для послов великих или на бояр и околничих и думных людей, и тогда в тех наших государских чинех сидит на уготованном ему месте и наряжает фряские вина по нашему государскому чину и приходит пред лице нашего царского величества, чашники ж последствуют ему и подают в кубках златых фряские вина, кому мы великий государь пожалуем, а потом меды красные и белые в ковшах златых и серебряных, в которое время что по чину нашему государскому подать достойно, и, подав, отходит на уготованное ему место.

33-я степень

Постелничей, гречески ж протоβεστιάρης *протовестиарий*, сиречь первой нашего царского величества казне хранитель, понеже имеет в своем хранении нашего царского величества одежды и всякие многоценные вещи, елико нашему царскому величеству потребно, и всегда он пребывает при нашем царском величестве в близости неотступно.

Итак, мы видим, что в проекте упоминается 10 византийских должностей: δομέστικός θεμάτων, δικαιοφύλαξ, σεβαστοκράτωρ, κριτής του φοσσάτου, ὁ μέγας στρατοπεδάρχης, στρατοπεδάρχης των μονοκαβαλλων, ὁ μέγας δομέστικός, κουροπαλατής, ἐλικέρνης, протоβεστιάρης. По этому поводу Г.А. Острогорский делает такое замечание: «Однако, весьма характерно то, что для запланированного царем внедрения в русский разрядник византийских титулов не было каких-либо практических целей, — оно диктовалось исключительно желанием царя имитировать византийский двор согласно формулярам византийского придворного штата»²⁰.

Более того, Острогорский отмечает, что из известных науке византийских «табелей о рангах» или как их называли «тактиконах», русские составители Проекта опирались, скорее всего, на поздневизантийский «Тактикон Псевдо-Кодина» (XIV век) — 9 из 10 византийских титулатур, имеющих в русском Проекте, встречаются у Псевдо-Кодина²¹.

²⁰ Ostrogorsky G. Das Projekt einer Rangtabelle... S. 133.

²¹ Ibidem. S. 135.

Рассмотрим специфику этих 10 византийских должностей:

Δομέστικος θεμάτων — главнокомандующий фемными войсками.

Δικαιοφύλαξ — младший судейский чин. С середины XI века даровался императором мирянам и клирикам как в столице, так и в провинции. Со времени Михаила VIII (1261–1282) значение этой должности увеличилось, но дикеофилаксы сохранились лишь в провинции.

Σεβαστοκράτωρ — должность введена Алексеем I Комнином (1123–1142) для ближайших родственников императора. Первоначально был главным титулом после императорского, но в XIII веке уступил место титулу деспота.

Κριτής του φοσσάτου — войсковой судья.

Ὁ μέγας στρατολεδάρχης — в IX–XII веках — звание главнокомандующего, с XIII века — главный интендант империи.

Στρατολεδάρχης τῶν μονοκαβαλλῶν — главнокомандующий кавалерийскими частями, главный кавалерийский интендант.

Ὁ μέγας δομέστικος — с X века — главнокомандующий.

Κουροπαλατής (curpalatus) — «попечитель дворца»; один из первых по значению титулов в византийской империи, который обычно жаловался ближайшим родственникам императора и высокопоставленным иностранцам. К концу XI века титул куропалата потерял значение должности и занимал место после титулов кесаря, севаста и новелиссима, а в XII веке вышел из употребления.

Ἐλικέρνης — кравчий. Должность исполнялась обычно евнухами. С XIII века стала почетным придворным титулом для высшей военной знати и занимала 14-е место в табели о рангах.

Πρωτοβεστιάρης — начальник императорской гардеробной из числа евнухов. Мог сопровождать императора в походах и командовать войсками. С середины XIV века эта должность занимает 6-е место в табели о рангах.

Если сопоставить некоторые эти должности с русскими аналогами, то мы увидим ряд несоответствий: Доместик феметом (δομέστικος θεμάτων) в русской табели — более судебная должность, нежели армейская. Титул куропалата в русской табели сильно девальвирован. Протовестиарий в византийской табели высокий придворный титул, а в русской — низкий.

Г.А. Острогорский так это объясняет: «авторы нашего проекта при применении византийских титулов для русских разрядов мало заботились о степени их соответствия друг другу. Исходя из функциональной составляющей титула, им в одних случаях удавалось согласовать эти аналоги, а в других — не вполне. Кроме того, нужно учитывать и то, что на тот момент византийское государство уже двести лет, как прекратило свое существование, в силу чего у авторов

нашего проекта не было непосредственного примера современных им учреждений византийского государства. Уже тогда византийский мир принадлежал истории»²².

Конечно, «византийский проект» царя Федора Алексеевича по оформлению русского царства согласно византийскому образцу был весьма симптоматичным для идеологической и культурной установки Москвы XVII века, но он оказался неосуществленным по ряду причин. Можно сказать, что идеологически он был своевременным, но технически он был уже не современным. Именно поэтому он был воспринят Петром как идейная платформа для его «Табели о рангах», но осуществлен по примеру знакомых и современных Петру немецких придворных «табелей».

Некой проекцией взаимовлияния этих двух культурных векторов — провизантийского и про-западного — станут споры «западников» и «славянофилов», а также сложный «восточный вопрос». В динамике развития этих векторов в императорской России XVIII–XIX веков византинизация «русской государственной идеи» весьма неоднозначно сочеталась с вестернизацией и секуляризацией, но все же она не исчезала с идейного горизонта сторонников русско-византийского синтеза.

Источники и литература

1. *Иванов И.А.* Академик Г.А. Острогорский (биобиблиографический очерк) С. 151–189 // *И.А. Иванов.* Византия как предмет исследования в русской и зарубежной социально-исторической мысли XX века (монография). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 268 с.
2. *Майоров А.В.* Русь, Византия и Западная Европа. СПб., 2011. 798 с.
3. *Острогорский Г.А.* История Византийского государства. М., 2011. 895 с.
4. *Острогорский Г.А.* Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum.* 1931. IV. S. 119–134.
5. Проект устава о служебном старшинстве бояр, окольных и думных людей по тридцати четырем степеням, составленный при царе Феодоре Алексеевиче / сообщ. кн. М.А. Оболенским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. 2. М., 1850. С. 20–40.
6. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVIII). Мюнхен, 1987.

²²Там же. С. 138.

7. *Ostrogorsky G.* Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Zaren Fedor Alekseevič. [Проект «Табели о рангах» во времена царя Федора Алексеевича] // *Jahrbuch für Kultur und Geschichte des Slaven.* 1933. 9. S. 86–138.
8. *Ostrogorsky G.* Die byzantinische Staatenhierarchie. [Государственная иерархия в Византии] // *Seminarium Kondakovianum.* 1936. VIII. S. 41–61.
9. *Ostrogorsky G.* The Byzantine Emperor and the Hierarchical World // *Slavonic and East European Review.* 1956, Dec. Vol. 35. No. 84. P. 1–14.

А.В. Маркидонов

УМОЗРЕНИЕ О КРАСОТЕ: У ИСТОКОВ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье предлагается опыт первоначального прояснения противоречивых истоков и уникального характера русской духовной эстетики. Сочетание античного онтологизма и христианского эсхатологизма в умозрении о красоте осмыслено как ключевая характеристика восточно-христианской духовности.

Ключевые слова: красота, онтологичность, целокупность, крест Христов, прикровенность, невзрачность, эсхатологизм, Ф.М. Достоевский.

Поясним для начала, что понятие истоков употребляется здесь не в смысле указания на историю происхождения (хотя и такой смысл не вовсе отменяется), а в порядке размышления о первичных основаниях духовной культуры, не генетически, а онтологически.

В качестве подступа к заявленной теме, намечая ее границы и ее смысловую динамику, позволю себе обратить внимание на два хрестоматийно известных текста, которые в русской культуре соревнуют друг другу, говоря об одном и том же — о красоте.

Так Дмитрий Карамазов у Достоевского проговаривает столь глубокий трагичный опыт красоты, что, несмотря на привычность его описания для нашей читательской памяти, он продолжает оставаться, если не сказать, что становится все более жизненно значимым. «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. <...> Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил... Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота?.. В содоме она и сидит для огромного большинства людей... Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»¹.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии (obventus@gmail.com).

¹ *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. М., 1958. С. 138, 139.

Иной опыт красоты доносит до нас древнее повествование русской летописи об «испытании вер» князем Владимиром. Посланцы князя по возвращении рассказывают: «Ходили де к болгарам, смотрели, как они молятся... Стоят без пояса, сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как бешеный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве»².

Герой Достоевского потрясен двойственностью и неопределимостью красоты, как кажется, одинаково убедительно, а значит и никогда не достоверно являющейся, как в добре, так и во зле. Красота в этом случае увлекает в распутие, вносит противоречие и разлад, дробит и расточает человеческую душу.

В летописном повествовании — обратное: это свидетельство прежде всего о красоте церковной службы как образа высочайшей удостоверенности, даже не в добре, как одной из «ценностей» человеческого социума, а в присутствии Божиим, в опыте выше — естественной солидарности Бога со Своим творением — «пребывает там Бог с людьми». Последнее, заметим, переключается с Апокалипсисом: «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр 21:3). А переключка эта говорит об эсхатологической природе той библейской по своему источнику «эстетики», которая всецело отражается в повествовании русской летописи. Под эсхатологическим мы понимаем здесь в первую очередь не то, *что* случится в конце истории, а то, *как* совершается сама история и, конечно, человеческая жизнь в ней, зримые и осуществляемые в свете и в силе творения и Боговоплощения, то есть двояко «ограниченные» и двояко направленные — своей конечностью и присутствием Бога — за свои пределы, к эсхатону. Тварность, мыслимая экзистенциально-исторически, есть тем самым не только ограниченность, конечность, но и открытость — та открытость, что силою соприсутствия Бога Своему творению способна возводить человека к состоянию обоженности, ибо: Бог стал человеком, чтобы человек обожился. «Таинственность» и «неизреченность» красоты

²Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси 11–13 вв. М., 1957. С. 56.

в летописном повествовании связаны именно с этой в красоте открывающейся перспективой эсхатологической полноты бытия: «Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр 21:3).

Признаками прямо противоположного являются в прозрениях Дмитрия Карамазова «неопределимость» и «загадочность» красоты, ее изменчивость.

В опыте героя Достоевского красота не только не удостоверяет, не убеждает в нравственной подлинности и безупречной целостности бытия, но, напротив, инспирирует разлад, вовлекает в борьбу и сомнения. Эстетически привлекательным оказывается и зло, внутри самого эстетического способное сосуществовать с добром. Трагически обостренное в художественно-философском опыте Достоевского размежевание добра и красоты или борьба добра и зла, как и их соседство, в области эстетического, на самом деле заурядное явление Нового времени, существенная характеристика духа эпохи. Но почти привычное для новоевропейского сознания обособление красоты в область эстетического от истины и добра, числимых по статусу гносеологии и морали, никак нельзя навязать участникам нашего летописного рассказа, а шире — и антично-средневековой культуре в целом.

Само понятие эстетики, предполагающее известную независимость, если не обособленность прекрасного от истинного и доброго, появляется в западной философской традиции лишь в XVIII веке и связано с именем Александра Баумгартена, мыслителя предкантианской эпохи. Любопытно, что обособление эстетики в самостоятельную философскую дисциплину должно было, в данном случае, несколько потеснить тотальные притязания рассудка с его понятиями на познание. Тем самым эстетическое осознавалось как низший, чувственный, способ познания, очень скоро приобретший свою автономность. Автономизация прекрасного и минимализация его гносеологической продуктивности как бы возмещались идеализацией того субъективизма, с которым эстетическое сопрягалось тем больше, чем глубже происходило его размежевание с областью истины и добра. Субъективизм пытались обосновать учением о гении, не ведающем правил и соревнующем самому Творцу.

Однако, не только библейское Откровение о Боге-Творце, о чем надо будет сказать особо, но и эстетическое сознание греческой античности были принципиально свободны от какой бы то ни было формы субъективизма, а значит и от той автономизации истины, добра и красоты, которая сопровождает опыт и сказывается в сознании человека Нового времени.

Напротив, умозрение о высшем совершенстве — божественном Благе — исходило в античности из интуиции некоей этической, онтологической и эсте-

тической целостности. «Сила Блага, — говорит Платон в «Филебе», — перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью. <...> Но <...> к соединению их примешена также истина. Итак, если мы не в состоянии уловить Благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом»³.

Прекрасное не только неотделимо от этико-онтологической содержательности космического и политического сущего, но и не является элементарной *частью* такого сущего: оно есть форма или энтелехия его существования. Иначе говоря, действительность сущего выявляется в красоте.

Крупнейший знаток античной культуры А.Ф. Лосев отмечал: «...Приходится еще и еще раз констатировать удивительно упорную особенность античной эстетики, это — понимание выразительных форм как форм бытийственных, вещественных»⁴ — то есть, заключим от себя, понимание эстетики как онтологии. В полном соответствии с таким пониманием, Лосев свое многотомное исследование античного умозрения о бытии и называет «историей античной *эстетики*». «В то время как немецкая эстетика, — пишет он здесь, — имеет вполне определенную тенденцию трактовать возвышенное, а равно и все эстетические модификации, *вне всякого содержания* и независимо от содержания, античная эстетика обязательно требует, чтобы для прекрасного изображения выбирался и предмет прекрасный, чтобы возвышенный стиль был связан с возвышенным содержанием»⁵, как где-то по этому поводу говорит Платон: «Надо, чтобы наша молодежь не только могла хорошо танцевать, но и — танцевать хорошее»⁶.

О неразрывной принадлежности красоты и истины в бытии творения говорит в Новое время и Мартин Хайдеггер, стремящийся вернуться к античным истокам европейского мышления: «Прекрасное не встречается наряду с истиной и помимо нее. Когда истина полагает себя вовнутрь творения, она является. Такое явление как бытие истины внутри творения и как творческое бытие истины есть красота»⁷.

³ Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 75.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М. 1979. С. 457.

⁵ Там же. С. 457.

⁶ Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. С. 51.

⁷ Хайдеггер М. Исток художественного творения / Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 111.

И когда тот же А.Ф. Лосев замечает, что «о самой природе красоты, если иметь в виду точность определения, Платон говорит до чрезвычайности мало и редко»⁸, самая эта неопределимость красоты свидетельствует о ее бытийной наполненности, ее несводимости — в онтологической весомости своей — к специально и обособленно «эстетическому». Заметим, что понятийная неопределимость красоты является, в данном случае, другой стороной ее самоочевидной исполненности, «сбывшести», качеством самой ее действительности, в отличие от зыбкой мнимостной видимости «красивого» в связанном субъективизмом сознании Нового времени. Там, в античности, убедительность самого сущего в красоте, не нуждающаяся в дефинициях; здесь — тотальная недостоверность как следствие стремления автономного субъекта опереться на себя в усмотрении бытия.

Бытие выявляется в красоте, а в ней неявленное еще не свободно от ущерба, и тем самым в бытии еще не состоялось. И напротив, мнима и красота, разминувшаяся с онтологической добротностью и нравственной безупречностью. Этому никак до конца неразложимому /а значит и неопределимому/ единству красоты, доблести и телесной крепости уже в истоке греческой культуры было дано название «калокагатія». Красота физического тела, доброта нрава и знатность происхождения, как и многое-многое другое, способны в модусе данного представления стать выражением и средством того совершенства и величия, к которому человек призван и которое так или иначе сопрягает в неразрывном единстве «прекрасное» и «доброе», «хорошее». Такое единство и закреплено в понятии калокагатии (от «калос» и «агафос»).

Греческий перевод Св. Писания Ветхого завета, Септуагинта, выразительно демонстрирует близкое только что названному понимание красоты. Красота эта если и тешит взор, то, прежде всего, убедительной прочностью и осмысленностью сотворенного бытия, самое устройство которого отвечает не только отрешенному вкусу созерцателя, но и прикровенному намерению и замыслу самого Творца, Который, впрочем, является и первым созерцателем сущего. Так что здесь эстетически ориентированное созерцание творения изначально, и в самом Творце, преображено и восполнено целокупной истиной божественного замысла, его онтологической добротностью и нравственной оправданостью. «Греческое слово «калос» означает «прекрасный», — пишет С.С. Аверинцев, — и, следовательно, в любом случае имеет касательство к эстетическим категориям. В греческом тексте Библии... говорится, что Бог нашел все части созданного

⁸ Лосев А.Ф. ИАЭ. Итоги. Кн. 2. М., 1994. С. 379.

им мирового целого «кала лиан» («весьма прекрасными» — Быт 1:31). Спрашивается: заключена ли в этих словах *эстетическая* оценка мироздания? По-видимому, да. Однако, в соответствующем месте др. евр. подлинника стоят слова, означающие: «весьма хорошо», в чем уже затруднительно усмотреть присутствие какой-либо «эстетической категории»; равным образом, латинская Вульгата дает в соответствующем месте равнозначное *valde bona*. «... Эстетическое значение слова на наших глазах переливается в общежизненное»⁹.

Аналогом греческой «калокагатии», определяющей характер совершенствования человека в языческой культуре, в культуре христианской можно считать «филокалию» — понятие, обозначившее — как «любовь к прекрасному» — и жанр византийской богословско-аскетической словесности, и саму христианскую добродетель. Ведь эта самая добродетель не вмещается в границы нравственно-дисциплинарной практики, более сообразной находя для себя стихию *художества*, обращенного в опыте христианской аскезы к самому человеческому естеству, к делу его устройства по образу Божию. «Знатоки красоты [этого образа Божия в человеке — А.М.], — говорит о. Павел Флоренский, — старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называли аскетику. Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличие чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету»¹⁰.

Замечательно, что славянские переводчики греческой «Филокалии», собрания богословско-аскетических текстов, перевели это название словом «Добротолубие», еще раз «растворив эстетическое в общежизненном» и напомнив нам о целокупном единстве «красоты» и «добра» в реальности высшего порядка — будь то мир, вышедший из рук своего Творца, будь то естество человека, возделанное в опыте молитвенной аскезы и очищенное святыней Божией благодати.

Аскеза, понятая как «художество» и искусство, целополагаемое внутри христианского домостроительства и тем самым подчиненное аскезе, сообразованы с мыслью Самого Творца о творении, с образом божественного творчества. При этом, однако, в заметном отличии от греческой и любой другой внебиблейской традиции, божественное творчество, его целокупное содержание, подчеркнуто апофатично, таинственно, а значит, принципиально несводимо к какому бы то ни было аналогу в области тварной реальности. Какое бы то ни было наиме-

⁹Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 372.

¹⁰Флоренский П.А., *свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 363.

нование божественного творчества в этом случае не может стать определенным: все известное нам из опыта собственно человеческой реальности не только должно быть сведено к минимуму, как бы «номинализировано» в отношении к реальности божественной, но и существенно переосмыслено в порядке движения от «образа» (копии) к «символу», от «тождества» к «соответствию» и, наконец, от различия с Богом по естеству к подобию Ему по образу существования.

Св. Василий Великий в беседах на Шестоднев говорит: «Премудрый Моисей, желая показать, что мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца, не другое какое слово употребил о мире, но сказал: в начале сотвори» — именно, как уточняет далее св. Василий, — «не сделал, не произвел, но сотвори». Мини-мализируя, а, в конечном счёте и исключая возможность однозначно определить характер и сущность творчества, св. Василий подчеркивает: «Бог был для мира не сим одним — не причиною только бытия, но сотворил как благий — полезное, как премудрый — прекраснейшее, как могущественный — величайшее»¹¹.

Особенно выразительно апофатически подчеркнутая целокупность божественного творчества проявляет себя в ее соотношении с привычным для антично-средневековой философии различением четырех причин: производной, материальной, формальной и целевой. Бог — Творец в христианском Откровении сопрягает в Себе, так сказать, «полноту причинности» и поэтому не сводится в своем творчестве к какой бы то ни было из причин в отдельности.

Самая же эта полнота творческих энергий в Боге, опять-таки сказывается в самом творении красотой. Превосходя эллинский «демиургизм», библейское откровение указывает на тайну «творения из ничего»: ни материя, ни форма, ни цель ни в каком смысле не внеположны Творцу; Он Сам и зиждитель, и цель, и, как таковой, являет творчество свободным даже от материала.

Если у греков внутренней скрепой вечного космоса выступает мера, у христиан это полнота как преизбыток бытия: припомним библейское «добро зело».

Обратным полюсом такого преизбытка бытия оказывается уже не ущерб только, не отсутствие меры, но радикальное «ничто». И тогда скрепой христианского космоса может быть лишь энергия избытка или, говоря иначе, творчество любви. «И целый мир, — говорит св. Василий Великий, — состоящий из разнородных частей, связал Он (Бог) каким-то неразрывным союзом любви в

¹¹ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения. Ч. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1900. С. 14.

единое общение и одну гармонию, (явив) могущество, непостижимое для разума и вовсе неизреченное на человеческом языке!..»¹². Любовь, превосходя удел средства и орудия (т.е. значение инструментальной причинности) становится, в данном случае, началом *зизждительным* — источником всего сущего и, одновременно, его нерасторжимой связью. В конечном счете, снова перед нами некая паче-естественная («неизреченная на человеческом языке») взаимосрастворенность любви и красоты, «прекрасного» и «добраго». Именно в силу такой взаимосрастворенности все сущее приобретает «благоустройство»: внутреннюю собранность, осмысленность, оправданность и убедительность. «Прекрасное, — пишет Дионисий Ареопагит, — называется красотой потому, что от него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что оно причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем свои делающие красивыми преподавания источника сияния; и потому, что оно всех к себе привлекает («калун»), отчего и называется красотой («калос»); и потому, что оно все во всем собирает в тождество»¹³. Дионисий в данном случае этимологически сближает «быть красивым», «калос», и «привлекать», призывает к единению, «калун», тем самым опять же актуализируя в эстетическом его онтологическое, «общежизненное» содержание.

Творение, собранное в некоем выше-естественном тождестве, в каковом и сообщается «очарование» всему многообразию сущего, сияет, по Дионисию, изяществом и красотой. Другим именем этого преизбытствующего бытием «сияния» является в Св. Писании и Предании Церкви «слава Божия». В этом понятии-теологеме, как и в синонимичном ему, понятии красоты онтологическое и эстетическое изначально сопряжены. И сопряжены, прежде всего, в Самом Боге, ибо «слава (Божия), — как говорит святитель Филарет (Дроздов), — есть откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства. Бог от вечности открыт Самому Себе в вечном рождении единосущного Сына Своего и в вечном исхождении единосущного Духа Своего — и таким образом единство Его во Святой Троице сияет существенною, непреходящею и неизменяемою славою. Бог Отец есть *Отец славы*; Сын Божий *есть сияние славы Его* и Сам имеет у Отца Своего славу *прежде мир не бысть*; равным образом Дух Божий есть *Дух славы*. В сей собственной внутренней славе живет блаженный Бог превыше всякой славы, так что не требует в оной никаких свидетелей и

¹² *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. С. 25, 26.

¹³ *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. СПб., 1994. С. 107.

не может иметь никаких участников. Но как по бесконечной благодати и любви Своей Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своей, то подвизает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях: Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира. Она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему — и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей¹⁴.

Но «благобытие тварей», согласно преп. Максиму Исповеднику, — это задание, к осуществлению которого человек был призван и от которого он уклонился грехопадением. Само грехопадение, в контексте нашей темы, может быть во многом понято как разрыв — прежде всего, в человеческом изволении о Боге, о мире и о себе, а затем и в устроении сущего, — разрыв исконной сопряженности онтологического и эстетического. «И увидела жена, — читаем мы в книге Бытия, — что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание...» (Быт 3:6).

Сначала в сознании, а затем и в поступке человека (впрочем, это «затем» есть уже свойство расщепленного бытия) происходит движение дарованного Богом сущего из состояния его целокупной бытийственной укоренённости в Божией воле к состоянию этой воле противоречащему: целостность добра, красоты и истины оборачивается автономностью утилитарного («хорошо *для* пищи»), эстетического («приятно *для* глаз») и рационалистического («дает знание») начал.

Вместе с распадом исконной целостности творение совлекается славы Божией; человек, прикрывая наготу своей обособленности, облекается в «кожаные ризы», сотворчество Богу в возделывании и хранении творения подменив скорбью и потом бесславного труда.

Из опыта такой взаимообособленности истины, добра и красоты в человеческой истории свидетельство, например, апостола Павла о том, что «невидимое (Бога), вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20) или утверждение Псалмопевца о том, что «небеса проповедуют славу Божию» (Пс 18:2), как и другие свидетельства откровения о явленности присутствия Божия в Своем творении, — должны быть осознаны уже не как реальность искомого «благо-бытия», но, одновременно, и как обнаружение эсхатологического задания человеку, и как суд над ним: «Ибо, — по

¹⁴Филарет Московский, свт. Слово на Рождество Христово // Филарет Московский, свт. Слова и речи в 4-х тт. Т. 1, 2009. С. 276.

слову того же апостола — открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою. Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им... так что они безответны» (Рим 1:19, 20).

«Естественное созерцание», как наименовано в византийском богословии апостольское «рассматривание творений», становится возможным для падшего человека лишь после освоения им «практической философии», то есть в меру его свободы от страстей. «Подлинная и самая усладительная красота, — говорит св. Василий Великий, — созерцается только очищенным умом»¹⁵.

Бог остается верным Себе: Его присутствие — всецело красота, всецело истина, всецело добро. Человек, эксплуатируя реальность в модусе обладания, как это свойственно ему в его тотальной обособленности, знает и сущее как *часть* никогда не достигаемого целого.

Область эстетического в такого характера бытии оказывается особенно соблазнительной, так как по своей природе оно есть начало оформляющее, в нем реальность сущего представлена в своей — эстетически всегда возможной! — завершенности. Опасность эстетического в том, что оно изнутри своей собственной природы наиболее расположено скорыми, но круглыми путями воображения и страсти оформлять наличность жизненного целого, как бы освобождая сознание от смирения перед незавершенной реальностью, подменяя тем самым событие представлением.

Такая особенность эстетического в духовной жизни христианства сродни хилизму с его стремлением пережить полноту царства Божия в границах исторического времени и пространства, — восхитить иной порядок бытия (с его вышеестественной целостностью) в пределах и на почве посястороннего эмпирического существования. «Хилястичности» сознания в христианском опыте противостоит и от неё исцеляет уже упомянутый нами эсхатологизм.

Эсхатологизм знает откровение о красоте в падшем мире как посыл к аскетико-символическому устроению человека: открывающееся в таком случае не дано, а задано, и ищущий ему сопричастия сам открыт суду Открывающегося.

«Красота, — пишет Христос Яннарас, — проявляется как трагический призыв к недостижимой полноте жизни»¹⁶. Космизм, выразительная наглядность античной эстетики уступает здесь место радикальной *интериоризации* (как бы свертыванию внутрь) подлинной, бытию сопричастной красоты. В пределе — в

¹⁵Василий Великий, свт. Беседа на Псалом 29 / Василий Великий, свт. Творения. Ч. 1. С. 222.

¹⁶Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 176.

мире, отчужденном от целокупности Божьего замысла о нем — красота, как бы срастворенная укорененному в Боге бытию, может и даже должна обернуться перед лицом этого мира, если не безобразием, то — «безвидностью». Достаточно вспомнить образ грядущего Мессии из 53 главы книги пророка Исаяи: «Нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который бы привлекал нас к Нему» (Ис 53:2). Ничего не остается здесь от sacramентальной зрелищности греческого умозрения. Равнодушной к судьбам личности и истории красоте античного космоса противопоставлена в христианстве красота Церкви, и таковой — в самом строгом и собственном смысле — является Крест. Поскольку в падшем мире — мире, «во зле лежащем» — красота, изменив своей сопричастности истине и добру, стала лживой и соблазнительной, Спаситель пришел в безвидности, нищете и почти безвестности, чтобы усвоить силу спасения, силу присно-и благо-бытия, орудия позора и смерти. «Бог избрал немудрое мира, — говорит апостол, — чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1:27–29).

Крест — красота Церкви, потому что на нем Бог благоволил «собрать расточенная» и превозмочь самую смерть, сызнова приобщив человека к источнику бессмертия, самой божественной жизни. «Познавший таинства Креста и Гроба, — говорит прп. Максим Исповедник, — познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие»¹⁷.

Онтологизм красоты, сама она как образ целокупного осуществления жизни, сызнова и исчерпывающе обретает себя в таинстве Креста Христова, потому что только отречение от всяких притязаний — внутри самого этого отречения — освобождает сущее для его осуществления в полноте. Красота, как целокупное устройство бытия, — в мире, одержимом насилием, — сбывается там, где Сам Вседержитель отказывается как бы то ни было сопротивляться насилию, отлагает от Себя не только внешнюю силу, но и убедительность диалектической истины или моральной правды, также, в их притязательности, несвободные от воли к принуждению¹⁸. Ведь всякое притязание расщепляет, дробит,

¹⁷ *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. 66 // *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 226.

¹⁸ «Христос — это убежденность, форма, вызывающая желание, и вся сила Евангелия зависит от принятия того, что эта убежденность есть также мир: что желание, пробуждаемое образом Христа и Его Церкви, есть желание, которое поистине рождается вновь как агапэ, а не просто как способ подчинения меньшей власти большей, эпизод в нескончаемом эпосе власти. В таком

множит, обособляет и отчуждает сущее. Всякое притязание, даже притязание на целостность — внутри себя, как притязание именно — нецелостно. И напротив — полнота самоотречения совпадает с полнотой осуществлённости, с целокупностью как таковой. А это и есть красота, мотивирующая и убеждающая исключительно самую собою, — тем, по слову М.Ф. Достоевского, «непосредственным, ужасно сильным, непобедимым ощущением, что это ужасно хорошо». «Есть нечто, — настаивает он далее, — гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое»¹⁹.

Именно Достоевскому, особенно остро переживающему, как мы знаем, «эстетизацию» красоты, выпадение её, как «только эстетического», из целокупного единства с «истиной» и «добром», присуще было и глубокое понимание названного единства²⁰. «Нравственно только то, что совпадает с вашим чувством красоты», — писал он²¹. Это о подчинённом положении этического по отношению к той правде и благостыне бытия, которые опознаются «чувством красоты». О такой же подчинённости гносеологического Достоевский пишет в

случае христианская риторика — это уже вопрос, который она должна задать сама себе; ведь если богословие не желает сдаться насилию, внутренне присущему риторике как таковой, оно не может уклониться от задачи представить отчёт — каким конкретно образом его собственная риторика может быть понята как мирное предложение мирного благовестия, а не как — по необходимости — практика убеждения ради самого убеждения, насилие и принуждение во всей их околдовывающей силе. Подобный отчет неизбежно должен апеллировать к красоте». *Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М., 2010. С. 4.*

¹⁹ *Достоевский Ф.М. Записные книжки. М., 2000. С. 64, 65.*

²⁰ В.С. Соловьев во 2-ой своей речи в память Достоевского говорил о нём: «В своих убеждениях [Достоевский] никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только одним союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть тоже добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем — есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир». *Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 244–245.*

²¹ *Достоевский Ф.М. Записные книжки. С. 55.*

том, что он назвал своим «символом», текст которого хорошо известен: «верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»²².

Трудно не отметить сходство этого «символа» Достоевского с исповеданием раннехристианского писателя 2-го века священномученика Игнатия Антиохийского (Богоносца), в одном из посланий которого находим: «Одна молитва, один ум, одна надежда в любви, в непостигаемой радости, — то есть Иисус Христос, милее (ἄμεινον) Которого ничего нет». (Магнезийцам. 7; в переводе свящ. Павла Флоренского).

Но как Христос облек полноту Своего божественного присутствия в «невзрачность» человеческого существования, возвел на крест, — так и в русской культуре, особенно в ее, так сказать, внехрамовом (не слишком обширном и не слишком даже привычном) пространстве, свойственна прикровенность и застенчивость целомудренного отношения к красоте. Здесь дивное живое противоречие: с одной стороны, красота есть *воплощенность* истины и добра, а в начале начал — воплощенность Самого Бога, с другой, как бы человеческой уже, стороны, — красота именно в силу реальности и, так сказать, осязаемости своего присутствия в охранительно-восприимлющем её движении человеческой души сторонится яркого света сознания, таится от слишком определённых форм для своего выражения. Красота в опыте русской духовности, будучи её источником и содержанием, опознается, усматривается, однако, как то, что выражаясь словами Ф.И. Тютчева, лишь «сквозит и тайно светит» в «смиренной наготе» (а порой и безобразии) исторического существования.

Но ведь и само Священное Писание символически говорит о том же: «вся слава дочери царицы внутрь» (Пс 44:14). И слова эти стали неистощимым источником для глубокомыслия святоотеческой экзегезы, знающей и хранящей красоту Христа и Его Церкви в потаенности и уничиженности их земного бытия.

Красота в русской культуре как бы не для «прямой речи» о ней. Вульгаризированное расхожим употреблением «Красота спасет мир» Ф.М. Достоевского у него самого совсем не лозунг, не манифестация. На самом деле, как верно отмечает С.Г. Бочаров, «еще предстоит понять смысл достаточно сложного и

²² Достоевский Ф.М. Об искусстве. М., 1973. С. 379.

странного структурного решения автора в «Идиоте»: дважды другие персонажи напоминают князю эти слова как сказанные им где-то за кадром романного действия, они, таким образом, являются в тексте по воле автора уже как цитата из князя, как эхо где-то когда-то им сказанного — хотя он присутствует тут же и, кажется, мог бы произнести их сам как свое прямое слово. Но воля автора отчего-то была ввести их столь косвенным и приглушённым образом. Или же мог бы хотя бы как-то князь на это напоминание отозваться — не отзывается. Словно бы, выпустив на свет эти пламенеющие слова, автор в то же время их утаил — и после «Идиота» их открыто не заявлял»²³.

В русском умозрении и в русской художественной культуре в их взаимопроникновении нет места «категориальному» отграничению «красоты» от действительно смежных ей областей прозаического существования, с одной стороны и обобщенно-философского смысла — с другой. Пушкинский Моцарт (и, конечно же, сам Пушкин) не гнушается ущербным трактирным «парафразом» своей музыки, — оставляет ему свое место в бытии — так же, как он приемлет не-романтическое сосуществование творчества с прозаической повседневностью.

Эта «неразграниченность», а значит и незамкнутость поэзии и прозы есть ведь и реликт былой целокупности, и негромкое пророчество об её тайном присутствии. В конкретном художественном опыте эта особенность русской культуры сказывается, своего рода «незавершённостью формы». «Для русского искусства, — с замечательной наблюдательностью и проникновением пишет об этом Н.Я. Берковский, — характерна незавершённость формы — в нём нет пафоса досказывания, доведения до последних слов и черт, оно не боится, если даже в заключительном акте красота окажется полусвободной, обременённой некрасивостями, неотделённой от почвы бедной повседневности. Проза у нас не только открыто лежит у начала поэзии, не только ведёт поэзию, но и в самом конце их совместного развития, когда поэзия уже сложилась и готова к самостоятельности, проза всё ещё держит ее в своей власти, окружает её, и наших художников не беспокоит это присутствие прозы даже в завершающую минуту, когда жизнь достигает своих поэтических итогов»²⁴.

Даже в самих по себе разрушительно-агрессивных формах кинематографа, как будто нарочито противопоставленных тайне эстетического целомудрия, подлинно русским художником, в его умозрении о красоте, руководит стрем-

²³ Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 388.

²⁴ Берковский Н.Я. О мировом значении русской литературы. Л., 1975. С. 106.

ление к «косвенной речи», созерцательному безмолвию, прикровенности и тишине. «Это слишком красиво», — так нередко Андрей Тарковский, к досаде и обескураженности окружающих, мотивировал свой отказ включить в монтаж уже снятый материал, а иногда — отказ и от самой съёмки той или иной натуры. Как и у Достоевского, например, на страницах «Идиота», это «слишком красиво» относится к предельной, как бы неуместной в своей поспешности, обнаруженности красоты, к нравственно-онтологически ещё неоправданному, а значит мнимому её торжеству.

Обнаружение и торжество красоты в перспективе христианской истории связано с ее эсхатологическими свершениями, с новым явлением Христа, «паки грядущего *со славою* судити живым и мертвым», — и таким образом имеет пасхальный характер. Различение «теперешнего» и «грядущего», притом, что «грядущее» скрыто присутствует и совершается в таинстве Церкви, — очень важно и составляет существенное качество христианской аскезы. Только внутри такой аскезы может стать внятными для нас сопряжение «эстетического» и «аэстетического» в христианском духовном опыте. «Эстетическое», в богослужении, например, оправдано только потому, что оно знаменует грядущую полноту пасхального торжества и неприемлемо, — как прелесть, — поскольку увязает в психологии самодостаточного любования, «обслуживает» автономность душевных переживаний. Об этом с радикальной решимостью говорит митрополит Антоний Сурожский: «Мы исповедуем Христову веру, но мы из всего сделали символы. Вот мне всегда в душу ударяет наше богослужение на Страстной. Вместо креста, на котором умирает живой молодой Человек, у нас прекрасное богослужение, которым можно умиляться, но которое стоит между грубой, жуткой трагедией и нами. Мы заменили крест — иконой креста, распятие — образом, рассказ об ужасе того, что происходило, — поэтически-музыкальной разработкой, и это, конечно, доводится до человека, но вместе с тем человеку так легко наслаждаться этим ужасом, даже пережить его глубоко, быть потрясенным и — успокоиться, тогда как видение живого человека, которого убивают, совершенно иное. Это остается как рана в душе, этого не забудешь, увидев это, никогда не сможешь стать таким, каким был раньше. И вот это меня пугает, — в каком-то смысле красота, глубина нашего богослужения должны раскрыться, надо прорвать его, и через прорыв в нашем богослужении провести всякого верующего к страшной и величественной тайне того, что происходит»²⁵.

²⁵ Антоний (Сурожский), митр. Церковь. Киев, 2005. С. 64–65.

Вере приоткрывшаяся тайна присутствия Божия и красота, в горизонте пасхального преображения это присутствие удостоверяющая, в реальности истории и аскезы еще, а часто и далеко не совпадают. Это *несовпадение* остается уделом нашего земного странствования: одновременно и условием сохранения духовной трезвости, и заданием для обретения духовных даров.

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 371–397.
2. *Антоний (Сурожский), митр.* Церковь. Киев, 2005.
3. *Берковский Н.Я.* О мировом значении русской литературы. Л., 1975.
4. *Бочаров С.Г.* Сюжеты русской литературы. М., 1999.
5. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. СПб. 1994.
6. *Достоевский Ф.М.* Записные книжки. М., 2000.
7. *Достоевский Ф.М.* Об искусстве. М. 1973.
8. *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений. В 10 т. М., 1958.
9. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ИАЭ). Итоги. М., 1994.
10. *Лосев А.Ф.* ИАЭ. Ранний эллинизм. М., 1979.
11. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. 66 // Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1. М., 1993.
12. *Платон.* Собрание сочинений. М., 1994.
13. Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси 11–13 вв. М., 1957.
14. *Василий Великий, свт.* Беседа на Псалом 29 // *Василий Великий, свт.* Творения. Сергиев Посад, 1900.
15. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1900.
16. *Филарет Московский, свт.* Слово на Рождество Христово / *Филарет Московский, свт.* Слова и речи в 4-х т. Т. 1. М., 2009.

17. *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
18. *Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914.
19. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993.
20. *Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М., 2010.
21. *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005.

С.В. Хатунцев

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ИДЕЙНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ Ю.Н. ГОВОРУХИ-ОТРОКА

В статье рассматриваются биография, идейная эволюция и общественно-политические взгляды выдающегося русского литературного критика и публициста Ю.Н. Говорухи-Отрока (1850–1896). Ю.Н. Говоруха-Отрок прошел путь от увлечения революционно-нигилистическими идеями до православно-монархических убеждений, которые нашли яркое выражение в его публицистике и художественной критике.

Ключевые слова: Ю.Н. Говоруха-Отрок, русская религиозная философия, русский консерватизм, художественная критика в России, русская общественно-политическая мысль в XIX веке, К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров.

Юрий Николаевич Говоруха-Отрок (Говорухо-Отрок) — выдающийся русский литературный и театральный критик, публицист, беллетрист, родился 29 января (10 февраля) 1850 года в черноземном городе Курске. Он был выходцем из состоятельной дворянской семьи, ведущей происхождение от запорожских казаков. Детство его прошло в имении отца. После смерти родителя мать Говорухи-Отрока, урожденная Елагина, вышла замуж вторично, за доктора Прожанского, и родила в этом браке еще нескольких детей.

Юрий же переехал в Харьков, учился во Второй харьковской гимназии, но курса не завершил. Он нуждался в средствах и начал жить частными уроками. Выйдя из 5-го класса, он готовился к поступлению в Харьковский университет и стал студентом физико-математического факультета. Однако закончить его Говорухе-Отроку не удалось из-за участия в революционном движении¹.

Учебе в университете помогли небольшие деньги, вырученные от продажи отцовского имения, которое почти не приносило дохода. Однако В.В. Розанов утверждал, что родовым имением на юге России Юрий Николаевич пожертвовал

Станислав Витальевич Хатунцев — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Воронежского государственного университета (khatuntzev.stanislaw@yandex.ru).

¹*Хатунцев С.В.* Говоруха-Отрок Юрий Николаевич // Русский консерватизм середины XVIII–начала XX века. М., 2010. С. 117.

для интересов и успеха революционного движения². Оставим это на совести выдающегося публициста конца XIX–начала XX столетий, стремившегося создать образ пылкого нигилиста, превратившегося в яркого консерватора.

По свидетельству хорошо знавшего Говоруху-Отрока русского публициста, литературного и театрального критика Н.И. Черняева³, юношей он был действительно пылким и увлекающимся. В то время Говоруха-Отрок, как и многие другие представители образованных классов, имел демократические симпатии. Участь в гимназии, он попал под влияние революционной публицистики, идей Чернышевского, Писарева, Добролюбова и подобных им персонажей, очень популярных в молодежной среде.

Кроме того, Говоруха-Отрок весьма любил литературу и в будущем видел себя романистом или же драматургом. Поэтому и в гимназии, и в университете читал не только революционно-демократические писания, но и мировую, а также русскую классику, сочетая чтение со страстным увлечением театром.

