Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.

The Journal was founded in 1821
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of Saint Petersburg Theological Academy

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

CHRISTIAN READING

№ 4, 2017

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2017

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2017

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2017 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R17-709-0354

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,
09.00.00 Philosophical Sciences

Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector).
2. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
3. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Canon Law at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.
4. *I. B. Gavrilov,* Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
6. *Priest Václav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.
7. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faulty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy.
9. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
10. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
11. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.
12. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
13. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece.
14. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

ISSN 1814-5574 © Saint Petersburg Theological Academy, 2017

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0354

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00 исторические науки и археология, 09.00.00 философские науки

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий** (Ермаков Виталий Анатольевич), кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор).
2. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
3. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция).
4. *И. Б. Гаврилов,* кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
5. *Священник Зоран Деврня (Зоран Деврња)*, доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).
6. *А. Б. Егоров,* доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия).
8. *Священник Игорь Иванов,* кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия).
10. *А. В. Петров,* доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
11. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
12. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.
13. *М. В. Шкаровский,* доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.
14. *Д. В. Шмонин,* доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 4 [июль-август] : Теология. Философия. История. — 2017. — 424 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

Епископ Матфей (Андреев). Сочинение святого преподобного Гильды Премудрого «De Excidio Britanniae» как проповедь 10

Священник Артемий Якименко. Учение каппадокийских отцов о сущности и ипостаси 33

Священник Михаил Легеев. Предание и антипредание 44

Священник Максим Никулин. «Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского: проблематика, обзор источников, изданий и исследований 55

А. М. Гагинский. Влияние экзегетики Оригена на аргументацию Ария в контексте античной философской теологии 67

Священник Александр Сухарев. Одо Казель и его учение о таинствах 85

А. С. Кашкин. Пророк Елисей и вефильские дети: экзегетический анализ 4 Цар. 2:23–24 113

Н. Н. Павлюченков. «Старое» и «новое» религиозное сознание в трудах священника Павла Флоренского 139

К. М. Антонов. Проблема личности в мышлении протоиерея Сергия Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке 178

Священник Алексий Волчков. «Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32:10). Богословие гневающегося Бога в Священном Писании 207

Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин. Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. 225

Священник Димитрий Лушников. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент 238

Священник Игорь Иванов. К 150-летию профессора А. И. Бриллиантова (1867–1933) 253

Философские науки

А. В. Шевцов. Философское учение профессора Санкт-Петербургской духовной академии Д. П. Миртова (к 150-летию со дня рождения) 262

С. А. Колесников. Принципы христианского хозяйствования в трудах протоиерея Сергия Булгакова 275

Т. Н. Резвых. Время у Франца Баадера 294

И. Б. Гаврилов. К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева 307

С. В. Волжин. Возвышенное и насилие. Этос возвышенного у М. Лютера и И. Канта 327

Диакон Антоний Молоток. История формирования педагогических подходов обучения неслышащих до времени возникновения отечественной сурдопедагогики 344

Исторические науки

Протоиерей Николай Преображенский, Н. С. Крылов. Как праздник Казанской иконы Божией Матери приобрел общегосударственный статус 354

Иеромонах Силуан (Никитин). Жизненный путь архиепископа Финляндского Павла (Олмари) 364

С. А. Васильева. Издание «Проповеди для заключенных» 1790 года как первое руководство для тюремных капелланов 378

О. В. Калюжная. Субботники и воскресники во Владимирской губернии в 1919–1921 гг. как форма политической и антирелигиозной пропаганды (по материалам местной прессы).... 390

Рецензии

П. И. Гайденко. История древнерусского монашества. Почему не удаётся её написать? Рецензия на книгу доцента, к.и.н. Е. С. Харина Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв.: монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 248 с. 399

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов. У истоков литургической драмы. Рецензия на монографию Christine C. Schnusenberg. The mythological tradition of liturgical drama. The Eucharist as theater. Paulist Press, New York / Mahwah, NJ, 2010. 360 p. 416

CONTENTS

Theology

Matthew, Bishop of Bogorodsk. The Work De Excidio Britanniae by Gildas the Wise as a Homily 10

Priest Artemy Yakimenko. The Teaching of the Cappadocian Fathers on Essence and Hypostasis 33

Priest Mikhail Legeyev. Tradition and Anti-Tradition 44

Priest Maksim Nikulin. Commentary on the Epistle to the Hebrews by St. Cyril of Alexandria: Problems of Scholarship and Overview of Sources, Editions, and Studies 55

Aleksey Gaginsky. The Impact of the Exegesis of Origen on the Argumentation of Arius in the Context of Ancient Philosophical Theology 67

Priest Aleksandr Sukharev. Odo Casel and His Sacramental Theology 85

Aleksey Kashkin. The Prophet Elisha and the Children of Bethel: an Exegetical Analysis of 4 Reigns 2:23-24 113

Nikolay Pavlyuchenkov. The "Old" and the "New" Religious Consciousness in the Works of Priest Pavel Florensky 139

Konstantin Antonov. The Problem of Personhood in the Philosophy of Archpriest Sergey Bulgakov and the Issue of Theological Personhood in the 20th Century 178

Priest Aleksey Volchkov. "Let me alone, that my wrath may wax hot against them" (Ex. 32:10). The Theology of an Angry God in Sacred Scripture 207

Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Russian Orthodox Biblical Studies in the USSR. The period from 1922 to 1953 225

Priest Dimitriy Lushnikov. Attitude to Kant's criticism of the arguments for the existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX — early XX centuries. Ontological argument. 238

Priest Igor Ivanov. To the 150th anniversary of Professor A. I. Brilliantov (1867–1933) 253