18-ти лет Юрий Николаевич женится на 16-летней Софье Федоровне Поповой, дочери уездного врача. Она, как и Говоруха-Отрок, была увлечена революционными идеями, театром, литературой, что и объединяло их. Вести хозяйство новобрачные не умели, и вскоре едва не впали в нищету. Положение спасала лишь мать Софьи Федоровны, помогавшая молодоженам по хозяйству. И тогда Говоруха-Отрок решил попытать жизненного счастья на сцене. С помощью дальнего родственника, актера Стружкина, он поступил в странствующую труппу и сыграл несколько заметных ролей (в частности, Хлестакова) в провинциальных спектаклях в Ростове и Таганроге. Но вскоре Ю.Н. Говоруха-Отрок расстался с театральными подмостками раз и навсегда, поняв, что актерство — не его призвание.

В апреле 1874 г. он случайно познакомился с группой революционеров, в частности, с одним из видных организаторов и пропагандистов «хождения в народ», С.Ф. Коваликом, последователем анархистских взглядов М.А. Бакунина. Говоруха-Отрок стал помогать ему в создании кружка харьковских семинаристов. Было проведено несколько сходок, но вскоре, разочаровавшись в «идее», Юрий Николаевич от дела отошел и заметного участия в работе кружка не принимал, выразив желание выйти из намечавшегося объединения. Фактически деятельность Говорухи-Отрока в нем свелась к двум выступлениям на собраниях начинающих нигилистов, не имевшим на аудиторию существенного влияния.

²Розанов В.В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 289.

³Черняев выступал защитником Говорухи-Отрока на «Процессе 193-х».

Однако он все же был привлечен к дознанию по делу «О преступной пропаганде в империи», знаменитому «делу 193-х». 18 декабря 1874 года Говоруха-Отрок был арестован в Петербурге⁴, куда тем же месяцем приехал для того, чтобы показать свои первые прозаические опыты мэтру революционно-демократической публицистики Н.К. Михайловскому. По задержании он с 24 декабря находился в одиночном заключении в Петропавловской крепости, где покушался на самоубийство.

К такому поступку молодого человека толкнуло отсутствие достаточного общения с себе подобными, абсолютное, сводящее с ума одиночество. Ю.Н. Говоруха-Отрок писал об этом так: «Камера была просторная и, как я потом убедился, теплая... Тут была железная кровать, стол и табуретка. <...> На столике я заметил маленькую книжку в черном переплете... Евангелие. Кормили в крепости и содержали хорошо: давали три раза, утром и вечером чай с хлебом, хороший обед из трех блюд. Так кормятся только достаточные студенты, бедные — хуже. В праздники пища еще улучшалась, а на Рождество и на Светлый праздник — и очень. На Светлый праздник — давали кулич, крашеные яйца, ветчину и т.д. Давали даже казенные папиросы. Кроме того, те из арестованных, у кого были свои деньги, могли покупать для себя что угодно через смотрителя: табак, сигары, съедобное, сласти, даже вино, с разрешения доктора, в котором, впрочем, никому не отказывалось»⁵.

Почти через год, 13 декабря 1875 г., Ю.Н. Говоруха-Отрок был переведен в прославленный впоследствии революционерами в своих мемуарах Дом предварительного заключения (ДПЗ). Вокруг этого заведения сложилась целая народническая мифология.

Но в ДПЗ нигилистические наклонности Говорухи-Отрока не окрепли, а, наоборот, угасли и побледнели. Там началось его духовно-интеллектуальное перерождение: после революционных увлечений молодости он обратился к Богу, находя утешение и успокоение в учении Церкви. Интересно, что по тому же делу «О преступной пропаганде в империи» был привлечен и молодой Л.А. Тихомиров, прошедший через те же стены, что и Ю.Н. Говоруха-Отрок, т.е. через Петропавловскую крепость и ДПЗ. Весьма показательно, что и у Тихомирова, как и у Юрия Николаевича, в заключении усилились религиозные настроения. Там он довольно хорошо изучил Новый Завет, что очень пригодились Льву Александров-

⁴По другим данным — в Екатеринославе (Деятели революционного движения в России. Т. 2. Семидесятые годы. Вып. I. А–Е. М., 1929.).

⁵Николаев Ю. Тюрма и крепость // Русское обозрение. 1894. № 1.

вичу впоследствии⁶. В конечном итоге, идейная эволюция обоих пошла в одном направлении, однако Говоруха-Отрок с народническими иллюзиями расстался раньше, легче и быстрее чем Тихомиров, вовлеченный в революционный процесс гораздо глубже и основательнее Юрия Николаевича. Но в тюрьме отход от «заблуждений молодости» завершен не был: на свидания к нему в ДПЗ являлись отнюдь не старцы с монахами, а известный народник Н.К. Михайловский.

Еще в заключении будущий монархист-консерватор познакомился с фундаментальным трудом Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», со статьями Н.Н. Страхова и А.А. Григорьева. Говорухе понравились «искренность и та безграничная любовь к литературе, которые светятся в каждой строчке, написанной Григорьевым». Последний стал для него «новым открытием» и учителем в художественной критике.

5 мая 1877 г. Говоруха-Отрок был предан суду. Один из «товарищей» его оговорил: якобы Ю.Н. Говоруха-Отрок хотел ударить ножом какого-то жандармского полковника за плохое обращение с «политическими». Однако, как сам Говоруха-Отрок вспоминал впоследствии, «все мое политическое преступление, состояло, в сущности, в болтовне на разные революционные темы — в болтовне, которая тогда была в ходу между молодежью»⁷.

При составлении обвинительного приговора ему были приписаны чужие показания, и он отказался участвовать в процессе. 4 ноября 1877 г. Говоруху-Отрока удалили из зала заседания за отказ отвечать суду, а 23 января 1878 г. он был признан виновным во вступлении в противозаконное сообщество со знанием о его преступных целях и в обладании запрещенными книгами. Его приговорили к ссылке в Тобольскую губернию с лишением «всех особенных прав и преимуществ и отдаче в исправительные арестантские отделения на один год и три месяца». Однако суд ходатайствовал о том, чтобы Ю.Н. Говорухе-Отроку был учтен срок предварительного его заключения. По высочайшему повелению 11 мая 1878 г. это ходатайство суда было удовлетворено — с отдачею бывшего арестанта под надзор полиции. Так в мае 1878 г. он вышел наконец на свободу. Говоруха-Отрок должен был проживать в Харькове, но еще несколько месяцев пробыл в Петербурге.

В Харькове Говоруха-Отрок работал помощником библиотекаря университета, сотрудничал в газете «Харьков».

⁶Репников А.В., Милевский О.А. Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011. С. 65. О Тихомирове в этот период см.: Там же. С. 64–76.

⁷Николаев Ю. Тюрьма и крепость. Там же.

Тогда же, в 1878 г., с помощью все того же Н.К. Михайловского Юрий Николаевич начал свою собственно литературную деятельность, анонимно публикуясь в библиографическом отделе столичных журналов «Отечественные записки» и «Дело». С тех пор и до конца жизни Говоруха-Отрок печатался только под псевдонимами. Их было несколько: Ю. Николаев, Юрко, Ю. Елагин.

Участие в литературной судьбе бывшего «эпизодического народника» принял и талантливый писатель В.М. Гаршин, показавший бессмысленную гибельность самых возвышенных революционных идеалов в своей превосходной новелле «Attalea princeps». Именно при его посредничестве Говоруха-Отрок в 1880 г. под псевдонимом «Юрко» дебютировал в качестве беллетриста рассказом «Эпизод из ненаписанного романа» в петербургском журнале «Слово» (№ 11). В 1881 г. в последнем, шестом номере «Полярной звезды», издававшейся графом Е.А. Салиас-де-Турнемиром, вышел его рассказ «Fatum». Создавались эти произведения на основе автобиографических материалов, их главными героями являются революционеры, но в них не было ни критики, ни апологии революционного движения. Впрочем, косвенно эти рассказы работали на «светлый образ» народников, поскольку последние показаны в них как люди честные, исходящие в своей деятельности из самых лучших побуждений и вызывающие к себе живые человеческие симпатии.

Однако «Fatum» вместе с рассказом «Развязка» вызвал резкую критику со стороны Михайловского. Их героев он окрестил «гамлетизированными поросятами». Позднее «властитель демократических дум» написал памфлет «Карьера Оладушкина», в котором одним из прототипов героя-ренегата должен был стать Говоруха-Отрок.

К тому времени многие воззрения 60-х годов, в особенности отношение к искусству, воинствующий антиэстетизм писаревщины, для которой все произведения Пушкина не стоили и пары сапог, начали казаться ему узкими и убогими, а в революционной деятельности он окончательно разочаровался. Но еще в сентябре 1879 г. к Говорухе-Отроку, при посещении Харькова, приезжал один из главных организаторов будущего царевубийства Желябов.

Оно стало важной вехой в идейном развитии Говорухи-Отрока. После 1 марта 1881 г. он, никогда не одобрявший террора, окончательно перешел на позиции защитника православия и русского самодержавия, став убежденным и искренним монархистом. Нельзя не отметить, что Ю.Н. Говоруха-Отрок прошел умственный путь, во многом сходный с путем уже упоминавшегося Льва Тихомирова и, отчасти, Ф.М. Достоевского и Н.Я. Данилевского. Как раз в это время большое влияние на него, но уже не в отношении художественной критики, а

в плане выработки общественно-политической позиции, оказали уже знакомые Говорухе-Отроку по тюрьме труды А. Григорьева, одного из родоначальников «почвенничества», преклонявшегося перед органической силой жизни.

Таким образом, в целом мировоззренческая эволюция Говорухи-Отрока протекала от народовольческих увлечений к твердым православно-монархическим убеждениям.

В 1882 г. на страницах столичного «Вестника Европы» и харьковского журнала «Мір» увидели свет его новые прозаические произведения. В них отражается критический настрой Говорухи-Отрока по отношению к народническим идеалам, беспощадно разоблачается революционный нигилизм. Он без всяких прикрас показал его изнанку. Нигилизм как таковой Говоруха-Отрок вслед за Н.Я. Данилевским считал следствием болезни подражательности, «дурного европеизма», которыми русское общество было больно с эпохи Петра Велико-го⁸. Все это навлекло на начинающего беллетриста обвинения в ренегатстве.

В 1881–1882 гг. Говоруха-Отрок редактировал литературный отдел «Мира», в 1881–1889 гг. был постоянным критиком и публицистом харьковской газеты «Южный край». Его блистательно написанные полемические статьи, появившиеся в этих изданиях после 1 марта 1881 г., были наполнены неустанной и ожесточенной борьбой с идеями «шестидесятников» и «петербургским» либерализмом, с нигилистами и украинскими самостийниками, в которых он справедливо видел пособников революционеров. Эта борьба имела и персональный аспект в лице деятелей «Отечественных Записок». Из последних Говоруха-Отрок особенно нападал на Н.К. Михайловского, которого хорошо знал лично и потому разоблачал со знанием дела. Критика его устами кумира отечественных радикалов 80-х годов отличалась особой силой и меткостью.

Данные статьи сделали имя Ю.Н. Говорухи-Отрока известным далеко за пределами Харьковской губернии и превратили его в публициста всероссийских масштабов. В 80-е же годы началось его сотрудничество с «Московскими ведомостями» М.Н. Каткова.

Харьковская «прогрессивная молодежь» устраивала под окнами дома Юрия Николаевича «кошачьи концерты», на одном из студенческих вечеров группа студентов из охваченного беспорядками местного университета набросилась на него с кулаками. Следует отметить, что народовольческий терроризм в это время еще не был нейтрализован, и Ю.Н. Говоруха-Отрок, отстаивавший

⁸ Дикарева О.В. Ю.Н. Говоруха-Отрок и Н.Я. Данилевский о феномене русского нигилизма // European Social Science Journal. 2012. № 4. С. 400–407.

антинигилистические взгляды и защищаемый полицией не более любого другого местного жителя, вполне мог поплатиться за них своей жизнью.

В 1889 г. в его жизни происходят крупные перемены. Харьковская ссылка Говорухи-Отрока закончилась, полицейский надзор был снят, и он отправился в Москву, в редакцию «Московских ведомостей», где его уже давно ждали и где он остался до конца своих дней. С ноября 1889 г. Говоруха-Отрок стал ведущим литературным, а с 1893 г. и ведущим театральным обозревателем этой газеты, выступая на ее страницах под псевдонимом Ю. Николаев. Под этим именем там появлялись многочисленные статьи, рецензии, обзоры, заметки.

Работы московского периода деятельности показали значительный профессиональный рост Говорухи-Отрока в сравнении с харьковским этапом.

К этому времени он окончательно освободился от влияния идей «шестидесятников». Теперь об этих «кумирах молодости» Говоруха-Отрок отзывался как о «не отпетых мертвецах».

В 90-е годы XIX столетия в русской публицистике велись ожесточенные споры о славянофилах. Либералы во главе с В.С. Соловьевым развернули на них целое наступление, отказывая их идеям в жизнеспособности и желая опровергнуть славянофильство раз и навсегда. Говоруха-Отрок не был славянофилом и представлял уже другое, новое поколение русских мыслителей, развивавшее философию русского самосознания. Однако он признавал их заслуги, главной из которых считал выявление значения православия для России, и защищал славянофилов от критики либеральных публицистов, чьей ударной силой был сам В.С. Соловьев.

Сущность славянофильства виделась Говорухе в «старой николаевской формуле» — «православие, самодержавие, народность»⁹.

Он был далек от казенного понимания этой «триады» и не отождествлял православие с духовной консисторией, самодержавие — с полицейским участием, а в народе видел не только «платежную единицу». Говоруха-Отрок полагал православие религиозно-культурным началом, которое «подобно солнцу, из недостижимой высоты, все освещает и все животворит», самодержавие — государственной формой, «которая только одна имеет залог органического развития и действительно органически развивается в историческом процессе», народность — живым выражением духа православия, опорой и жизненным началом

⁹Московские ведомости (Далее — МВ). 1894. 27 октября.

самодержавия, которое она «питает живыми соками»¹⁰. Нельзя не отметить, что «народность» он понимал совершенно в духе графа С.С. Уварова.

Говоруха-Отрок считал, что для того, чтобы показать несостоятельность сущности славянофильства, «надо доказать, во-первых, что православие не есть учение вселенское, каким оно было при Христе и Апостолах; во-вторых, что основу исторической жизни Русского народа составляет не православие, а что-нибудь иное; в-третьих, что культурное развитие народов не имеет, вообще, в основе своей начала религиозного — и, наконец, что в учении Церкви Православной не примиряются все противоречия раздирающие европейский мир: противоречия Церкви и государства, нации, философии и религии, социализма и свободы, что в православии нет той великой объединяющей мысли, того великого объединяющего чувства, в которых может разрешиться трагическая коллизия созданная ходом европейской истории и отчасти перенесенная на нашу почву»¹¹.

Л.А. Тихомиров считал, что Говоруха «был прежде всего — до мозга костей православный. Не в какие-нибудь социальные строи верил он, не в программы, а в Бога. Как православный — он был монархист, убежденный, искренний. Как православный же, он имел ряд требований к личности... не представляющих ничего общего с тою беспорядочною распущенностью, которую нынче выдают за ее свободу. Как православный, Говоруха любил народ за его веру, за его христианскую выработку»¹². Юрий Николаевич неоднократно объяснял, что для него нет ничего общего между самодержавием и абсолютизмом, чтил он не абсолютизм, а православного самодержца.

Приглашение Говорухи-Отрока в важнейшую национально-консервативную газету страны, овеянную духом Каткова, означало признание монархически настроенными столичными кругами литературных способностей и гражданской смелости харьковского публициста. Помимо «Московских ведомостей», он под псевдонимом Ю. Елагин печатался в журналах «Русское обозрение», «Русский вестник», а также в газете «Русское слово». В своих статьях он упорно боролся с распространенными с рубежа 50–60-х гг. XIX века вульгарным материализмом, упрощенчеством, атеизмом, оторванностью от народной почвы.

Живя в Москве, Говоруха-Отрок познакомился со многими литераторами и интеллектуалами консервативной направленности, в частности, с Л.А. Тихомировым и П.Е. Астафьевым, о. Иосифом Фуделем. Знаковой для

¹⁰МВ. 1894. 13 октября.

¹¹МВ. 1890. 21 января.

¹²Памяти Ю.Н. Говорухи-Отрока. М., 1896. С. 9.

него стала встреча с К.Н. Леонтьевым, наезжавшим в первопрестольную из Оптиной пустыни.

Константину Николаевичу Говоруха-Отрок рекомендовался как его ученик, и рассказывал, как, еще будучи в Харькове, выписал книгу Леонтьева «Византизм и славянство», и какое влияние она на него оказала¹³. Они часто бывали друг у друга, ведя бесконечные и весьма азартные споры.

«Отставные нигилисты» Говоруха-Отрок и Тихомиров стали преемниками К.Н. Леонтьева в его борьбе с «новым христианством»¹⁴, ревизовавшим учение православной Церкви. Последний хотел включить Говоруху в проектируемую им тайную организацию, призванную отстаивать интересы самодержавия без всякой правительственной поддержки¹⁵.

Кроме того, Юрий Николаевич хорошо знал Н.Н. Страхова, дружил с В.В. Розановым и переписывался с ним. Интересно, что Говоруха стал посредником в заочном знакомстве Леонтьева с Розановым¹⁶.

Признавая его большой талант в публицистике, современники все же считали, что истинным предназначением Говорухи-Отрока являлась художественная критика. Он был великолепным литературным обозревателем, обладал прекрасным слогом, и нередко его рецензия на книгу читается лучше, нежели сама эта книга.

Наряду с А.А. Григорьевым и К.Н. Леонтьевым, Говоруха-Отрок является одним из создателей русской консервативной критики, а также эстетики. Но они, увы, в целом не изменили уродливого перекоса, сложившегося с середины 1850-х гг., когда отечественная публика внимала суждениям об искусстве, вынесенным в основном левыми критиками, которые, в частности, превозносили «роман» Н.Г. Чернышевского «Что делать?» и, в то же время, почти что не замечали превосходную гражданскую поэзию Ф.И. Тютчева.

Критика Говорухи исходила из идеалов христианства. Поэтому всякому писателю, к творчеству которого он обращался, критик предъявлял большие нравственные и художественные требования.

Наибольший интерес вызывают его работы о писателях-классиках и о произведениях, созданных ими, например, статьи о «Гамлете» В. Шекспира. В московский период своей жизни Юрий Николаевич выпустил отдельные книги очер-

¹³Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 441.

¹⁴См.: Там же. С. 453.

¹⁵Тихомиров Л.А. Тени прошлого. Воспоминания. М., 2000. С. 650.

¹⁶Фетисенко О.Л. «Гептастилисты». С. 456–459.

ков, посвященных Л.Н. Толстому, В.Г. Короленко, А.Н. Островскому, И.С. Тургеневу, П.Д. Боборыкину и другим русским писателям.

Главным сочинением Говорухи в области критики можно считать книгу «Тургенев», в которой на основе художественных произведений и писем он показал образ писателя, его ощущение своей ненужности как «лишнего человека». В творчестве Тургенева Говоруха-Отрок видел подчиненность модным влияниям. По его мнению, только образ ушедшей в монастырь Лизы из «Дворянского гнезда» действительно «свободно» сложился в душе Ивана Сергеевича.

Книгу Говорухи-Отрока о В.Г. Короленко очень высоко ценил А.М. Горький, считавший, что как о художнике о нем никто, кроме Юрия Николаевича, не написал ничего, достойного размаха его таланта. Впрочем, Горький считал, что все остальное в наследии Говорухи-Отрока положительной характеристики не заслуживает. В отличие от него, Н.Н. Страхов называл критическую деятельность Юрия Николаевича «светлым явлением нашей литературы за последние годы». Более всего Страхова восхищал сделанный им разбор литературной деятельности И.С. Тургенева, тогда как критика Говорухой-Отроком произведений Короленко представлялась ему существенно менее удачной. По мнению В.В. Розанова, Говоруха-Отрок «был благороднейшая и тонкая натура, тонкая именно в ощущениях истинного и ложного в человеке, достойного в нем или только грубой подделки под достойное»¹⁷.

Юрий Николаевич исповедовал взгляды, весьма удачно структурируемые «триединой формулой» графа Уварова. По своему мировоззрению он был близок к неославянофильству, а также к «почвенничеству» А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова. Западный путь развития Говоруха-Отрок критиковал за отсутствие нравственных устоев и позитивных духовных ценностей, которые в России, по его мнению, еще сохранились, ибо реформы Петра не затронули «прежнего внутреннего склада жизни»¹⁸. «Краеугольными камнями» ее считал Говоруха-Отрок ценности «вечные и незбылемые»: православие, в котором видел «особое культурное начало, положенное в основу исторической жизни русского народа»¹⁹, самодержавие и народность. Под последней он понимал тип нравственного сознания, сформированный православием. Ю.Н. Говоруха-Отрок считал, что правильное развитие общества возможно лишь в лоне церкви²⁰.

¹⁷ Розанов В.В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 286–287.

¹⁸ Николаев Ю. Тургенев. М., 1894. С. 84.

¹⁹ МВ. 1890. 2 марта.

²⁰ МВ. 1894. 10 марта.

Главной его мишенью в сфере политики являлся из всех вышеназванных противников все же либерализм, который понимался им весьма широко. Так, в защите прав личности он находил «отрицание сдерживающего начала», когда человек забывает о «страхе Божьем» и проповедует «культ любви», который истинной любви, находящейся в сфере религиозной, противоречит принципиально.

Задача человеческого существования виделась Говорухе-Отроку в религиозно-нравственном развитии личности. Он писал, что «человек существует не для счастья... жизнь его есть подвиг страдания и искупления»²¹, на что В.Г. Короленко, выдавая желаемое-мечтательное за несомненно-действительное, ответил хрестоматийной фразой: «человек создан для счастья, как птица для полета».

Исходя из такого понимания человеческой жизни, высочайшим жанром в искусстве Ю.Н. Говоруха-Отрок считал трагедию. Он писал: «Истинная трагическая коллизия <...> заключается в том, что человек ставится в такие условия, окружается такими обстоятельствами, которые мало-помалу, шаг за шагом заставляют его стряхнуть с души всю шелуху земных помыслов, земных желаний, <...> признать ложность всех своих стремлений обусловленных похотью плоти — похотью ли сластолюбия, гордости ума и т.д. — ложность всех своих надежд и ожиданий; заставляют его поверить в непрочность и ложь всего земного и путем великой скорби приводят <...> к сознанию что есть в жизни что-то стоящее и выше личного счастья, и выше личного страдания, что есть что-то великое и высшее, стоящее вне нас и в то же время живущее в нас, пред чем все земное, все земные помыслы, чувства, желания являются как бы бессмысленным мельканием китайских теней...»²².

Наделенный глубоким религиозным чувством, обладавший живым умом и литературным талантом, Говоруха-Отрок стремился служить красоте и истине, отстаивая вечные ценности. Он полагал, что искусство является высшим из земных дел. Оно помогает увидеть отблески вечных истин во временном и случайном, требуя от творца нравственного совершенства, подвига самоочищения. Идеал искусства Юрий Николаевич видел в мировой классике, в произведениях, появившихся до начала «века Просвещения» — XVIII столетия. По его мнению, с тех пор, как на литературную арену ворвался «разночинец» (со своими вопрошаниями и утверждениями), подлинная литература пришла в упадок²³.

²¹МВ. 1890. 31 января.

²²Николаев Ю. Последние произведения графа Л.Н. Толстого. М., 1890. С. 17.

²³МВ. 1893. 18 февраля.

Он задумал написать книгу о Гоголе, стремясь выявить в его образе великого подвижника, чья жизнь была «покаянным подвигом», составить комментарии к «Гамлету», бывшему самым любимым героем Ю.Н. Говорухи-Отрока в европейской литературе. Но всему этому помешала смерть, унесшая его на самом пике развития творческих сил.

Тяжелый литературный труд, газетно-журнальная поденщина, требующая чрезвычайного напряжения умственных сил и расшатывающая нервную систему, преждевременно подорвала его и без того не особенно крепкое здоровье. Умер он от мозгового кровоизлияния 27 июля (8 августа) 1896 года под Москвой, на даче в Разумовском. Священник, прибывший из села Владыкина, успел причастить умирающего, о чем сообщает некролог²⁴.

Несмотря на раннюю смерть, Ю.Н. Говоруха-Отрок сумел реализоваться и в публицистике и, в еще большей степени, в художественной критике, показав себя выдающимся аналитиком русской литературы.

Источники и литература

1. Деятели революционного движения в России. Т. 2. Семидесятые годы. Вып. I. А–Е. М., 1929.
2. Дикарева О.В. Ю.Н. Говоруха-Отрок и Н.Я. Данилевский о феномене русского нигилизма // *European Social Science Journal*. 2012. № 4.
3. Московские ведомости. 1890. 21 января.
4. Московские ведомости. 1890. 31 января.
5. Московские ведомости. 1890. 2 марта.
6. Московские ведомости. 1893. 18 февраля.
7. Московские ведомости. 1894. 10 марта.
8. Московские ведомости. 1894. 13 октября.
9. Московские ведомости. 1894. 27 октября.
10. Московские Ведомости. 1896. 27 июля.
11. Николаев Ю. Последние произведения графа Л.Н. Толстого. М., 1890.
12. Николаев Ю. Тургенев. М., 1894.

²⁴МВ. 1896. 27 июля.

13. *Николаев Ю.* Тюрма и крепость. Из посмертных записок подследственного арестанта. Отрывок первый // Русское обозрение. 1894. № 1.
14. Памяти Ю.Н. Говорухи-Отрока. М., 1896.
15. *Репников А.В., Милевский О.А.* Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011.
16. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. М., 2000.
17. *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. Воспоминания. М., 2000.
18. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
19. *Хатунцев С.В.* Говоруха-Отрок Юрий Николаевич // Русский консерватизм середины XVIII–начала XX века. М., 2010.

Д.В. Шмонин

БОГОСЛОВИЕ ОБРАЗОВАНИЯ: КОНТЕКСТНЫЙ ПОИСК

В результате анализа педагогических, культурологических, философских, теологических подходов к проблемам образования обосновывается необходимость собственной для Церкви богословской теории образования, опирающейся на святоотеческую традицию, религиозно-педагогический опыт, современные педагогические идеи. Богословие образования описывается как перспективная для современного православия область знания, исследующая ценностно-мировоззренческие основы наук об образовании и практической педагогики.

Ключевые слова: богословие, теология, Церковь, общество, теория образования, культурология, философия, образовательная парадигма.

Начнем с нескольких уточнений относительно понятия, которое мы помещаем в режим контекстного поиска. Под контекстным поиском обычно понимают раскрытие смысла комбинации слов в заданной перспективе, а под предметной областью — множество дисциплин, предметов, свойства которых и отношения между которыми рассматриваются в рамках некоторой теории. Таким образом, в этой статье мы предпринимаем попытку показать возможность и необходимость богословия образования как специализированной предметной области в контексте наук об образовании и всего связанного с образованием проблемного поля.

Итак, во-первых, мы используем слова *богословие* и *теология* как синонимы, оставляя в стороне смысловые нюансы звучания в русском языке и особенности использования их в нашей литературе.

Во-вторых, рассуждая о богословии, религии и Церкви в общем плане, мы подразумеваем Христианство, которое рассматривается нами в своих фундаментальных ценностно-мировоззренческих характеристиках, единой библейской и церковно-исторической перспективе; говоря же о *богословии образования*, мы исходим из необходимости реализации православного проекта, который может быть востребован Русской Церковью и открыт другим традициям.

Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии (shmonin@mail.ru).

Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда № 13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

В-третьих, речь идет о том, что не следует сводить богословие к средневековой рациональной теологии (*theologia rationalis*), то есть к выстроенной дедуктивно, в аристотелевско-схоластическом духе, «естественной» («философской») «науке о Боге»¹ и, тем более, только к богооткровенной теологии (*theologia revelata*), ядру, которое содержит в себе не подлежащие сомнению основоположения веры.

Добавим к последнему уточнению, что, по нашему мнению, столь уважительное отношение к средневековой схоластике вполне оправданно, но недостаточно для наших дней.

Оправданно, поскольку дедуктивное мышление, восходящее к Аристотелю и развитое в схоластике, является не просто этапом развития интеллектуальной и духовной культуры, но одним из фундаментальных типов рациональности, мировоззренческой позицией, обеспечивающей целостное и непротиворечивое внутренне описание мира. (Подчеркнем, что установки теологии на познание Бога в рамках «внешней науки», посредством «естественного разума», «размышлений и силлогизмов», на основе «общих понятий» касаются и Запада, и Востока)².

Недостаточно, потому что подобное определение не позволяет включить в объем богословия все систематическое и дисциплинарно организованное знание, которое выстраивается на вероучительном и ценностно-мировоззренческом фундаменте религии, но далеко выходит за рамки «метафизического дискурса прежней теологии»³.

«Новая» теология, в отличие от «прежней», опосредована постсредневековыми, постренессансными, постреформационным, просвещенческими процессами, то есть *новым и новейшим* временем. Ее становление происходило в процессах, в ходе которых общество и Церковь на разных этапах испытывали (и испытывают) различные уровни «теологического напряжения»⁴. Мы говорим о секуляризации, конфессионализации, а затем и либерализации церковной жизни в XIX–XX вв., благодаря которым все более очевидной становилась необходи-

¹Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // *Философия религии. Альманах. 2006–2007* / под. ред. В.К.Шохина. М.: Наука, 2007. С. 302–321.

²Хоружий С.С. Естественная теология и исихастское умозрение // *Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т.* СПб.: Изд-во РХГА, 2012. Т. 2. С. 277 и далее.

³Лонерган Р. Метод в теологии. Институт философии, теологии и истории св. Фомы М., 2010. С. 138.

⁴Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. СПб.: Светоч, 2006. С. 18.

мость расширения содержания теологического дискурса за пределы ядра, которое составляют богооткровенные основания религиозной веры, святоотеческие учения и схоластическая *scientia*.

Представляется удачным описание богословия как весьма сложной многоуровневой системы дисциплин, познавательных практик и процедур саморефлексии, направленных на осмысление и исследование такой предметной области как Церковь и ее вера⁵. Важно заметить, что эти дисциплины строятся, а практики и процедуры осуществляются изнутри, с позиций самой данной Церкви. Такое описание, включающее обстоятельный критический анализ распространенных, можно сказать, клишированных представлений о предмете теологии, выполненное К.М. Антоновым, делает излишними дальнейшее развитие этих вводных положений. Следует только сделать уточняющее повторение о том, что это дисциплинарно организованное богословское знание необязательно направлено только на рассмотрение внутрицерковной сферы, а при обращении богословского мышления к проблемам, для Церкви и ее веры формально внешним, мы сталкиваемся с новыми «отраслями», дисциплинами, направлениями исследования, такими как богословие личности, богословие культуры или богословие образования.

Именно богословию образования посвящена эта статья, точнее, в ней мы обосновываем целесообразность институционального оформления и развития этой области богословия, однако за рамками нашего рассмотрения остается тема описания ее структуры и содержания.

Для решения намеченной задачи необходим анализ второго компонента описываемого понятия — образования.

Концепт образования настолько затерт в определениях и описаниях, что по его поводу целесообразнее вообще обойтись без пространных разъяснений, указав, что мы понимаем под образованием универсальное условие воспроизводства и развития культуры, совокупность способов становления человека, синтез обучения, воспитания и просвещения, интеллектуального, культурного и духовного формирования человеческого «Я», в том числе, через открытие в душе человека образа Бога⁶.

Последнее замечание, связывающее образование и религию, не посягает на принципы гуманизма и светскости, принятые в секулярном обществе. (Если

⁵ Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

⁶ Шмонин Д.В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 47–64.

говорить о России, то эти принципы отражены, помимо Конституции, в действующем Законе об образовании, в частности, в статье 3, которая раскрывает основы государственной образовательной политики. Впрочем заметим, что светский характер образования законодательно гарантирован только в государственных и муниципальных образовательных организациях). Наше замечание о формировании человеческой личности в перспективе образа и подобия Божьего указывает по крайней мере на тот очевидный факт, что религия и образование на протяжении всей человеческой истории составляют фундамент культуры: образование играет ключевую роль в становлении личности и общественном развитии, а религия содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро культуры, аксиомы нравственности и сердцевину морального опыта.

Образование существует и развивается внутри общественного организма, оно выполняет социальный заказ, тем самым влияя на заказчика, на общество (хотя мы не сторонники идеи опережающей функции образования). Другими словами, это многосторонний и многосложный социальный процесс, в котором действуют разные силы. При анализе цивилизационных, исторических особенностей развития образования его изучение выводит исследователей на глобальный уровень описания в терминах основных образовательных парадигм⁷ — наиболее крупных форм педагогической теории и педагогического опыта, связанных с определенными эпохами социальной истории и соответствующими им мировоззренческими (философско-религиозными) позициями. Мы выделяем античную парадигму, христианскую (схоластическую) парадигму⁸ и новоевропейскую (современную) парадигму. Заметим, что в последние десятилетия наблюдается неустойчиво-равновесное состояние, предвещающее начало парадигмального распада глобальной образовательной системы, которая пока еще продолжает определять теорию и практику образования, и движения к некоей новой, развертывающейся парадигме, контуры которой начинают прорисовываться все явственнее.

Если мы предполагаем соединить в одном понятии теологию и образование, имея в виду, что должна быть некая специфическая богословская наука (отрасль богословского знания) об образовании, возникает необходимость упо-

⁷См., напр.: *Романенко И.Б.* Образовательные парадигмы в истории философии. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2003.; *Шмонин Д.В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы...

⁸*Шмонин Д.В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 2. С. 32–37.

мянуть имеющиеся в нашем распоряжении иные формы теоретического осмысления и практического описания этой сферы, дабы убедиться, что они не охватывают все уровни ее осмысления и все стороны исследовательского интереса к ней. Это важно, поскольку мы ведем разговор не о теологическом или — шире — религиозном образовании, которые, несмотря на специфику, суть лишь частные случаи *образования вообще*. Не менее важно это и потому, что стандартные секуляристские подходы дают описание религии как феномена интеллектуальной и духовной жизни определенных групп людей, права и интересы которых должны быть учтены, в том числе, в сфере образования, но не более того. Следовательно, богословие, представляющее собой квинтэссенцию религиозного мировоззрения, является в этой логике скорее неявным элементом образовательной среды или сопутствующим объектом исследования в педагогических дисциплинах, а не основой фундаментальной позиции по поводу самого образования.

Обратимся к общей *теории образования*, чтобы примерно представить себе характер работы теоретиков педагогической мысли.

По мнению одного из известных в российском педагогическом сообществе специалистов в области профессионального образования А.М. Новикова, который размышляет в терминах перехода от индустриального к постиндустриальному обществу, Россия осуществляет этот переход особым образом: в нашей стране процессы развития делового (индустриального) и интеллектуального (постиндустриального) общества идут параллельно. При этом задача иметь «конвертируемое» массовое образование заставляет двигаться по пути копирования опыта западных стран (которые, добавим от себя, в большинстве своем реализуют американские модели или находятся под серьезным влиянием последних). Конвертируемость образования означает, что оно должно иметь «базу», которая будет позволять человеку относительно легко осваивать новые профессии в зависимости от меняющихся экономических и социальных условий. При этом общество (говоря в терминах социологии труда — трудоспособное население) фактически разделяется на две весьма неравные части: с одной стороны, тонкий слой элиты — профессионалов высшего класса, с другой стороны, широкие слои высокообразованных или, скорее, *достаточно* образованных работников, способных к изменению профиля своей профессиональной деятельности в зависимости от конъюнктуры или по личным мотивам. Отметим, что лучшие перспективы будут иметь страны, которые смогут обеспечить более высокий уровень образованности, компетентности и профессионализма в обеих группах — элитарной и массовой. При этом опасность представляют люди,

которые останутся вне этих сообществ и не смогут вписаться в «высокотехнологичную» жизнь социума. Речь идет о весьма значительном, сопоставимом с обеими группами, числе представителей невостребованных профессий, а также тех, кто занят в примитивных отраслях сферы услуг, временно или постоянных неработающих, людей с ограниченными возможностями и т.п. Таким образом, А.М. Новиков исходит из того, что в нынешних условиях индивидуальный «путь вверх» будет определяться уровнем образования, причем если мы попытаемся кратко определить образованность в постиндустриальном обществе, то она окажется «способностью общаться, учиться, анализировать, проектировать, выбирать и творить»⁹.

Понятно, что теологии нет места в структуре подобной теории образования. Однако интересно, есть ли в этом современном секуляризме место религии, и если да, то в каком качестве?

Согласно тому же А.М. Новикову¹⁰, религия присутствует в теории образования только в качестве одного из объектов исследования, классифицируемых по основанию форм общественного сознания (наряду с обыденным знанием, языком, моралью, правом, политической идеологией, философией, искусством и наукой). Наличие в рамках педагогической теории такого «изучаемого феномена» как религия объясняется тем, что каждая религия (как и «антирелигия», то есть атеизм) воспитывает человека в определенных направлениях (православном, протестантском, мусульманском и т.д.), и теория образования так или иначе обязана изучать эти виды образования, равно как и исследовать вопрос о том, возможны ли общие основы религиозной педагогики. Кроме того, помимо педагогических вопросов существуют и проблемы организации религиозного образования, также относящиеся к ведению теории образования.

Таким образом, исходя из мысли А.М. Новикова, теология может быть включена в предметную область теории образования в качестве некой аксиологической начинки содержательной части конфессионального образования и религиозных традиций в целом, поскольку они воздействуют на зависимую от них часть педагогической среды. Сама же педагогическая теория не должна быть связана с теологией; она строится на иных — научных — основаниях, а научно-педагогические подходы, а значит и образовательные концепции, модели, теории зависят от социального заказа, от общества.

⁹Новиков А.М. Постиндустриальное образование. М., 2008. С. 42.

¹⁰Новиков А.М. О структуре теории образования // Педагогика. 2005. № 7. С. 30–36.

В самом деле, задачи, стоявшие перед образованием, на протяжении долгого времени соответствовали основной цели — подготовке узкопрофессиональных специалистов для индустриальной экономики и социальной сферы. В 1980-е гг., однако, в отечественной педагогике стала формироваться альтернативная «знаниевому подходу» культурологическая концепция, с вниманием к социальному опыту человечества как источнику содержания образования. В постсоветские 90-е гг., отличительными чертами которых стали процессы «деидеологизации», «гуманизации», «гуманитаризации» образования, культурологический подход в его многочисленных вариантах и модификациях стал восприниматься многими как способ замещения «изъятой из обращения» идеологии. Напомним, как в самом начале этого периода о задачах образования высказался (весьма сдержанно и предельно «светски» — это был 1990-й год) Д.С. Лихачев: «Образование, подчиненное задачам воспитания, ... возрождение человека как чего-то высшего, которым должно дорожить, возрождение чувства совестливости и понятия чести — вот в общих чертах то, что нам нужно в XXI веке»¹¹. Дело специалистов (и тема другой работы) рассматривать вопрос о том, как осуществлялось взаимодействие культурологических подходов внутри теории образования с культурологическими концепциями, порожденными постсоветским временем и бурным развитием самой культурологии как институционально новой области знания. Отметим, однако, что появление целого направления исследований — педагогической культурологии (культурологии образования) имело достаточное основание и сыграло важную роль в осмыслении феномена образования со стороны, с внешних для педагогики позиций, причем в новых исторических и социальных условиях, исключавших, повторим, идеологию, которая на протяжении семи десятилетий до этого выполняла ценностно-нормативную функцию в обществе.

Пример того, что сама педагогическая наука заявляет о необходимости взгляда со стороны, можно найти в уже использовавшейся нами статье А.М. Новикова «О структуре педагогической теории», в которой автор наряду с другими объектами исследования педагогической теории кратко описывает и мораль как «форму общественного сознания». Он оценивает современную ситуацию в мире как острую и сложную, требующую осмысления социологических, психологических, педагогических и других аспектов социальной этики и указывает на трудно решаемые проблемы (набор стандартов: распространение этно- и ксенофобии; отсутствие толерантности, обилие несортированной, неуправляемой и

¹¹ Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 6.

опасной информации в сетях и т.п.), негативно влияющие на устой общества. И задача системы образования — вмешаться в эти процессы, для чего необходимо соответствующее *научное обеспечение*¹².

Можно сказать, что попытки найти такое научное обеспечение в рамках культурологии велась весьма интенсивно, и эта работа продолжается. Обозреть ее не представляется возможной, мы можем лишь указать на некоторые результаты и перспективы этой работы¹³. Поиски культурологических оснований образования привели тех, кто этим занимается, к осознанию того, что цели воспитания, например, имеют вторичный и даже третичный характер по отношению к ценностям¹⁴, и что в современном образовании назрела необходимость легитимировать саму образовательную стратегию через возвращение к таким предельным понятиям как, например, идея образования, без которой невозможно говорить о целях, что позволило бы педагогике выработать адекватные целям методы и формы современного образования¹⁵.

«Образование — раствор культуры», — метафорично замечает А.Г. Асмолов¹⁶ и далее дает образованию такое определение: «Образование... — это ценностное полагание, а сфера образования — ключевая интеллектуальная и ценностно-духовная сфера жизни общества, которая ведет за собой развитие общества и определяет ценностные горизонты нашей культуры»¹⁷. Заметим во второй раз, что мы не склонны разделять оптимизм по поводу опережающей социальной функции образования; здесь хотелось бы обратить внимание читателя на другое, а именно на то, что интерес к ценностной составляющей образования в нашей педагогической науке нередко сочетается с просьбами о *научном* обеспечении решения проблем морали в сфере педагогики. Также позволим себе напомнить о сказанном нами выше: именно религиозная традиция, неизменно «выносимая за скобки» педаго-

¹²Новиков А.М. О структуре теории образования. С.34.

¹³Сенько Ю.В. Образование в гуманитарной перспективе. Барнаул, Изд-во Алт. ун-та, 2011. 367 с.

¹⁴Никандров Н.Д. Ценности как основа целей воспитания // Педагогика. 1998. № 3. С. 8.

¹⁵Шор Ю.М., Архипова О.В. Идея образования в контексте постнеклассической парадигмы // Мир культуры и культурология. Альманах Научно-культурологического общества России. Вып. 3. СПб: Изд-во РХГА, 2013. С. 177.

¹⁶Асмолов А.Г. Образование как ценностное полагание: диалог между педагогикой сотрудничества и культурно-исторической психологией // Образование в XXI веке: стратегии и приоритеты / Свято-Филаретовский православно-христианский институт. М., 2011. С. 44.

¹⁷Асмолов А.Г. Образование как ценностное полагание: диалог между педагогикой сотрудничества и культурно-исторической психологией С. 45.

гической теории и содержит ценностно-мировоззренческое ядро культуры, включающее начала нравственности.

Однако следует рассмотреть еще одну точку зрения на образование, ту, что мы привычно называем философской. Трудно говорить о четких границах между теорией образования, культурологией образования и философией — употребим здесь тот же родительный падеж — образования. Разумеется, если ставить задачу демаркации, то основания для подобного разделения, окажутся скорее всего методологические, но нас в этой статье интересует несколько иное — быстрый взгляд на философию образования как отраслевой отдел философии и, если это будет возможно, общий вывод о «пользе философии» для образования.

Философию образования можно понимать по-разному. Если считать все философское мышление об образовании, начиная с античности, протофилософией образования, то в «собственном» значении (которое на самом деле оказывается весьма и весьма широким) говорят о ее появлении на Западе в середине XX в. В панорамной монографии А.П. Огурцова и В.В. Платонова «Образы образования. Западная философия образования. XX век» показывается, что этот новый сегмент философской рефлексии появляется в американских и британских общественных объединениях, ставших площадками для диалога философов и педагогов, где обсуждались выходящие за пределы педагогики основания, цели и идеалы педагогической деятельности и образования, методы проектирования новых образовательных моделей и институтов¹⁸. Эти дискуссии порождают различные направления, действующие в духе англо-американской аналитической традиции, формирующие критико-рационалистические программы, работающие в герменевтической, антропологической, экзистенциально-диалогической методологиях, наконец, в разных вариантах постмодернистско-деконструктивного дискурса.

При этом авторы подают весьма тревожный сигнал, указывая на то, что «прежний разрыв между философией и образованием, когда философия выдвигала некие глобальные проекты и умозрительные программы, а педагоги лишь принимали и конкретизировали эти проекты в своих разработках, — одна из угроз для существования европейской цивилизации (курсив мой. — Д.Ш.)»¹⁹.

¹⁸ Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб.: Изд-во РХГА, 2004. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 5.

Поэтому философия образования необходима как *теория среднего уровня*²⁰, то есть, по Р. Мертону, теория, позволяющая преодолеть разрыв между глобальной философией и эмпирически ориентированной практикой²¹.

В Россию философия образования пришла примерно в то же время, когда и культурология. Мы вынужденно оставляем за скобками многочисленные и небезыңтересные дискуссии 1990-х–2000-х гг., результаты которых свидетельствуют о непростой «истории становления и болезнях роста»²² российской философии образования, которая, преуспев в своей социальной институционализации (кафедры в вузах, лаборатории, ассоциации, конференции), пока не сложилась как область знания, необходимая педагогике и самой философии²³.

Рискнем предположить, что это может быть не только следствием плюрализма подходов и пока еще небольшим по историческим меркам периодом развития, но и завышенными ожиданиями тех, кто стремится найти в ней новую метатеорию образования, способную «объяснить и раскрыть мир образования как целенаправленно создаваемую ... реальность, определяя этим самым, в каком направлении может (программно и планоно) использоваться творческий, исследовательский потенциал педагогической науки»²⁴ или «выявить основополагающие принципы педагогических концепций и показать их жизнеспособность и перспективность или, наоборот, непродуктивность и бесперспективность»²⁵.

Вместе с тем, о философии образования иногда говорят как об излишнем построении, поскольку педагогика как наука должна опираться исключительно на научные способы построения и обоснования, а иногда — как о необходимом для XXI века проекте прикладной философии²⁶, имеющем историческое и перспективное измерения.

Высказываются надежды на появление «современной интегральной философии образования», которая обеспечила бы для «точку равновесия между Ин-

²⁰Там же. С. 20.

²¹Boudon R. What Middle-Range Theories Are // Contemporary Sociology / American Sociological Association. Vol. 20 (4). P. 519–522.

²²Лукацкий М.А. Философия образования: история становления и болезни роста // Образование и общество. 2004. № 2. С. 76–80.

²³Куренной В. Философия и образование // Отечественные записки. 2002. № 1. С. 59–72.

²⁴Турбовский Я.С. Миру образования — свою философию // Образование и общество. 2003. № 2. С. 56.

²⁵Заборская М.Г. Философия образования: типологический подход. СПб.: Д.А.Р.К., 2011. С. 13.

²⁶Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. С. 3.

тернетом, ... действительностью, эмпирическими науками и гуманистическими обязанностями»²⁷.

С мыслью о необходимости поиска новых идеалов образования²⁸ коррелируют описания новоевропейской рационально-экспериментальной образовательной парадигмы²⁹. Некоторых философов мысль о том, что классическая образовательная парадигма исчерпала себя, приводит к конструированию новой «чистой идеи образования» в духе «модернизированного гегельянства», которая соответствовала бы постнеклассической эпохе³⁰.

Вариантов много; поэтому заметим в заключение нашего краткого обзора, что попытки возвращения к образцам мышления в понятиях вполне естественны в логике философского и культурологического дискурсов, стремящихся решать «прикладные» задачи с использованием инструментария и нормативной базы обкатанных в философской классике универсалий культуры. В определенной мере это реакция на начавшиеся в 50–60-е гг. XX в. регулярные атаки на образование (идеи «дескуляризации общества», «антипедагогтики», «деконструкции образования», постмодернистские оценки образования как проявления тоталитаризма, авантюры и т.п.).

Однако такой поиск ответов на вызовы времени напоминает попытки написать новую философскую *формулу образования*, где к классическим — от Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля — *константам* добавлялись бы вводимые жизнью *переменные*.

Обратимся теперь собственно к богословию, или теологии, как иному, в сравнении с педагогической теорией, культурологией и философией, способу осмысления образования, который отличается от рассмотренных выше способов своей принципиально религиозной мировоззренческой позицией (но это не эксклюзивно — ведь существуют религиозно-философские позиции) и методо-

²⁷ Колесников А.С. Paideia в эпоху постпросвещения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 3. С. 3–11.

²⁸ Романенко И.Б. Экзистенциализм и персонализм: определение образовательных идеалов XXI века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2005. № 5 (10). С. 59–65.

²⁹ Романенко И.Б., Романенко Ю.М. Становление рационально-экспериментальной образовательной парадигмы в немецкой классической философии // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2014. № 4 (87). С. 274–281.

³⁰ Архипова О.В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2012. С. 5; 11.

логией. Взгляд на такую прикладную теологию требует опоры на современные западные концепции.

Первый пример — учение католического теолога Бернарда Лонергана, содержащее описание трансцендентальной рефлексии всей познавательной и коммуникативной деятельности человека. В этом учении теология предстает в качестве системы многофункционального специализированного знания, обеспечивающей связь между культурой как целым и религией как частью³¹. Таким образом, задачи теологии выходят за пределы описания религиозной сферы, а само богословское знание опирается на процедуры интенционального анализа и учитывает две концепции культуры — классическую («классицистскую») и динамическую («эмпирическую»).

В перспективе динамической концепции культуры теология мыслится как «постоянное свершение», в концепции классической — как «набор смыслов и ценностей, формирующих образ жизни», который то столетиями может сохраняться неизменным, то медленно эволюционировать, то вдруг попадать в полосу быстрых разрушительных перемен. И тогда теология — не некий *plus quam perfectum*, а динамичный процесс осмысления действительности.

Мы рискнули бы добавить: в теологии одновременно существует и неизменное и динамичное, поэтому допустимо и оправданно комбинирование 2-х подходов, 2-х позиций, возможно перемещение фокуса со статического ядра богословской классики на динамичную периферию, и наоборот; важно, чтобы эта смена перспектив не приводила к содержательной («о какой теологии мы говорим?») и методологической («какие методы используем?») путанице. И если мы понимаем, что теология — наука о Боге (1-й план) и «о человеческой реальности» (2-й план), то мы должны согласиться с тем, что для решения системы задач 2-го плана эта наука должна интегрироваться с другими, как говорит Лонерган, «релевантными отраслями исследований человека». В этом случае, вслед за автором замечательного труда о теологическом методе, мы говорим об указанном методе как о каркасе для совместного творчества, задающем разнообразные «совокупности операций, которые надлежит выполнять теологам при решении различных задач»³². «Современный метод мыслит эти задачи в контексте современной науки, современных гуманитарных исследований, современной

³¹Подробно см: *Вдовина Г.В.* Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 5–18.

³²*Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010. С. 392.

философии, историчности, коллективной деятельности и коллективной ответственности»³³.

Это и есть метод, «параллельный методу в теологии», включающий «функциональные специализации разыскания, интерпретации и истории», которые «могут прилагаться к данным в любой сфере ученых гуманитарных исследований»³⁴.

В современном католическом богословии имеются и другие примеры описания теологической методологии и теме взаимодействия теологии и гуманитарных наук. У К.Ранера, например, трансцендентальная рефлексия приобретает антропологически выраженную сверхзадачу показать, что Бог — подлинное основание жизни и смысл бытия конкретного человека³⁵. Ранер определяет антропологию именно как трансцендентальную потому, что она с предельно общих позиций раскрывает многообразие экзистенциального опыта человека, а этот опыт, в свою очередь, становится методом теологии (через переход к богословским категориям и понятиям). Таким образом, учение Ранера предлагает экзистенциально-антропологический способ осмысления христианского вероучения, при котором теологические категории расширяют свое значение, рождая с помощью философского языка новые концепты, которые могут охватывать и образование. С помощью этих новых концептов Ранер дает антропологическое обоснование самой теологии³⁶.

В связи с предметом и задачами нашей статьи можно отметить, что гуманитарно-теологические взаимосвязи в католическом богословии XX века действительно находят свое выражение в богословской антропологии, богословии личности. Следует указать на четко организованные (как структурно, так и методологически) современные труды, в которых вполне ясно фиксируется различие между философской и богословской антропологиями³⁷. Если первая рассматривает человека как существо, действующее в социуме, то вторая —

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. / Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. М., 2006. 662 с.; Хромец И.С. Проблема соотношения философии религии и теологии... С. 162–171.

³⁶ Хромец И.С. Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении Карла Ранера // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. №15 (77). (Серия: Философия. Социология). С. 162–171.

³⁷ García Quadrado J.A. Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre. Quinta edición. Pamplona, 2010. 258 pp.

как существо, отпадшее в силу своего греха и ищущее спасения в перспективе Божественной благодати³⁸.

Осознание Римской Церковью важности теологического решения проблем современного образования связывают с энцикликой папы Пия XI «*Divini illius Magistri*» (1929)³⁹, непосредственное становление теологии образования начинается с середины XX в.⁴⁰, а к началу XXI столетия эта автономная дисциплина прирастает несколькими систематическими трудами⁴¹.

По мнению современного католического специалиста в этой области, чилийца Э. Гарсиа Аумады, «теология образования — это систематическое и критическое учение об образовании с точки зрения веры»⁴²; в его основе лежат истины Священного Писания, опыт литургии, согласие отцов Церкви, свидетельства святых и учительский авторитет Церкви. Это учение, замечает Гарсиа Аумада, имеет большее влияние на людей верующих, подготовленных к восприятию лежащих в его основе религиозных принципов⁴³, однако рассчитано не только на руководство церковным (шире — христианским) образованием, но и на осмысление с теологической позиции всей проблематики образования как социального института.

Еще одним примером может послужить подход лютеранского богослова П. Тиллиха. В своей работе «Теология культуры» он говорит о религиозной составляющей во многих конкретных областях культурной деятельности человека, даже если религия в них «не присутствует напрямую», а во 2-й части книги, которая называется «Конкретные приложения», помещает специальный раздел «Теология образования». По мнению Тиллиха, цель образования — реализация человеком своих возможностей (как трансцендентальных, так и индивидуальных); образовательный процесс нацелен на формирование гуманистической лич-

³⁸ *García Quadrado J.A.* Antropología filosófica ... P. 37.

³⁹ *Gil García A.* Naturaleza y finalidad de la educación cristiana a la luz de la encíclica *Divini Illius Magistri* // *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*. 1986. Vol.10. P. 487–588.

⁴⁰ Первая журнальная статья: *Da Silva L.* Linhas fundamentais para uma teologia da educação // *Revista Eclesiastica Brasileira*. 1950. P. 352–369; первая диссертация: *Gallego Saturnino*. La teología de la educación en San Juan Bautista De La Salle, Madrid, San Pío X (1960).

⁴¹ *Giuseppe Groppo*. S.D.B. en *Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1991; *García Ahumada E.* Teología de la Educación, Santiago: Editorial Tiberiades, 2003. 534 pp.; *García Ahumada E.* Los cristianos en la historia de la educación. En 4 vols. Santiago de Chile: Tiberiades, 2007.

⁴² *García Ahumada E.* Saint Jean-Baptiste de La Salle et la théologie de l'éducation. Rome: Frères des Écoles Chrétiennes, 2013. P. 4.

⁴³ *García Ahumada E.* Teología de la Educación... P. 26–31.

ности, что включает в себя не только навыки, которые дает общее образование, но и «религиозную функцию»⁴⁴. Заметим, что, по нашему мнению, этот сдержанный подход, данный с позиций традиционного лютеранства, занимавшего определенную социальную нишу в западном обществе середины XX в., адекватно отражает соответствующий этап развития теологического мышления в его попытках описать характер взаимосвязей религии и образования. Сейчас, однако, требуется адаптация упомянутого подхода к новой реальности, а применительно к нашей области — встает задача системной, всесторонней православной богословской рефлексии проблем образования.

Отметим, что развитие западной теологической мысли 2-й половины — конца XX столетия позволило сосредоточить внимание на проблемах и внутренних конфликтах в образовательной сфере, а также на оценках либеральных педагогических идей в целом. В фокусе внимания этих исследований оказались концепции образования, которые направлены, по большому счету, не на воспитание человека новейшей («секулярной», «либеральной», «гуманистической») эпохи, а на включение новых поколений в глобальные процессы массового производства и массового потребления, которые характеризуют индустриальное общество, с учетом развитости отдельных сегментов мира (Соединенным Штатам — одно, «Старой» Европе — другое, Центральной Африке — третье и т.д.). Ситуация перехода к постиндустриальному обществу, опять-таки, с учетом того, какому «уровню цивилизованности» принадлежит та или иная страна, лишь уточнила требования к объектам образовательной деятельности: они должны быть уже не только лояльными потребителями, но и квалифицированными пользователями продуктов (включая продукты информационные), в производство и потребление которых они же сами и вовлечены.

Попытки частично противостоять этим тенденциям, а частично адаптировать теологию к новой социальной среде, породили разнообразные дискуссии, в которых анализируются и классифицируются различные подходы к образованию, месту в них теологического образования и теологической методологии⁴⁵.

⁴⁴Тиллих П. Теология культуры. С. 344.

⁴⁵Hull J.M. Christian Theology and Educational Theory: Can There Be Connections? // British Journal of Educational Studies. Vol. XXIV. June 1976. P. 127–143. (Переиздано дважды: 1) Hull J.M. Studies in Religion and Education Lewis, Sussex, Falmer Press, 1984, pp.229–247; 2) Jeff Astley and Leslie J. Francis (eds). Critical Perspectives on Christian Education: a Reader on the Aims, Principles and Philosophy of Christian Education Leominster: Fowler Wright Books, 1994. P. 314–330); Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education / World Evangelical Alliance International Council for Evangelical Theological Education, 2nd edition, 1990 (URL: <http://icete.edu.org/manifesto/>, дата обращения: 15.06.2014); Kelsey D.H. Between Athens and Berlin: the

Согласно американскому теологу Д. Келси⁴⁶, существует оппозиция двух подходов, классического («Афины») и профессионального («Берлин»)⁴⁷. Классический подход, рожденный античным полисом, имел «коммунальный контекст», его ориентиром было личное совершенствование ради общественного блага, а не в частных интересах. (Здесь и далее приведенные рассуждения Келси вряд ли можно считать глубоко оригинальными, но они верно описывают тенденции взаимодействия теологии и образования и важны в контексте дискуссии в протестантских теологических кругах США). Древняя Церковь приняла этот подход не только потому, что он являлся культурной доминантой, но потому, что духовно гармонировал с задачами церковного просвещения: задача духовного возрождения человека ставила акценты на святости, воспитании добродетелей. Священное Писание заняло место языческой философии, а развитие святоотеческой богословской традиции включило в образовательный контекст и Предание, обеспечив преемственность развития античной школы и последовавшей далее схоластической традиции⁴⁸. Отсюда, добавим мы, спустя столетия наряду с осознанием общности источников, появилось уважительное схоластическое отношение к авторам и авторству, строгость цитирования, научность и, собственно, становление школы.

В отличие от антично-средневековой модели, порожденная прусской реформой образования «берлинская» модель университета не только упразднила нормотворческую ценностно-мировоззренческую функцию теологии в образовании, но заставила саму теологию искать свое место в светском вузе, который предполагал подготовку специалистов-ученых в естественных и социогуманитарных науках, овладевающих теорией и умеющих применять ее для решения практических проблем. Эти процессы, по Келси, кстати, послужили причиной того, что богословское образование сосредоточилось на воспроизводстве духовенства как сословия, а не на духовном становлении личности, что повлекло за

Theological Debate. Grand Rapids: Eerdmans, 1993; *Banks R.* Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. *Edgar B.* The Theology of Theological Education // *Evangelical Review of Theology*. 2005. Vol. 29 No. 3. P. 208–217.

⁴⁶*Kelsey D.H.* Between Athens and Berlin: the Theological Debate...

⁴⁷Мы говорим в этой связи об античной и новоевропейской (просвещенческой) образовательных парадигмах. См.: *Шмонин Д.В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы...

⁴⁸Для нас все же объединение античной и христианской схоластической образовательных парадигм под названием «Афин» кажется упрощенным (см.: *Шмонин Д.В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы...)

собой сужение проблематики до собственно богословия, библейской экзегетики и патрологии⁴⁹.

По мнению английского теолога образования М. Хигтона⁵⁰ (который пишет, что рождение ведущих университетов Европы в XII–XIII вв. означало не борьбу за свободу от Церкви, то есть начало секуляризации, а новую форму христианского благочестия⁵¹), кризис современной системы образования рождает необходимость нового осмысления места в ней университета с теологических позиций.

Вывод, который можно сделать из выполненного нами обзора западной теолого-педагогической мысли, в общем, не внушает оптимизма. В основном, теология замкнута на решение проблем христианского образования, в то время как педагогические науки, включая теорию образования, следующие требованиям социального заказа, сужают ценностно-мировоззренческое ядро, сводя его, если говорить предельно кратко, к принципам толерантности и свободы от традиции, а общее содержание образования, за некоторыми «элитарными исключениями», к базовым запросам массовой культуры. И такая педагогика в определенной мере отражает не только экономическую и социальную ситуацию постиндустриального общества, но и интеллектуальную среду постмодерна — мы имеем в виду состояние современной культуры (в том числе, той же массовой культуры), включающее в себя «художественные композиции» постнеклассических философских и культурологических идей.

В то же время, практически все специалисты (от академиков РАО до профессоров американских теологических колледжей), описывающие — либо как единственно верные, либо как альтернативные религиозным — секуляристские подходы в педагогической сфере социальной жизни, иллюстрируют своими описаниями ситуацию ценностного кризиса, показывают, что новоевропейская (просвещенческая, секулярная, либеральная) образовательная парадигма, у которой, если вспомнить Келси, были приличные, «берлинские», гумбольдтовские корни, давно находится в стадии нарастания системных противоречий и углубления внутренних проблем.

⁴⁹Мысли Келси развивают другие протестантские авторы (*Banks R. Reenvisioning Theological Education...*; *Edgar B. The Theology of Theological Education // Evangelical Review of Theology...*), добавляя к его классификации теологического образования, рассмотренной на основе основных образовательных парадигм, еще два подхода — «Иерусалим» (миссионерский подход) и «Женева» (конфессиональный подход), но эти нюансы выходят за пределы тематики нашей статьи.

⁵⁰*Higton M. A Theology of Higher Education. New York: Oxford University Press, 2012.*

⁵¹*Ibidem. P. 13.*

Завершив краткое обозрение теологических «видов» на панораму парадигмальных изменений в образовании, обратимся еще к одному, который открывается с позиций постсекуляристской концепции. Обоснование этой концепции мы находим в относительно недавних работах Ю. Хабермаса по богословию и социальной теории⁵², в которых он указывает на явную неспособность постмодернистских обществ создавать свои собственные ценности взамен иудеохристианского источника общественной морали и индивидуальной этики. Мысли Хабермаса о том, что логика развития цивилизации предполагает прекращение «марша к светскости», и секулярное мировосприятие — если оно не отрицает демократию — должно постепенно открываться влиянию верующих, позволяют нам обратиться наконец к вопросу, который обозначен в начале статьи: возможен ли современный православный проект богословия образования в контексте развития богословия и с учетом проблем современного отечественного и мирового образования?

Если мы не отказываем России в принадлежности к постсекулярному миру (напомним, что в своих «Заметках о постсекулярном обществе» Хабермас в основном распространяет эту привилегию на США, «Старую» Европу и неевропейский англо-саксонский мир)⁵³ и полагаем, что описываемые в терминах постсекуляризма процессы распространяются и на нашу действительность, вопросы развития православного богословия образования приобретают вполне отчетливый и весьма актуальный характер.

В начале этой работы мы говорили о современном понимании предметной сферы теологии, о том, что ее неправильно было бы сводить лишь к сумме библейской и святоотеческо-схоластической «богословской классики». Разумеется, эта система, ядро которой обретено через полноту Откровения и теологический дискурс, нуждается не в дальнейшем догматическом развитии, но лишь «в постоянном уходе». Последний вполне обеспечивается внутрисистемными богословскими спорами терминологического или герменевтического характера⁵⁴. Кропотливую богословско-исследовательскую работу вокруг указанного ядра,

⁵²*Habermas J. Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002; Habermas J. On the Relation between the Secular Liberal State and Religion // The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers. New York: Routledge, 2005. P. 339–348.*

⁵³*Habermas J. Notes on a Post-secular Society // Signandsight.com. URL: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (дата обновления: 18.06.2008, дата обращения: 23.11.2013).*

⁵⁴*Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. СПб.: Светоч, 2006. С. 21.*

вместе с самим ядром, и можно, вновь используя термин Лонергана, описать как «постоянное свершение»; в то же время, расширение тематическое (человеческая реальность в ее социальном воплощении) и методологическое (распространение богословских методов на внетеологическую сферу) позволяет учитывать одновременно оба лонергановских измерения теологии — классическое и динамическое — в осмыслении культуры в целом и интересующего нас образования в частности.

Важно при этом напомнить, что отличие теологической методологии от методологий различных наук при изучении одних и тех же областей исследования, в данном случае образования, состоит в использовании аксиоматики веры и богословской догматики в качестве мировоззренческой, ценностной и методологической базы исследования.

То, что мы сказали выше о вполне проработанной за рубежом и у нас точке зрения, согласно которой, расширение сферы применения богословской методологии к человеку, социуму, природе представляет собой не попытки цепляться за «мифологическое», «метафизическое», «противостоящее науке» мировоззрение, а естественное движение богословской мысли, исследовательской и оценочной, адекватное ситуации и проблемам времени, подтверждает возможность и необходимость развития современной отрасли церковной науки — богословия, или теологии, образования. При этом мы должны отдавать себе отчет: ситуация непростая, поскольку богословие во всех случаях, работая как во внутреннем, собственно теологическом, проблемном поле, так и во «внешнем пространстве», призвано сохранять «центрированную понятийную структуру», причем этот центр находится или действительно представлен внутри самой структуры; распад структуры привел бы к распаду теологии как системы и лишил бы последнюю всякого смысла⁵⁵.

В качестве вывода отметим, что исключение богословской позиции из осмысления проблем образования, как не имеющей исторического, актуального или прогностического значения, в буквальном смысле *обесценивает* (лишает религиозно-культурных ценностных оснований) образование как социальный феномен и лишает педагогическую теорию одного ключевых способов научного обеспечения.

Поскольку мы понимаем под образованием универсальное условие воспроизводства и развития культуры, совокупность способов становления человека, синтез обучения, воспитания и просвещения, интеллектуального, культурно-

⁵⁵ Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. С. 19.

го и духовного формирования человеческого «Я», в том числе, через открытие в душе человека образа Бога, то есть преобразования человека, мы старались показать в этой статье, что богословская позиция в исследовании проблем образования должна быть, как минимум, профессионально и адекватно времени представленной среди педагогических, культурологических философских и иных теорий, а как максимум, выполнить свое ценностно-мировоззренческое предназначение в процессе формирования новой образовательной парадигмы.

И если в контексте нашего поиска было отмечено, что опасным в этой кризисно-переходной ситуации является разрыв между педагогикой и классической философией (в ее функции глобального проектировщика образования), то разумно предположить, что еще большей *угрозой для существования цивилизации*⁵⁶ стал бы наш отказ от богословия образования как от одной из областей современной богословской мысли.

Источники и литература

1. Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.
2. Архипова О.В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры. Автореф. дис. ... докт.филос. наук. СПб., 2012. 52 с.
3. Асмолов А.Г. Образование как ценностное полагание: диалог между педагогикой сотрудничества и культурно-исторической психологией // Образование в XXI веке: стратегии и приоритеты / Свято-Филаретовский православно-христианский институт. М., 2011. 360 с.
4. Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // Философия религии. Альманах. 2006–2007 / под ред. В.К.Шохина. М.: Наука, 2007.
5. Вдовина Г.В. Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 5–18.
6. Заборская М.Г. Философия образования: типологический подход. СПб.: Д.А.Р.К., 2011.
7. Колесников А.С. Paideia в эпоху постпросвещения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 3. С. 3–11.

⁵⁶Вновь укажем на монографию: Огуцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. С. 5.

8. Куренной В. Философия и образование // Отечественные записки. 2002. № 1. С. 59–73.
9. Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 3–6.
10. Лонерган Б. Метод в теологии / Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2010. 400 с.
11. Лукацкий М.А. Философия образования: история становления и болезни роста // Образование и общество. 2004. № 2. С. 76–80.
12. Никандров Н.Д. Ценности как основа целей воспитания // Педагогика. 1998. № 3. С. 8–12.
13. Новиков А.М. О структуре теории образования // Педагогика. 2005. № 7. С. 30–36.
14. Новиков А.М. Постиндустриальное образование. М.: Эгвес, 2008. 136 с.
15. Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб.: Изд-во РХГА, 2004. 520 с.
16. Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. СПб.: Светоч, 2006. 304 с.
17. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. М., 2006. 662 с.
18. Романенко И.Б. Образовательные парадигмы в истории философии. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2003.
19. Романенко И.Б. Экзистенциализм и персонализм: определение образовательных идеалов XXI века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2005. № 5 (10). С. 59–65.
20. Романенко И.Б., Романенко Ю.М. Становление рационально-экспериментальной образовательной парадигмы в немецкой классической философии // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2014. № 4 (87). С. 274–281.
21. Сенько Ю.В. Образование в гуманитарной перспективе. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011. 365 с.
22. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. Т. 2. 446 с.

23. *Хромец И.С.* Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении Карла Ранера // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. №15 (77). (Серия: Философия. Социология). С. 162–171.
24. *Тиллих П.* Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 480 с.
25. *Турбовский Я.С.* Миру образования — свою философию // Образование и общество. 2003. № 2. С. 19–36.
26. *Шмонин Д.В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. Вып. 2. С. 32–37.
27. *Шмонин Д.В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 47–64.
28. *Шор Ю.М., Архипова О.В.* Идея образования в контексте постнеклассической парадигмы // Мир культуры и культурология. Альманах Научно-культурологического общества России. Вып 3. СПб: Изд-во РХГА, 2013. 414 с.
29. *Banks R.* Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
30. *Boudon R.* What Middle-Range Theories Are // Contemporary Sociology / American Sociological Association. Vol. 20 (4). P. 519–522.
31. *Edgar B.* The Theology of Theological Education // Evangelical Review of Theology. 2005. Vol. 29. № 3. P. 208–217.
32. *García Ahumada E.* Teología de la Educación, Santiago: Editorial Tiberíades, 2003. 534 pp.
33. *García Ahumada E.* Los cristianos en la historia de la educación. En 4 vols. Santiago de Chile: Tiberíades, 2007.
34. *García Ahumada E.* Saint Jean-Baptiste de La Salle et la théologie de l'éducation. Rome: Frères des Écoles Chrésiennes, 2013. P. 4.
35. *García Quadrado J.A.* Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre. Quinta edición. Pamplona: EUNSA, 2010. 258 pp.

36. *Gil García A.* Naturaleza y finalidad de la educación cristiana a la luz de la encíclica *Divini Illius Magistri* // *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*. 1986. Vol.10. P. 487–588.
37. *Groppo G.* *Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1991.
38. *Habermas J.* *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
39. *Habermas J.* *On the Relation between the Secular Liberal State and Religion* // *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York: Routledge, 2005. P. 339–348.
40. *Habermas J.* *Notes on a Post-secular Society* // *Signandsight.com*. URL: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (дата обновления: 18.06.2008, дата обращения: 23.11.2013).
41. *Higton M.* *A Theology of Higher Education*. New York: Oxford University Press, 2012. 296 p.
42. *Hull J.M.* *Christian Theology and Educational Theory: Can There Be Connections?* // *British Journal of Educational Studies*. Vol. XXIV. June 1976. P. 127–143.
43. *Kelsey D.H.* *Between Athens and Berlin: the Theological Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
44. *Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education* / World Evangelical Alliance International Council for Evangelical Theological Education, 2nd edition, 1990 (URL: <http://icete-edu.org/manifesto/>, дата обращения: 15.06.2014).
45. *Silva L., da.* *Linhas fundamentais para uma teologia da educação* // *Revista Eclesiastica Brasileira*. 1950. P. 352–369.

О.А. Джарман

ЧУДО В КУЛЬТУРЕ АНТИЧНОСТИ В ПЕРИОД ЗАРОЖДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА: НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ЛИЧНАЯ РЕЛИГИЯ

В статье рассматривается феномен чуда в срезе античной религии и культуры. Представления о чуде античного человека существенно отличались от современных, во многом сформированных под влиянием христианства. Терминология, обозначающая «чудо» принципиально различалась в языке античной языческой религиозности и у авторов Нового Завета. Этот намеренно избранный ряд слов «защитал» образ Христа в сердцах и умах уверовавших, предотвращая его смешение с языческими чудотворцами и чудотворениями. Тем не менее, христианство в споре с язычеством нередко опиралось на чудеса, поскольку, зародившись и развиваясь в культурной среде античности, христианство использовало язык этой культуры как для проповеди, так и для полемики.

Ключевые слова: культурология, античная культура, религиоведение, чудо, Асклепий, эллинизм, античная религия, раннее христианство.

Мир жаждал чудес; чудом было возвращение правильного движения хромому, зрения — слепому; чудом из чудес — возвращение жизни умершему.

Зелинский Ф.Ф.¹

«Славный Асклепиад, меж перволучшими врачевателями, исключая единого Гиппократата, первейший...входя однажды в город из загородного своего жилища, увидел у порога города пышные погребальные приготовления, а вокруг великую толпу народа, сошедшегося на похороны... И впрямь, человеку этому, на носилках лежавшему и почти уже на костер возложенному, он стал решителем судьбы. Уже все члены несчастного ароматами были орошены, уже он был омыт, уже последний путь ему зрелся открыт, как вдруг Асклепиад <...> воскликнул...: «Жив этот человек! пусть же факелы отбросят, огни уберут, костер разберут, а погребальное угощение из гробницы

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, врач-фтизиатр, сотрудник Санкт-Петербургской государственной педиатрической медицинской академии (olwen2005@gmail.com).

¹Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. С. 121.

в трапезную перенесут». <...> И тотчас некими снадобьями пробудил скрывавшуюся в тайниках тела душу».

(Апулей. Метаморфозы)².

«Александр приобрел известность, прославился и стал предметом удивления. Иногда он изображал из себя одержимого, и из его рта выступала пена, чего он легко достигал, пожевав корень красильного растения струтия. А для присутствующих эта пена казалась чем-то божественным и страшным. Кроме того, для них уже давно была изготовлена из тонкого полотна голова змеи, представлявшая некоторое сходство с человеческой... змея получила имя; ее звали Гликоном согласно какому-то исходившему от бога приказанию».

(Лукиан. Александр, или Лжепророк)³.

Мир потому и поверил малому числу незнатных, низкорожденных, несведущих людей, что в лице таких смиренных свидетелей тем удивительнее говорило о себе само божество. Ибо красноречием убеждавших служили чудеса, которые они творили, а не слова, которые они говорили. И те, которые сами не видели, что Христос воскрес во плоти и с нею вознесся на небо, веровали благовествовавшим об этом очевидцам не только потому, что они говорили, но и потому, что творили чудеса... которые удостоверяли в том одном великом и спасительном чуде, что Христос вознесся на небо с плотью, в которой воскрес, отрицать мы не можем. Все это как чудеса, которые были совершены, описано в одних и тех же достовернейших книгах. Книги эти сделались известными для того, чтобы произвести веру; еще более известными делаются они благодаря той вере, которую произвели.

(Аврелий Августин. О Граде Божьем)⁴

²Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды / Пер. М.А. Кузьмина, С.П. Маркиша. М., 1956, С. 350–351.

³Лукиан. Александр, или Лжепророк // Хрестоматия по античной литературе. В 2-х т. М., 1965. С. 57.

⁴Августин Аврелий. О Граде Божьем / Творения в 4 т. Т. 4. О Граде Божиим (Книги XIV – XXII). СПб., 1998. С. 515.

Христианство в споре с язычеством часто опиралось на чудеса. Это связано с тем, что, зародившись и развиваясь в культурной среде античности, христианство использовало язык этой культуры как для проповеди, так и для полемики.

Однако наше понимание чуда родом из христианского прошлого Европы и является нашим, именно христианским, наследием. В силу этого сложно до конца понять, что имел в виду под чудом человек эпохи античности.

В античном, греко-римском менталитете, чудо являлось общественным феноменом. Основной и главной реакцией людей-свидетелей чуда было крайнее удивление⁵ или, реже — крайний ужас, так как чудеса богов могут быть и злыми⁶. Так, в «Вакханках» Эврипида Дионис совершает страшное чудо-наказание: мать убивает в приступе экстаза своего сына, не уверовавшего царя Пенфея⁷.

Характерно, что слова, обозначающие «чудо», как в греческом, так и в латинском языке, подчеркивают именно реакцию зрителей, «чудящихся» или «дивящихся» «чуду» или «диву»: греческое θαῦμα и латинское «miraculum» происходят соответственно от глаголов θαυμάζω и «miror», означающих «удивляться, дивиться, чудиться». θαῦμα употреблялось в переносном и метафорическом смысле, как словесные ухищрения софистов. θαυματουργός — это не только чудотворец, но и акробат, который удивляет зевак своей ловкостью прыжков на канате, которому люд дивится на праздниках. Τερατουργός — «чудовищетворец», а не «чудотворец», и это слово использовалось в уничижительном смысле. Γόης — «умелый, поднатюривший в искусстве обмана».

⁵В современном понимании слово «удивление» приобрело довольно нейтральную окраску, однако однокоренное с ним, несколько архаичное слово «диво» позволяет нам представить изначальную яркую эмоционально-психологическую окраску реакции людей, «дивящихся» или «дающихся диву».

⁶Остатки этого, христиански переосмысленные, имеются в кинопоследовании «О Крещении дивов и ин чуд родящихся» в Требнике Петра Могилы. «Аще чудо или див некий от жены родитися приключит и аще образ человечесий имети не будет, да не будет крещен. Аще же в том недомение будет, да креститися под тоєю кондициею: “Аще сей есть человек, крещается раб Божий имярек во имя Отца” и прочая” с формулой «аще человек сей, крещается раб Божий имярек...». Здесь страх перед «дивом» не отменяет веры в спасительную благодать Святой Троицы, во Имя Которой и крещается раб Божий.

⁷См. «Вакханки» (пер. Анненского И.):

«Как вы, он бога не хотел признать, —
Тогда всех нас одной бедой покрыл он:
Вы, и Пенфей, и весь наш род погиб» (*Еврипид*. Трагедии. М. 1969).

Однако «то, чему дивятся» не есть «чудо» в современном смысле слова, так как чудо в русском и европейских языках (ср. англ. и фр. *miracle*, исп. *milagro*) сохраняет христианскую окраску, которую оно приобрело в эпоху средневековья. Необходимо отдавать себе отчет, подчеркивает современный религиовед и библиист Р. Гарланд, что античные слова *θαῦμα* и «*miraculum*» не несут привычной нам «христианской» нагрузки. Действительно, уже авторами новозаветных текстов был выбран другой лексико-семантический ряд для обозначений чудес, которые творил Иисус Христос⁸. Их называли *σημεῖον* («знак, знамение») или еще более прозаически — *ἔργον* («деяние»). Также употреблялись слова *τέρας* («знамение») и *δύναμις* («сила, власть»). В латинском переводе Писания для обозначения чуда употреблялись слова *signum*, *prodigium*, *virtus*⁹. Акцент, таким образом, делался не на «необычности», «удивительности», а на богословско-символической значимости их в контексте повествования синоптиков и евангелиста Иоанна.

Античный мир принял христианство в конце четвертого века как свою религию, в связи с чем произошел перенос слов обозначающих языческие религиозные феномены. Произошло воцерковление чуда, и поэтому нам тем более важно рассмотреть античные чудеса без влияния христианства.

В греческом или латинском языке языческого мира не было слова, которым бы обозначали то, что мы сейчас считаем чудесным, подразумевая под этим нарушение законов природы. Отнесение того или иного явления к разряду «чудесного» производилось по критериям, принципиально отличающимся от современных, следующих определению, данному в XVIII в. шотландским философом Д. Юмом, и определяющим чудо, как преодоление или нарушение законов природы. Человек античной эпохи не знал законов природы как таковых, вследствие этого он не мог воспринимать как нарушение этих законов те явления, которые он называл «чудесными». Античность мыслила чудо как «диво». Когда в Илиаде бог вдыхает *μένος* (силу) в героя, то это не чудо, это описание боевого воодушевления, прилива адреналина, пусть и очень выраженного, небывалого. Интересный пример для объяснения античного термина «чудо» в наших реалиях — точнее, в реалиях футбольных болельщиков — приводит Р. Гарланд: «гол, забитый с другой половины поля» — это и есть «античное чудо». Удивительное

⁸Слово *miraculum* стало использовать гораздо позже, — в патристике и в средние века. См. *Twelftree G.H. Miracle in Age of Diversity // The Cambridge Companion to Miracles*. Ed. G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 6.

⁹*Garland R. Miracles in the Greek and Roman World // The Cambridge Companion to Miracles*. Ed. G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 76.

и редкое явление, совершившееся на наших глазах и вызвавшее невероятное (положительное или отрицательное, в зависимости от того, игрок какой команды забил этот гол, потрясение болельщиков). Не всякий ответ богов — чудо. Здесь имеется принцип обмена («Do ut des» — «даю, чтобы ты дал») и крайне важный для античного сознания принцип «сверх-предопределенности», судьбы. Чудеса богов ограничены: так, Зевс в Илиаде не может спасти Сарпедона, так как в этом случае и другие боги будут спасать на поле битвы своих сыновей¹⁰.

Г. Лак заметил, что «с определением чуда в античности сопряжены не только семантические трудности — это, в конечном счете, вопрос веры»¹¹ и этот вопрос имеет, в свою очередь, важные культурологические импликации. Все, что достойно удивления — все это чудо, диво дивное. Очень удачно отношение к таким диковинам описано С. Кьеркегором: «Люди... объезжают кругом весь свет, чтобы увидеть разные реки, горы, новые звезды, редких птиц, уродливых рыб, нелепые расы существ и воображают, будто видели нечто особенное»¹². Однако кунсткамера — не лучшее место для развлечения христианина, поэтому датский философ-христианин справедливо продолжает: «Меня это («чудеса и диковины») не занимает. Но знай я, где найти рыцаря веры, я бы пешком пошел за ним — хоть на край света. И я бы уж ни на минуту не выпустил его из виду. Я счел бы себя вполне обеспеченным на всю жизнь, только и делая, что с благоговением наблюдая за ним, и сам подражал бы ему, упражняясь в тех же душевных переживаниях»¹³.

Тема античных чудес — сложная тема, и исследователи греко-римской религии редко уделяют место их изучению¹⁴. Это связано со следующими проблемами:

1. Наше (пост-)христианское восприятие затрудняет наше понимание ментальности античного человека. Ясно одно, что язычники верили в то, что чудеса действительно происходят.
2. Смешение магии и религии, и, соответственно, чудес с двух сторон. Не было четкого разделения между античной религией и магией. Также сложно отличить чудеса античной религии и магии. Лукиан Самосатский — яр-

¹⁰Ibidem. P. 78.

¹¹Luck G., *Arcana mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985. P. 135.

¹²Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М., 1993. С. 14.

¹³Там же.

¹⁴Garland R. *Miracles in the Greek and Roman World*. P. 75.

кий пример образованного человека II в. по Р.Х., который с одинаковым пренебрежением относился и к колдунам, и к чудотворцам. В принципе, для античного менталитета, справедливо было мнение, что «магию творят наши враги, а чудеса — наши друзья»¹⁵. Религиовед H.S. Versnel дает следующее определение этого понятия: «магия — это манипулятивная стратегия для того чтобы повлиять на течение природы сверхприродными (окультными) средствами»¹⁶. Если мы, однако, уберем слова манипулятивный и окультный, то перед нами окажется описание языческого чудотворца, «тавматурга».

3. Перекрытие семантических полей. Например, *τέρας* и «monstrum» могут быть переведены в зависимости от контекста как «знак, чудо, диво» или «уродец».
4. Отличие, о котором мы часто забываем — это то, что политеизм не есть прозелитическая религия, в отличие от христианства. Политеизм не должен был утверждаться, он был коренной религией Средиземноморья в отличие от христианства, недавно появившегося или иудаизма, считавшегося религией одного народа. Религиозные лидеры-чудотворцы были маргинальными фигурами, и не оказывали принципиального влияния на политеистический религиозный фон со множеством религиозных и культовых центров. Единственным исключением из этого списка чудотворцев был Иисус Христос. Ни о ком в античности не рассказывается столько историй о чудотворениях, сколько об Иисусе¹⁷.

Античность знала два типа чудес:

1. Для поддержания национального самосознания, исключительности. Очень много примеров чудес во время сражения, где чудо принимало форму двустороннего соглашения человека и божества, а человек осуществлял предоплату или оплату по результату в виде культовых действий. Чудеса связаны с критическими моментами в судьбе полиса или государства или с расширением пантеона. Чудеса богов, например, поддерживали особый статус греческого народа и города Афин во время греко-персидских войн, или во времена легендарной Троянской войны, воспетой Гомером.

¹⁵ Anderson G. Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. London; New York: Routledge, 1994. P. 28.

¹⁶ Versnel H.S. Magic // Oxford Classical Dictionary. 3rd ed. P. 908–910.

¹⁷ Twelftree G.H. Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study. IVP Academic, 1999. P. 50.

2. Для поддержания престижа религии. (Гомеровы гимны — перечисление эпифаний и чудес, которые были основой для культа). Важной ролью чуда была популяризация культа «нового» бога в обществе. Примеры этого — коллекции свидетельств, связанные с Исидой и, особенно, с Асклепием. В центре культа Диониса всегда стояло чудо, хотя его высмеивали внешние люди, не вхожие в культ. Неясно, был ли культ Диониса поддержкой национальной идеи завоеванных греков. Чудеса несомненно поддерживали самосознание «*Graecia capta*», более того, этот культ привлекал к себе ее победителей-римлян, находя адептов среди них. Интерес к экзотическим египетским богам привел к распространению их культов и чудес. Исида спасала людей от смерти, из тюрьмы, на море, сохраняла детей и женщин во время войны. Ее культ был распространен по всей ойкумене.

Рассказы о чудесах часто фигурируют в полемике христиан с язычниками, приводясь в пример каждой из сторон как свидетельство превосходства власти и силы Бога или богов.

Итак, чудо было распространенным феноменом периода поздней античности. По словам Ф.Ф. Зелинского, «секуляризация раннего эллинизма сменилась сакрализацией последнего»¹⁸.

Простые люди римской империи сверх надежды верили в благие чудеса и ждали чудес с той «великой тоской» античного мира, о которой писал русский религиозный мыслитель, богослов и историк прот. Георгий Флоровский¹⁹. «От религии хотят теперь уже не только помощи в житейских делах; в ней жаждут получить спасение от страдания, от зла, от страха смерти. Это эпоха предчувствий и ожиданий», — замечает другой современный исследователь церковной истории, выдающийся православный богослов протоиерей Александр Шмеман. По его точным словам, в мире на рубеже эр были «одна Империя, один мировой язык, одна культура, одно общее развитие в сторону монотеизма, и одна общая тоска по Спасителю»²⁰.

Человеческий дух стремился найти выход из бессмысленного лабиринта своевольных Тюхе и Фатума, и других безразличных богов, искал, жаждал спасения, творимого божественной рукой. Но самым распространенным культом во всех провинциях на переломном периоде эпох стало не почитание какого-либо бога-пришельца, Митры или Изиды, а возродившийся культ бога-целителя

¹⁸ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск: «Водолей», 1996. С. 127.

¹⁹ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 6–7.

²⁰ Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 2001. С. 40.

Асклепия, издавна знакомый грекам. В немалой степени этому способствовала вера людей того времени в Асклепия как милостивого к ним бога.

Для античного человека, со времен Фалеса Милетского считавшего, что «все полно богов», аксиоматичным было не только существование множества божеств, духов и демонов в окружающем его мире, но и проявление действия этих существ, благих или злых, в повседневной жизни человека. Внешнее проявление вмешательства сверхъестественных сил в жизнь смертных и называлось «чудо».

Какова же была цель, согласно позднему античному мировоззрению, этих многочисленных вмешательств? По преимуществу чудо было призвано побудить человека к богопочитанию, «благочестию» («эвсевии»), т. е. к принесению жертв. Боги Рима, как и других народов, нуждались в регулярно совершаемом культе, и внешнее пренебрежение этим культом, даже исполняемым не более чем формально, могло быть чревато бедствиями, которые разгневанные боги могли послать на мир. Обратной стороной «эвсевии» была не только повсеместно распространенной в античности вера в судьбу (Тюхе, Фортуна, позже, в Риме — Фатум, а у неоплатоников — Адрастия²¹), но так же обычная суеверность (δεσιδαιμόνια): вера в оракулы, предзнаменования и приметы. Историк Ф.Ф. Зелинский приводит следующие слова Феофраста, характеризующие это явление: «Если ласка пересечет путь суеверному, то он не будет его продолжать, а либо

²¹ Стихами Вяч. Иванова А.Ф. Лосев завершает свой обзор понятия Адрастии, которая «всегда неожиданна, ее нельзя предвидеть и она есть никому не понятная судьба, хотя Плотин не перестает любоваться на эту судьбу и не перестает ее восхвалять»:

Глядятся Жизнь и Смерть очами всех огней
В озера Вечности двуликой;
И корни — свет ветвей, и ветви — сон корней,
И все одержит ствол великий, —
Одна душа горит душами всех огней.
...Вся жизнь — игра.
И всё сменяется в извечной перемене
Красивой суеты. Всему — своя пора.
Всё — сон и тень от сна. И всё улыбки, речи,
Узоры и цвета (то нынче, что вчера) —
Чредой докучливой текут — и издалече
Манят обманчиво. Над всем — пустая твердь.
Играет в куклы жизнь, — игры дороже свечи, —
И улыбается под сотней масок — Смерть... (Вяч. Иванов)

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том VI. Поздний эллинизм. М.: «Искусство», 1980. С. 144.

обождет, пока по нему не пройдет кто-нибудь другой, либо, по крайней мере, перебросит три камня. Увидит он в своем доме змею — он <...> построит ей, как герою, капище. Проходя мимо лежащих на перекрестке намащенных камней, он и сам из своей бутылочки нальет на них несколько капель масла, станет на колени, почтит их поцелуем, и затем уже пойдет дальше. Прогрызетмышь его мешок для муки — он отправится к экзегету с вопросом, что ему делать; и если тот посоветует ему отдать его для починки кожевнику, он обидится и от себя принесет умиловительную жертву. Он способен много раз очищать свой дом, говоря, что он стал жертвой наваждения Гекаты. Крикнет сова на его пути — он вздрогнет и не пройдет мимо, не сказав: «Со мною сила Афины!». Он не войдет в гробницу, не отправится на похороны, не посетит родильницы, а скажет, что ему лучше не соприкасаться со скверной... Увидит сон — будет ходит по толкователям, по птицегадателям, спрашивая всех, какому богу или богине молиться, и уприсит орфеотелеста посвятить его. Ежемесячно отправляется он для омовения на взморье вместе с женой — а если жене некогда, то и с няней — и детьми... Увидит сумасшедшего или страдающего падучей — испугается и сплюнет»²². Еще значительное стало следование суевериям после того, как на мировоззрение греков и римлян стала оказывать мощное воздействие магия Египта и Ирана, и пик этого приходится уже на римскую эпоху²³. Надо отметить, что от суеверия был несвободен даже первый христианский император Константин, веривший в порчу и сглаз, а также предписавший законодательно, что, если молния ударит в общественный памятник, запросить об этом предзнаменовании гарусника и принести отчет императору²⁴.

С другой стороны, на фоне такой общей настроенности умов, дела чудотворцев — тавматургов (θαυματοουργός) или «божественных мужей» (θεῖος ἀνὴρ) были призваны подтвердить истинность их философского учения и следующего из него образа жизни. В основном это относилось к неопифагорейцам и неоплатоникам.

Чудеса так же являлись средством к существованию всевозможных прорицателей, некромантов и астрологов, называемых в античности «гоэтами» (от греч. γοητεία), попросту, колдунами²⁵. Впрочем, отношение к последним у властей было неоднозначным, и периодически против них начинались санкции со

²²Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск. «Водолей», 1996. Там же. С. 123–124.

²³Зелинский Ф.Ф. Там же. С. 125.

²⁴Буассье Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. СПб. 1998. С. 49–50.

²⁵Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 232.

стороны императорской власти. Так, император Тиберий издал закон о преследовании бродячих чародеев²⁶.

Это повсеместная распространенность чуда, можно сказать даже пронизанность им самой жизни, делало чудо составной частью трагического мировоззрения, вообще характерного для позднего эллинизма, главными чертами которого являлись пессимизм и фатализм. В связи с этим выступает другая роль чуда: чудо как явление дел божества в страдающем и несовершенном мире.

Таким образом, чудо в античности — это или отблеск ужасающей сверхъестественной силы божества, или же отсвет неземной, сверхчеловеческой и нечеловеческой гармонии, упавший из горнего мира в дисгармонию мира дольнего, где человек так ясно чувствовал свою малозначимость²⁷ и смертность.

Чудеса происходили везде, но местом их совершения были преимущественно храмы богов. В храмах чудотворения проистекали от статуй и при явлениях бога, в частности, во время так называемых инкубаций, «священного сна», как, например, в храмах богов-целителей Асклепия и Сераписа, а также «механические чудеса», то есть использование жрецами самых выдающихся достижений античной механики²⁸ для вызывания благочестивых эмоций у молящихся. При этом недопустимо было бы сводить все лишь ко грубому обману жречеством простодушных простецов, так как именно эти простецы для того и приходили в храм, чтобы испытать глубокое религиозное чувство при теофании, удивляющем явлении божества, не вдаваясь в подробности, рукотворное оно или нет.

Другой аспект чуда, как проявление идеального в падшем мире материи, имеет некоторое парадоксальное звучание. Отношение к материи вообще и человеческой плоти в частности, выразилось в поговорке, восходящей еще к Платону и возродившейся в ведущем мировоззрении поздней античности, неоплатонизме: σῶμα — στήμα, то есть — «тело есть могила» (буквально: «могильная плита, надгробие, знак на могиле»). Материя считалась, согласно философии

²⁶ Рабинович Е.Г. «Жизнь Аполлония Тианского Флавия Филострата» // *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского*. М.: «Наука», 1985. С. 249.

²⁷ По Цицерону, безумием было бы считать, что великолепие мира — это жилище для человека, а не для бессмертных богов: «Когда смотришь на большой и прекрасный дом, разве ты, даже не видя хозяина, не сможешь сделать вывод, что дом этот построен отнюдь не для мышей и ласточек? Но не явным ли безумием с твоей стороны окажется, если ты будешь считать, что великолепие мира — это жилище для тебя, а не для бессмертных богов?» (*Цицерон. О природе богов*. 2. 17).

²⁸ «Тот, кто понимает Архимеда и Аполлония, меньше восхищается современными учеными», — писал Лейбниц. Цит по: *Постернак А.В. История Древней Греции и Древнего Рима*. М., 2001. С. 86.).

неоплатонизма, низшим способом существования. В связи с этим заслуживает особого внимания тот факт, что именно образованные язычники-неоплатоники в полемике с христианами, отвергавшими религиозную ценность идолов, в первые три века по Р.Х. начали апологию рукотворных, материальных статуй, кумиров богов. «Отсюда появилась <...> относительная концепция образа как средства доступа к божественному первообразу, необходимого до тех пор, пока этот первообраз остается скрытым материальными пределами нашего здешнего существования»²⁹. Явление божества, теофания как самообнаружение идеального мира в мире смертных людей, воспринималось как явление милости, которое опять же побуждало к культовым действиям по отношению к тому или иному богу. «Язычник требует вещественного доказательства вмешательства богов, хочет, чтобы они явились сами и обнаружили себя посредством явного, неопровержимого знамения и даже одного знамения ему недостаточно», — отмечал французский исследователь начала века Гастон Буассье³⁰. Отечественный историк Ф.Ф. Зелинский отмечал, что античность жила ожиданием чуда³¹.

С этим связано характерное для периода поздней античности ожидание чудесного «исцеления», которое обозначалось словом *σωτηρία*.

Этимология этого слова восходит ко греческому корню, имеющемуся в таких словах, как *σῶμα* (тело) и *σῶζω* (исцелять, спасать). Таким образом, «исцеление», *σωτηρία*, для античного словоупотребления было равнозначным слову «спасение», восстановление целостности тела. Надо заметить, что это мировоззрение отразилось в лексемах современных индоевропейских языков (например: *healing* (исцеление), *to heal* (исцелять), *whole* (целый), *holy* (святой) (англ.); *heilen* (исцелять), *heilig* (святой) (нем.); *цела* (тело) (беларусс.), *тело, исцеление, целостность* (русс.)).

Со времен классической античной эпохи известны так называемые «гомеровы гимны», прославляющие чудесное божественное вмешательство, например, гимн XXXIII Диоскурам, который относится к VI в. до Р.Х.

Об Тиндаридах начните рассказ, быстроглазые Музы,
Зевсовых детях, рожденных прекраснородною Ледой,
Касторе, коннике мощном, и брате его Полидевке
Безукоризненном. С Зевсом-владыкой в любви сочетавшись,

²⁹Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Издат-во Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. С. 195.

³⁰Буассье Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. СПб., 1998. С. 53.

³¹Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. «Водолей». Томск. «Водолей», 1996. С. 121.

Их под главою Тайгета, великой горы, **во спасенье**
Людам она родила³², населяющим черную землю,

И кораблям быстроходным, когда на неласковом море
Зимние бури бушуют. С судна воссылая молитвы,
Люди на помощь зовут сыновей многомогущего Зевса,
Режут им белых ягнят, на носу корабельном собравшись.
Ветер великий меж тем и свирепые волны морские
В воду корабль погрузили. Но вдруг появились братья.
Быстро промчавшись эфиром на крыльях своих золотистых,
Ветров неистово злых бушеванье тотчас прекратили.
Сделали гладкой поверхность над бездною белого моря
Для мореходцев прекраснейший знак и трудов разрешенье.
Радость взяла их, и горестный труд свой они прекратили.
Славьтесь вовек, Тиндариды, коней укротители быстрых!³³

Таким образом, боги-спасители утишили бурю и спасли от гибели людей, за что и прославлялись.

Традиция эта была продолжена. В III в. до Р.Х. поэт буколического направления Феокрит³⁴ посвятил одну из своих «Идиллий», XXII, божественным братьям Диоскурам³⁵, в которой описывается знаменитая ссора братьев из-за дочерей Левкиппа, при этом Феокрит искажает миф — один из братьев Диоскуров, сын смертного, Кастор, при схватке с афаретидами не погибает³⁶. Там они называются «спасителями людей, коней и кораблей»³⁷.

³²В буквальном переводе стих 6 называет братьев «спасителями людей, сущих на земле».

³³Эллинские поэты. Москва: «Художественная литература», 1963. Перевод В.В. Вересаева. С. 244.

³⁴Феокрит является создателем особого жанра — идиллии (ἐιδύλλιον). Слово это буквально значит «видик» (уменьшительное от εἶδος — «вид») и употреблялось в смысле «песка», «сценка». Этот жанр ведет начало от мима, но он осложнился новыми элементами. В новое время этому термину придали специальное значение описания жизни спокойной и скромной, добродетельной и свободной от сильных страстей и волнений. (см. *Радциг С.И.* История древнегреческой литературы. М., 1982).

³⁵*Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы. Серия: «Литературные памятники». М.: Академия наук СССР, 1958. С. 101.

³⁶*Gow A.S.F.* Theocritus. Vol. II. Commentary. Cambridge, 1950. P. 384.

³⁷*Theocritus.* Idylls. Tr. by Edmonds J.M. // Theoi Greek Mythology. URL: <http://www.theoi.com/Text/TheocritusIdylls4.html> (дата обращения: 19.05.2014).

Во II в. по Р.Х. Элий Аристид в «Божественных речах» часто говорит о **спасении**, поданному ему Асклепием, например: «Я опять расскажу, как Спаситель Асклепий повелел мне... проводить время за стихами и песнями... и от пения... наступало у меня тихое облегчение, или вовсе проходила боль»³⁸.

В папирусах найдено письмо юного египетского воина, Апиона, который пишет своему отцу — «Возблагодари господина Сераписа, ибо он **спас** меня, когда меня постигла опасность на море»³⁹.

В эллинистическую эпоху появляется много так называемых ареталогий, прославляющих добродетель (ἀρετή) или силы (δύναμις) божества: Зевса, Аполлона, Асклепия, Сераписа. Фестьюжер разделял частные и общие ареталогии и писал об этих последних: «в общих ареталогиях речь идет о восхвалении богов за все их чудеса и добродетели»⁴⁰. В подобных текстах всегда воспеваются чудеса, совершенные богом, без человеческого посредничества (в отличие от чудес божественных мужей).

Именование «Сотер», (Σωτήρ) — «спаситель, целитель» издавна прилагалось к богам-олимпийцам — так, существовали храмы Зевса Сотера, Аполлона Сотера, и, превосходя все прочие по количеству и числу поклонников, храмы, безусловно, самого почитаемого на рубеже эр бога целителя — Асклепия Сотера. В его святилищах постоянно во время ритуального сна с ищущими исцеления паломниками происходили чудеса, фиксировавшиеся в хрониках храмов⁴¹.

Усиление свойственного позднему эллинизму индивидуализма в религии приводило к тому, что особо мистически настроенные люди искали себе личного бога-покровителя, не только исцеляющего их от болезней, но и оберегающего во всех перипетиях их существования судьбы. Книга под названием «Священные речи» античного оратора Элия Аристида показывает, с каким восторгом происходило обретение такого божества-сотера в лице Асклепия: «Это слово, владыка Асклепий, для меня дороже всякой человеческой жизни: любая болезнь слабее, чем оно, любое удовольствие меньше, чем оно. Оно дало мне силу и желание жить»⁴².

³⁸Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму. IV. 38 / Ред. Межеричкая С.И., Гаспаров М.Л. Серия «Литературные памятники». М.: «Ладомир», Наука, 2006. С. 82.

³⁹George A. Milagros en el mundo helenístico / Los Milagros de Jesus según el Nuevo Testamento. Leon-Dufour X. (ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. P. 96.

⁴⁰Festugiere J.A. Le style de la Kore Kosmou // Vivre et Penser. 1942. № 2. P. 51.

⁴¹Так, в храме Асклепия в Эгах постоянно велся список исцелений (См. Рабинович Е.Г. Жизнь Аполлония Тианского Флавия Филострата. С. 221).

⁴²Межеричкая С.И. Культ Асклепия и психология античного общества II в. н.э. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Под редакцией проф. Э.Д. Фролова. СПб., Вып. 3. 2004. С. 385.

Эллинистические правители, часто бывшие военачальниками и покорявшие соседние государства, зачастую (наряду с «Эвергет» — бог-благодетель, «Эпифан» — «явленный бог») брали это тронное имя. Такое имя, как «Сотер» являлось частью культа обожествленного правителя и указывало на поклонение ему как божеству, спасающему народы от междоусобиц и полагающему исцеление ранам войны. Конечно, в этих титулах было много фальши и придворной лести, столь характерных для малоазийской культуры, но само принятие такого имени говорило о сосредоточении религиозного внимания людей на правителе, как на сверхъестественной личности. Юлий Цезарь, не будучи провозглашенным формально царем⁴³, был посмертно обожествлен и тоже считался Сотером, как гласит открытая в Эфесе надпись⁴⁴. При этом от еще живых обожествляемых правителей порой ожидалось цельбоносное чудотворение. Пирр, как повествует Плутарх, исцелял от болезней печени прикосновением большого пальца правой ноги (Плутарх. Пирр. 3)⁴⁵. Это ожидание перешло на римских императоров. В Египте народ, собравшись в храме Сераписа, жаждал чудотворения от прибывшего туда императора Веспасиана, относившегося, впрочем, к такой возможности более чем критически, и только после долгих уговоров придворных врачей предпринявшего удачную попытку исцеления пришедших к нему слепого и хромого (Светоний. Веспасиан. 7.2)⁴⁶.

Такое представление об императоре-чудотворце и целителе сохранилось на дальнем Западе Римской империи, на Британских островах, где прикосновению короля еще в позднее Средневековье приписывали исцеляющие свойства⁴⁷.

Рассказы о чудотворцах в большей своей части относятся к архаической Греции (Аристей из Проконнеса, Абарис из страны Гипербореев, Эмпедокл из Акраганта, наконец, Пифагор).

Другими, более современными к эпохе Ранней Церкви целителями-чудотворцами были уже упомянутые выше божественные мужи — философы (Аполлоний Тианский), а также врачи (Асклепиад Вифинский исцелял больных

⁴³Юлий Цезарь имел полномочия диктатора и плебейского трибуна, а так же был понтификом и консулом; это означало на деле, что он сосредоточил в своих руках всю государственную власть, но титул царя не принимал.

⁴⁴*Perkins P. The Gospel According to John / The New Jerome Biblical Commentary. 1989. P. 958–967.*

⁴⁵*Плутарх. Сочинения...*

⁴⁶*Светоний Г.Т. Жизнь двенадцати цезарей. М.: «Художественная литература», 1990. С. 35.*

⁴⁷На это делает аллюзию писатель и богослов Дж. Р. Р. Толкин в своем «Властелине колец», когда странник Арагорн доказывает свое королевское происхождение и права на престол тем, что в его руках невзрачное растение «ателас» приобретает бесценные целебные свойства.

прикосновением и даже воскрешал мертвых; врач императора Августа, Арторий спас ему жизнь своим предсказанием; позже чудотворения приписывались придворному врачу императора Юлиана — Орибасию). Если для последних чудотворения часто были как доказательством как преимущества их школы, так и покровительства божества Асклепия⁴⁸, то для философов важным представлялось именно утверждение своего учения и образа жизни. Так как в медицине доказательства лежали в области практической помощи больным, то философия вне медицины таких задач не ставила, поэтому цель ее была не избавить от страдания, а показать несравненную высоту философа над его невежественными и погрязшими в будничной рутине профанами-современниками. В целительных чудесах Аполлония поражает его бесстрашие, а порой и жестокость (изгнание одноглазого человека из храма Асклепия за то, что он слишком грешен, чтобы искать исцеления у бога (1. 10.)⁴⁹); приказ побить старика-нищего камнями, чтобы прекратить эпидемию чумы в Эфесе (4. 9.)⁵⁰). Его уверенность в том, что у богов надо просить справедливости, а не милости, также рисуют этого чудотворца с весьма своеобразной стороны: «я полагаю... раз уж богам все известно, явившийся в храм должен по совести возносить одну единственную молитву: «Боги, воздайте мне по заслугам!» (1. 11)⁵¹. В другом месте этот же принцип он провозглашает основой своего отношения к людям: «...что остается делать человеку в угождение богам? По-моему, следует ему учиться уму-разуму, да по мере сил благодетельствовать тех, кто того достоин. Вот это и мило богам...» (письмо 26)⁵². Его письма также порой вызывают удивление у современного читателя. Так, знакомому философу, судье Истмийских игр, Бассу, он пишет: «Мерзавец ты, Басс, — а уж сколько я тебе всякого добра сделал!» (письмо 36)⁵³. Люди невежественны, они не понимают и не желают понять высшей мудрости, и, хотя Аполлоний снисходительно творит чудеса, чтобы они, наконец, поняли, что значит высшая мудрость (а не из по жалости к ним, —

⁴⁸В одном из произведений Гипократоваого корпуса проводится такое соотношение между сверхъестественным и естественным врачеванием: «...Медицина расположена почтительно относиться к богам. Врачи склоняются перед богами, ибо в медицине нет чрезвычайного могущества» (О благоприятии. 6. См.: *Гипократ. Избранные книги / Перевод В.И. Руднева. М., 1994. С. 67–68).*

⁴⁹*Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М.: «Наука», 1985. С. 9–10 («По-моему, жрец, этого человека и в храм пускать-то нельзя, ибо он нечист»). Там же).*

⁵⁰Там же.

⁵¹Там же. С. 10.

⁵²Там же. С. 202.

⁵³Там же. С. 203.

ведь он «послушен мойрам» (5. 12)⁵⁴, то есть — судьбе), все равно они остаются глупы и непонятливы: «право, даже вам, моим братьям, до сих пор невдомек, насколько я превосхожнее большинства людей нравами и помыслами» (письмо 44)⁵⁵. При этом Аполлоний ведет довольно странную аскетическую жизнь — отказываясь от сыра и кожаных сандалий, он не против каравана верблюдов и личного стенографа. Отсутствие милосердия проявляется в удивительно циничном и жестоком по сути совете относительно провинившегося влюбленного евнуха некоего правителя. Аполлоний просит оставить преступного евнуха в живых, потому что это принесет ему худшие страдания, и он сам наложит на себя руки, сожалея, что не сделал этого раньше (1. 36)⁵⁶.

Таким образом, жажда чудес и тоска по исцелению в античном мире проявлялись многообразно как в культах богов-целителей, так и в почитании людей-чудотворцев. Чудо исцеления и само ожидание чуда было частью повседневной реальности, но только подчеркивало роковую отделенность мира людей от сверхъестественного мира, и само носило печать обреченности, безысходности. Человек оставлен на милость, а скорее, на немилость, слепой судьбы, и преодолеть этот порядок вещей могут только избранные, вырвавшиеся из мира людей в мир богов, чему остальным смертным остается только удивляться, «чудиться». Чудо не меняет их печальной жизни, не обновляет ее, а лишь излучезарных, не ведающих страдания, высот напоминает человеку, живущему в смертном теле, о несовершенстве материального мира.

По мнению библеиста и специалиста по истории ранней Церкви, Luke Timothy Johnson (Люка Тимоти Джонсона), христианство было внешне одной из «античных религий», используя внешние формы выражения античного мира, однако христиане видели в чуде иное, чем их современники⁵⁷. Святая, добродетельная жизнь была для них высшим чудом, знаком изменения мира — того изменения, которое произошло после Воскресения Христа.

Единственный евангелист эллинистического происхождения, врач Лука, целенаправленно подчеркивает в своем произведении деятельность Основателя христианства как чудотворца. Хотя Лука формирует свое повествование зачастую по канонам ареталогического жанра, при кажущемся внешнем сходстве

⁵⁴ Там же. С. 100.

⁵⁵ Там же. С. 204.

⁵⁶ Там же. С. 200. («Не о прощении говорил я, государь, а о мучительной казни! Ежели будет он жить, скованный болезнью и немощью, ежели не в радость будет ему ни еда, ни питье <...> найдется ли мучение более гибельное?». Там же).

⁵⁷ Johnson L.T. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. Yale University Press, 2010. P. 255.

видна постоянная полемика с традиционным образом тавматурга. Иисус не тавматург в привычном для эллинизированных читателей смысле. Он отказывается творить чудеса для того, чтобы произвести впечатление на сомневающихся. Его деяния вызваны милосердием и состраданием, согласны с пророческой проповедью времен религиозного расцвета Израиля, укоренены в традиции строгого монотеизма.

Так, евангелист Матфей избегает употребления арамейских слов, сопровождающих действия Иисуса, чтобы не провоцировать употребления их как самодостаточные заклинания. Евангелист Лука использует литературные приемы, чтобы фигура Иисуса не напоминала его читателю обычного экзорциста: — Иисус именно «исцеляет» (σώζω), даже бесноватых, а не просто изгоняет духов⁵⁸,

Творческий синтез интуиций постепенно христианизирующего эллинистического мира и иудейской традиции затронули также образ тавматурга, который стал частым в христианской общине в годы мученичества (I–III в. по Р.Х.). Его уникальные черты неотделимы от личности Основателя христианства, и являлись основным отличием христианских чудотворцев от тавматургов-нехристиан.

Отношение к Асклепию, как и к любому языческому божеству греко-римской религии, для христиан Ранней Церкви было вполне однозначным. «Истина победила Аполлона». — восклицал неистовый⁵⁹ Тертуллиан в своей речи «К язычникам»⁶⁰, посвященной подробному разбору современной ему языческой религии.

Однако нельзя отрицать того, что христианство сформировалось в греко-римской среде, взаимодействуя с ней и сформировав в дальнейшем определенный тип культуры. Важная часть этого взаимодействия приходилась на миссию

⁵⁸Twelftree G.H. Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study. IVP Academic, 1999. P. 50, 98.

⁵⁹Vig ardens («муж неистовый»), как позже называл его блаж. Иероним.

⁶⁰Тертуллиан. К язычникам (1. 4). Цитата в контексте — со ссылкой на пример Сократа: «Но, конечно, философы только стремятся к истине, особенно недоступной в этом веке, христиане же владеют ею. И вот, владеющий истиной вызывает большую неприязнь, поскольку тот, кто еще только стремится к ней, способен лишь на насмешки, а тот, кто ею владеет, ее защищает. Так, Сократ был осужден потому, что приблизился к истине, ниспровергая ваших богов. Хотя на земле тогда еще не было имени христианского. однако истина всегда осуждалась. А ведь вы не будете отрицать в нем мудрости, так как об этом засвидетельствовал даже ваш Пифийский оракул. «Сократ мудрейший из людей», — сказал он. Истина победила Аполлона, и вот он сам возвестил против себя. Ибо он сам признался, что он не Бог, признав мудрейшим того, который отрицал богов». (См.: Тертуллиан. Апология. М., 2004).

христиан в греко-римском мире, то есть на объяснения своей веры людям, для которых Священное Писание иудеев не было авторитетным. При этом, подобно тому, как *virg ardens*, Тертуллиан, обращался к примеру Сократа, для убедительности своей аргументации, также и другие апологеты, например, Иустин Философ, искали точки соприкосновения глубинных религиозных надежд изверившихся современников в эпоху, метко названную метко Доддсом «Смутным временем» или, буквально, «Эпохой тревоги»⁶¹.

Именно у Иустина, философа и апологета, мы встречаем сравнение деяний языческих богов с деяниями Иисуса Христа, при этом сам св. Иустин он настроен иначе, чем Тертуллиан:

«Но Сын Божий, называемый Иисус, хотя бы и просто был только человек, по своей премудрости достоин называться Сыном Божиим: ибо все ваши писатели называют Бога Отцом и человек и богов. Если же мы говорим, что Он, Слово Божие, родился от Бога особенным образом и выше обыкновенного рождения, то, как прежде мы сказали, пусть это будет у нас обще с вами, которые Гермеса называете Словом — вестником от Бога. А если кто возразит, что Христос был распят, то и это обще с выше перечисленными, по-вашему, сынами Зевса, которые подверглись страданиям. Конечно, страдания их, доведшие до смерти, как рассказывается, были не одинаковы, но различны, так что Он, и по особенности Своего страдания, кажется, ничем не ниже их, но даже докажу, как предпринял я сделать в предварительной части своей апологии, или уже доказал, что Он выше их в этом отношении: ибо из дел оказывается, кто лучше.—Если мы говорим, что Он родился от Девы, то почитайте и это общим с Персеем»⁶². Наконец, св. Иустин упоминает одного из главных богов личной религии греков — Асклепия или, в латинизированной версии, Эскулапия: «Когда объявляем, что Он исцелял хромых, расслабленных и слепых от рождения, и воскрешал мертвых, то и в этом случае должно представить, что мы говорим подобное тому, что говорят о деяниях Эскулапия»⁶³.

Такой подход характерен и для Климента Александрийского, рассматривавшего мистерии, как предызображение христианских таинств и называвшего Христа «Истинным Иерофантом», используя терминологию Элевсинских мистерий⁶⁴.

⁶¹ «Age of Anxiety». См. *Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press, 1965.

⁶² *Иустин Мученик*. Первая апология. 22.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2008. С. 367.

Это не было случайностью. Историк Церкви протопресвитер Александр Шмеман ёмко охарактеризовал время начала первого тысячелетия как эпоху, в которую существовала «одна Империя, один мировой язык, одна культура, одно общее развитие в сторону монотеизма, и одна общая тоска по Спасителю»⁶⁵. Протоиерей Георгий Флоровский, патролог и историк Церкви, писал о «великой тоске взыскующего античного мира», которую смогла насытить христианская весть⁶⁶.

В связи с изложенным выше уместно будет привести отрывок из Овидия, где о младенце Асклепии пророчествует нимфа Окиронея.

Рыжая как-то пришла, с волосами, покрывшими плечи,
Дочь Кентавра; ее когда-то нимфа Харикло
Около быстрой реки родила и имя дала ей
Окиронея. Она постиженьем отцова искусства
Не удовольствовалась: прорицала грядущего тайны.
Так, исступленье едва пророчицы дух охватило,
Только зажглось божеством в груди у нее затаенным,
Лишь увидала дитя, — «Для мира всего благодатный,
Мальчик, расти! — говорит, — обязаны будут нередко
Смертные жизнью тебе: возвращать ты души им сможешь.
К негодованью богов, однажды, на это решишься —
Чудо тебе повторить воспрепятствует молния деда.
Станешь ты — ранее бог — бескровным прахом, и богом
Станешь из праха опять, два раза твой рок обновится»⁶⁷.

(Овидий. *Метаморфозы*, II, 543–648)

Нимфа у Овидия говорит о божественном младенце Асклепии, но мы, имея за плечами две тысячи лет христианской культуры, вспоминаем иного младенца, воистину благодатного для всего мира, воистину оживляющего мертвых, воистину ставшего мертвецом, и оставшегося Богом, и воистину восставшего из мертвых.

Пророчество нимфы Окиронеи (Окиррой) для нас важно здесь не только как «биография» Асклепия, античного бога-врачевателя. В строках Овидия, переложенных С.В. Шервинским, действительно, словно отражается будущее

⁶⁵ Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. М., 2001. С. 40.

⁶⁶ Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века. (репринт) М., 1992. С. 7–8.

⁶⁷ Публий Овидий Назон. *Метаморфозы* / Перевод с латинского С.В. Шервинского. Вступительная статья С.А. Ошерова. Примечания Ф.А. Петровского. М., 1977. С. 640–655.

противостояние самых непримиримых антагонистов, которые были в религиозной жизни поздней античности.

Да, Тертуллиан говорил, что «истина победила Аполлона», а значит, и его сына Асклепия. Но здесь *vir ardens*, выдавал желаемое за действительное: это было риторическим приемом, как и тогда, впрочем, когда он говорит что «христиане заполнили собою все — ... сенат, форум». Асклепий из всех богов античности ушел со сцены самым последним. Последний асклепейон не был закрыт даже при Феодосии, закрывшем все языческие храмы. Лишь землетрясение положило конец культу, проводимому в последнем храме бога-врачевателя, бога-спасителя. Именно имя «Спаситель», Σωτήρ глубоко возмущало религиозное чувство христиан, как и слово «Господь», Κύριος, произносимое по отношению к императору.

Это имя, Сотер, пришедшее из ранней эпохи эллинизма и ставшее именованим первого из греческих царей Египта, военачальника Александра Македонского,⁶⁸ Птолемея I Лага, обозначало царя-воина, положившего конец войнам и принесшего мир, исцеляющий раны войны. В дальнейшем имя «Сотер» использовалось по отношению к обожествленным правителям (например, Юлию Цезарю) и богам все более набравшей силу личной религии греко-римского мира.

В середине XX века западный мир был взбудоражен теорией Рудольфа Бультмана, настаивающего на так называемой «демифилогизации» Иисуса. Бультман считал, что «христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого» и призывал к так называемой «демифилогизации Иисуса»⁶⁹.

Однако тот факт, что демифилогизирующий подход Бультмана в наше время находит все меньше и меньше сторонников среди библиистов-протестантов или атеистов, и неприемлем для библиистов, принадлежащих к католической или православной традиции, не означает, что в Священном Писании Нового Завета действительно отсутствует культурная составляющая эпохи и социального класса, к которому принадлежал автор той или иной книги Писания.

⁶⁸ Диადохи — военачальники Александра — после его скоростижной смерти в 323 г. до Р.Х. разделили завоеванные им земли, образовав эллинистические царства. Наиболее крупными из них были государства держава Птолемеев (Египет) и Селевкидов (Малая Азия).

⁶⁹ Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифилогизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М., 2004. С. 56.

Кроме того, каждая книга Писания — и особенно это справедливо по отношению к продуманной диалогии апостола Луки, — Евангелию и Деяниям — является богословским трактатом, со своим особенным языком, терминологией, со своей вестью о Христе, — не «другом Иисусе», а о том же, родившимся при Августе, распятом при Понтийском Пилате и воскресшем в третий день — по Писаниям. В каждой книге Писания Нового Завета личность Богочеловека и, говоря языком современной библеистики, «событие Христа» осмысливаются с разных сторон, разными людьми разных культур и субкультур.

Образованный эллин, врач, юрист, возможно, приверженец иудейского монотеизма еще до обращения в христианство, Лука, пишет, несомненно, для определенной аудитории. Это аудитория не иудео-христиан, как у евангелиста Матфея. Книги Луки предназначены «сиятельному Феофилу» — будь то собирательный образ некоего «Боголюбца» (ср. обращение преп. Серафима Саровского: «ваше боголюбие») или действительно реальный человек, образованный и богатый римский гражданин, имеющий земли и рабов, чтящий покойных предков, выполняющий формальный римский культ — и тоскующий по неведомому богу, Богу-Спасителю, Сотеру, Богу, который скажет ему в тесном, несказанно личном общении: — «ты единственный для меня!»⁷⁰

Возвращаясь к пророчеству Окиронеи у Овидия, мы не можем не заметить, что перед нами сцена, весьма напоминающая евангельскую (Лк 2:28; 38). Итак, старец (кентавр Хирон) держит младенца Асклепия с великой радостью и почитая это честью, а некая жена (Окиронея) пророчесствует о его будущих подвигах и страданиях. Снова христоцентричная память невольно приближает к нам события, описанные Лукой (Лк 2:22–38) — события, празднуемые в день Сретения Господня.

Противостояние Асклепия и Христа в античности — очень сложное и неоднозначное явление. С одной стороны, мы слышим непримиримые обличения апологетов, с другой стороны — иконографическое сходство, и даже использование образа Асклепия⁷¹ как богословско-миссионерского.

⁷⁰*Элий Аристид.* Божественные речи... С. 45 (Буквально, — «Единственный — ты!» — жреческая формула, которую употребляли по отношению к божеству жрецы, Асклепий в видении относит к своему адепту, Элию Аристиду, словно соединяя его с собой).

⁷¹О месте культа Асклепия в античной религии подробнее см. статью: *Джарман О.А.* Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // *Христианское чтение.* 2010. № 3 (34). С. 113–143.

В Евангелии от Луки прослеживаются и другие парные сцены и сюжеты биографии жизнеописания Христа и мифологической «биографии» Асклепия. Они представлены кратко в Таблице 1.

Материалом для подбора свидетельств об Асклепии послужило фундаментальное исследование историка медицины Людвиг Эдельштейна, собравшего все сохранившиеся до наших дней античные письменные свидетельства об Асклепии⁷².

Таблица 1. Ранняя биография. Рождение

| Биографические черты | Асклепий | Христос у Луки |
|--|--|---|
| Младенец — сын божий. | ...беременна от Аполлона (II, 26, 3–5) ⁷³ | Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк 1:35). |
| Мать, молодая беременная женщина, странствует, сопровождаемая мужчиной, отчески пекущимся о ней. | ...его (Флегия) сопровождала его дочь, скрывшая еще тогда от отца, что она беременна от Аполлона (II, 26, 4). | Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Марией , обрученную ему женою, которая была беременна. (Лк 2:4–5). |
| Мужчина имеет благородное (воинское) происхождение | в Пелопоннес прибыл Флегий под предлогом осмотра страны...Флегий был самым воинственным человеком в те времена (II, 26,4). | Иосиф <...> был из дома и рода Давидова (Лк 2:4). |

⁷²Edelstein E. J., Edelstein L. Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies. Johns Hopkins University Press; Reprint edition, 1998. 677 pp.

⁷³В таблице приведен текст из: *Павсаний*. Описание Эллады. Книга 2. XXVI. М., 2002.

| | | |
|---|---|---|
| Юная мать рождает свое дитя в чужом краю. | ...она родила в области Эпидавра (И, 26, 4). | Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем , <...> с Мариєю, обрученную ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца (Лк 2:4–7). |
| Божественный младенец находится в суровых условиях. | ...она покинула мальчика на <...> горе (И, 26, 4). | И родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли , потому что не было им места в гостинице (Лк 2: 7). ...вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях (Лк 2:12). |
| Младенец надежно спрятан. | он отправился искать по всем направлениям, а, найдя, хотел взять мальчика на руки (И, 26, 3–5). | и вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях (Лк 2:12). ... (пастухи) пришли и нашли Марию и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях (Лк 2:16). |
| Пастух /пастухи (или другие люди, чей образ жизни связан со странствиями) находят младенца. | «Аресфан — таково было имя пастуха — отправился искать по всем направлениям, а, найдя, хотел взять мальчика на руки» (И, 26, 3–5). | В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего. Вдруг предстал им Ангел Господень... (Лк 2:8–9). ... (пастухи) пришли и нашли Марию и Иосифа, и Младенца , лежащего в яслях (Лк 2:16). |
| Присутствует скот. | «Когда мальчик лежал там, брошенный матерью, то одна из коз, которые паслись на горе, стала давать ему молоко, а сторожевая собака стада охраняла его». (И, 26, 3-5). | пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего (Лк 2: 8). |

| | | |
|---|--|---|
| Сверхъестественный свет, связанный с новорожденным, вызывает благоговение в окружающих. | «когда он подошел к нему, он увидел, как молния блеснула от мальчика; тут он решил, что ребенок — божественного происхождения, как это и было на самом деле» (П, 26, 3–5). | Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их ; и убоялись страхом великим (Лк 2:9). |
| О младенце говорится, что он — Σωτήρ | «И вот тотчас о нем пошла молва повсюду — и по земле и по морю, что в его власти найти для болящих любое исцеление и что он воскрешает умерших» (П, 26, 3–5). | ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель , Который есть Христос Господь (Лк 2:11). |

Таблица 2. Ранняя биография. Встреча младенца (манифестация божественного младенца)

| Биографические черты | Асклепий | Христос у Луки |
|--|---|--|
| Младенца приносят в сакральное место. | Младенец Асклепия принесен в пещеру кентавра на воспитание. «...из огня и утробы родительской сына вырвал он и перенес к кентавру Хирону в пещеру...» ⁷⁴ . | Младенца Иисуса приносят в храм для совершения законного обряда (Лк 2:22–24). |
| Старик-мудрец с радостью приветствует младенца в сакральном месте. | «...к кентавру Хирону в пещеру; питомцу божественной крови Рад был, он чести такой веселился...». | Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святой был на нем. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня <...>. И пришел он по вдохновению в храм <...> он взял Его на руки, благословил Бога и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром (Лк 2:25–29). |

⁷⁴В таблице приведен текст из *Публий Овидий Назон. Метаморфозы*. М., 1977. С. 380–381.

| | | |
|--|--|--|
| Женщина пророчес- твует в сакральном месте о судьбе мла- денца. | «Рыжая как-то пришла, с воло- сами, покрывшими плечи, Дочь Кентавра...Окиронея.... исступ- ленье едва пророчицы дух охва- тило, Только зажглось божеством в груди у нее затаенным, Лишь увидала дитя, — «Для мира всего благодатный, Мальчик, расти! — говорит, — обязаны будут неред- ко Смертные жизнью тебе: воз- вращать ты души им сможешь. К негодованью богов, однажды на это решишься...Станешь ты — ранее бог — бескровным прахом, и богом Станешь из праха опять, два раза твой рок обновится». | Тут была также Анна проро- чица <...>. И она в то время, подойдя, славил Господа и говорила о Нем всем (Лк 2:36, 38). |
| Пророчество о соте- рии. | «Для мира всего благодатный...» (Буквально — salutifer orbi, «при- носящий исцеление миру»; ср. salutare tuum в лат. переводе Лк 2:28) | ...ибо видели очи мои спасе- ние Твое (σωτηρία) (Лк 2:30). И она (Анна) в то время, подойдя, славил Господа и говорила о Нем всем, ожи- давшим избавления (λύτρω- σις = σωτηρία по словоупо- треблению Луки) в Иерусали- ме (Лк 2: 38). |

Интересно сравнить «срез» чудес Асклепия в Эпидавре и чудес Христа, о которых повествует евангелист Лука (см. Таблица 3).

Таблица 3. Сравнение чудес по записям в асклепейоне Эпидавра⁷⁵ и чудес, описанных в Евангелии от Луки

| Чудесное исцеление | Асклепий | Евангелие от Луки |
|---------------------|----------------------|-------------------|
| Парализованная рука | 3, 37 | 6:6–11 |
| Расслабленный | 15, 37 | 5:17–26 |
| Слепой | 4, 9, 18, 20, 22, 32 | 7:21 |
| Немой | 5 | 11:14; 7:22 |

⁷⁵Нумерация чудес по Edelstein L. *Edelstein E. J., Edelstein L. Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Johns Hopkins University Press; Reprint edition, 1998. P. 677.

| | | |
|--|--------------------------|--|
| Хромой | 16, 35,36, 38 | 7:22 |
| Страдающий водянкой | 21 (?) | 14:2 |
| Бесплодие, женское и мужское | 1, 2, 31,34,39,42 | Нет данных |
| Женские болезни (кровотечение) | Нет данных ⁷⁶ | 8:43–48 |
| Исцеление в случае, когда ученики не могут сами исцелить | 23 | 9:37–45 |
| Явление и исцеление во сне | Практически всегда. | Иисус исцеляет всегда наяву. Явления во сне Воскресшего не упоминаются в Евангелии, но упоминаются в Деяниях (Деян 10:13). |
| Излечение от глистов, вшей и др. паразитов. | 13, 23, 25, 28,41 | Никогда не упоминаются |
| Нахождение потерянных детей и вещей | 24, 10 | Нет |

Таким образом, мы видим, что при общем совпадении чудес исцеления, чудеса, описанные в Евангелии имеют более возвышенный характер. В Эпидавре чудес воскрешения не было и не могло быть: тяжело больные и умирающие не допускались в святилище по причине того, что их вероятная смерть могла бы его осквернить святилище). Однако слава Асклепия, как воскрешающего из мертвых, существовала. Яркий пример — чудо Асклепия, совершенное над погибшим Ипполитом, жертвой злого рока: «Нечего тут горевать, — сын Корониды сказал, — Честному юноше жизнь я верну, залечив его раны, Злую судьбу посрамит мощь моего врачевства»⁷⁷. Оно перекликается с повествованием евангелиста Луки: «Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус

⁷⁶Такие пациентки не могли войти в храм, так как считались нечистыми.

⁷⁷*Овидий*. Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 104.

матери его. И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7:12–16). Именования Асклепия «Сотером», — «Спасителем» или «Целителем», совершающего свои деяния сотерии, — спасительного целения, также очень близко языку евангелиста Луки, использовавшего в своем «двухтомном труде» — Евангелии и Деяниях — эллинистическую терминологию. Тема сотерии — одна из ведущих у евангелиста Луки; употребление слова σωτηρία Лукой более чем в два раза превышает употребление его у каждого из синоптиков (см. таблица 4).

Таблица 4. Частотность употребления слова σωτηρία евангелистами-синоптиками

| | |
|---------------|---------------------------|
| Ев. от Марка | 13 раз |
| Ев. от Матфея | 15 раз |
| Ев. от Луки | 17 раз и 13 раз в Деяниях |

Таким образом, образ Асклепия для богословия евангелиста Луки является тенью образа Истинного Спасителя мира. Лука использует представление об Асклепии, как о благом Целителе и чудотворце для своей проповеди эллинам.

Выводы

В первые века по Рождестве Христовом произошло не только постепенное воцерковление античной философии, но и воцерковление феномена чуда. Чудо — феномен общерелигиозный. Христианство оделось в религиозные ризы своей эпохи, но это не более чем ризы, не влияющие на суть. М. Элиаде дал следующее глубокое определение религии: «Религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникновений духовного опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой»⁷⁸. Опыт христиан и язычников был разным, но культура — общей, отсюда видимое сходство феноменологии чудес среди античных язычников и христиан. Чудо было не единственным и не главным средством проповеди, оно лишь подкрепляло весть о Христе — не просто Чудотворце, а Подателе новой жизни. Апостол Павел, Иустин Философ, Ириней Лионский, Тертуллиан мало упоминают чудеса в своей полемике. Однако распространенность чудес, творимых христианами, вызывала

⁷⁸The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. N.Y.; L., 1987. P. 286.

постоянные обвинения их в колдовстве и магии. Язычники считали чудесные события в первую очередь причиной своего удивления (интересным, захватывающим, любопытным явлением). Христиане считали чудеса главным образом знаком Божией власти и силы над видимым миром. Это именно власть Бога, а не власть кесаря. Это — лейтмотив ранней церкви, отраженный в христианских чудесах. В I веке евангелист Лука повествовал о том, что Христос отказался совершить чудо, чтобы потешить Ирода (Лк 23:12), но в IV веке сам кесарь Константин в конце концов был приведен в христианство именно чудом явления Креста. Терминология, обозначающая «чудо», принципиально различалась в языке античной языческой религиозности и в языке авторов Нового Завета. Этот намеренно избранный ряд слов «защищал» образ Христа в сердцах и умах уверовавших, предотвращая его смешение с языческими чудотворцами и чудотворениями. Однако именно языком чудес апостолы и первые христиане обратились к языческой аудитории, — так как это был язык именно этой аудитории. Они «стали чудотворцами для эллинов, чтобы приобрести эллинов» — позволим себе перефразировать слова патролога протоиерея Георгия Флоровского. Не случайно язычник Лукиан, говоря об Асклепии, и епископ Евсевий Памфил, говоря о Христе, цитируют одно и то же место из трактата Гиппократов «О ветрах»: «Ведь врач видит ужасное, касается того, что отвратительно, и из несчастий других пожинает для себя скорбь; больные же благодаря искусству освобождаются от величайших зол, болезней, страданий, от скорби, от смерти...»⁷⁹. Но как случилось и с философией, язык чуда изменился, все неприемлемое и языческое как шелуха слетела с него, и осталось то лучшее, которое принадлежит нам, христианам, по словам мученика и апологета Иустина Философа⁸⁰. Эллины «искали чудес» (1 Кор 1:22), а ответом на это была проповедь «Христа Распятого, <...> для эллинов безумие», а так же покоряющая их чудесами проповедь Христа Восставшего из мертвых и Его учеников. Не случайно главному перевороту в отношении Империи к христианам способствовало чудо, — знамение Креста, явленное в сиянии солнца у Мульвийского моста с надписью «Сим победишь». Язык чудес стал неслитным, (но и нераздельным) языком христианства с культурой античности. Ризы Христа, вещь о Котором была принесена в Европу «апостолом языков» Павлом» были истканы, образно говоря, из греческой ткани сестрами Лидии, торгующей порфирами, — первой христианкой Европы (Деян 16 гл). Смысл чудес Христовых и чудес, творимых христианами

⁷⁹ Гиппократ. Избранные книги / Перевод В.И. Руднева. М., 1994. С. 263.

⁸⁰ «...все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам». Иустин Мученик. Вторая Апология // Иустин Мученик. Творения. М. 1995. С. 17.

по образу Христа, лежал далеко за пределами сиюминутного удивления. Чудо не принадлежало этому миру, живущему в мифе о вечном возвращении, чудо придавало миру библейскую историчность, ожидание Второго Пришествия, нацеленность в будущее, вернее, в то настоящее, в котором Христос Воскресший уже сидит одесную Отца, и еще не пришел, но — грядет. Евангельские чудеса не предназначены для удивлений («не дивитесь сему»; Ин 5:28), — но указывают вперед, на грядущее Царство, вход в которое осуществляется через веру в Сына Божия. Блаженный Августин, уточняя значение чудес, говорит, что они совершались именно для того, чтобы укреплялась вера (О Граде Божием, 22. 10)⁸¹. Тайна Христа была выражена языком Никеи и Халкидона, а чудо стало проповедью этой тайны для народа. Христос — есть, Христос — Бог, Христос — воскрес — и это факт, перед которым оказывался свидетель чуда, для него было теперь неотвратима метанойя, — перемена ума. Если Христос оказывался Богом, то жить надо было теперь по-Христову, по-христиански, хотя это не всегда получалось. Признание Христа Богом посредством чудес и иначе всегда ставило моральные задачи, всегда задавало вектор жизни человека, вырывало его из стагнации, из круговорота мифа о вечном возвращении, из тревожного или же уютного болота. Как писал святитель Филарет Московский, «чудо <...> не могло быть без важной цели»⁸². Чудо придавало жизни индивидуума библейскую историчность, стремление к Христу Богу и Человеку, искание горнего, где Он сидит одесную Отца, а не удивление вечно прекрасным, бесстрастным, неземным, нестрадательным миром бессмертных богов, проблески которого радуют смертных, показывая им блаженный край, в который они не имеют в виду своей смертности доступа. Христос прорывает эту непреодолимую для античности грань: — каждый может стать божественным мужем, богом «по благодати», так как Христос есть и Человек, и Бог.

⁸¹ *Августин Аврелий. О Граде Божьем // Августин Аврелий. Творения. В 4 т. Т. 4. СПб., 1998. С. 515.*

⁸² *Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2006. С. 28.*

Источники и литература

Источники

1. *Августин Аврелий*. О Граде Божием // *Августин Аврелий*. Творения. В 4 т. Т. 4. СПб., 1998. 1298 с.
2. *Апулей*. Апология. Метаморфозы. Флориды / Пер. М.А. Кузьмина, С.П. Маркиша. М., 1956. 436 с.
3. *Гиппократ*. Избранные книги / Перевод В.И. Руднева. М., 1994. 736 с.
4. *Гомер*. Илиада / Перевод с древнегреческого В.В. Вересаева. М.; Л., 1949. 360 с.
5. *Еврипид*. Трагедии. М., 1969. 637 с.
6. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993. 491 с.
7. *Иустин Мученик*. Творения. М., 1995. 492 с.
8. *Лукиан*. Александр, или Лжепророк // Хрестоматия по античной литературе. В 2-х т. М., 1965. 679 с.
9. *Павсаний*. Описание Эллады. М., 2002. 496 с.
10. *Плутарх*. Моралии: Сочинения / Пер. М. Л. Гаспарова, Н. В. Брагинской. М., 1999. 1119 с.
11. *Публий Овидий Назон*. Метаморфозы / Перевод с латинского С. В. Шервинского. Вступительная статья С. А. Ошерова. Примечания Ф. А. Петровского. М., 1977. 1036 с.
12. *Публий Овидий Назон*. Овидий. Элегии и малые поэмы. М., 1973. 527 с.
13. *Гай Светоний Г.* Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М.: «Художественная литература», 1990. 368 с.
14. *Тертуллиан*. Апология. М., 2004. 432 с.
15. *Феокрит; Мосх; Бион*. Идиллии и эпиграммы / Серия «Литературные памятники». М.: Академия наук СССР, 1958. 328 с.
16. *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. 330 с.
17. Хрестоматия по античной литературе. В 2-х т. М., 1965. 679 с.

18. *Элий Аристид*. Священные речи. Похвала Риму / Под ред. Межеричкой С.И., Гаспарова М. Л. Серия «Литературные памятники». М., 2006. 280 с.
19. *Эллинские поэты* / Перевод В.В. Вересаева. М., 1963. 392 с.

Литература

1. *Anderson G.* Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. London; New York: Routledge, 1994. 304 p.
2. *Avalos H.* Health Care and the Rise of Christianity. Hendrickson Publishers, 1999. 176 p
3. *Boulanger A.* Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siecle de notre ere. Paris, 1923. 503 p.
4. *Brown R.E.* An Introduction to the New Testament. Yale University Press, 1997. 928 p.
5. *Buckwalter D.* The Character and Purpose of Luke's Christology. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 368 p.
6. *Cotter W.* Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories. Routledge, 1999. 288 p.
7. *Cullmann O.* The Christology of the New Testament. Westminster: John Knox Press, 1980. 368 p.
8. *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Aubier, Paris, 1944. 194 p.
9. *Danker F.W.* Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field. Clayton Pub. House, 1982. 509 p.
10. *Dodds E.R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965. 386 p.
11. *Edelstein E., Edelstein L.* Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Baltimore, 1945. 782 p.
12. *Evans C.L.* Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 1998. 397 p.
13. *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2003. 516 p.
14. *Festugiere J.A.* Le style de la Kore Kosmou // Vivre et Penser. 1942. 2. P. 5–19.

15. *Fitzmyer J.A.* The Gospel According to Luke. In 2 vols. Introduction, Translation, and Notes.
16. *Fox R.L.* Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine. Penguin Books, 2006. 800 p.
17. *Garland R.* Miracles in the Greek and Roman World // The Cambridge Companion to Miracles. Ed. G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 75–94.
18. *George A.* Milagros en el mundo helenistico // Los Milagros de Jesus segun el Nuevo Testamento. Leon-Dufour X. (ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. P. 95–108.
19. *Gow A.S. F.* Theocritus. Vol. II. Commentary. Cambridge, 1950. 634 p.
20. *Green J.B. McKnight S., Howard M.I.* Dictionary of Jesus and the Gospels (The IVP Bible Dictionary Series). InterVarsity Press, 1992. 933 p.
21. *Green J.B.* The Gospel of Luke. William. B. Eerdmans Publishing, 1997. 1020 p.
22. *Hart G.D.* Asclepius: the God of Medicine. RSM Press, 2000. 262 p.
23. *Johnson T.L.* Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity. Yale: Yale University Press, 2009. 480 p.
24. *Kahl W.* New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 259 p.
25. *Kesich V.* The Gospel Image of Christ. Crestwood; New York: St Vladimir's Seminary Press, 1992. 214 p.
26. *Koester H.* Introduction to the New Testament. Vol. 1. Walter de Gruyter, 1995. 409 p.
27. *Loos H.* The Miracles of Jesus. Leiden: Brill, 1965. xv+748 p.
28. Los Milagros de Jesus segun el Nuevo Testamento. Leon-Dufour X. (ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. 370 p.
29. *Luck G.* Arcana mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985. 416 p.
30. *Nutton V.* Ancient Medicine. Routledge, 2004. 501 p.

31. *Perkins P.* The Gospel according to John / The New Jerome Biblical Commentary. 1989. P. 958–967.
32. *Sigerist H.E.* A History of Medicine: Early Greek, Hindu, and Persian Medicine. Oxford: Oxford University Press, 1987. 279 p.
33. *Steger F.* Asklepiosmedizin: medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit. Medizin, Gesellschaft Und Geschichte — Beihefte). Franz Steiner Verlag, 2004. 300 p.
34. The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. N.Y.; L., 1987. 610 p.
35. The Cambridge Companion to Miracles. Ed. G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 354 p.
36. *Twelftree G.H.* Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study. IVP Academic, 1999. 470 p.
37. *Twelftree G.* Christ Triumphant: Exorcism then and now. Toronto, Ontario: Houghter and Stoughton, 1985. 286 p.
38. *Valantasis R.* Religions of Late Antiquity in Practice. Princeton: Princeton University Press, 2000. 512 p.
39. *Versnel H.S.* Magic // Oxford Classical Dictionary. Oxford, 2001. P. 908-910.
40. *Аверинцев С.С.* София-Логос / Словарь. Киев, 2006. 912 с.
41. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007. 768 с.
42. *Буассье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. СПб., 1998. 400 с.
43. *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М., 2004. 752 с.
44. *Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. 320 с.
45. *Дьяконов И.М., Неронова В. Д., Свенцицкая И. С.* История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1989. 302 с.
46. *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск: «Водолей», 1996. 160 с.
47. *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996. 380 с.
48. *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II веков. М., 2002. 416 с.
49. *Межеричкая С.И.* Культ Асклепия и психология античного общества II в. н.э. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Под редакцией проф. Э.Д. Фролова. Вып. 3. СПб., 2004. С. 385–398.

50. *Нильссон М.П.* Греческая народная религия. СПб., 1998. 340 с.
51. *Радциг С.И.* История древнегреческой литературы. М., 1982. 487 с.
52. *Фестюжер А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000. 254 с.
53. *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2006. 240 с.
54. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. 320 с.
55. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 2001. 420 с.
56. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2008. 622 с.

С.М. Телегина

С.Н. ДУРЫЛИН — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ТВОРЧЕСТВА М.Ю. ЛЕРМОНТОВА

В работе дан обзор исследований С.Н. Дурылина о М.Ю. Лермонтове, в которых личность и творчество поэта рассматриваются с точки зрения его христианского мировоззрения и «изначальной религиозности». Показан полемический характер исследований, их отличие от работ позитивистского направления. Рассмотрены взгляды Дурылина на поэтику Лермонтова.

Ключевые слова: М.Ю. Лермонтов, С.Н. Дурылин, молитва, Ангел, «Демон», небо, св. София, Богоматерь, Пушкин и Лермонтов, лирика, поэтика, психологический роман.

И кем убит? Рукой случайной?
Иль демоном сторожевым?
Благоухающею тайной
Овеян, мучим и любим...¹

С.Н. Дурылин

Творческое наследие Сергея Николаевича Дурылина — крупного представителя русского религиозно-философского Ренессанса начала XX века: философа, богослова, учёного (филолога, искусствоведа, этнографа), писателя и поэта, историка театра, священника, педагога, биографа и близкого друга художника М.В. Нестерова, духовного сына оптинского старца Анатолия (Потапова) — возвращается в наше время к читателю. Долгие годы не переиздавались даже его филологические труды, вышедшие в первой половине XX века. Энциклопедичность познаний и широта научных интересов Сергея Николаевича изумляла всех, кому довелось с ним общаться². Книгу Дурылина «Цер-

Светлана Михайловна Телегина — исследователь творчества М.Ю. Лермонтова (svetlanatelegina@yandex.ru).

¹ Дурылин С.Н. 4 строки из стихотворения о Лермонтове. 1917 // Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 497.

² «Писал [Сергей Николаевич] со свойственной ему стремительностью и легкостью сразу множество работ. Отчетливо помню, что одновременно писались, или дописывались, или исправ-

ковь Невидимого града. Сказание о граде Китеже»³ читал и высоко оценил государь император Николай II: «Эта книга показала Россию, в которой есть не только бедность и глупость, не только хлыстовство и [воры] интенданты, а есть ещё подлинное богатство, о коем мы и не подозреваем»⁴. Дурылин преподавал русский язык царским детям (по свидетельству С.М. Голицына⁵), русскую словесность — правнуку Ф.И. Тютчева Кириллу Пигареву, ставшему впоследствии крупным учёным, был собеседником Л.Н. Толстого и другом последних дней В.В. Розанова.

В марте 1920 года Сергей Николаевич принял священнический сан, служил в храме Николы в Клённиках на Маросейке, где настоятелем был о. Алексей Мечев (св. праведный Алексей Московский). В июне 1922 года о. Сергия арестовали и в начале 1923 года выслали в Челябинск, откуда он вернулся в 1924 году. Второй раз арестован в июне 1927 года и выслан в Томск. Примечательно, что второй срок ссылки Дурылин получил за распространение книг В.В. Розанова, запрещённых в советской России.

После возвращения из второй ссылки в 1933 году о. Сергей не служил в храмах. Существует версия о сложении им священнического сана, но документами данная версия не подтверждена. С.И. Фудель в своих воспоминаниях отметил: «Епископ Стефан (Никитин), знавший лично С.Н. Дурылина, говорил, что он, никогда и нигде не отрекался от Церкви и *не снимал сана*»⁶. Все последующие годы жизни С.Н. Дурылин посвятил научной деятельности, получив признание в научном мире, как крупный искусствовед и литературовед (доктор филологии, профессор ГИТИСА).

М.Ю. Лермонтов занимает особое место в творческом наследии С.Н. Дурылина; великий поэт был не только объектом его исследований, но и предметом его большой, непреходящей любви («страстная любовь на всю жизнь»). Дет-

лялись рассказы, стихи, работа о древней иконе, о Лермонтове, о церковном Соборе, путевые записки о поездке в Олонецкий край, какие-то заметки о Розанове и Леонтьеве и что-то еще. Не знаю, писал ли он тогда о Гаршине и Лескове, но разговор об этом был...». *Фудель С.И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. Воспоминания. Письма. / сост. и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной; предисл. прот. В.Н. Воробьева. М.: Русский путь, 2001. С. 46.

³ *Дурылин С.Н.* Церковь Невидимого града. Сказание о граде Китеже. М.: Путь, 1914.

⁴ *Половинкин С.М.* С.Н. Дурылин — учитель свв. царских дочерей и А. Д. Сахарова // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 111. (Серия: «Исследования по истории русской мысли». Том 14). Далее: Сергей Дурылин и его время...

⁵ *Голицын С.М.* Записки уцелевшего. М.: Орбита, Моск. филиал, 1990. С. 730.

⁶ *Фудель С.И.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. С. 55.

ство Сергея Николаевича прошло под сенью лермонтовской поэзии: «Мои любимые книги были Лермонтов и жития святых...»⁷, — признаётся он в письме к Л.Л. Эллису в 1910 году. Но и в зрелые годы поэт для него — «вечный возврат к себе, в своё «родное», в какую-то сердцевину»⁸ «Я верен себе вопреки себе: так же, как ребенком, отроком, я тянусь к Лермонтову, так же баюкает душу его «Колыбельная песня»⁹, — пишет Дурылин в дневнике 10 декабря 1927 года, находясь в томской ссылке. Эта зоркость сердца открывает ему такие смыслы лермонтовского творчества и такие грани личности поэта, которые остались незамеченными другими исследователями и критиками. Его работы, соединяя в себе научную и духовную глубину, помогают увидеть в личности Лермонтова устремлённость к Богу, а в его творениях отделить главное и *вечное* от случайного и преходящего.

С 1912 г. по 1918 г. С.Н. Дурылин был секретарём Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва. На одном из заседаний в 1912 году он выступил со своей первой большой работой о поэте «Судьба Лермонтова», опубликованной в октябре 1914 года в журнале «Русская мысль»¹⁰ Это был переломный период в его жизни: после духовных скитаний в ранней юности, он вновь обретает веру и начинает активно работать в области философского литературоведения, «религиозно отзываясь на Лермонтова»¹¹.

В центре внимания Дурылина сложная, живая и загадочная личность поэта, воплощённая в его творчестве. Говоря о восприятии поэзии и личности Лермонтова современниками и исследователями, Сергей Николаевич замечает: «Если большинство вспоминавших о Лермонтове и его судьбе вспоминали, в сущности, о Печорине и его судьбе, то писавшие о поэте — Лермонтове в большинстве случаев писали, конечно, не о великом русском поэте, а о посредственном байронисте. <...> О байронизме Лермонтова мы узнаём раньше, чем узнаём самого Лермонтова. Напрасно создаёт Лермонтов творения невозможные для Байрона: «Песнь о купце Калашникове» «Максим Максимыча», «Ветку Палестины», напрасно ещё юношей заверяет нас поэт: «Нет, я не Байрон, я другой,

⁷ Нефедьев Г.В. Переписка С.Н. Дурылина и Эллиса (1909–1910) // Сергей Дурылин и его время... С. 147.

⁸ Дурылин С.Н. В своём углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 405. (Биб-ка мемуаров: Близкое прошлое; Вып. 21).

⁹ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 398.

¹⁰ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова // Русская мысль. 1914. № 10 (окт). II отд. С.1–30.

¹¹ Половинкин С.М. София С.Н. Дурылина и свящ. Павла Флоренского. Приложение: Письма С.Н. Дурылина к свящ. Павлу Флоренскому // Сергей Дурылин и его время... С. 200.

ещё неведомый избранник... с русской душой». Мы больше верим Спасовичу¹², чем поэту»¹³.

Поскольку познание совершается путем сравнения, Дурылин в «Судьбе Лермонтова» делает красноречивое «возрастное» сравнение М.Ю. Лермонтова с признанными корифеями мировой литературы: «Умереть двадцати шести лет — это значит быть Данте без «Божественной комедии», быть Гёте без законченной 1-й части и вовсе без 2-й «Фауста», быть Пушкиным без второй половины «Онегина», без маленьких драм и «Медного всадника», Фетом без «Вечерних огней», быть Толстым без «Войны и мира» и всего последующего, быть Достоевским с «Бедными людьми», но без «Преступления и наказания» и «Карамазовых». Это значит — не быть вовсе Данте, Гёте, Пушкиным, Фетом, Толстым, Достоевским. О М.Ю. Лермонтове должно судить в сравнении с двадцатипятилетними же Гёте, Пушкиным, Достоевским, и тогда ни Толстому, ни Достоевскому нечего будет противопоставить своего лермонтовскому «Герою нашего времени»¹⁴.

Дурылин называет Лермонтова «тайным молитвенником... и в жизни, и в поэзии»: молитва поэта творится в стороне от людских глаз. Один из биографов поэта академик Н. Котляревский считал, что Лермонтов «не был никогда религиозным человеком». Сергей Николаевич возражает: «И всё же, правда о нём — то, что увидел заставший его на коленях в церкви товарищ, а не то, что увидели его критики, друзья и враги.<...> Быть может ни у одного из русских поэтов поэзия не является до такой степени молитвой, как у Лермонтова, но эта молитва — тайная.<...> Молитва его стыдлива, она боится, чтоб не нарушили её одиночество, и она *сознательно* скрытна, затаённа, прикровенна»¹⁵ Сергей Николаевич приводит то место из автобиографической поэмы «Сашка», которое, по его мнению, «решает спор о первичной, изначальной религиозности Лермонтова»:

Век наш — век безбожный;
Пожалуй, кто-нибудь, шпион ничтожный
Мои слова прославит, и тогда
Нельзя креститься будет без стыда

¹²В.Д. Спасович (1829–1906) — юрист, специалист в области уголовного права, литературовед, автор статьи «Байронизм у Лермонтова».

¹³Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 1, 3.

¹⁴Там же.

¹⁵Там же. С. 28.

И поневоле станешь лицемерить
Смеясь над тем, чему желал бы верить.

Боязнь «шпиона ничтожного» сделала молитву Лермонтова скрытной, утаённой, как будто не существующей»¹⁶.

В советский период эту мысль исследователь мог высказать только в тех книгах, которые он писал для себя и близких людей, так, например, «В своём углу» в апреле 1926 года он вновь возвращается к этому фрагменту поэмы: «Сашка» <...> явился самую интимную, самую правдивую повестью о подлинном Лермонтове, повестью о лермонтовской душе и вере: там, именно там, в поэме <...> — <...> Лермонтов выдал себя с головой: «Нельзя креститься будет без стыда...»¹⁷. По мнению Дурылина, «это и есть правда о Лермонтове, этот «крест с мощами», и рука, тайно творящая [перед ним] крестное знамение, осуждаемая «веком безбожным», но «ни один исследователь и критик Лермонтова никогда не процитировал этих строк»¹⁸. Сергей Николаевич считал, что «души человеческие пахнут — и запахи эти очень редко бывают, какими хочет ум, чтоб души пахли». По мысли Дурылина, Лермонтов, в отличие от Толстого, — «весь религиозен: религиозный запах его прекрасен». <...> «Строчка Лермонтова — любая: из стихотворений 1838–1841 гг. — для меня религиознее всего Толстого...»¹⁹ «Самым религиозным русским писателем» считал Лермонтова и друг Дурылина, литературный критик и философ П.П. Перцов. «Его поэзия, — утверждал Пётр Петрович, — самая весенняя в нашей литературе и... самая воскресная. Отблеск пасхального утра лежит на этой поэзии, вся «мятежность» которой так полна религиозной уверенности»²⁰. Поэт признавался, что его «тёплой вере опыт хладный противуречит каждый миг...». Но, несмотря на это, в тайниках души он хранил и оберегал своё сокровище — чистое и светлое христианское чувство. Для *умеющих слушать* нездешней музыкой звучит его вера в стихах — молитвах, полных духовного взлёта и самоотречения.

Одним из первых увидел эту реальность в лермонтовской поэзии К.Н. Леонтьев, выдающийся мыслитель XIX века, незадолго до смерти принявший тайный постриг в Оптиной пустыни. Дурылин для подтверждения своих выводов обращается к письму Константина Николаевича с Афона от 16 июля

¹⁶ Там же. С. 28.

¹⁷ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 270–271.

¹⁸ Там же. С. 271.

¹⁹ Там же... С. 102, 181.

²⁰ Перцов П.П. Лермонтов // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2001. [Т. I]. С. 224.

1872, где он писал: «Я очень люблю отыскивать у наших светских поэтов православные христианские мотивы. У Кольцова, у Пушкина их много. Но у Лермонтова больше всех... «Молитва», «Ребёнку», «Ветка Палестины», некоторые места из «...Купца Калашникова», из самого «Демона» могут выдержать самую строгую православную критику и благоухающей поэзией своей могут сделать иному сердцу больше пользы, больше пользы, я говорю, чем многие скучные проповеди»²¹. Весьма показателен в этом отношении лермонтовский шедевр — «Молитва» 1839 года, где «стихи о молитве становятся молитвой в стихах»²².

В минуту жизни трудную,
Теснится ль в сердце грусть,
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.
<...>

С души, как бремя, скатится
Сомненье далеко.
И верится, и плачется,
И так легко, легко!²³

Такие строки могли родиться только у человека, имеющего духовный опыт *личной* горячей молитвы. Можно сказать, что из всех русских поэтов Лермонтов лучше всех понимал значение молитвы, стремясь в «минуту трудную» своей жизни молитвенно прикоснуться к Божественной благодати, непостижимой умом, но понятной сердцу и получить на свой молитвенный порыв небесный отклик: «Лермонтов не только умел смотреть на небо: ему дано чувствовать, что не только он смотрит, но и на него смотрят. Умел, не переставая, из голубой купины, ловить взгляд голубого ока. Если б не было над ним этого взора, он не любил бы и неба...»²⁴ Поэт почти никогда не раскрывался перед читателем, был «целомудренно-замкнутым и девственно-скупым в излияниях веры и чувства», (И.А. Ильин)²⁵ и мы не знаем, какую «молитву чудную твердил он на-

²¹ *Леонтьев К.* Четыре письма с Афона (Письмо 3-е) // Богословский вестник. 1912. Т. 4. № 12. С. 689.

²² *Сурат И.З.* Пушкин как религиозная проблема. С. 207–223.

²³ *Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений: в 4 т. Л.: Наука, 1979–1981. Т. 1. С. 415. Далее цитаты по этому изданию с указанием тома и страниц.

²⁴ *Дурылин С.Н.* Судьба Лермонтова... С. 21.

²⁵ *Ильин И.А.* Россия в русской поэзии // *Одинокий художник: Статьи, речи, лекции.* М.: Искусство, 1993. С. 184.

изусть». Но можно предположить, что это была короткая молитва. Может быть Иисусова молитва («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного») или самая известная молитва, данная Господом своим ученикам — «Отче наш», или Песнь Пресвятой Богородице («Богородице Дево, радуйся»). Есть среди лермонтовских молитв одна, особенно задушевная, полная глубокого и сокровенного чувства, «к счастью нашему — не до конца безгласная, — говорит Сергей Николаевич. — Мы один лишь раз услышим, Кому возносится эта молитва, но мы расслышим многие слова, многие вздохания лермонтовской молитвы, прочтя это единственное молитвословие Лермонтова»:²⁶

Я, Матерь Божия, ныне с молитвою
Пред Твоим Образом, ярким сиянием,
Не о спасении, не перед битвою,
Не с благодарностью иль покаянием,
Не за свою молю душу пустынную,
За душу странника в свете безродного.
Но я вручить хочу деву невинную
Тёплой Заступнице мира холодного...
(I, 380)

«Это... — молитва не о себе. Эта молитва — Единой спасающей Жене — о спасении милого Женственного земли, молитва о той, которой когда-то он надеялся спастись сам»²⁷. Поэт просит для «подруги юных дней» *не только земного блага* («Окружи счастьем душу достойную; / Дай ей спутников, полных внимания...»), что напоминает пушкинское: «Как дай вам, Бог, любимой быть другим». Пушкин *заканчивает своё стихотворение* «Я Вас любил» этим пожеланием земной любви. Лермонтов же, *не забывая о «едином на потребу»*, молит о даровании своему «забывчивому, но незабвенному другу» ещё и *вечного блага* — спасения в Вечности! («Ты воспрять пошли к ложу печальному / Лучшего ангела душу прекрасную»). Истинное, живое и глубокое чувство, которое «не ищет своего» (1 Кор 13:4–5) дышит в этой молитве поэта.

Известно, что самое любимое молитвенное вздыхание у русского человека обращено к Богородице. По мнению Дурылина, в «Молитве странника» Лермонтов соединил свою религиозную судьбу с религиозной судьбой русского народа»²⁸. В.О. Ключевский, которого Сергей Николаевич называл в числе

²⁶ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 29.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 30.

тех немногих, кто «яснее всех... слышал высшие звуки» лермонтовской поэзии, в своей статье, названной им «Грусть», подводит поэзию Лермонтова под уровень светлой грусти («улыбка сквозь слёзы») русского смирения («резиньяции»). Именно смирение, по мысли историка, в нашем национальном характере заменяет земное счастье, а в несчастье переходит в упование на волю Божию: «Поэзия Лермонтова стала художественным выражением того стиха-молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения, проникнутого надеждой, но без самоуверенности, а только с верой: да будет воля Твоя. <...> И ни один русский поэт доселе не был способен так глубоко проникнуться этим народным чувством и дать ему художественное выражение, как Лермонтов»²⁹.

Это лермонтовское родство с русским *народным* духом отмечает и Дурылин: «Лермонтов всегда — томление, грусть, порыв, молитва, вся мятежная, грустящая, молящаяся динамика русской души, не ее постоянство, но ее становление, не ее строй, но *взыскание* этого строя. Лермонтов носит в себе и вскрывает собою — пользуясь словом святоотеческого опыта — всю неустроенность русской души...»³⁰

Сравнивая лермонтовские и пушкинские молитвы, Дурылин указывает на их существенное различие: «Величаяя славянская молитва Пушкина «Отцы пустыньники» не молитва вовсе: переложение молитвословия, рассказ о молитве, читаемой [Великим] постом. Пушкин любит передавать молитвы, рассказывать, что читают на молитве. <...> Есть молитвословия, ... есть слова молитв, но нет молитвы. Обратное — Лермонтов. Есть молитва, — и нет молитвословия»³¹.

И философы, и критики, и историки литературы твердили о лермонтовской гордости, о его несмирности, в отличие от смирившегося Пушкина. Зоркий и любящий глаз Дурылина видит *другого* Лермонтова, отказывающегося смущать слабые сердца «тайным ядом страницы знойной», способного на беспощадный самоанализ, на глубокое, но тоже скрытое от посторонних глаз, по-

²⁹ Ключевский В.О. Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова / В.О. Ключевский // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 446.

³⁰ Дурылин С.Н. Россия и Лермонтов // Христианская мысль. Киев. 1916. Кн. 2 (Февр.) С. 137 С. 138.

³¹ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С.29. Ср.: у митрополита Антония Сурожского: «Надо различать две молитвы: *молитву, которая является встречей с Богом, общением с Ним, живым и глубоким соотношением между Богом и нами, и молитвословие, которое может быть молитвой, но, к сожалению, часто остается только словесным упражнением.* Вырваться из молитвословия в молитву или проникнуть в молитвословие настолько глубоко, чтобы в его сердце найти *молитвенность* — одна из основных задач духовной жизни». (Антоний Сурожский, *митр.* Школа молитвы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. С.319)

каянное чувство: «Я не могу себе представить Пушкина с восковой свечкой в руках, исповедующегося перед деревенским попом... и шепчущего молитву Ефрема Сирина не в холодных и... слишком «витийственных» словах знаменитого стихотворения, а попросту, как всех, с тремя земными поклонами: «Господи и Владыко живота моего...» А Лермонтова могу — перед полковым пьяньким попом в походной церкви, под свет воскового огарка, на коленях. <...> Вот такие-то и молятся. <...> На них-то и бывает «крест с мощами», как был на Лермонтове (см. опись оставшихся после его смерти вещей). А крест на Пушкине был ли?³² <...> Вот это «ощущение неповторимого бытия» Лермонтова трудно найти у других исследователей.

Юнкерские поэмы Лермонтова — вечный камень преткновения для исследователей; после суровой критики Вл Соловьёва³³, который рассматривал эти поэмы как проявление демонизма (одержимость «демоном нечистоты»), называя при этом эротическую музу Пушкина «невинно щебечущей ласточкой», лермонтоведы упоминали их только как неудобный факт биографии поэта. И никто, кроме Дурылина, не обратил внимание на то, что у Лермонтова все непристойности *без кощунства*, а у Пушкина — непристойности с кощунством, «с вольтерьянской скверной задевкой религии». По сравнению с пушкинской Гавриилиадой», написанной под впечатлением «растрёпанного тома Парни» (А.Ахматова), юнкерские поэмы Лермонтова — это просто гусарский кураж и дерзкая шалость взрослеющего юноши. Сергей Николаевич первый (и, пожалуй, единственный) заглянул в *суть* лермонтовских и пушкинских вольностей, сделав смелый и неожиданный вывод: «Не только «Гавриилиада» (отвратительное прилежание пушкинистов возвратило её, как дар Немезиды, Пушкину), но и «Христос воскрес, моя Ревекка», «Митрополит хвастун бесстыдный», варианты «Рыцаря бедного» религиозно преступны и кощунственны. В Пушкине есть вольнодумное вольтерьянское похабство развратного барства XVIII в. — отвратительнейшего вида похабства: *похабством задеть Бога*. В Лермонтове — в его «Гошпиталях» и «Уланшах» — какое вольнодумство? какое вольтерьянство? Просто — гусарская «...мать» в рифмах... <...> Что ж, у кого ее не было? Она — у Толстого, у Писемского, у Горбунова, у Лескова была; она — в грехе народа нашего, у всех нас...»³⁴.

³² Дурылин С.Н. В своём углу... С. 270.

³³ Соловьёв В.С. Лермонтов // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.

³⁴ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 270.

Дурылин даже видит пользу для молодого идеалиста и мечтателя, каким поэт предстаёт в юношеской лирике, в таком натурализме: «Нет худа без добра: <...> непристойные поэмы остались вне литературы, но необходимость знаться с миром действительности, уметь говорить о нём, находить для этого средства поэтического выражения было прочным приобретением творческой мастерской Лермонтова. На резком переходе от антипода к антиподу, от ранней надмирной романтики к густому натурализму «Гошпиталя» и «Уланши» Лермонтов научился тому удивительному лирическому реализму, который поражает нас в «Бородине», «Завещании», «Валерике»³⁵.

Творчество и личность поэта в «Судьбе Лермонтова» рассматривается Дурылиным в свете учения Платона³⁶ и В. С. Соловьёва о «вечно-женственном». Лермонтов для него «певец голубого, вечной голубой купины неба». 3 января 1914 года Сергей Николаевич пишет письмо о. Павлу Флоренскому, прочитав его книгу «Столп и утверждение истины»³⁷ и найдя для себя в ней «доказательно-опытный, полный ответ» на то, к чему он шёл в своей работе о Лермонтове: «... я читал и изучал Л<ермонто>ва с какою-то двигавшею меня отзываемостью на всё, что в нём восходит к голубому... <...> я пришел к тому, что голубое сияние, «очи, полные лазурного огня», которые смотрели на поэта, и к которым он шел вопреки всей лжи и темноты своего... армейского Богоборчества, есть очи Той, Которую именуем св. Софией. Кто видит голубое сияние так, как видел его Л<ермонтов>, тот должен увидеть и Ту, от Которой это сияние...»³⁸.

Для Дурылина Лермонтов — «мистик Божьей милостью» (Д. Андреев), видимый им сквозь «грубую кору» «тамбовского байронизма», о котором твердят исследователи-позитивисты. У Лермонтова касание *того мира* было действительно испытанными переживаниями, событиями души, *видениями*, кото-

³⁵ Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов // Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов. С. 472.

³⁶ Платон (427–347 до Р.Х.) — древнегреческий философ; полагал, что наивысшая любовь есть не что иное, как философия, т.е. «любовь к мудрости» (от греч. φιλία — любовь, и σοφία — мудрость).

³⁷ «София есть истинное Небо; в софийных переживаниях налично восприятие голубизны; следовательно, голубое — естественный символ Софии, а потому и Небо, — символ Софии — является нам голубым» (Флоренский П., свящ. Приложение XXIV [к письму десятому «София»] «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света // Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914. С. 565).

³⁸ Половинкин С.М. Письма С. Н. Дурылина к свящ. Павлу Флоренскому // Сергей Дурылин и его время... С. 200.

рые отражаются в его поэзии. «Небо как будто отразило себя во всём, что любил или хотел любить этот человек <...>, — пишет Дурылин. — Какое-то голубое всевидящее женское око смотрит на Лермонтова отовсюду. <...> Всюду и везде, во многих — видел Одну, в разных — Один Взор:

И странная тоска теснит уж грудь мою;
Я думаю об ней, я плачу и люблю,
Люблю мечты моей созданье
С глазами, полными лазурного огня...

Так глубоко–сокровенно было видение Лермонтова, так религиозно–точно мог он сказать о нём...»³⁹ У Лермонтова поразительно это умение уходить от земной реальности к вершинам духа, умение с глубоким душевным покоем вслушиваться в таинственную тишину небесного свода, видеть его так, как видели «странники с чистым сердцем, созерцающие славу Божию» (Н. Лосский⁴⁰). «Над морем, водою, степью, горами, такими всегда синими у Лермонтова, вечно пылает, не сгорая, вечно–голубая горящая купина неба. <...> Должно быть, он долго и много смотрел на небо, потому что в русской поэзии нет другого такого поэта тверди, как Лермонтов. <...> Ни у кого... нет такого живого неба. Оно было у Данте, у средневековых мистиков, у Франциска Ассизского»⁴¹.

Вл. Соловьёв, по мнению Дурылина, «прояснил, приоткрыл нам Лермонтова», потому что он тоже знал «власть над собою *вечно голубого — Лазурного Ока*»⁴².

Владимир Соловьёв, как известно, был самым резким критиком Лермонтова и написал глубоко несправедливые слова⁴³. Он считал, что Лермонтов был одержим тремя демонами: вначале демоном кровожадности, потом демоном нечистоты и на протяжении всей жизни демоном гордости. «Хозяином его внутреннего дома был всегда *демон гордости*»⁴⁴ говорил Соловьёв, и это главное

³⁹ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С 17.

⁴⁰ Лосский Н.О. Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 308. (Б-ка этической мысли).

⁴¹ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С.20–22.

⁴² Там же. С. 23.

⁴³ Историк литературы и философ Русского зарубежья Георгий Мейер (1894–1966) назвал лекцию Владимира Соловьёва «изуверской», а самого философа — «настоящим недругом Лермонтова». (Мейер Г. Фаталист. К 150-летию со дня рождения М.Ю. Лермонтова // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С. 228–229).

⁴⁴ Соловьёв В.С. Лермонтов // Соловьёв В.С. // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–399., —

обвинение, которое он предъявлял Лермонтову. Дурылин, отмечая несомненную заслугу Соловьёва в том, что «он первый осознал вопрос о Лермонтове, как вопрос религиозного сознания», называет соловьёвский приговор поэту «страшным увещанием»: «Даже о Печорине были бы несправедливы все эти приговоры. <...> Все знают Печорина смеющегося, глумящегося, и не знают Печорина *плачущего*. А он плакал... Как слез Печорина, не заметили и слёз Лермонтова»⁴⁵.

Соловьёв, упрекая поэта, что он растратил полученный гениальный («сверхчеловеческий») пророческий и поэтический дар в угоду демонам кровожадности, нечистоты и гордыни, видел в лермонтовском Демоне, прежде всего, *идеализированного* дьявола–искусителя, «натянутое и ухищрённое оправдание демонизма».

Дурылин же называет «Демона» «поэмой искупления, поэмой женского мессианизма»: «Спасть женщину, во имя женщины и ради женщины — этим обнимается вся надежда Демона, как и самого Лермонтова в жизни и творчестве»⁴⁶. Кроме того, Сергей Николаевич считал «Демона», «при всей его художественной ценности», незаконченным: «В судьбе лермонтовского «Демона» сказались и религиозная сила, и религиозное бессилие Лермонтова. Сила была в том, что из литературы, из романтического канона, поэт первый в России провалился к высочайшей религиозной проблеме о конечных судьбах Зла и Добра; бессилие — в том, что он и не заметил, *к чему* привела его многолетняя поэма. Он только, смутно понимая, что у него нет власти её закончить, оставил её недовершённой, ибо никогда не считал Лермонтов «Демона» законченным»⁴⁷.

Эта точка зрения Дурылина осталась неизменной и в поздних его исследованиях о Лермонтове. Так, например, в 1948 году в большой работе «Врубель и Лермонтов» (сильно пострадавшей от советской цензуры), сравнивая творческую историю «Демона» М.А. Врубеля и «Демона» М.Ю. Лермонтова, он отмечал: «В своей неустанной работе <поэт> достиг так называемой последней редакции «Демона». Но она оказалась последней только по времени, а не потому, что удовлетворила, наконец, творческую требовательность автора. <...> Литературовед вправе печатать все редакции «Демона», вправе выделить из них *последнюю* как наиболее совершенную, но обязан тут же указать, что той,

⁴⁵ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 3–4.

⁴⁶ Там же. С. 11–12.

⁴⁷ Там же. С. 12.

действительно *последней*, редакции, под которой стояло бы авторское «fecit», у нас нет...»⁴⁸

Уже первые поэтические опыты юного Лермонтова полны размышлений о Вечности и смерти и пылают «неземным пламенем», который будет присутствовать в его произведениях всю творческую жизнь.

Три ночи я провёл без сна в тоске,
В молитве, на коленях. Степь и небо
Мне были храмом, алтарём — курган.
И если б кости, скрытые под ним,
Пробуждены могли быть человеком,
То обожжённые моей слезой,
Проникнувшей сквозь землю, мертвецы
Вскочили б, загремев одеждой бранной...
(I, 228)

Сергей Николаевич обращал внимание на необычайную серьёзность и таинственную глубину часто ещё литературно несовершенных произведений юного Мишеля Лермонтова, тогда как молодое перо Пушкина–лицеиста отличалось блистательной литературной игривостью. В отличие от А.С. Пушкина «у Лермонтова, даже у мальчика, нет никакой мифологии, никаких Лаис и Амуров: не до них. Он прямо объявляет без всяких Парни, Вольтеров и Лаис, *кто* он и *о чём* его тема:

Моя душа, я помню, с детских лет
Чудесного искала...
(1831 июня 11 дня)

Это заявка на свою собственную «руду». У него за плечами извечная связь с этим чудесным. «...» Лермонтов, мальчик, уже думал свою звёздную думу, уже вмешивался в [непримиримую] борьбу ангелов и демонов, уже решал свою загадку, общую с Платоном и Дантом, загаданную Богом и Небом Земле и человеку...»⁴⁹. «Тёмной Тенью» называет Дурылин те неясные, неуловимые и мучительные видения юного поэта, от которых душа его приходила в смятение и тревогу:

⁴⁸ Дурылин С.Н. Врубель и Лермонтов / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Кн. II. М.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 604–605.

⁴⁹ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 208, 503.

И звук высоких ощущений,
Он давит голосом страстей,
И муза кротких вдохновений
Страшится неземных очей...
(I, 52)

Дурылин пишет, что «эта подлинность, не литературность, действительная сила лермонтовского демонизма необыкновенно почувствована была Вл. Соловьёвым: он-то знал, что здесь не байронизм, не романтический канон, не ведомства профессоров истории всеобщей литературы, — и в этом причина соловьёвского предсмертного ужаса перед судьбою Лермонтова»⁵⁰. Но не только «Тёмная Тень» являлась поэту, он знал и сокровенные видения ангела, поэтому Сергей Николаевич отказывается признать безоговорочно приговор Вл. Соловьёва.⁵¹ «Он забыл, — пишет Дурылин, — что в тот самый год, когда Лермонтов видел:

По небу голубому пролетал
Однажды демон, —
он видел и иного, пролетавшего по небу:
По небу полуночи ангел летел.

И религиозная судьба Лермонтова не завершилась тем, что его не покинул «гордый демон»: его также не покинул и ангел»⁵².

Два видения посещали поэта, но, «от одного он убежал, — говорит Дурылин, — это было видение демона, а к другому он шёл «высшими звуками» своей поэзии и жизни — это было видение ангела»⁵³. Лермонтову на протяжении всей

⁵⁰ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 8.

⁵¹ Неприятие оценки Вл. Соловьёва творчества и личности Лермонтова в поздние годы у Дурылина усилилось, что видно из его письма П.П. Перцову от 2 июля 1941 года, где он саркастически сравнивает статью Соловьёва с работами известного *нигилиста* 60-х годов XIX века: «...высоко ценю Вас, как писателя и художника слова. Если б моя воля, к юбилею Лермонтова я первым долгом издал бы Ваши статьи, как лучшее, что о нём написано. (Кстати, перечёл статью о нём Вл. Соловьёва. Какую ерунду он написал! Это Варфоломей Зайцев, обряженный в рясу соборного учёного протопопа!») (С.Н. Дурылин Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб: Владимир Даль, 2014. С. 847).

⁵² Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 8.

⁵³ Там же. С. 6. Ср.: «Человек, в отпадении и ниспадении своём, может ниспасть до бездны греха и скверны, — потерять себя, пасть, — но, пока он жив его alter ego, его истинное Я, Ангел, — бесконечно удалённый от него, всё-таки не удалён до разрыва всяческой связи с ним... Падший

его короткой жизни земные радости и земные песни не могли заменить слышанную им песню ангела, те «звуки небес», которые воплотились в «высшие звуки» его поэзии и «принесли русскому стиху дуновение святости» (И.С. Лукаш⁵⁴). Дурылин писал, что «Ангел — поэтическая теория познания Лермонтова. В проблеме примирения Зла и Добра зашедший на путь Оригена⁵⁵ в своей поэтической теории познания он встретился с Платоном:⁵⁶ он всю жизнь *припоминал* великий мир изначальных сущностей. <...> Он всю жизнь *припоминал* песню ангела, некогда слышанную им...»⁵⁷. Когда Сергей Николаевич пишет о лермонтовском «Ангеле» строгий научный анализ сменяется благоговейным изумлением перед «неизреченной тайной и небесной радостью русской поэзии»: «И остаётся «Ангел» прекрасной падучей звездой, которая, золотая, упала с неба, — на скучную будничную равнину русской литературы, на её «реализм»⁵⁸.

Дурылин, хотя и говорил постоянно, что «Лермонтов — загадка, никому не даётся...», но он с редкой пронизательностью чувствовал «помазанность» поэта на *своё царство*, неделимое ни с кем, в отличие от критиков-позитивистов, которых больше всего «интересует то, в чём Лермонтов не Лермонтов». Позитивистское лермонтоведение, в том числе и советское, как один из её видов, не рассматривало экзистенциальные проблемы лермонтовского творчества. Даже сквозь романтические штампы и идеалистическую выпренность ранней лири-

человек удалил alter ego, но не истребил его, — потерял, именно потерял, — а не истребил себя: потерял, — значит, возможно нахождение Себя...» (Дурылин С.Н. Об ангелах // Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост., вступ. Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб: Владимир Даль, 2014. С. 540–541).

⁵⁴ Лукаш И.С. «По небу полуночи... // Фаталист... С. 80.

⁵⁵ Ориген (около 185–253) — христианский богослов, ученик Климента Александрийского («О началах», «Против Цельса»). Развил учение о всеобщем восстановлении («восстановлении всего»), согласно которому в конце времён спасается вся тварь, в том числе и демоны... (апокатастасис, др.-греч. ἀποκατάστασις — восстановление). Учение о всеобщем спасении не признается Православной Церковью. Блж. Августин, критически относившийся к учению о всеобщем спасении, не без иронии называл его сторонников «нашими милостивцами», а Оригена — «милостивее других» (Иванов М.С. Апокатастасис // Православная энциклопедия. Т. 3. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 39–46).

⁵⁶ В диалоге «Федон» Платон излагает четыре аргумента в пользу теории бессмертия души. «Аргумент второй: *знание как припоминание* того, что было до рождения человека»: «... Если существует <...> прекрасное и доброе, и другие подобного рода сущности, ... причем ... всё это досталось нам с самого начала, — то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет...» (Платон. Федон. Эхекрат, Федон / пер. С.П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 73–78).

⁵⁷ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова. С. 13–14.

⁵⁸ Дурылин С.Н. В своём углу... С.406.

ки поэта чувствуется весьма сложное взаимодействие жизни и поэзии, в которой пылает «неземной пламень», освещающий драму молодой души: страдание и одиночество, напряженность и сосредоточенность на вечных вопросах.

Разве могут историки литературы, препарирующие и расчленяющие прощескую поэзию Лермонтова на литературоведческом столе, объяснить «то, что одно стоило бы объяснить: *чудо творчества*», объяснить Лермонтова, который есть — «самая глубокая, самая прекрасная тайна, которой *оттаинствована* свыше русская поэзия»⁵⁹, — размышляет Сергей Николаевич при чтении юбилейного сборника «Венок Лермонтову» (М; Пг., 1914). Поэтому он считал, что «о Лермонтове самое умное и самое верное, во всяком случае, *самое замечательное*, сказали те, кто не получал чинов и наград по печальному ведомству истории литературы: В.В. Розанов, В.О. Ключевский, К. Н. Леонтьев, Вл. Соловьёв, П.П. Перцов, Ю. Н. Говоруха-Отрок»⁶⁰. Эти мыслители внесли уникальный вклад в философское литературоведение, потому что рассматривали сущность и основные особенности личности М.Ю. Лермонтова и его произведений в религиозно-нравственном освещении его христианского мировоззрения.

Огромна заслуга Дурылина в изучении творческой лаборатории поэта («технологии писательства»), в строгом разграничении юношеской лирики (1828–1836) и зрелого периода (1837–1841). Его книга «Как работал Лермонтов», вышедшая в 1934 году и переизданная только в 2014, не утратила своего научного значения по сей день.

Исследователи много говорили во времена Дурылина и говорят сейчас о лермонтовских заимствованиях у своих предшественников, о самоповторениях, о подражательном характере юношеской лирики Лермонтова. Сергей Николаевич видит причину таких оценок в том, что «недостаточно понято место, которое занимают эти заимствования и подражания...». Он подчёркивает, что «эта лирика — *дневник*, ... почти подневная запись мыслей, чувств и настроений поэта; как запись дневника, каждая страничка этой лирики искренна и непосредственна... Никто, ведя дневник, не отделяет своих записей, ... не выискивает для них совершенства формы... Именно так пишет стихи юноша Лермонтов: как записалось, так и написалось»⁶¹. Это подтверждает и творческая история

⁵⁹ Там же. С. 182.

⁶⁰ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 423. Свою мысль Дурылин заканчивает так: «...а, прочтя, например, академика Н. Котляревского, сам Лермонтов сказал бы, вероятно, что у них в Чембаре учитель уездного училища пишет не хуже».

⁶¹ Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов... С. 466–467.

трех стихотворных шедевров юного поэта («Парус», «Нищий», «Ангел»), тексты которых он не подвергал значительным исправлениям.

Дурылин предостерегает от *общей оценки* лермонтовского творчества, вместе с той большой частью ранних произведений, которые сам поэт не предназначал к печати (им были отвергнуты даже такие шедевры, как «Нищий» и «Парус»), и современникам она была неизвестна. Всё написанное в зрелые годы, поэт оценивал уже не так строго и напечатал около половины (40,4%) произведений. Сергей Николаевич говорит о необходимости рассматривать юношеское творчество «как сплошной черновик, порванный автором и лишь случайно уцелевший от огня». Именно так рассматривал своё раннее творчество сам поэт. «Это трудно усваивается не только читателем, но даже и исследователем, — пишет Дурылин, — но усвоить это корзинно-мусорное, с точки зрения самого Лермонтова, происхождение его собрания сочинений чрезвычайно важно для правильного подхода к писательскому труду Лермонтова <...>. Кто усвоит сказанное, тот легко поймёт роль отбора, значение писательского самосуда в работе Лермонтова»⁶². В «домашней мастерской», хоронясь от посторонних глаз, поэт усидчиво и настойчиво «учился стихотворной речи, её ритму, мелодии, строфическому строению. <...> *Всё*, что поэт *сам* хотел видеть в руках читателя, — ничтожная часть: 37 стихотворений из 401 (9,2%), 3 поэмы из 30 (10%). <...> Цифры эти устанавливают закон писательского труда Лермонтова»⁶³.

Дурылин был одним из первых, кто заговорил о таком лермонтовском феномене, как его редкой взыскательности к своему творчеству. Из воспоминаний современников известно, что Михаил Юрьевич очень долго противился публикации своих произведений. Когда родственник поэта Н.Д. Юрьев «после тщетных стараний уговорить Мишеля печатать свои стихи передал, тихонько от него, поэму «Хаджи Абрек» Сенковскому, и она... появилась... в «Библиотеке для чтения»⁶⁴, Лермонтов был взбешён...»⁶⁵ «Бородино» стало первым произведением, которое он опубликовал *по своей воле* и под своим именем. К этому времени Россия знала М.Ю. Лермонтова только как автора неопубликованного стихотворения «Смерть поэта», хотя им было написано уже более трёхсот произведений.

Поэт не спешил и дождался наступления совершенной зрелости своего дара. Для него были характерны, по выражению Юрия Фельзена, «благородная

⁶²Там же. С. 463.

⁶³Там же. С. 465.

⁶⁴1835. № 8. Отд. I. С. 81–94.

⁶⁵М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 42.

медлительность и брезгливое нежелание «выскакивать», чтобы блеснуть умом и талантом»⁶⁶. Для первого своего стихотворного сборника, вышедшего в 1840 году, Лермонтов отобрал *две поэмы из тридцати и всего двадцать шесть из четырёхсот стихотворений*. В.В. Розанов назвал этот прижизненный сборник поэта «*вещим томиком*», *золотым нашим Евангелищем, Евангелищем русской литературы*», которое «красотой и глубиной заливает Пушкина»⁶⁷.

Лермонтов сам редактировал две свои первые книги. «*Редактором* самого себя Лермонтов оказался исключительно строгим, — пишет Сергей Николаевич. — То, что он *сам* предложил своему читателю, по безукоризненности выбора, по строго художественной выдержанности не может сравниться с тем, что считали возможным предлагать своему читателю даже Пушкин, Гоголь, Тургенев, Достоевский, не говоря уже о Некрасове. Пушкин явился в печати с ученическими подражательными стихами, избличавшими влияние Державина, Жуковского, Батюшкова, французских поэтов XVIII века, он начал с «пробы пера», — Лермонтов дебютировал «Бородиным» и «Песней о Калашникове»; иначе сказать, Пушкин дал просочиться в литературу всей своей отроческой лирике <...> — Лермонтов забраковал её всю, сделав единственное исключение для «Ангела». <...> Так вступал в литературу один только Лев Толстой. Но Лермонтов, так начав своё публичное писательство, так и продолжал его до конца, что не удалось Толстому: до смерти он не напечатал ни одной слабой вещи, неизменно покоряясь «своему высшему суду»⁶⁸.

Такой выдающийся результат литературной работы Лермонтова стал возможен, по мнению Дурылина, благодаря «беспримерному затворничеству–ученичеству, десятилетнему искусству, техническому накоплению сил, трудовому наращиванию мастерства»⁶⁹. <...> Работа поэта «была настолько продуктивна, что в зрелые годы он просто воспользовался её результатами, совершенствуя и углубляя старые достижения. <...> Лермонтов на деле являет драгоценные примеры усидчивого труда над рукописями, обладает своей технологией писательства и может дать важные уроки писательского ремесла и мастерства»⁷⁰.

⁶⁶ Фельзен Ю. Из «Писем о Лермонтове» // Фаталист... С. 49.

⁶⁷ Розанов В.В. О Лермонтове // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 642.

⁶⁸ Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов... С. 463—464.

⁶⁹ Там же. С. 465.

⁷⁰ Там же. С. 462.

Дурылин выделяет «три особенности лирического творчества Лермонтова: 1) все его стихи — всегда стихи «на случай», как того требовал Гёте⁷¹ от поэта: под ними всегда таится подлинное происшествие его внутренней или внешней жизни; 2) материал действительности он всегда втягивает в себя, в сказание о себе самом; 3) этот процесс — писательская работа — не требует никаких особых условий времени, места и бытовых удобств. Поэтому у Лермонтова очень редок пространственный или временной перерыв между «зачатием» лирического стихотворения и его «рождением»⁷².

Многие исследователи обращали внимание на звуковую сторону речи Лермонтова, отмечали музыкальность его стиха, которая достигается богатством размеров и ритмов. При этом В.М. Фишер всё-таки отмечает, что Лермонтов «решительно превосходя Байрона и Гейне в разнообразии поэтических форм, мало чем уступал Пушкину»⁷³. Дурылин в обстоятельной и глубокой рецензии на Полное собрание сочинений М.Ю. Лермонтова⁷⁴ обращал внимание на «неизвинительные ошибки и промахи» редактора в этом академическом издании, тем не менее, сделавшего вывод, что «в стихосложении Лермонтова не видно каких-либо существенных нововведений»⁷⁵. К грубым ошибкам редактора, по мнению Сергея Николаевича, привели небрежность и «невнимание к поэтике и метрике Лермонтова».

Остановившись подробно на поэтике Лермонтова, Дурылин приходит к выводу, что он несравненно богаче Пушкина стихотворными размерами и их комбинациями: «В области метрики Лермонтов... сумел пойти дальше Пушкина: его стихотворные размеры, построение строф, цезуры, некоторые приёмы рифмовки разнообразнее, сложнее и новее, чем у Пушкина. Пушкин остался навсегда поэтом двудольных размеров: хорея и особенно ямба; трёхдольные раз-

⁷¹ «Все мои стихи — стихотворения по поводу (на случай); они возбуждены действительно и потому имеют под собой почву. Стихотворения с ветру я ставлю ни во что». (Разговоры Гёте, собранные Эккерманом). Цитата по книге: *Маймин Е.А.* Философская поэзия Пушкина и Любомудров: (К различию художественных методов) // Пушкин: Исследования и материалы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Т. 6. Реализм Пушкина и литература его времени. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 109.

⁷² Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов... С. 452.

⁷³ Фишер В.М. Поэтика Лермонтова // Венюк М.Ю. Лермонтову: Юбилейный сборник. М.; Пг.: Изд. т-ва «В.В. Думнов, наследники бр. Салаевых», 1914. С. 236.

⁷⁴ М.Ю. Лермонтов. Полное собрание сочинений. В 5 т. / под ред. Д.И. Абрамовича. СПб, 1910–1913.

⁷⁵ Дурылин С.Н. Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика // Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов. 2014. С. 333.

меры, особенно дактиль и ещё более анапест, остались ему навсегда чужды... <...> Наоборот, лирика Лермонтова богата опытами такого рода. В тесные пределы ямба Лермонтов вносит много живого разнообразия, прибегая к комбинациям <...> Он великолепный гармонизатор и инструментатор стиха: тайнами ассонансов, консонансов, внутренних рифм, enjambement⁷⁶, аллитераций он владеет, как редко кто из русских поэтов. Лермонтов учился писать сжато, ёмко, точно — и вместе лирически-волнительно...»⁷⁷

Сергей Николаевич показывает на примере «Утёса» «великолепный, любимый, Лермонтовский, *впервые введённый* в русскую поэзию пятистопный хорей, неведомый лирике Пушкина, где каждый стих закончен, уплотнён, округлен в смысловом отношении. Первая строфа — сама гармония и спокойствие ликующее.

Ночевала тучка золотая
На груди утёса-великана;
Утром в путь она умчалась рано,
По лазури весело играя

<...> Но вот вторая часть: — об утёсе, старом, сумрачном, одиноком. Лермонтов всё это — старость, сумрачность, одиночество, передаёт двойным enjambement двух средних стихов, звучащих болью разрыва, воплем диссонанса, разрешаемым в тихую скорбь и покорность последнего стиха».

Но остался влажный след в морщине
Старого утёса. Одиноко
Он стоит, задумался глубоко
И тихонько плачет он в пустыне

«В Лермонтове музыка русской поэзии усложнилась, встревожилась, *ополнозвучилась*»⁷⁸.

Мы привыкли к утверждению, что Пушкин — основоположник современного русского языка, ставшим своеобразным филологическим канонem. Но даже не слишком пристальный взгляд подметит, что у нашего первого поэта лирика «густеет» архаическими и мифологическими словами. «У Лермонтова, —

⁷⁶Enjambement (фр) — перенос (в стихосложении).

⁷⁷Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов... С. 468, 487.

⁷⁸Дурылин С.Н. В своём углу... С. 269.

пишет Дурылин, — всюду звучит чистая русская речь, без налёта славянской книжности и... мифологических элементов»⁷⁹.

Сергей Николаевич внёс серьёзный вклад в развитие жанра классического комментария. В 1940 году была издана его книга о романе М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени», состоящая из двух частей. В первую он включил отдельные статьи о романе и его героях: «Кавказ и кавказцы в романе Лермонтова», «Печорин», «Максим Максимович» и другие. Вторая часть представляет собой свод объяснений: справки и заметки исторического, географического, этнографического, историко-литературного и биографического содержания. Подробные комментарии Дурылина содержат такие ценные сведения о Кавказе, весьма важные для понимания романа, которые на тот период не встречались ни в одной книге о Лермонтове. Несмотря на то, что в 70-х годах XX века несколько раз был издан комментарий В.А. Мануйлова к лермонтовскому роману, а книга Сергея Николаевича оказалась незаслуженно забытой, она остается до сих пор самым полным комментарием к «Герою нашего времени», не потеряв своего значения и в наши дни. Ставшие в конце XX века библиографической редкостью, комментарии С.Н. Дурылина были переизданы в 2006 году, через 66 лет после первого издания⁸⁰.

Всеми признано, что «Герой нашего времени» — *первый* русский психологический роман, тем не менее, в исследованиях часто утверждается, что русская проза вышла из «Шинели» Н.В. Гоголя и повестей Пушкина. Сергей Николаевич в комментариях указывает на ошибочность такого мнения: «Хотя Тургенев и Достоевский считали себя учениками Пушкина, но по психологическому характеру творчества их романы и повести теснее примыкают к «Герою нашего времени», чем к повестям Пушкина. Особенно близка здесь связь с Лермонтовым у Л.Н. Толстого: его «история души человеческой» в трёх фазах её развития: детство, отрочества, юность, была бы невозможна в русской литературе до появления лермонтовского психологического романа»⁸¹.

Более ярко эту же мысль Дурылин высказывает в дневнике 18 января 1928 года: «Достоевского» в Лермонтове невозможно не почувствовать: чего стоит

⁷⁹ Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов... С. 495.

⁸⁰ Дурылин С.Н. «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии. 2-е изд., доп. / подгот. А.А. Аникиным. М.: Мультиратура, 2006. 296 с. (Серия «Классический комментарий»)

⁸¹ Дурылин С.Н. «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии... С. 25.

один «Лугин» и Ставрогин — тот же Печорин: «сила непомерная» Печорина, чувствуемая им в себе, — вся и та же совершенно в Ставрогине. До мелочей то же...»⁸² Но при всей своей, «до мелочей», похожести на лермонтовского героя, Ставрогин развращённое и страшнее («пошёл дальше Печорина»). Сергей Николаевич приходит к выводу, что «Достоевский» в Лермонтове живи [он] до 40 лет, был бы *целостней, прекрасней, совершеннее того Д[остоевско]го*, который жил отдельно в 60–70-е гг.»⁸³ Еще в 1914 году Дурылин отмечал, что «быть может, самое страшное в судьбе Лермонтова было то, что смерть не дала ему написать *своих* «Братьев Карамазовых» с благодатно разрешающим скорби и борения старцем Зосимою...»⁸⁴ Через 14 лет в томской ссылке он записывает: «Повторяю, не могу не повторять, *не могу не думать*: в 1864 году — на пороге «Преступления и наказания» — Лермонтову было бы всего-навсего 50 лет!...»⁸⁵

Работая в советские годы в жестких идеологических рамках, Сергей Николаевич не всегда мог быть искренним в своих исследованиях о Лермонтове. Обильно цитируя В.Г. Белинского, Н.А. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского в издаваемых книгах, в это же время в своём потаённом дневнике он их остроумно называет «семинаристами русской литературы». Ни разу не мог Дурылин сослаться на К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова, В.О. Ключевского, П.П. Перцова, которых любил и уважал, а их работы ценил очень высоко. Это была его драма, которая ясно видна из письма Сергея Николаевича к своему другу П.П. Перцову о книге, изданной в серии «Великие русские люди»⁸⁶, и из оставшихся в архиве Дурылина набросков *планируемых* им исследований о Лермонтове: «Милый Петр Петрович! Вот Лермонтов, который никак не мог достичь до Вас в течение двух месяцев. <...> Порадуйте меня, напишите несколько слов о «Лермонтове». Вы поймете, конечно, что тема ЛЕРМОНТОВ во всей своей глубине и полноте не может вместиться в книжку, изданную «Молодая гвардия»...»⁸⁷

Следует отметить, что книга о Лермонтове для серии «Великие русские люди» была заказана Сергею Николаевичу издательством «Молодая гвардия» в годы Великой Отечественной войны. М.Ю. Лермонтов, истинный патриот свое-

⁸² Дурылин С.Н. В своём углу... С. 531.

⁸³ Там же. С. 531.

⁸⁴ Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова... С. 5.

⁸⁵ Дурылин С.Н. В своём углу... С. 531.

⁸⁶ Дурылин С.Н. Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: Молодая гвардия, 1944. (Серия «Великие русские люди»).

⁸⁷ Резниченко А. Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта). Приложения: III. «Демоны поэтов». «Лермонтов» и проекты «Московского сборника» // Сергей Дурылин и его время... С. 464.

го Отечества, оказался особенно необходим в этот тяжёлый период. Строки из его знаменитого стихотворения «Бородино» читали по радио, цитировали в газетах и фронтовых листках. Зимой 1941 года, когда враг стоял у ворот русской столицы, фронтовая газета «Уничтожим врага!» вышла с призывом на первой полосе: «Ребята, не Москва ль за нами!» Произведения великого поэта звучали, воистину, «как колокол на башне вечевой, во дни торжеств и бед народных».

Нельзя без сожаления читать наброски неосуществлённых работ Дурылина⁸⁸. Если бы его замыслы воплотились, мы имели бы редкие по глубине и охвату тем исследования о Лермонтове.

Дурылин не только основательный, серьёзный учёный, но и «прирожденный лирик с умом и чутким сердцем» (М.В. Нестеров), поэтому для его работ характерен ясный, ёмкий, образный, живой, не перегруженный наукообразными терминами язык, который делает книги Дурылина привлекательными не только для филологов. Событием в истории русской литературы и философской мысли стало издание в 2006 г. его дневников «В своём углу», высоко оценённых специалистами, сравнивающих их с «Опавшими листьями» В.В. Розанова и «Мыслями» Паскаля. В этих потаённых записках, Сергей Николаевич с горькой печалью размышляет о том, что «высшие звуки» Лермонтова остановила пуля Мартынова. Его взгляд на *роковую* для русской словесности утрату совпадает с точкой зрения В.В. Розанова, который считал «час смерти Лермонтова сиротством России»⁸⁹: «Сторожевой демон» русской литературы верно направил глупый выстрел в сердце 26-летнего поэта, — чтобы «чудесного» не «искали», ни он, ни те, кого он мог научить этому исканию, кто искал бы вслед за ним... И появились книги без «чудесного»: «Мёртвые души», «Губернские очерки», «Обломовы» — и задушили Россию. (Благовещенье. 1926 г. Утро. Солнце. Звон в форточку)»⁹⁰. Через полгода он снова возвращается к этой теме: «Демоны метят верно в того, в кого им нужно попасть наверняка. <...> По Лермонтову

⁸⁸[Наброски исследований] (1917?): ДЕМОНЫ ПОЭТОВ: Пушкин. — Лермонтов. — Гоголь. — Тютчев. — Фет. — К. Леонтьев. — Достоевский; ЛЕРМОНТОВ: Основа биографии. — Голубая купина. — Россия и Лермонтов. — Звездная повесть. — Слово Лермонтова. — Пралиризм? и ангелы. — Демон. Прил.: Розанов и Лермонтов. — Лирика. — К истории «Демона» (Резниченко А.И. Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта). Приложение 2. Демоны поэтов. Лермонтов. [Наброски исследований] (1917?) // Сергей Дурылин и его время... — С. 481).

⁸⁹Розанов В.В. О Лермонтове // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 643.

⁹⁰Дурылин С.Н. В своём углу... С. 209.

должен был бы быть вечный траур в русской литературе, ежедневная панихида»⁹¹.

«Великие души имеют особенное преимущество понимать друг друга, — писал М.Ю. Лермонтов в неоконченном романе «Вадим», — они читают в сердце подобных себе, как в книге, им давно знакомой; у них есть приметы, им одним известные и темные для толпы...» (IV, 18) Дневниковые записи Дурылина свидетельствуют о глубоком понимании и интенсивности переживания им личности и творчества поэта, о необычной, редкой яркости мыслей о нём: «Я всё думаю о Лермонтове, — нет, не думаю, а как-то живёт он во мне. В Муранове я видел его портрет — ребёнком... И, смотря на него, веришь, что глаза Лермонтова, которым имя Грусть, у ребёнка и у взрослого человека остались те же, — те самые, что видели — По небу полуночи ангел летел... Ни у одного из русских поэтов нет таких глаз. И откуда им быть?»⁹² <...> «...то, что я видел Льва Толстого, это не так уж важно, поменялся бы охотно с тем, кто знавал денщика Лермонтова»⁹³. <...> «Что же бы ты хотел? Увидеть Лермонтова, узнать конец «Сказки для детей»⁹⁴ <...> «Я бы Лермонтова там сразу узнал и ничему бы не удивился...»⁹⁵

Конечно, такие проникновенные слова в научном исследовании невозможны, поэтому Дурылин пишет их в дневнике, но они красноречиво передают дурылинское «ощущение неповторимого бытия» Лермонтова и то «избирательное сродство», которые для Сергея Николаевича были основными ориентирами в его постижении русского гения, что делает его уникальным исследователем Лермонтова.

Работы С.Н. Дурылина о Лермонтове можно условно разделить на два периода: первый — с 1912 г. по 1917 г. и второй — с 1934 г. (возвращение из второй ссылки) по 1954 (год смерти учёного). Для раннего периода характерны работы, раскрывающие антропологическую и онтологическую сущность лермонтовского творчества. В них Дурылин сумел увидеть за «шумной биографией» поэта его «тихую»⁹⁶, тайно молящуюся душу, погружённую в «голубую купину небес»,

⁹¹ Там же. С. 322–323.

⁹² Там же. С. 160.

⁹³ Там же. С. 350.

⁹⁴ Там же. С. 356.

⁹⁵ Там же. С. 500.

⁹⁶ «...Лермонтов — чья биография так шумна, а душа так тиха...» (Дурылин С.Н. В своём углу... С. 697).

способную на глубокое покаянное чувство⁹⁷. В исследованиях второго периода в центре внимания Сергея Николаевича поэта Лермонтова, его творческая лаборатория, в которой великий поэт, «неизменно покоряясь своему высшему суду», из материала юношеской лирики создавал «классически образцовые сочинения», «доведённые до совершенства», при этом явля «независимость своего творчества от всяких *внешних* условий своего писательского труда»⁹⁸.

Приложение

Библиография

опубликованных работ С.Н. Дурылина о М.Ю. Лермонтове (1914–2014)

1. *Дурылин С.Н.* М.Ю. Лермонтов // *Лермонтов М.Ю.* Лирические стихотворения / ред. и прим. С.Н. Дурылина. М.: Универсальная библиотека, 1914. С. 5—24. (2-е изд. — 1916. — 3-е изд. — 1917)⁹⁹
2. *Дурылин С.Н.* Лермонтов и его «Демон» // *Лермонтов М.Ю.* Поэмы / ред. и прим. С.Н. Дурылина. М.: Универсальная библиотека, 1914. С. 183–184. (2-е изд. — 1916).
3. *Дурылин С.Н.* Судьба Лермонтова // *Русская мысль.* 1914. № 10 (окт) — II отд. С.1–30. (2-е изд. см. № 35).
4. *Дурылин С.Н.* Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // *Христианская мысль.* 1916. Кн. 2 (Февраль). С. 137–150; Кн. 3 (Март). С. 114–128.
5. *Дурылин С.Н.* Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика (М.Ю. Лермонтов. Полное собрание сочинений: в 5 т. / под ред. Д.И. Абрамовича. СПб., 1910–1913) // *Труды и дни.* 1916. № 8. С. 98–134. (2-е изд. см. № 34).

⁹⁷ «...Философы и профессора, разные „ологи“, смотрят в колодезь в увеличительное стекло, освещают внутренность сруба электрическими фонарями, что-то измеряют, с чем-то сравнивают — и ничего не видят» (*Дурылин С.Н.* В своём углу... С. 336).

⁹⁸ *Дурылин С.Н.* Как работал Лермонтов... С. 451.

⁹⁹ Библиография работ Дурылина, опубликованных с 1914 по 1977 гг. составлена на основе изданий: 1. Литература о жизни и творчестве М.Ю. Лермонтова. Библиографический указатель. 1825–1916 / сост. О.В.Миллер; под ред. Г.В.Бахарева и В.Э.Вацура; Б-ка АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Л., 1990. 346 с.; 2. Библиография литературы о М.Ю. Лермонтове. (1917—1977) / сост. О.В. Миллер; Б-ка АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Л.: Наука, 1980. 516 с.

6. *Дурылин С.Н.* Как работал Лермонтов. М.: Мир, 1934. (Серия «Как работали классики». Вып. 4. / ред. Д.Д. Благой). 128 с. (2-е изд. см. № 33).
7. *Дурылин С.Н.* Новый «Маскарад». (О первой редакции драмы «Маскарад» в 4-м томе собрания сочинений М.Ю. Лермонтова в изд-ве «Academia») // Театральная декада. 1935. № 21. С. 14. (подпись: *Театрал*).
8. *Дурылин С.Н.* «Маскарад» Лермонтова // «Маскарад». Драма Лермонтова. Статьи и материалы к спектаклю «Маскарад» в Большом Советском театре. Воронеж, 1936. С. 5–12.
9. *Дурылин С.Н.* «Маскарад» Лермонтова в Воронежском театре // Советское искусство. 1938. — 22 июля.
10. *Виноградов Г., Дурылин С.* Лермонтов в устах народа. Фольклорные интерпретации произведений Лермонтова // Огонек. 1939. № 36. С. 20.
11. *Дурылин С.Н.* Великие современники. [М. Ю. Лермонтов и П. С. Мочалов] // Советское искусство. 1939. — 14 окт.
12. *Дурылин С.Н.* Лермонтов-драматург // Декада московских зрелищ. 1939. № 29. С. 4–5.
13. *Дурылин С.Н.* Мотивы драматургии Лермонтова // Театр. 1939. № 10. С. 15–30.
14. *Дурылин С.Н.* Настоящий Лермонтов. [Лермонтов глазами современников] // Лит. газ. 1939. — 15 окт.
15. *Дурылин С.Н.* «Маскарад» Лермонтова в Воронежском театре // Сов. искусство. 1939. — 22 июля.
16. *Дурылин С.Н.* Мятежная лира. [М. Ю. Лермонтов] // Огонек. 1939. № 25–26. С. 10–12.
17. *Дурылин С.Н.* Лермонтовский спектакль. (В Центральном театре Наркомфлота СССР) // Декада московских зрелищ. 1940. № 10. С. 5. (подпись: *С. Николаев*).
18. *Дурылин С.Н.* «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова: [пособие к изучению романа]. М.: Учпедгиз, 1940. 256 с., ил.

19. *Дурылин С.Н.* Лермонтовский спектакль. [Княжна Мери] в Центральном театре Морского флота СССР // Вечерняя Москва. 1940. 21 марта.
20. *Дурылин С.Н.* Лермонтов-драматург // Литература в школе. 1941. № 4. С. 33–47.
21. *Дурылин С.Н.* Лермонтов и романтический театр // «Маскарад» Лермонтова: сб. статей. М.–Л.: изд-во ВТО, 1941. С. 15–42.
22. *Дурылин С.Н.* На путях к реализму. [Эволюция творческого метода Лермонтова] // Жизнь и творчество М.Ю. Лермонтова. Сб. 1. Исследования и материалы / АН СССР. Ин-т мировой лит. М.: ОГИЗ; Гослитиздат, 1941. С. 163–250.
23. *Дурылин С.Н.* Героическая поэзия. К 100-летию со дня смерти М.Ю. Лермонтова // Октябрь. 1941. № 7–8. С. 112–119.
24. *Дурылин С.Н.* Идея и образ Родины в русской литературе (От Лермонтова до Гоголя) // Октябрь. 1942. № 3–4. С. 162–167;
25. *Лермонтов М.Ю.* Избранное / подг. текста и вступ. ст. С.Н. Дурылина; под ред. А.М. Егорова и др. М.: Гослитиздат, 1942.
26. *Дурылин С.Н.* Лермонтовский спектакль. (Сценическая композиция В.В. Фотиева по повести М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» в Московском новом театре) // Правда. 1944. 29 апр.
27. *Дурылин С.Н.* Лермонтов. К 130-летию со дня рождения // Литература и искусство. 1944. 14 окт.; Вечерняя Москва. 1944. 14 окт.
28. *Дурылин С.Н.* Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: Молодая гвардия, 1944. 160 с. (Серия «Великие русские люди»).
29. *Дурылин С.Н.* Врубель и Лермонтов // М.Ю. Лермонтов / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). М.: Изд-во АН СССР, 1948. Кн. II. С. 541–622. (Лит. наследство; Т. 45 / 46)
30. *Дурылин С.Н.* Лермонтов и его «Герой нашего времени» // Герой нашего времени. Детгиз, 1957. С. 3–16.

31. *Дурылин С.Н.* В своём углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с.: ил. (Биб-ка мемуаров: Близкое прошлое; Вып. 21).
32. *Дурылин С.Н.* «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии. 2-е изд., доп. / подгот. А.А. Аникиным. М.: Мультиритура, 2006. 296 с. (Серия «Классический комментарий»).
33. *Дурылин С.Н.* Как работал Лермонтов // *Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 448–568.
34. *Дурылин С.Н.* Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика // *Дурылин С.Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 302–333.
35. *Дурылин С.Н.* Судьба Лермонтова // *Дурылин С.Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 272–301.

Источники и литература

1. *Антоний Сурожский, митр.* Школа молитвы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 494 с.
2. *Дурылин С.Н.* В своём углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с.: ил. (Биб-ка мемуаров: Близкое прошлое; Вып. 21).
3. *Дурылин С.Н.* Судьба Лермонтова // *Русская мысль.* 1914. № 10 (окт) II отд. С. 1–30.
4. *Дурылин С.Н.* Врубель и Лермонтов // *М.Ю. Лермонтов / АН СССР.* Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). М.: Изд-во АН СССР, 1948. Кн. II. С. 541–622. (Лит. наследство; Т. 45 / 46)
5. *Дурылин С.Н.* Об ангелах // *Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост., вступ. Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых.* СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 539–543.
6. *Дурылин С.Н.* Как работал Лермонтов // *Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3.* М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 448–568.

7. *Дурылин С.Н.* Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // *Христианская мысль*. 1916. Кн. 2 (Февраль). С. 137–150.
8. *Дурылин С.Н.* «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии. 2-е изд., доп. / подгот. А.А. Аникиным. М.: Мультиратура, 2006. 296 с. (Серия «Классический комментарий»).
9. *Дурылин С.Н.* Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика // *Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых*. СПб: Владимир Даль, 2014. С. 302–333.
10. *Ильин И.А.* Россия в русской поэзии // *Одинокий художник: Статьи, речи, лекции*. М.: Искусство, 1993. С. 163–216.
11. *Ключевский В.О.* Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова // *Исторические портреты. Деятели исторической мысли*. М.: Правда, 1990. С. 427–447.
12. *Нефедьев Г.В.* Переписка С.Н. Дурылина и Эллиса (1909–1910) // *Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография*. Кн. I: *Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко*. М.: Модест Колеров, 2010. С. 127–158. (Серия: «Исследования по истории русской мысли». Том 14).
13. *Леонтьев К.* Четыре письма с Афона (Письмо 3-е) // *Богословский вестник*. 1912. Т. 4. № 12. С. 689–709.
14. *Лермонтов М.Ю.* *Собрание сочинений: в 4 т.* Л.: Наука, 1979–1981.
15. *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа* М.: Политиздат, 1991. С. 238–352 (Б-ка этической мысли).
16. *Лукаш И.С.* «По небу полуночи...» // *Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов*. М.: Русский мир, 1999. С. 78–81.
17. *Маймин Е.А.* Философская поэзия Пушкина и Любомудров: (К различию художественных методов) // *Пушкин: Исследования и материалы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Т. 6. Реализм Пушкина и литература его времени*. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 98–117.
18. *Мейер Г.* Фаталист. (К 150-летию со дня рождения М.Ю. Лермонтова) // *Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов*. М.: Русский мир, 1999. С. 224–245.

19. *Перцов П. П.* Лермонтов // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2001. [Т. 1]. С.212–236.
20. *Половинкин С.М.* Письма С.Н. Дурылина к свящ. Павлу Флоренскому // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 199–208. (Серия: «Исследования по истории русской мысли». Том 14).
21. *Резниченко А.И.* Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта). Приложения: III. «Демоны поэтов». «Лермонтов» и проекты «Московского сборника» (1917?) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 463–487. (Серия: «Исследования по истории русской мысли». Том 14).
22. *Розанов В.В.* О Лермонтове // О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 641–643.
23. *Соловьёв В.С.* Лермонтов // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.
24. *Сурат И.* Пушкин как религиозная проблема // Новый мир. 1994. № 1. С. 207–223.
25. *Фельзен Ю.* Из «Писем о Лермонтове» // Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С.31–70.
26. *Фишер В.М.* Поэтика Лермонтова // Венок М.Ю. Лермонтову: юбилейный сборник. М.; Пг.: Изд. т-ва «В. В. Думнов, наследники бр. Салаевых», 1914. С. 196–236.
27. *Флоренский П., свящ.* Приложение XXIV [к письму десятому «София»] «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света // Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины М.: Путь, 1914. С. 552–576.
28. *Фудель С.И.* Собрание сочинений в 3 т. / сост. и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной; предисл. прот. В.Н. Воробьёва. М.: Русский путь, 2001. Т. 1. Воспоминания. Письма. 648 с., портр., ил.
29. *Шан-Гирей А.П.* М.Ю. Лермонтов // М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 33–55.

30. Литература о жизни и творчестве М.Ю. Лермонтова. Библиографический указатель. 1825–1916 / сост. О.В. Миллер; под ред. Г.В. Бахаревой и В.Э. Вацуро; Б-ка АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Л., 1990. 346 с.
31. Библиография литературы о М.Ю. Лермонтове. (1917–1977) / сост. О.В. Миллер; Б-ка АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Л.: Наука, 1980. 516 с.

Священник Илия Макаров

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДУХОВНОГО ОБОСНОВАНИЯ ИСТОКА И СУЩНОСТИ МУЗЫКАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА

В статье представлена попытка интерпретации философского основания музыкального творчества с позиции богословского определения первоисточника творческого вдохновения, интуиции и энергичного воздействия в контексте музыковедческой, философской и богословской литературы.

Ключевые слова: философия музыки, музыкальное творчество, исток творения, символ, смысл-идея, логосность.

Созидательно существовать может то общество, где приоритетными являются духовные ценности. Через творчество человек способен реализовать свой духовный потенциал — например, в искусстве. При этом роль музыки, как одного из видов искусств, является основополагающей в возможности реализации духовности личности. Именно через человеческий дух, трансцендирующий в «мелосе» (подлинном проявлении музыки), реализуется этико-эстетическое начало бытия. В связи с этим, перед философами стоит задача обоснования духовного статуса музыкального бытия в творчестве, а также самого истока музыкального творения. Этот вопрос не является музыковедческим, но в большей степени философским, а для христианина и богословским. Определение аксиологического (ценностного) вектора музыкального истока обращает нас к пониманию важности объяснения того духовного принципа, который в Библии называется «различением духов», «пониманием добра и зла».

Святейший Патриарх Кирилл в одном из своих выступлений сказал: «В культуру нашу, в том числе и в нашу литературу, в изобразительное искусство, в музыку, вошло ясное различие добра и зла... Сегодня, отталкиваясь от идеи человеческой свободы и альтернативного поведения, подержанного современной псевдокультурой, мы укореняемся в сознании того, что любой человеческий выбор правомерен. Понятие нравственности исчезает: я сам себе голова, я сам

Священник Илия Макаров — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии (im@eogo.ru)

определяю, что нравственно, а что безнравственно... Великое благословение Божие над Россией в том, что вся наша культура — и литература, и живопись, и архитектура, и музыка — проникнута ясным различением добра и зла...»¹.

Для установления позитивного эстетико-этического влияния музыкального творчества на человека вопрос о различении добра и зла становится первостепенным. И здесь, прежде всего, следует разобраться в том, откуда берет свое начало понятие «музыкального творческого акта», что является средоточием той творческой, созидающей энергии, способствующей появлению нового музыкального произведения. М. Хайдеггер обозначил данную проблематику и определил ряд вопросов. Главный его философский поиск сосредоточился на «истоке художественного творения». Мы же интерпретируем в своем ключе как «исток музыкального творения».

Мы не можем рассуждать о сущности музыки, о ее соотнесенности с феноменом творчества, пока не познаем саму причину становления сущего. Нам предстоит понять «исток» музыкального, причем не в смысле «происхождения», а как первопричину концептуально. В связи с этим, М. Хайдеггер выдвинул идею бытия как истока сущего². В музыкальном (для нашего контекста) творчестве исток проявляется в настоящем, и этот творческий момент может повторяться, не смотря на то, что момент происхождения мгновенно оказывается уделом прошлого. Философ говорил о «здесь-бытии», в котором явление (творение) должно обрести истину о своем «сущем». В искусстве, особо для того предназначенном, истина «выходит наружу»³. Но для понимания и удержания истины, а также для символического соединения с бытием, необходимо всегда помнить момент происхождения, иначе без выявления истока придет и забвение самого бытия. Художественное творение при этом «стоит в самом себе». Благодаря ему, мир заново отрывает себя. Через творчество у человека есть возможность восприятия истины, а условие данной возможности заключено в причастности к истоку творения.

¹Выступление Предстоятеля Русской Церкви на встрече с общественностью Архангельска // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/726754.html> (дата обновления: 24.08.2009; дата обращения: 10.08.2010).

²Михалева Е.Ю. Проблема истока: Хайдеггер и ситуация постмодерна // Сайт «Философская Самара». URL: <http://www.phil63.ru/problema-istoka-khaidegger-i-situatsiya-postmoderna> (дата обращения: 20.01.2011).

³Гадамер Х.Г. Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 107.

М. Хайдеггер даже в самом художнике заключал исток творения, но одновременно и творение является истоком творца, потому что о творце узнают именно по его творению. В то же время исток есть принцип осуществления через творчество истины самого бытия⁴. Таким образом, воспринимая искусство как символ, мы делаем вывод, что в музыке принципом творчества, истоком творения, является момент познания человеком истины и личностного соединения с Истинным бытием⁵. Причем именно с трансцендентным Высшим бытием соединяется человек, потому что он стремится и желает познать такое бытие, и в этом видит смысл своего существования.

Для иллюстрации нашего заключения об истоке творения как символической сущности творческого акта обратим внимание на пример из живописи, которым воспользовался М. Хайдеггер. Философ рассказал о картине Ван Гога, изображающей крестьянские башмаки. В этом живописном творении «становится зрима сама «цельность», то есть не какое-либо сущее, которое можно использовать для каких-нибудь целей, но нечто такое, само бытие чего состоит в том, чтобы служить тому, кому эти башмаки принадлежат»⁶. Итак, на картине художника изображается не просто пара крестьянских башмаков, а истинная сущность «дельности», то есть то, что они суть. Творение как бы производит на свет истину о сущем. Принципиальным для нас становится не сюжет, не вектор мысли творца, и даже не сам акт творчества, но исток творения, выраженный в истине сущего. В данном примере с картиной Ван Гога смысл происходящего «здесь и сейчас» заключается в потенциальной предназначенности существования изображенных башмаков. Происходит связь одного с другим, то есть исток становится символом.

Это только один из примеров для понимания истока в художественном (в нашем контексте — музыкальном) творчестве. Здесь исток обнаруживается в онтологии «музыкального». Продолжая развивать данное суждение, можно определить исток музыкального произведения в звуке как единице музыкального пространства. Звук способен явить себя истоком в определении понятия «музыкальное творение». В отличие от слова в речи, музыкальный звук спосо-

⁴См.: *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 47–120.

⁵Подробнее см.: *Макаров И.В.* Философский поиск истока в музыкальном творчестве // Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность. VIII научно-практическая конференция 25 мая 2012 г.: Тезисы докл. / Редкол.: М.П. Горчакова-Сибирская (отв. ред.) и др. СПб., 2012.

⁶*Гадамер Х.Г.* Актуальность прекрасного. С. 108.

бен формировать все время новые измерения. Через звук творец развивает свое музыкальное мышление, в котором происходит рождение смыслов. Эти смыслы передают музыке статус высшего искусства. Звук семантически определяется творцом как фактор образования смысла в музыке. Но он одновременно не может рассматриваться нами вне контекста всего того, что находится за пределами мира музыки — реальности, в которой музыкальное творение имеет свою жизнь. Внемузыкальные реалии дают возможность понимания «художественной действительности»⁷.

Музыкальная ткань звукорядов словно излучает в пространство то, что мы назвали порождением художественной (музыкальной) действительности, которая в свою очередь не может ограничиться только звукообразованием, потому что звук хотя и является знаком в музыкальной семантике, но все же это только инструментарий архитектуры музыкального произведения. В связи с этим, художественно-музыкальная действительность концентрирует поле своего воздействия на отражении, но не природной действительности, а личностно-временного бытийствования музыкального творчества. Наверное, в связи с этим композитор И.Ф. Стравинский говорил о музыке как искусстве, проявляющим себя в упорядочивании всего, что предлагает нам культурная традиция. «Феномен музыки, — писал композитор, — дан нам единственно для того, чтобы внести порядок во все существующее, включая сюда прежде всего отношения между человеком и временем»⁸.

Музыкальная традиция обуславливает музыкальную действительность. Сохраняя, раскрывая и синтезируя творческую силу «музыкального», она становится, в противоположность «звуку», своеобразным истоком музыкального творения. В такой традиции любой композитор может черпать для своего творчества идеи, материал, силы. Там же заложен и вектор творческого рождения смысла. Будучи в системе музыкальной традиции, творец интуитивно в свое творение вдыхает энергию выражать и постигать реалии духовного порядка⁹. Известный музыковед Б. Асафьев писал о правильном восприятии и положительном созидании музыки, что наделяет человека способностью понимать грани своей духовной жизни¹⁰.

⁷ *Бонфельд М.Ш.* Музыка: Язык. Речь. Мышление. Опыт систематического исследования музыкального искусства. СПб., 2006. С. 449.

⁸ Цит. по: *Бонфельд М.Ш.* Музыка: Язык. Речь. Мышление. С. 550.

⁹ *Макаров И.В.* Философский поиск истока в музыкальном творчестве... С.84.

¹⁰ См.: *Асафьев Б.В.* Ценность музыки // *De Musica*. Пг., 1923.

По М. Хайдеггеру музыкальное искусство определяется как становление истины. Именно истина являет себя как исток творения. Однако, учитывая личностный момент, значение творца не соответствует однобокому пониманию музыкального творчества только как сферы совершения истины. Оставаясь собирателем и проводником творческой энергии для познания истины, творец как бы остается лишенным сознательной личной инициативы в творческом процессе. Антропологические рассуждения М.Хайдеггера восполнил Г.Свиридов обращением к трансцендентной стороне сущности «музыкального». Русский композитор в Самом Боге видел исток творения в музыке, потому что Бог являет Себя человеку через творчество. Поиск Истины для художника необходим, однако сущность творчества заключена не в раскрытии истины. Г. Свиридов предпочитал индивидуальную художественную музыку. Он писал: «В искусстве нужен стихийный поиск, вдохновение, озарение...Бог есть символ творческого духа...»¹¹. Композитор видел глубокое содержание музыки в религиозном истоке. Для композитора истина полагается в Боге, Который есть инициатор всякого творческого акта, следовательно, в Его воле лежит исток музыкального творения, но в творческом процессе русский композитор видел также и связь индивидуальности художника с божественным вдохновением.

Многие философы и композиторы видят исток творчества во вдохновении (лат. — *inspiratio*; англ. — *inspiration*), но образ действия и пределы этого вдохновения не четко определяются¹². Так же важный момент: откуда вдохновение, кем посылается и как его воспринимают? Есть сомнения относительно того, является ли вдохновение единственным и полноценным истоком творчества. Скорее всего, вдохновение, как одномоментный пучок творческой энергии, служит для выражения определенной музыкой идеи. Учитывая парадигму «высшего идеального мира» у Платона, мы оцениваем момент вхождения в мир идеального и усвоения идеи блага с последующим ее воплощением в музыкальном произведении как процесс, в ходе которого мы начинаем воспринимать идею в качестве истока творения, но открытым остается вопрос первоистока самой идеи, которая стала причиной появления музыкального произведения. Вопрос личных отношений творца с Творцом-Вдохновителем, творца со слушателем, зрителем или читателем выводит нас на глубокий уровень восприятия «вдох-

¹¹ Свиридов Г.В. Музыка как судьба / Сост. А.С. Белоненко. М., 2002. С. 605.

¹² См.: Римский-Корсаков Н.А. Летопись моей музыкальной жизни. М., 2004; Смирнов Д. О тайнах творческого процесса в музыке // Музыкальная академия. 2002. № 2.

новения» на уровне «творческой интуиции»¹³, которая движет творческой энергией художника глобально по пути воплощения его замысла.

Композитор Э. Денисов говорил о двух путях музыкального сочинительства — сознательном и бессознательном¹⁴. Можно это интерпретировать как два плана творческого музыкального бытия — рациональный и таинственный. С рациональной стороны в творческом акте участвует человек (его мировоззрение, нрав, эстетика), с таинственной — Божественный Логос, Который отдает художнику свои идеи, придает смысл его творчеству, приводя к конечной цели. В таком взаимодействии происходит соединение двух волевых потоков, двух желаний, двух стремлений. Композитор-творец движется интуитивно по пути своей идеи в поисках смысла, питая себя аффектами вдохновения. Божественный соучастник творчества посылает от Себя определенную творческую волну (назовем ее интонацией), тем самым направляя логику творческого движения. Акт соединения волей создает своеобразное «силовое поле», в сфере энергетического влияния которого зарождается музыкальное произведение с определенным эстетико-этическим содержанием.

На человеческую сторону описанного нами творческого процесса указывали некоторые композиторы в своем эпистолярном наследии. П.И. Чайковский, который много писал о вдохновении, но считал его не более чем необходимым состоянием для творчества, отмечал с рационалистической точки зрения необходимость полного спокойствия в момент творчества. «Для артиста, — писал композитор, — в момент творчества необходимо полное спокойствие. В этом смысле художественное творчество всегда объективно, даже и музыкальное. Те, которые думают, что творящий художник в минуты аффектов способен посредством средств своего искусства выразить то, что он чувствует, ошибается. И печальные и радостные чувства выражаются всегда, так сказать, ретроспективно»¹⁵.

О вхождении в сферу художественного творчества таинственного момента, который не под властью творца, писал А. Шенберг: «(Композитор) замышляет всю композицию как спонтанное видение. Затем он поступает подобно Микеланджело, изваявшего своего "Моисея" из глыбы мрамора без предварительных набросков, совершенного во всех деталях и, таким образом, напрямую формуя свой материал. Ни один начинающий не способен предвидеть свою композицию

¹³Макаров И.В. Философский поиск истока в музыкальном творчестве... С.85.

¹⁴Денисов Э. Из записных книжек композитора / Сост. В. Ценовой // Музыкальная жизнь. 1997. № 5. С. 37–40.

¹⁵Чайковский П. О композиторском мастерстве. М., 1952. С. 62–63.

целиком; однако он может продвигаться последовательно от простого к более сложному»¹⁶.

Объяснить сущность «таинственного» в музыкальном творчестве еще предстоит философам. Композиторы неохотно писали об этой стороне творчества. Рассматривая ценность творческого акта в моменте воплощения смысла, мы ни в коем случае не встаем на путь мистификации музыкального творчества. Любой человек, имеющий отношение к творчеству, замечает воздействие трансцендентного на свое творчество, и это не является случайностью или совпадением обстоятельств. Он воспринимает происходящее с собой как «дар». Это своего рода закономерность целесообразного смыслообразующего процесса, являющего собой произведение искусства, способного впитать в себя то, что потом может воздействовать на человека эстетически и этически. Данное состояние, согласно ап. Петру, проявляется во взаимности: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Петр 4:10).

Вероятно, не следует сильно антропологизировать момент творческого воплощения, как можно это заметить у некоторых исследователей¹⁷, иначе музыка примет исключительно человеческие черты, и в ней не так явно можно будет видеть высокую эстетику, этическое благо и возможность поиска истины. Также нельзя растворять музыкальное поле в природе, искать «музыку», исходя из ее художественного понимания, в шуме прибора, «щебетании» птиц и т.п. Своего рода «панмелоизм»¹⁸ ничего философски определенного не дает нам для постижения онтологических характеристик музыки, и тем более ее аксиологической интерпретации. Личности творца и реципиентов в музыке пребывают в смысловом единении. Главным направлением в философии музыкального творчества является понимание идеи и смысла. По мысли Э. Денисова, начальным моментом творческого процесса является идея¹⁹, а в остальном мы находим лишь способы проявления идеи в узнавании смысла²⁰. И именно в богословии

¹⁶Schoenberg A. *Fundamentals of Musical Composition*. London, 1987. P. 2.

¹⁷См.: *Холопов Ю.Н.* О формах постижения музыкального бытия // *Вопросы философии*. 1993. № 4. С. 107; *Коломиец Г.Г.* *Ценность музыки: философский аспект*. М., 2007. С. 404.

¹⁸По аналогии с термином «пантеизм».

¹⁹*Денисов Э.* *Современная музыка и проблемы эволюции композиторской техники*. М., 1986. С. 10.

²⁰Поэтому Э. Денисов в своем творчестве переходил от одного стиля к другому, при этом глубокая духовность его творений оставалась неизменной. (См.: *Холопов Ю., Ценова В.* *Эдисон Денисов*. М., 1993. С. 51–57.)

творчества идея и смысл художественного творения и творческого акта обретают свою определенность в Божественном источнике.

Рассуждения об идее и соединении ее с интонацией свойственны русскому композитору и пианисту А. Эшпаю: «Главное —... найти идею произведения. Идею, выраженную в интонации. Это может быть всего три-четыре ноты... Из них, как из зерна, произрастает в дальнейшем образ музыкального сочинения, иногда целая вереница образов»²¹. Представление о зарождении музыки как из зерна лишены антропологического налета, что более соответствует рассуждениям о природе «музыкального». Подобные мысли об интонации и концепции (зарождении) можно найти у швейцарского дирижера и композитора Э. Ансерме: «В тот миг, когда автор задумывает свое сочинение, он повинуетя, можно сказать, собственному интуитивному пониманию структурных возможностей музыкального языка — отсюда вытекает большая часть его находок, пожалуй, почти вся его концепция. В его глазах эта вещь... является предметом не анализа, а синтезирующего творчества и содержит в себе бесчисленные элементы бессознательного»²².

Авторитет цитируемых выше авторов подтверждает для нас главенство в музыке идеи, стремящейся к выражению смысла, заключенного в познании истины²³. Важным становится понять онтологические основания музыкального творчества, в определении которого необходимо прийти к пониманию сущности самого искусства, в перспективе которого мы рассматриваем музыку, и творчества в принципе как феномена человеческого бытия. Принятие того момента, что художник (в творческом акте) всего лишь воспроизводит эстетический элемент природных явлений, даже если этот элемент очищается от материальных случайностей в сознании и воображении художника, никак не может удовлетворить философскую мысль, желающую глубже постичь и объяснить феномен творческой реализации в искусстве (в данном случае, в музыкальном искусстве).

Связь искусства с природной эстетикой состоит не в повторении, а скорее всего в продолжении эстетической перспективы²⁴. Именно в такой реализации,

²¹Музыканты о музыке. Век XX / Сост. Н. Хотунцов. СПб., 2005. С. 54.

²²Там же. С. 24.

²³См.: Макаров И.В. Онтологическое основание «смысла» в музыкальном творчестве // Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность. IV научно-практическая конференция. 16 мая 2008 г.: Тезисы докл. / Редкол.: М.П. Горчакова-Сибирская (отв. ред.) и др. СПб., 2008.

²⁴По данному вопросу В. Соловьев оппонировал И. Тэну. См.: Тэн И. Философия искусства. М., 1996.

по мнению В. Соловьева, человек сам становится «деятелем мирового процесса» и соответствует идеальной цели — «полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной»²⁵. Красота, которую настоящий художник всегда может усмотреть в природе, и которую сам может продолжить в своем творчестве, необходима человеку для исполнения добра в материальном мире, потому что только через красоту просветляется и преобразуется мир²⁶.

Остановимся более подробно на философском осмыслении творческого акта в трудах В. Соловьева, который открыл для философии музыкального творчества в XX веке перспективу понимания «идеи» и «смысла» в гносеологическом аспекте. В.С. Соловьев, вспоминая высший мир идей у Платона, обращает творческую деятельность человека в идеальный мир — всемирную идею, в которой он видит положительное всеединство, т.е. жизнь всех друг для друга в одном. Такой мир взаимодействует с физическим светом, превращающимся в организующее начало для всего живого. Свет не только отражается от живущих тел, но и воплощается в них. Подобным же образом в идеальном творческом сознании художника разум способен не только отражать все существующее посредством общих отвлеченных понятий, но и воплощать осознанный смысл жизни в новой действительности. Художник способен творить в красоте.

О тождестве красоты и добра говорили еще древние философы. Эстетико-этическая парадигма для музыкального творчества XX века становится главной идеей и смыслом музыки и ее творческой реализации. О нравственной задаче искусства писали многие социологи. В XIX веке наиболее талантливое выражение мысли о двуединстве этического и эстетического в искусстве мы находим у французского философа Жана-Мари Гюйо²⁷, ссылаясь на которого В.С. Соловьев сказал о том, что добро и истина (с которыми неразрывно связана красота) должны стать творческой силой в субъекте, преобразующей, а не отражающей только действительность. Если же в творении отсутствует красота, то это свидетельствует об изначальном бессилии идеи художника²⁸.

Целеполаганием всякого творчества, прежде всего, является стремление к идеальному бытию, которое В.С. Соловьев видел в солидарности частных элементов мира друг с другом и в утверждении их бытия на единой всеобщей осно-

²⁵ См.: Соловьев В. Общий смысл искусства // Электронная библиотека «Вехи». 2001. URL: http://www.vehi.net/soloviev/smysl_isk.html (дата обращения: 20.06.2010).

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Гюйо Ж.-М. Искусство с социологической точки зрения. СПб., 1900

²⁸ Соловьев В.С. Общий смысл искусства...

ве, не подавляющей частных элементов. Такое положение позволяет преодолеть вечный для музыкального искусства спор о соотношении формы и содержания, противоречие между которыми русский философ считал «кажущимися». Резюмируя выше изложенные рассуждения В.С. Соловьева, можно заключить, что высшей идеей искусства является воплощение истины, добра и красоты, смыслом же творчества становится объективация внутренних качеств живой идеи, не выраженных в природе.

В XX веке, особенно в последние его десятилетия, в философских работах появились различные онтологические модели, применяемые к выражению музыкального творчества. Сейчас рассмотрим те из них, которые наиболее приближают нас к пониманию феномена музыкального творческого акта. Следует, однако, отметить, что все они обращаются только к одной из сторон музыкального бытия, не определяя общих онтологических характеристик для всего процесса творчества в музыке.

Например, есть представление о трех базовых основаниях онтологии музыкального творчества — антропологическом, ритуальном и экстатическом. Эти основания дают музыке возможность осуществлять свое бытие в пространстве культуры. Это так называемые «первичные онтологии» музыки, определяющие ее в качестве смыслопорождающего культурного универсума. В целом же, сущность музыкального творчества, бытие творческого процесса как феномена культуры, связано с человеческой онтологией, основанной на свободной произвольной активности субъекта. Проявление воли, силы и творчества человека приводит к прорыву природной инстинктивной необходимости. В музыке человек скорее не выражает объективную данность, но творит в ней, как в открытой форме своей духовной организации²⁹.

Существует представление о творческой деятельности как эвристическом принципе, где в основании самого принципа лежит идея, которая потенциально способна стать смыслообразующим фактором³⁰. Следование такому принципу создает целостность духовного характера, являющую собой своеобразное «силовое поле» для творческого процесса. Обращая данный принцип к художнику-творцу, на первый план выступает еще один принцип — эвристиче-

²⁹ *Нечаева Н.Б.* Антропологический, ритуальный и экстатический аспекты генезиса музыкального творчества как феномена культуры // Сайт Центра современной философии и культуры им. В.А. Штоффа. 2004. URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf_2004/ne4aeva.htm (дата обращения: 01.12.2009).

³⁰ *Дармограй В.М.* Методологическая культура творчества. Автореф. дис. докт. филос. н. Саратов, 2006. URL: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/173936.html> (дата обращения: 10.08.2010).

ский принцип свободы. Этот феномен духовного характера является для человека предчувствием творческой, созидающей энергии и потенциалом к ее реализации.

Через следующую мысль В.М. Дармограя мы приходим еще к одной теме современной философии, помогающей нам в раскрытии онтологии творчества. Философ пишет: «Если творческий потенциал можно представить как некую целостность, то в процессе наполнения этой целостности артефактами культуры происходит поляризация, вследствие чего выполнение требований принципа свободы неизбежно приводит субъекта к необходимости разрешения противоречий, в рамках которых происходит реализация творческого замысла»³¹. Данное утверждение приводит нас к проблеме синергетической парадигмы творчества (кажущееся противоречие между хаосом и порядком)³². Не останавливаясь подробно на данной сфере философского объяснения творческих процессов, отметим, что для философии музыки не достаточно рассуждений о преобразовании хаоса в порядок и наоборот, музыкальное творчество немислимо без присущего ему одному уникального значения. Не случайно музыка преодолевает природную потребность к услаждению слуха и заставляет слушателя размышлять еще долго после того, как музыкальное произведение перестает звучать в режиме реального времени. Непривлекательность высокого искусства для подавляющего большинства, отсутствие популярного интереса к серьезной музыке не позволяет нам трактовать музыкальную культуру, как область чистого наслаждения³³.

В связи с «непредставительностью» высших классических произведений музыкального творчества, в философии музыки появилась идея о том, что подобная музыка выражает чистую форму не как внешнее украшательство, а как свою сущность. Но при этом унижением для музыки станет ограничение ее проявления только эмоциональным катарсисом и самовыражением. Французский музыковед А. Прюньер писал: «мы можем оставаться уверенными в том, что

³¹Там же.

³²По данной проблеме см.: *Дубина И.Н.* К феноменальности творчества — через синергетическую сложность // Аналитика сознания. Барнаул, 1998. URL: <http://www.philosophy.ru/library/dubina/phenomen.html> (дата обращения: 04.02.2010); *Пригожин И.Р.* Перспективы исследования сложности // Системные исследования. Методологические проблемы. М., 1987; *Майнцер К.* Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // Вопросы философии. 1997. № 3. С. 48–61.

³³*Лангер С.* Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. (Глава 8. О значении в музыке). М., 2000. URL: <http://www.philosophy.ru/library/langer/08.html> (дата обращения: 14.09.2009).

он [композитор] не выразит эти чувства со всей основательностью, если он сам не испытал их в определенный момент своей жизни»³⁴. Иначе, как мы говорим, «композитор изливает свою душу», но в таком случае даже гениальная музыка не выходила бы за рамки «попсы», однако в музыке великих гениев есть что-то большее, чем просто правдивое выражение чувства и передача этого слушателю. Эмоциональный катарсис — не более чем природно-психологическое, а не художественное явление.

Творческий мелос несет в себе особое значение, которое, по выражению философа К. Лангер, является семантическим, а не симптоматическим³⁵. В музыкальной семантике существует понятие о том, что композиторский опус (сочинение) есть знак, а составляющие его компоненты — это субзнаки³⁶. Такой смысловой слой необходимо правильно понимать, (к чему всегда призывал композитор П.И. Чайковский³⁷, который был далек от понятия семантики как таковой). Согласно возможной семантической основе, музыка даже своим эмоциональным содержанием обладает символически, но в отличие от языка (и поэзии, с которой музыку часто сравнивают) творческий мелос не контекстуален, как значение смысла в речи, он не погружает нас мгновенно в определенную тему, иначе это было бы слишком субъективно для восприятия. Музыка не оперирует контекстом, в ней важнее всего творческая интуиция, которая и позволяет реципиенту понять идею и смысл того, что он слышит.

Реальная сила музыки обнаруживается в тот момент, когда слова затемняются, потому что в ней не одно содержание, а непрерывная «игра содержаний». Поэтому в отличие от языка, не общение, а прозрение является даром музыки. Смысл музыкального творчества заключается, согласно К. Лангер в артикулировании формы, где сама музыка предстает как значимая форма³⁸. Можно сказать, что музыка наиболее философичное из всех искусств, она не объективирует данность в коммуникативных целях, ее вектор направлен к постижению смыслов бытия через форму, которая наполняется значимым содержанием. Это содержание и является предметом философского исследования, и в этот момент через философскую аргументацию мы приближаемся к богословскому осмыслению музыкального творчества.

³⁴Prunieres H. Musical Symbolism // Musical Quarterly. МХ, 1933. № 1. Р. 20.

³⁵Лангер С. Философия в новом ключе.

³⁶Бонфельд М.Ш. Введение в музыкознание. М., 2001. С. 153.

³⁷См.: Чайковский об искусстве. Ижевск, 1989. С. 220.

³⁸Лангер С. Философия в новом ключе.

Еще одна из моделей понимания сущности музыкального творчества вводит нас в сферу трансцендентно-идеального, но даже здесь невозможно обойтись без философского постижения сущности самого человека. В этой связи, согласно некоторым философам, мы можем говорить о соотносительности человеческой души с «логосным» основанием мира³⁹. Творчество предстает перед нами исключительно со знаком «плюс», потому что помогает человеку преодолеть и изменить укоренившиеся в его духовной природе отрицательные свойства. Уникальность человеческой личности осуществляется при участии формообразующей онтологической реальности Божественного смысла мироздания. Творческое выражение личности можно определить как сферу личностных энергий. Логосно-ориентированная установка в данном контексте также способна порождать соответствующие творческие энергии, воплощающиеся, например, в музыкальных звуках⁴⁰. Необходимый ориентир в этом нам раскрывает прп. Максим Исповедник: «первоначально следует быть посвященным в лучший и высший логос, относящийся к Богу, а затем уж... становиться посвященным в логосы тварных вещей... Ибо... подобающим является первоначальное посвящение в логос, служащий причиной возникновения естества, и лишь затем можно исследовать логосы (вещей), возникших как следствие этого естества»⁴¹.

Признаками творческой личности можно считать духовный потенциал, ощущение постоянной несамодостаточности, способность к продуктивному мышлению и к «предосмыслению», т.е. интуиции. Творческой личности свойственны следующие качества: многомерность, полифоничность, диалектичность, чувство гармонии, «открытость». Как отметил в своем исследовании В. Дармограй, «творческая личность постоянно находится в поиске артефактов, обладающих креативным потенциалом, которые способны активизировать духовный мир личности»⁴². Главными принципами творчества можно считать свободу и противоречивость. Принцип свободы отличается онтологическим статусом, в котором энергия творчества стимулирует волю творца к реализации замысла. Можно говорить и о стремлении личности к восстановлению всеобщей целостности, гармонии, тогда данный принцип имеет экзистенциальный характер.

³⁹См.: Хоменков А.С. Человек и музыка: нетрадиционный подход к проблеме // Православный образовательный портал «Слово». URL: <http://old.portal-slovo.ru/rus/art/197/1987/> (дата обращения: 03.08.2010).

⁴⁰Там же.

⁴¹Максим Исповедник, прп. Творения. Книга II. М.: «Мартис», 1994. С.125.

⁴²Дармограй В.М. К проблеме функционирования эвристических принципов // Вестник Российского философского общества. № 2. М., 2006. С. 134–135.

Через интуитивное постижение творческого мелоса человек обращается к сфере трансцендентно-символического; символ предстает в своем этимологическом значении, как связь одного субъекта к другим. Благодаря открытости музыкального смысла через интуитивный опыт трансцендентного, экзистенция наполняется смыслом, что позволяет интеллектуализировать сущность мелоса ради ценностного наполнения личностного бытия. Следует отметить существование соотнесенности любого творческого акта с духовной творческой энергией, которая может быть присуща не только творческой личности, но и фактору, который художник определяет как потенциальную способность неличностных единиц культуры воздействовать на духовный мир и провоцировать творческие процессы⁴³, включенные в смыслообразующий синтез «творец — творческий акт — слушатель, зритель» в энергии мелоса.

Вопрос определения онтологии музыкального творчества и поиска духовного его основания на сегодняшний день является открытым и обсуждается не только богословами, философами, но и музыкантами. Словно следуя словам средневекового мыслителя Боэция, который говорил, что только тот является настоящим музыкантом, «кто постигает сущность музыки не через упражнения рук, но разумом»⁴⁴, композиторы и исполнители философствовали о музыке и пытались интеллектуально обосновать необходимость положительной аксиологии в музыкальном творческом процессе⁴⁵. Задачей музыкантов и философов является распознавание добра и зла в творчестве, и глубина такой способности зависит от осознания духовного основания человеческой жизни и творчества. Но творец, осознающий духовный исток своего творения, надеется на осуществление должного в положительной парадигме ценностей, согласно мысли прп. Максима Исповедника: «Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность осуществлять надлежащее»⁴⁶.

⁴³См.: *Дармограй В.М.* Духовные основания творчества. Саратов, 2005.

⁴⁴*Боэций Северин.* Наставления в музыке. I, 28 // Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения / Ред. Н. Шахназарова и В. Шестаков. М., 1966. С. 161.

⁴⁵См.: *Макаров И.В.* Русская философия музыки XX века // Менеджмент и экономика в творчестве молодых исследователей. ИНЖЭКОН-2007. X научно-практическая конференция студентов и аспирантов СПбГИЭУ 17, 18 апр. 2007 г.: Тезисы докл. / Редкол.: Б.М. Генкин (отв. ред.) и др. СПб., 2007. С. 79–80.

⁴⁶*Максим Исповедник,* прп. Творения. Книга II. С. 123.

Источники и литература

1. Асафьев Б.В. Ценность музыки // De Musica. Пг., 1923.
2. Бонфельд М.Ш. Введение в музыковедение. М., 2001.
3. Бонфельд М.Ш. Музыка: Язык. Речь. Мышление. Опыт систематического исследования музыкального искусства. СПб., 2006.
4. Бозций Северин. Наставления в музыке // Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения / Ред. Н. Шахназарова и В. Шестаков. М., 1966.
5. Проблемы музыкального мышления. М., 1974.
6. Выступление Предстоятеля Русской Церкви на встрече с общественностью Архангельска // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/726754.html> (дата обновления: 24.08.2009; дата обращения: 10.08.2010).
7. Гадамер Х.Г. Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
8. Гюйо Ж.-М. Искусство с социологической точки зрения. СПб., 1900.
9. Дармограй В.М. Духовные основания творчества. Саратов, 2005.
10. Дармограй В.М. К проблеме функционирования эвристических принципов // Вестник Российского философского общества. № 2. М., 2006.
11. Дармограй В.М. Методологическая культура творчества. Автореф. дис. докт. филос. н. Саратов, 2006. URL: <http://www.lib.ua-gu.net/diss/cont/173936.html> (дата обращения: 10.08.2010).
12. Денисов Э. Из записных книжек композитора / Сост. В. Ценовой // Музыкальная жизнь. 1997. № 5.
13. Денисов Э. Современная музыка и проблемы эволюции композиторской техники. М., 1986.
14. Дубина И.Н. К феноменальности творчества — через синергетическую сложность // Аналитика сознания. Барнаул, 1998. URL: <http://www.philosophy.ru/library/dubina/phenomen.html> (дата обращения: 04.02.2010).
15. Коломиец Г.Г. Ценность музыки: философский аспект. М., 2007.

16. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. (Глава 8. О значении в музыке). М., 2000. URL: <http://www.philosophy.ru/library/langer/08.html> (дата обращения: 14.09.2009).
17. Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // Вопросы философии. 1997.
18. Макаров И.В. Русская философия музыки XX века // Менеджмент и экономика в творчестве молодых исследователей. ИНЖЭКОН-2007. X научно-практическая конференция студентов и аспирантов СПбГИЭУ 17, 18 апр. 2007 г.: Тезисы докл. / Редкол.: Б.М. Генкин (отв. ред.) и др. СПб., 2007. С. 79–80.
19. Макаров И.В. Онтологическое основание «смысла» в музыкальном творчестве // Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность. IV научно-практическая конференция. 16 мая 2008 г.: Тезисы докл. / Редкол.: М.П. Горчакова-Сибирская (отв. ред.) и др. СПб., 2008.
20. Максим Исповедник, прп. Творения. Книга II. М., 1994.
21. Михалева Е.Ю. Проблема истока: Хайдеггер и ситуация постмодерна // Сайт «Философская Самара» при поддержке Самарской гуманитарной академии. URL: <http://www.phil63.ru/problema-istoka-khaidegger-i-situatsiya-postmoderna> (дата обращения: 02.06.10).
22. Музыканты о музыке. Век XX. /Сост. Н. Хотунцов. СПб., 2005.
23. Нечаева Н.Б. Антропологический, ритуальный и экстатический аспекты генезиса музыкального творчества как феномена культуры // Сайт Центра современной философии и культуры им. В.А. Штоффа. 2004. URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtor/dpf_2004/ne4aeva.htm (дата обращения: 01.12.2009).
24. Пригожин И.Р. Перспективы исследования сложности // Системные исследования. Методологические проблемы. М., 1987.
25. Римский-Корсаков Н. А. Летопись моей музыкальной жизни. М., 2004.
26. Смирнов Д. О тайнах творческого процесса в музыке // Музыкальная академия. № 2. 2002.
27. Соловьев В. Общий смысл искусства // Электронная библиотека «Вехи». 2001. URL: http://www.vehi.net/soloviev/smysl_isk.html (дата обращения 20.06.2010).

28. *Суханцева В.К.* Музыка как мир человека. От идеи вселенной — к философии музыки. Киев, 2000. URL: http://www.countries.ru/library/music_culture/mkm.htm (дата обращения: 12.11.2009).
29. *Тэн И.* Философия искусства. М., 1996.
30. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993.
31. *Холопов Ю., Ценова В.* Эдисон Денисов. М., 1993.
32. *Холопов Ю.Н.* О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. № 4. 1993.
33. *Хоменков А.С.* Человек и музыка: нетрадиционный подход к проблеме // Православный образовательный портал «Слово». URL: <http://old.portal-slovo.ru/rus/art/197/1987/> (дата обращения: 03.08.2010).
34. Чайковский об искусстве. Ижевск, 1989.
35. *Чайковский П.* О композиторском мастерстве. М., 1952.
36. *Prunieres H.* Musical Symbolism // Musical Quarterly. МХ, 1933. № 1.
37. *Schoenberg A.* Fundamentals of Musical Composition. London, 1987.

А.А. Корольков

УРОКИ В.В. РОЗАНОВА В ПОИСКАХ РЕЛИГИОЗНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Интеллигенция России неоднозначна в своем отношении к христианству — это ярко проявилось в жизненных и творческих противоречиях выдающегося мыслителя и писателя рубежа XIX–XX столетий, Василия Васильевича Розанова. Такие противоречия глубоко исследованы в фундаментальном труде В.А. Фатеева «Жизнеописание Василия Розанова», опубликованном в издательстве «Пушкинский Дом» (СПб, 2013). Автор статьи видит достоинства книги Фатеева не только в уникальном внимании к деталям биографии Розанова, но и в раскрытии духовного климата эпохи. Уроки Розанова поучительны для современной интеллигенции, поскольку его ошибки, заблуждения воспроизводятся и в наше время.

Ключевые слова: В.В. Розанов, интеллигенция, христианство, православие, монархия, консерватизм, безбожие, мещанство, бюрократия, эстетизм, монашество, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский.

В.В. Розанов написал неправдоподобно много. Даже сегодня, в начале века XXI, когда в помощь пишущим даны компьютеры, вряд ли кто-то сможет состязаться с Розановым в количестве, а вместе с тем в качестве написанного. «Когда я не ем и не сплю — я пишу», — приводил в «Дневнике» слова Розанова К. Чуковский. На стеллажах книжных магазинов появляются все новые и новые тома сочинений мыслителя, будто архив его бездонен. Возвращаются его труды, «в период крутого перелома в наших взглядах на прошлое, чтобы еще раз поразить нас своими произведениями»¹.

Приходится удивляться, как удалось В.А. Фатееву в одном, хотя и обширном, тысячестраничном, томе исследовать самые потаенные закоулки творческой жизни Розанова и выразить это без академической сухости, но и без упрощения, ярко и глубоко. Хотя издание Сочинений В.В. Розанова под редакцией А.Н. Николюкина создает впечатление неисчерпаемости этих сочинений, невозможности их обозреть, В.А. Фатеев все же сумел упорядочить, казалось бы, неупорядочиваемое.

Автор нашел очень точное слово для названия книги — «Жизнеописание Василия Розанова». Житие — это повествование о духовном пути подвижника,

Александр Аркадьевич Корольков — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования, зав. кафедрой философской антропологии и истории философии РГПУ им. А.И. Герцена (a-korolkov@mail.ru).

¹Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2013. С. 1015.

для мирянина же, да еще раздираемого духовными и душевными противоречиями, о житии говорить не приходится. Жизнеописание вбирает в себя не столько вехи личной биографии, сколько путь личностного, творческого становления выдающегося мыслителя, писателя, погруженного в события, умонастроения, религиозные искания тех мятежных лет России, которые для многих, в том числе для Розанова, стали окаянными днями.

Писать о Розанове чрезвычайно сложно. Широко распространенные в историко-философских трудах рационалистические подходы оказываются неуместны: Розанов противостоял рационализму и проблематикой, и стилистикой, и методологией. Он обладал той культурой мышления, вникнуть в которую способен только ученый, глубоко чувствующий и понимающий специфику русского философствования. В русской философии теснейшим образом соединены размышления с литературно-художественным творчеством, с религиозными прозрениями. Не случайно, Е.Н. Трубецкой характеризовал икону как умозрение в красках, то есть философствование в красках, указав на возможность постижения высших истин бытия не только понятийно, вербально. И даже в словесной форме, не столько трактаты, сколько романы, повести, публицистика, стали фактами русского способа философствования.

В.А. Фатеев обратился к творчеству едва ли не самого сложного явления в истории не только отечественной, но и мировой мысли, где есть и попытка «разом разрушить всю европейскую науку», «определить конечную форму науки» («О понимании»), и гениальное прочтение чужих текстов («Легенда о Великом Инквизиторе»), и философская публицистика, критика, и непрерывное наблюдение мгновений жизни, творчества, быта, душевных терзаний. Фатеев по образованию филолог, выпускник Московского университета, это дало ему преимущества в постижении такого универсального мыслителя, каким был В.В. Розанов — наблюдательным, ярким стилистом, «художником мысли», если воспользоваться словами, сказанными о К.Н. Леонтьеве.

Замечательным достоинством книги Фатеева стала ее очерковая структура, большой объем книги не подавляет читателя. Внешне книга выстроена как движение по ступеням биографии — детство, Московский университет, женитьба, период учительства и т.д. Действительно, кто-то может прочесть книгу как увлекательную биографию из серии «Жизнь замечательных людей», написанную талантливым литератором. Между тем, такое отношение будет поверхностным, поскольку Фатеев погружает нас в глубины философских исканий Розанова, в противоречия русской интеллигенции рубежа XIX–XX столетий, от-

разившиеся самым непосредственным образом на судьбе России и самих носителей этих противоречий.

В биографию Розанова вплетены известные философы, писатели, художники, общественные деятели. Еще до переезда в Петербург, будучи провинциальным учителем, он написал труд «О понимании», который до сих пор воспринимают одни как унылый, не по-розановски спекулятивный труд, другие же — как событие своеобразного розановского письма. Во всяком случае, Розанова отчасти знали в столице, и в кружке «петербургских славянофилов» его сразу заметили и отметили как личность незаурядную. Фатеев приводит интереснейшие свидетельства той поры. Н.Н. Страхов в 1893 году писал Л.Н. Толстому: «Розанов во всех отношениях — звезда между ними»². Розанов быстро и сам почувствовал свое творческое превосходство перед кружком консерваторов, в котором довольно быстро разочаровался, поскольку «был бунтарем по духу, <...> явно не укладывался ни в рамки обычного консервативного охранительства, ни бесконтрольно-елейного благочестия, которое исповедовали члены «славянофильского кружка Филиппова»³.

Вхождение Розанова в среду петербургских консерваторов дало ему возможность вскоре быть направленным на редакционную работу в Москву. Его не очень приняли московские консерваторы, как и он их, но круг общения Розанова позволил ему быстро обрести собственное творческое лицо, критически отнестись к новому окружению, а в этом окружении оказались Л.А. Тихомиров, С.А. Рачинский, Ю.Н. Говоруха-Отрок, И.И. Фудель...

Фатеев мог бы осудить Розанова за измену консерватизму, но он поступает иначе — раскрывает истоки разочарования в адептах консерватизма, патриотизма, национализма, облеченных государственными должностями. «Тема бюрократии как нигилистической силы, разлагающей страну, все больше захватывала внимание Розанова»⁴. Уроки Розанова и в этой теме, в этих поисках, метят на столетие вперед, в начало века XXI-го.

Розанов видел угрозу монархии в бюрократии, в верховенстве чиновников. Фактически цензурный запрет его статьи на эту тему, стал поводом для аудиенции у обер-прокурора К.П. Победоносцева, к которому он еще в провинциальном своем бытии относился весьма уважительно. После беседы с государственным деятелем Розанов писал о нем с восхищением, как о мыслителе, сознающем зло всей Европы, погруженной в трясину бюрократии, эта беседа влила

²Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. С. 188.

³Там же. С. 185.

⁴Там же. С. 219.

в сердце Розанова жалость к государям, ибо они — «изгой истории»⁵. Совсем по-иному описал впечатления о той же встрече с Розановым Победоносцев — он увидел в нем жалкого, изможденного человека, написавшего «беспорядочный бред». В таких деталях предстает картина эпохи, автор книги дает возможность самому читателю сделать вывод о людях, событиях, оценках, мнениях.

Книга Фатеева рисует картину чудовищной разобщенности русских консерваторов, недоверия к искренности друг друга. Пожалуй, очевиднее всего это предстает в высказываниях И.Ф. Романова-Рцы. К. Леонтьев у него «опаснее самых злобных атеистов»⁶.

Розанов испытал все искусы интеллигенции начала XX века. При возрождении религиозно-философских собраний ему выпал жребий сделать доклад на первом, «пробном» заседании в апреле 1907 года. «Отчего падает христианство?» — вопрос его доклада оказался антихристианским. Председатель заседания, С.Н. Булгаков, был обескуражен: «Когда-то в гимназии Розанов учил его идеализму, теперь, наоборот, сам выступает с таких материалистических позиций, что впору ему, Булгакову, научить его идеализму и консерватизму»⁷. Христианство Розанов в те годы характеризовал как бездеятельную альтернативу науки революции. Порой он откровенно богохульствовал (с. 620).

Внес свою лепту Розанов и в обновленчество как отказу от монастыря, от монашества, желая приблизить Церковь к грешному миру, к оправданию телесных влечений. Аскетизм, казалось ему в тот период, враждебен жизни, культуре.

Хотя Бердяев всегда был далек от догматического православия, от апологетики христианства с церковных позиций, но он сумел возразить, казавшемуся многим убедительному, тезису Розанова «о смерти как главном идеале христианства: «Не от Христа пошла смерть в мире: Христос пришел спасти от смерти, а не мир умертвить»⁸.

Жизненный путь Розанова — это путь метаний, увлечений, соблазнов интеллигенции. Шараханья его головокружительны — от консерватизма со специфической религиозностью к погружению в вопросы пола, а вместе с этим и к отрицанию православия, к безбожию, а затем выныриванию из этого темного омута.

Революция не просто оправдывала террор, но героизировала его, убийство, причем, умышленное, тщательно подготовленное, становилось достоин-

⁵ Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. С. 235.

⁶ Там же. С. 160. Из письма И.Ф. Романова Розанову 29–30.09.1891.

⁷ Там же. С. 611.

⁸ Там же. С. 619.

ством. Терроризм изначально противопоставил себя христианству. Розанов увидел в терроризме «развитие идеи Авраамовой жертвы, метафизический корень террора»: психологической основой деятельности террористов является, по его мнению, потребность в жертве — «если этот не умрет, я не могу жить»⁹. «Розанов подмечает у революционеров «невыразимое томление без убийства». Несмотря на движущие ими, как они считают «идейные» мотивы, остается лишь неоспоримый факт совершения ими убийства: «Идеи проходят. Факты остаются»¹⁰.

В.А. Фатеев показывает, насколько одинок был в своих осуждениях «праведного» убийства Розанов в 1907–1910 годы, насколько не понят либеральной интеллигенцией. А ведь аргументы Розанова не услышаны были не только Мережковским и Гиппиус, они не услышаны были несколькими поколениями, которые с детства впитывали «красоту» расстрелов на экране «именем революции».

Фатеев не пытается обелить образ Розанова в качестве христианина, но Розанов являет собой путь освобождения от заблуждений, в которых другие, в том числе мыслители, застряли на десятилетия, возомнив, что культура вполне может обходиться без культа Бога, без высшего духовного измерения. Происходила атрофия «духовного зрения»¹¹.

Немало писали о юродстве Розанова, назвали его даже «юродствующим мракобесом». Фатеев подкрепляет цитатами правоту парадоксального юродства, где звучат то «я бездарен, да тема моя талантлива», то «я не великий писатель только, но и великий человек»¹². Фатееву удается доказательно раскрыть смысл «юродства» парадоксального мыслителя и писателя: «особенно неистовствует Розанов, в полном соответствии с «канонами» юродства, в обличении главного людского недостатка — тщеславия. Пафос писателя направлен против господствующих в обществе идей во имя высшей правды, да и, собственно, против всей современной интеллигентской культуры во имя вечных ценностей»¹³. Неприятие мещанства, «среднего европейца» роднит его с К.Н. Леонтьевым.

В 1890 году Розанов открыл для себя единомышленника Константина Николаевича Леонтьева, которому даже в личном письме чистосердечно сказал то, что более никому и ни о ком не говорил: «Вы великий человек, в самом простом, но и самом полном значении слова». Год переписки обнаружил удивительное

⁹Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. С. 672–673.

¹⁰Там же. С. 671.

¹¹Там же. С. 670.

¹²Там же. С. 739.

¹³Там же. С. 740.

совпадение в тот период их исканий, оценок, отрицательного отношения к бездушному прогрессу, к либерализму, к критиканству в литературе, к пошлости «среднего европейца». Леонтьев на все смотрел с позиций эстетики, красоты, считал, что «прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике»¹⁴.

В небольшой главе, посвященной К. Леонтьеву, Фатееву трудно было дать оценку обширному творческому наследию мыслителя, публициста, литературного критика, писателя, но, на мой взгляд, можно было расставить иные акценты в анализе эстетических и христианских мотивов его трудов. Жаль, если читатель, не вникавший в эволюцию мировоззрения Леонтьева, сохранит убеждение, что «в своих сочинениях он был весьма далек от подлинного православия».

Конечно, Леонтьев превыше всего ставил эстетические критерии — и в быту, и в отношении к людям, историческим событиям. К христианской вере его привели эстетика и страх Божий, но можно ли упрекнуть человека, завершившего жизненный путь пострижением в монахи, духовником которого был старец Амвросий? Не фарисея Савла мы помним, а апостола Павла; чтим, в том числе, его подвиг преодоления себя прошлого, себя богоборца. Жизненный поступок Леонтьева не станем уподоблять высокому свершению святого Павла, но поступок Леонтьева все-таки неординарен — от язычества, упоения распутством он пришел к старцам, а затем и к монашеству. Эстетическое отношение к миру способно приводить и к нищенской исключительности, и к вершинам христианства. Разве не эстетические мотивы звучали в устах тех, кто повествовал князю Владимиру о красоте византийского богослужения?

Для наших современников, отлученных идеологией безбожия, массовой культурой от православия, поучительна биография как раз такого человека как Леонтьев, прошедшего через искусы языческого сладострастия, но не растерявшего стремления к Божественному свету, открывшегося ему еще в детстве, подкрепленного, в том числе, и страхом Божиим в дни смертельной болезни. Вот его признательные заметки: «И когда уже мне было 40 лет, когда матери не было на свете, когда после целого ряда сильнейших душевных бурь я захотел сызнова учиться верить и попал на Афон к русским монахам, то от этих утренних молитв в красном кабинете с видом на засыпанный снегом сад и от этих слов псалма мне все светился какой-то и дальний, и коротко знакомый, любимый и теплый свет»¹⁵.

¹⁴См. переписку К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова в книге: *Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева*. СПб.: СПбГУ, 1991. С. 177.

¹⁵*Леонтьев К.Н. Мое обращение // Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 9. СПб., 1913. С. 24–25.*

Пожалуй, продлись жизнь Леонтьева дольше, и сохранись отношения с ним Розанова на последующие годы, вряд ли погрузилось бы мировоззрение Розанова в пучину богохульства, слишком значимо для него было мнение Леонтьева, а встреча, о которой оба мечтали, встреча не просто мыслителя с мыслителем, а мыслителя с мыслителем-монахом, каковым был уже Леонтьев в 1891 году, могла избавить Розанова от духовных блужданий. Встреча их все же произошла на скитском погосте, в пространстве вечности, могилы их рядом.

В православии Розанова укрепила не книжная мудрость, а живые встречи, живое общение. Он сам отметил особо благодатные беседы в Троице-Сергии с П. Флоренским, тогда еще не священником, но преподавателем Духовной академии, «сущим иноком по внутреннему призванию», по его собственной оценке. С тех пор образ Флоренского становится для Розанова как бы одним из аргументов в пользу собственного понимания подлинного православия и Церкви¹⁶.

Образ Розанова последних дней его жизни воссоздает Фатеев на основе писем, воспоминаний, не допуская излишеств самооценки. Предсмертные слова особенно значимы для нас, еще способных что-то изменить в жизни. Вот аргумент одного из таких писем: «Нашим всем литераторам напиши, что больше всего чувствую, что холоден мир становится, и что они должны больше и больше стараться как-нибудь предупредить этот холод, что это должно быть главной их заботой. Что ничего нет хуже разделения и злобы...»¹⁷ Это слова христианина, слова философа, испытавшего распад, разделение душ человеческих, и дорогой сердцу России. Потому обращается Розанов на пороге смерти и к будущим оппонентам, которые могли бы стать друзьями, и к Родине: «Обнимаю вас всех крепко и целую вместе с Россией дорогой, милой».

Не обходит Фатеев щекотливую проблему, которую иногда называют собственно розановской — проблему пола, в том числе «третьего пола».

Хотя культуру Розанов, как и Фрейд, истолковывал в ряде работ как «сублимацию» пола, «ни о каком прямом влиянии Фрейда на Розанова говорить не приходится»¹⁸, справедливо отмечает автор. Розанов явно богохульствовал в работах «Русская церковь», «Темный Лик», «Люди лунного света», «Метафизика христианства». Это духовное затмение длилось около десяти лет, до 1900 года, то есть все же богоборчество он преодолел в себе, в отличие от революционной и либеральной интеллигенции. Фатеев немногими цитатами, эмоцио-

¹⁶ Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. С. 630.

¹⁷ Там же. С. 995.

¹⁸ Фатеев В.А. Там же. С. 667.

нально убедительными, обозначает перелом в сознании мыслителя. Например, несколько слов из «Уединенного» говорят больше, чем десятки страниц: «Церковь есть единственно поэтическое, единственно глубокое на земле... Да чем была бы земля без церкви? Вдруг обесмыслилась бы и похолодела»¹⁹. И все же было это десятилетие, когда о проблеме «третьего пола» «едва ли не первым в России заговорил»²⁰ Розанов. И именно этот период творчества русского мыслителя поднимают на щит в наши дни, когда «назойливо зазвучала», по верному слову Фатеева, тема однополой любви, «бисексуалов» и т.д.

Все, что писал Розанов, талантливо, но даже его талант угасал, когда возникали измышления о связи аскетизма с «третьим полом», они оказывались «наименее убедительной стороной книги»²¹.

Исследовал В.А. Фатеев и еще один «христорборческий бунт» Розанова, стимулированный бедственным, голодным существованием мыслителя в послереволюционный период. Он стал винить всех и вся, «он убегает от ужасов действительности на просторы своей роскошной восточной мечты»²². Взгляды Розанова радикально изменяются, он уходит из лагеря славянофилов, обращает гнев на богословов, монахов, и даже винит Христа за то, что произошло в России. При этом с болью пишет он об утрате царя, остается убежденным монархистом. Фатеев, как и при описании других периодов жизни, эмоциональных вспышек Розанова, указывает на их мимолетность, неглубокость. «Совершенно очевидно», — пишет он, словно желая поправить через столетие поспешное отречение Розанова от идеалов христианского, русского традиционализма, — «что революция произошла не потому, что славянофилы не правы, а потому, что они были слабы, недостаточно убедительны, что их идеи не получили должной поддержки в обществе»²³.

Через биографию одного мыслителя В.А. Фатеев сумел создать панораму духовных, интеллектуальных исканий эпохи, отзывающихся до сих пор в судьбах нашей страны, в противоречиях интеллигенции, в духовных соблазнах и прозрениях, выводящих из тупиков заблуждений.

¹⁹Розанов В.В. Листва. Цитаты по: Фатеев В.А. Там же. С. 663.

²⁰Фатеев В.А. Там же. С. 666.

²¹Там же. С. 668.

²²Там же. С. 966.

²³Там же. С. 969.

Источники и литература

1. *Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: СПбГУ, 1991. С. 177.
2. *Леонтьев К.Н.* Мое обращение // *Леонтьев К.Н.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 9. СПб., 1913.
3. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2013.

С.В. Хатунцев

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА

Рецензия на: *Минаков А.Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 2011. — 560 с.

Монография является результатом многолетнего труда доктора исторических наук, директора Научной библиотеки Воронежского государственного университета, руководителя Центра изучения консерватизма А.Ю. Минакова. Она является первым в историографии фундаментальным изданием, посвященным ключевому этапу становления русского консерватизма, в котором данное идейно-политическое течение рассмотрено комплексно, интегрально, во всей его совокупности.

Под консерватизмом автор понимает широкое идейное течение, ставящее своей целью актуализацию позитивных традиций и ценностей прошлого, обеспечивающих органическое развитие общества. В частности, для русского консерватизма на разных его этапах характерен культ сильного государства, приоритет его над интересами индивида, признание необходимости естественного неравенства людей и соответственно признание необходимости общественной иерархии. Одной из важнейших ценностей консерватизма является религия (в России - Православие), которая, согласно воззрениям консерваторов, придает смысл истории и отдельной человеческой личности. Отсюда вытекает скептическое отношение консерватизма к возможностям рационального мышления, акцент на ограниченности и несовершенстве человеческой природы. С точки зрения консерваторов, приоритетное значение имеют интересы целого, надиндивидуальных ценностей (Бог, нация, государство, общество и т.д.), а не отдельной личности. В идеологии консерватизма также особое место занимает осмысление роли и апологии семьи, школы, армии, а также патриотизма, национальной самобытности, т.е. тех общественных институтов и явлений, которые выступают ос-

Станислав Витальевич Хатунцев — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Воронежского государственного университета (khatuntzev.stanislaw@yandex.ru).

новными проводниками и хранителями традиций. Консерватизм при этом противостоит двум родственным идеологиям, либерализму и левому радикализму, в основе которых лежат ценности противоположного порядка: атеизм, материалистическая ориентация в политике, моральный релятивизм, культ рассудка, универсализм, космополитизм, приоритет интересов индивида над интересами государства, индивидуализм, равенство, культ личных прав и свобод, ставка на радикальные социальные перемены.

Особенности русского консерватизма, по мнению Минакова, вполне укладываются в формулу «православие — самодержавие — народность». Всякое серьезное течение русской консервативной мысли затрагивало и обосновывало те или иные члены этой триады или же отталкивалось от них.

Существенной частью источниковой базы рассматриваемого труда являются неопубликованные материалы, находящиеся в центральных архивных хранилищах России, в Москве и Петербурге — Государственном архиве Российской Федерации, Российском государственном историческом архиве, Рукописном отделе Института русской литературы Российской Академии наук, Российском государственном архиве литературы и искусства, Отделе рукописей Российской национальной библиотеки.

В своем работе А.Ю. Минаков рассмотрел и осветил самые различные аспекты и нюансы общественно-политической деятельности русских консерваторов первой четверти XIX столетия. Русские консерваторы до недавнего времени выступали в качестве наиболее негативно мифологизированных персонажей отечественной истории. Предлагаемая работа, по сути, первое обобщающее исследование темы. В ней рассмотрены исторические обстоятельства и причины формирования русского консерватизма, описана деятельность, как отдельных персонажей (Г.Р. Державина, Н.М. Карамзина, А.С. Шишкова, Н.М. Карамзина, С.Н. Глинки, великой княгини Екатерины Павловны, А.А. Аракчеева, А.С. Стурдзы, М.Л. Магницкого, архимандрита Фотия (Спасского), митрополита Серафима (Глаголевского) и др.), так и консервативных объединений той поры («Беседы любителей русского слова» А.С. Шишкова-Г.Р. Державина, тверского салона Екатерины Павловны, «Русского вестника» С.Н. Глинки и т.д.).

Работа состоит из семи глав. В первой главе в полной мере освещена российская и зарубежная историография, посвященная предмету труда, а также перечислены источники, на которых базируется работа. Вторая глава посвящена зарождению российского консерватизма. Третья глава исследования посвящена формированию «русской партии». Четвертая глава посвящена деятельности консерваторов во время Отечественной войны. Пятая и шестая главы описыва-

ют деятельность консерваторов во времена Министерства духовных дел и народного просвещения. В седьмой главе рассматриваются наиболее важные аспекты взглядов русских консерваторов.

По мнению Минакова, возникновение и становление русского консерватизма приходится на первую четверть XIX века. «Конечно, — отмечает автор, — эта хронология приблизительна, однако, если учесть, что в первой четверти XIX в., когда появились признанные теоретики и практики консерватизма, были напечатаны их произведения, носившие программный характер, возникли периодические издания и идейные объединения (общества, салоны, кружки), а лидеры этого течения заняли крупные государственные посты и периодически влияли на внутреннюю и внешнюю политику самодержавия, то можно прийти к выводу, что становление русского консерватизма произошло именно в это время»¹.

В книге показаны причины, по которым русский консерватизм начал складываться именно в начале XIX в. Русский консерватизм в период возникновения, пишет ученый, «представлял собой реакцию на радикальную вестернизацию, проявлениями и главным символом которой в XVIII – начале XIX вв. стали реформы Петра I, либерализм Александра I... проекты преобразований М.М. Сперанского, галломания русского дворянства, наполеоновская агрессия против Российской империи, Тильзитский мир 1807 г., Отечественная война 1812 г., а также послевоенная политика создания экуменического евангельского государства, приведшая к понижению статуса православной церкви как государственной»².

По мнению автора, особую роль в становление русского консерватизма сыграла борьба с «галломанией», стремлением высшего образованного слоя не только говорить на французском языке и следовать французским модам, но и в деталях перенимать французскую идеологию, в данном случае – «просветительскую» и культурно-поведенческие практики. Особое значение он придает в этом отношении дискуссии между сторонниками А.С. Шишкова и Н.М. Карамзина о «старом и новом слоге» 1810-х г, как исходному пункту конструирования консервативно-национальной традиции как в сфере языка, так и в других сферах жизни.

Второй период развития русского консерватизма приходится на временной отрезок между Тильзитским миром и Отечественной войной 1812 г. В моно-

¹ Минаков А.Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века: монография. Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2011. С. 4.

² Там же. С. 59–60.

графии воссоздана широкая панорамная картина русского консерватизма предвоенных лет. Ярко и по существу характеризуется деятельность «Беседы любителей русского слова», «правых» масонских лож, тверского салона великой княгини Екатерины Павловны, анализируются «Мысли на Красном крыльце» Ф.В. Ростопчина и записка «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина. По мнению автора, именно в этот период происходит «резкое усиление политических позиций консерваторов. Отечественная война 1812 г., стала звездным часом для русских консерваторов. Представители «русской партии», и в первую очередь государственный секретарь Шишков, стали главными идеологами войны 1812 г.

Подчеркивая особую роль событий 1812 г. в складывании русского консерватизма автор приходит к важному выводу, что русские консерваторы того времени могут претендовать на право называться «детьми 1812 года» с куда большим основанием, чем декабристы.

В послевоенный период, как показано в монографии, деятельность светских консерваторов в основном сосредоточивается в сфере высшего образования.

В работе подробно анализируются взгляды ранних русских консерваторов на роль и значение русского самодержавия в историческом и политическом процессах, а также их взгляды на роль русского языка и Православия как основных элементов русской культурно-политической традиции, на крестьянский вопрос и проблемы социально-экономического развития, на систему национального воспитания, университетского образования, цензуру, конфессиональную политику и многое другое.

Автор выделяет основные направления деятельности русских консерваторов: защиту Православия и развитие русского национального языка как основ русской национальной идентичности, борьбу за национальное воспитание и образование, а также противодействие либеральным реформам и намерениям власти, попавшей под влияние масонских идей реформировать общественно-политическую систему России на основе экуменического христианства, мистицизма и космополитизма.

Целая глава посвящена так называемой «православной партии» в 1815–1825 гг., стараниями которой был побежден псевдомистический, протестантско-«теософский», а то и откровенно сектантский экуменизм эпохи Александра «Благословенного» и Церкви была возвращена решающая роль в духовно-религиозной жизни Российской империи — роль, утраченная ею после

окончательного разгрома наполеоновских армий в силу целенаправленной верховной политики царского кабинета.

Поскольку православное мирозерцание являлось глубинной основой, на которой покоилась система воззрений консервативных деятелей в России, многие аспекты его влияния на ранний русский консерватизм – как практические, так и идейные, освещаются во всех остальных частях рассматриваемого нами издания.

По мнению автора, идеология консерватизма с одной стороны способствовала победе в Отечественной войне и национальной переориентации части русского общества в послевоенные годы, с другой — блокировала попытки либеральных преобразований первой четверти XIX в.

В заключении автор сформулировал основные положения русского консерватизма: недопустимость подражательства революционным и либеральным западноевропейским образцам, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданность самодержавной монархии.

Во многом рецензируемая работа представляет собой скрытую полемику с трудами леволиберального историка А.Н. Пыпина (двоюродного брата известного «революционного демократа» Н.Г. Чернышевского), точка зрения которого на соответствующие события и лица русской истории определяла позиции отечественной историографии в течение полутора последних столетий. А.Ю. Минаков, как правило, не согласен с оценками и характеристиками, данными этим литературно-общественным деятелем. Он подвергает их убедительной академической критике, однако весьма корректно и опираясь на конкретные исторические материалы. Тем не менее, интеллектуального наследия Пыпина автор монографии огульно не отвергает и в некоторых моментах и вопросах с ним солидаризируется.

Хотя деятельность и общественно-политические воззрения русских консерваторов соответствующего периода в монографии проанализированы разносторонне, некоторые сюжеты остались за ее полями.

Так в тексте А.Ю. Минакова сказано, что М.Л. Магницкий заявлял, что проект «объединенного министерства» А.Н. Голицыну внушил масон Р.А. Кошелев. Однако, рассматривая этот сюжет, он не обращается к сведениям, изложенным в хорошо известной ему работе итальянской исследовательницы Р. Фаджионатто, которая пишет о том, что «икона либерализма» М.М. Сперанский, находясь в ссылке, в своей переписке с «реакционером» А.Н. Голицыным упо-

минал о собственной идее соединения «в одно Министерство духовных дел и народного просвещения», и что появление этого учреждения, являющегося в существующей историографии символом «реакционного курса императора Александра I» в период после окончательной победы над Бонапартом, было благо-склонно встречено многими либеральными политическими деятелями начала царствования преемника Павла Петровича.

Но подобное замечание замечания ничуть не снижает общего высокого уровня рассматриваемой работы. По степени новизны, количеству нового материала, самостоятельности суждений настоящая работа представляет собой исследование энциклопедического характера. Без сомнения она на многие годы вперед определит основные направления исследования русского консерватизма периода его становления и развития.

О.А. Джарман

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО И АНТИЧНЫЕ РЕЛИГИИ

Рецензия на: *Hans-Josef Klauck*. The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions. Minneapolis: Fortress Press, 2003. 516 p.

Академический труд священника-францисканца, профессора, специалиста по Новому Завету и литературе Ранней Церкви, Ханса-Йозефа Клаука «Религиозный контекст раннего христианства: введение в греко-римские религии» является серьезной, тщательно выверенной монографией, в которой подробнейшим образом рассматривается античный религиозный и культурный контекст, среди которого родилась и росла ранняя Церковь. Известна тенденция большинства современных монографий, посвященных первым векам христианства, видеть события той крайне важной для Церкви эпохи только лишь в контексте иудаизма эпохи Второго Храма, и не уделять должного внимания греко-римской религии. Однако необходимо помнить, что весь новозаветный корпус был написан на греческом языке и в основном для греко-римской аудитории, кроме того, и сам межзаветный иудаизм был в достаточной степени эллинизирован. Об опасности забвения роли античного компонента в истории Церкви предостерегал такой знаток взаимосвязи античности и христианства, как прот. Георгий Флоровский. Монография проф. Клаука восполняет существующий пробел.

Своеобразие так называемой «античной религии» в том, что при ближайшем рассмотрении она распадается на несколько религиозных течений. Все они тщательно рассматриваются в монографии.

Первая глава посвящена гражданскому и частному культу. Рассматриваются особенности ритуала жертвоприношений в языческой культуре Греции и Рима, типы изображений богов, храмы, праздники, жречество. Отдельное внимание уделено религиозным сообществам античного мира, домашне-

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, врач-фтизиатр, сотрудник Санкт-Петербургской государственной педиатрической медицинской академии (olwen2005@gmail.com).

му культу, погребальным обрядам. Г.-Й. Клаук подчеркивает общую стабильность религиозно-культурного фона античности – каким бы богам не поклонялся язычник эпохи эллинизма, от религии ожидалась именно стабильность во внешних проявлениях. Религия пронизывала все общество, будучи одной из важнейших связей между людьми, практически отсутствовало то, что мы назвали бы «секулярностью».

Вторая глава монографии посвящена такому важному для исследователя раннего христианства предмету, как языческие мистерии. После детального разбора терминологии и истории мистерияльного движения, автор рассматривает с привлечением современных научных данных не только Элевсинские и Дионисийские мистерии, но и культ Исиды, культ Аттиса, и даже такой скудный по дошедшим до нас свидетельствам культ, как мистерии Митры. К сожалению, религия Асклепия не рассматривается как мистерияльная, а только как целительская (см. ниже). Одной из главных особенностей мистерий являлось то, что поклонение осуществлялось тем же богам, что и в повседневном культе, однако священные события, праздники и гимны толковались иначе по сравнению с общепринятой «храмовой» интерпретацией, часто символически, и были открыты только лишь посвященным. Представляет интерес сходство внецерковных групп, таких как гностики, с мистерияльной формой античной религиозности, а также ритуальное различие и сходство мистерий и таинств Церкви.

Третья глава затрагивает малоизвестные, но крайне важные для изучения религиозно-культурного фона, на котором шла апостольская проповедь, феномены. Религиозно-культурный спектр античности не ограничивался такими, пусть и главными, проявлениями, как храмовый культ и культ мистерияльный. Отнюдь не маргинальными религиозными формами были астрология, магия, оракулы, экзорцизмы и иные формы целительства. Эти практики были крайне популярны в народе, и широко встречались также в иудейской среде. Целители, как боги, так и люди, всегда были предметом удивления, интереса и часто религиозного почитания. Автором рассматривается культ бога врачевания Асклепия на примере культа в Эпидавре, а так же личность Аполлония Тианского и других чудотворцев. Интересны рассуждения автора о возможной «надуманности» понятия «божественный муж» и «частная религия». Дельфийский и другие оракулы, в частности, Сивилла, также рассматриваются в данной главе. Обсуждается эллинистический иудаизм, как среда многих «сивиллиных текстов».

Четвертая глава посвящена культу эллинистического правителя и римского императора. Начиная от обожествленных полководцев или основателей

городов полисной эпохи, автор рассматривает стоящую особняком личность Александра Македонского, спорные моменты его прижизненного культа, особенности почитания Александром его умершего друга Гефестиона, что может быть ключом к пониманию прижизненного культа Александра в Элладе. Эпоха диадохов и формирование культа эллинистического правителя шли иными путями, чем культ Александра, и зависело от местного культурно-исторического фона. Культ императора также носил мультикультуральную окраску. Автор останавливается на взаимодействии иудеев и эллинистических правителей, которое не сводилось к одному лишь противостоянию насаждаемому культу Антиоха Эпифана, описанного в Маккавейских книгах, но и имело мессианские надежды на династию Птолемеев. Интересен также разбор Г.-Й. Клауком новозаветной книги Откровения в свете культа императора в его малоазийском изводе, а так же выявление точек соприкосновения и полемики с практикой и учением ранней Церкви.

Особняком стоит пятая глава, целиком посвященная философским течениям, в которой автором рассматриваются стоицизм, эпикуреизм и средний платонизм (на примере Плутарха), их связи с античной религией и взаимодействие с христианством.

В шестой главе автор рассматривает такую сложную по составу, происхождению и учению группу, как гностики, с анализом космологии, антропологии, сотериологии, эсхатологии, этики гностических учений. Надо отметить, что этот анализ проводится с точки зрения не христианства, а именно античной религии, что позволяет увидеть гностиков в неожиданном ракурсе. В конце проводится подробный разбор такого классического гностического текста, как «Песнь о жемчужине».

Справочный аппарат труда Г.-Й. Клаука тщательно составлен, более того, имеется индекс библейских текстов. Монография также снабжена поглавным списком рекомендуемой литературы, что делает ее бесценной для желающих подробнее вникнуть в каждую из множества рассматриваемых тем.

Книга может быть рекомендована как студентам, так и исследователям в области культурологии и религиоведения.

ANNOTATIONS

A.R. Fokin. Teaching of Blessed Augustine on the “Double Procession” of the Holy Spirit and Its Philosophical Justification

The article offers a critical analysis of the teaching of Blessed Augustine about the “double procession” of the Holy Spirit .

Aleksey R. Fokin is a Doctor of Philosophy, Chair of the Department of Theology at the Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-graduate Studies.

A.V. Markidonov. Neoplatonism and Christianity: Points of Contact and Demarcation

This article compares and contrasts Neoplatonic and Christian religious traditions, both from the standpoint of theology proper and in terms of moral and ascetic teaching.

Aleksandr Vasil'yevich Markidonov is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Departments of Church History and Theology.

V.G. Drobot. The Views of John Calvin in the Context of Protestant Debates over the Eucharist in the 16th Century

This article considers the major issues in the Protestant debates over the Eucharist in the 16th century, which engaged the most important representatives of the first generation of Protestant reformers: Martin Luther and Huldrych Zwingli. On the basis of the materials of the Marburg Colloquy, the author offers a comparative analysis of the teachings on the Eucharist of M. Luther, H. Zwingli and J. Calvin, the latter of whom attempted to create a compromise statement that could be accepted by all Protestants. The author demonstrates that Calvin’s position is a development of the theological views of H. Zwingli.

Vladimir G. Drobot is a Doctoral Student at the Department of Systematic Theology and Patristics of the Faculty of Theology at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University.

Priest Igor Ivanov. Byzantine and Russian Statehood in the Works of Academician George Ostrogorsky

This paper discusses some aspects of Byzantine statehood and their influence on the formation of Russian statehood. In particular, the concepts of Byzantine universalism as expounded by Academician George Ostrogorsky, as well as the Byzantine

project of a “table of ranks” from the era of Tsar Fyodor Alekseyevich studied by Ostrogorsky, are considered.

Priest Igor Ivanov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at St. Petersburg State University of Economics and St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

A.V. Markidonov. Speculating about Beauty: at the Source of Russian Spiritual Culture

This paper is a first attempt to clarify some of the contradictory sources and unique character of Russian spiritual aesthetics. The combination of ancient ontology and Christian eschatology in speculations about beauty is presented as the key characteristic of Eastern-Christian spirituality.

Aleksandr Vasil'yevich Markidonov is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Departments of Church History and Theology at St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

S.V. Khatuntsev. The Course of Life and Evolution of the Ideas of Yuri N. Govorukha-Otrok

The article considers the biography, evolution of ideas and views in public policy and politics of the great Russian literary critic and editorialist Yuri N. Govorukha-Otrok (1850-1896). His views changed from a passion for revolutionary nihilism to those of a convinced Orthodox monarchist, and the latter views were clearly expressed in his editorials and literary criticism.

Stanislav V. Khatuntsev is a Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Russian History at Voronezh State University.

D.V. Shmonin. Theology of Education: a Contextual Search

By analyzing the approaches of pedagogy, culturology, philosophy and theology to the problems of education, the author formulates the need for the Church to have its own theological theory of education, which would rest on patristic tradition, the religious pedagogical experience and modern ideas in pedagogy. The author describes theology of education as an important field of knowledge for contemporary Orthodoxy, which seeks to study the values and world-view bases in pedagogical sciences and practical pedagogics.

Dmitry Viktorovich Shmonin is a Doctor of Philosophy, Professor of St. Petersburg Orthodox Theological Academy, Vice Rector for Research at the Russian Christian Humanitarian Academy.

O.A. Dzharman. A Miracle in the Culture of Antiquity during the Rise of Christianity: People Beliefs and Personal Religion

This article considers the phenomenon of miracles in light of ancient religion and culture. Our current understanding of “miracles”, which arose in the context of Europe’s Christian past, is influenced by a Christian heritage. The concept of a “miracle” in antiquity was quite different from the modern concept. The terminology used to describe a “miracle” in ancient pagan religions is principally different from the language used for miracles by New Testament authors. This different language was selected purposely so that the Christ of the Gospels would not be understood by believers as another pagan miracle worker. In its debates with pagan religion, Christianity often turned to miracles in its defense. This occurred because, having arisen and developed in the cultural milieu of the ancient world, Christianity used the language of that culture both for preaching and for polemics.

Olga Aleksandrovna Dzharman is a Candidate of Medicine, Senior Lecturer of Medicine History Chair at St. Petersburg Pediatric Medical Academy.

S.M. Telegina. Sergei Durylin: a Scholar of M.Y. Lermontov’s Works

This paper gives an overview of the scholarship of Sergei N. Durylin about Mikhail Lermontov, which considers the person and works of the poet from the standpoint of his Christian worldview and “initial religiousness”. The author shows the polemical character of this scholarship and contrasts it with works of a positivist character. Durylin’s views of Lermontov’s poetics are also considered.

Svetlana Mikhailovna Telegina is a researcher of M.Y. Lermontov’s works.

Priest Ilya Makarov. Philosophical Presuppositions of the Spiritual Basis for the Origin and Essence of Musical Creativity

This paper attempts to interpret the philosophical basis for musical creativity from the standpoint of a theological definition of the primary source of creative inspiration, intuition and energy influence in the context of the literature in musicology, philosophy and theology..

Priest Ilya Makarov is a Candidate of Theology, teacher at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

A.A. Korolkov. V.V. Rozanov's Lessons in the Search for the Religious Self-Determination of the Intelligentsia

The Russian Intelligentsia is not monolithic in its relationship with Christianity. This becomes obvious if one looks at the contradictions in the lives and work of one of the great thinkers and writers at the turn of the 20th century, Vasily V. Rozanov. These contradictions have been studied in the seminal work of V. A. Fateyev "The Life of Vasily Rozanov", published by "The Pushkin House" (St. Petersburg, 2013). The author of this paper sees the value of Fateev's book not only in his unique attention to the details in Rozanov's biography, but also in his ability to reveal the spiritual climate of the era. Rozanov's views are of value also for the modern intelligentsia since his mistakes and errors are often repeated in our time.

Aleksandr Arkadyevich Korolkov is a Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Education, Chair of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy at the State Pedagogical University, St. Petersburg.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса: <http://spbpda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 5, 2014

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации
ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов

Редакторы-корректоры: О.В. Пржигодзкая, Дарья Васильева, Максим Тарасов,
Антоний Ковалевич, Антоний Афанасьев

Верстка: диакон Петр Филонов, диакон Филипп Порубаев
Верстка осуществлена в издательской системе Х₂Л_АТ_ЕX

Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 12 декабря 2014 г. Дата выхода в свет: **ДАТА**
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.

Объем журнала: 13.4 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № **НОМЕР**. Тираж 250 экз.