Philosophical Sciences

Aleksandr Shevtsov. Philosophical doctrine of D. P. Mirtov, professor of the St. Petersburg Theological Academy (on the occasion of the 150th anniversary of his birth) 262

Sergey Kolesnikov. Principles of Christian Economics in the Works of Archpriest Sergey Bulgakov 275

Tatyana Rezvykh. Franz Baader's understanding of Time 294

Igor Gavrilov. To the characterization of the philosophy of education of S. P. Shevyrev 307

Sergey Volzhin. The Sublime and Violence. An Ethos of the Sublime in the Works of M. Luther and I. Kant 327

Deacon Antony Molotok. A History of Pedagogical Approaches to Teaching the Deaf up to the Advent of Russian Deaf Education 344

Historical Sciences

Archpriest Nikolay Preobrazhensky, Nikita Krylov. How the Feast of the Kazan Icon of the Theotokos Became a National Holiday 354

Hieromonk Silouan (Nikitin). The Life of Archbishop Paul (Olmari) of Finland 364

Svetlana Vasil'yeva. Sermons for Prisons by J. Brewster as the First Manual for Prison Chaplains 378

Olga Kalyuzhnaya. Saturday and Sunday Workdays in the Vladimir District in 1919–1921 as Part of Political and Anti-Religious Propaganda (Based on Materials from the Local Press) 390

Book Reviews

Pavel Gaidenko. Why is it Not Possible to Write the History of Medieval Russian Monasticism? A Review of Ye. Kharin, Byt i Nravy Drevnerusskogo Monashestva XI–XIII vv. (The Lifestyle and Customs of Medieval Russian Monastics in the 11th—13th centuries) 399

Olga Jarman, Igor Gavrilov. At the origins of the liturgical drama. A review of the monograph by Christine C. Schnusenberg. The mythological tradition of liturgical drama. The Eucharist as theater. Paulist Press, New York / Mahwah, NJ, 2010. 360 p. 416

Епископ Матфей (Андреев)

СОЧИНЕНИЕ СВЯТОГО ПРЕПОДОБНОГО ГИЛЬДЫ ПРЕМУДРОГО «DE EXCIDIO BRITANNIAE» КАК ПРОПОВЕДЬ

В работе исследуется жанровая природа текста святого Гильды как языковой личности и исторического лица периода раннего западноевропейского Средневековья (граница V–VI вв.). Исходя из выявленных жанровых особенностей, текст интерпретируется как род проповеди, что позволяет на основании анализируемого текста характеризовать состояние церковно-ораторского искусства в пост-римской Британии. Жанровое определение текста открывает его как ценнейший источник по истории нравов, церковной риторики, гомилетики, истории Церкви, миссиологии и пр.

Ключевые слова: жанры церковно-ораторского искусства периода Средневековья, языковые и стилистические средства выразительности, библеизмы, композиционная структура, цитация.

Жанровая принадлежность сочинения св. Гильды *De Excidio Britanniae* (*О погибели Британии*) остается не вполне ясной. Однако нет сомнений в том, что перед нами текст, неразрывно связанный с традициями церковно-ораторского искусства и, прежде всего, искусства проповеди. Какова же была сама церковная риторика проповеди, и какова была её основная цель к моменту создания *De Excidio Britanniae* на рубеже V–VI веков?

Величие подвига христианских миссионеров раннего европейского Средневековья состояло в том, что им удалось божественные глаголы библейской мудрости сделать частью сознания и активного словарного запаса средневекового человека. Новые идеи дали начало формированию единого духовного пространства Западной Европы и западноевропейской цивилизации.

Мощным каналом богословской мудрости были латинский и греческий языки как средство приобщения к догматическому, экзегетическому, катехизаторскому наследию раннего христианства. Раннесредневековая церковная риторика унаследовала богатый опыт античности, что обогатило стилистику и прагматику богословских текстов, но и создала

Матфей, епископ Богородский (Геннадий Львович Андреев) — управляющий приходами Московского Патриархата в Италии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (arch.an.ge.l@yandex.ru).

собственные каноны и традиции, пролагающие мост от духовно-нравственного наставничества к нравственному богословию.

Жанровое разнообразие, изначально присущее церковной риторике, способствовало искусству отбора и употребления языковых ресурсов в соответствии с коммуникативным заданием и разнообразием оттенков мыслей и чувств говорящего. Фундаментальный вклад церковной риторики в культурные коды европейской цивилизации очевиднее еще и в связи с тем, что богословские произведения создавались на языках Библии, когда до появления литературных национальных языков в Европе было еще очень далеко, в среднем, около десяти столетий[1]. О таком влиянии свидетельствуют христианская символика, библейские образы в героическом эпосе, фольклоре, а затем — художественных кодах европейских национальных культур. Аллегория, метафора, стилистическая синонимия и антонимия — всё это активно использовалось в церковной риторике, совершенствующей языковое сознание как говорящего, так и слушающего.

De Excidio Britanniae святого преподобного Гильды Премудрого обнаруживает в себе признаки самых разных жанров, традиционно входящих в практику богословской риторики: гомилия, слово, плач, проповедь, увещевание, послание. О том, что такие сложные по жанровой характеристике формы закономерно возникают в переходный период, свидетельствуют аналогичные примеры, никак прямо с текстом Гильды не связанные. Например, памятник раннего русского Средневековья «Слово о полку Игореве» также содержит в себе жанровые черты повести, слова, славы, плача и также насыщен библейскими цитатами и образами. Так, например, предвестием трагедии в «Слове» является затмение, случившееся в день пророка Иеремии, жанровое влияние плача которого также заметно в древнерусском тексте[2], как и тексте сочинения бриттского миссионера Гильды Премудрого[3].

Античный канон в раннем Средневековье сохранил свой статус и был представлен учением о стиле (Вергилий), учением о жанрах речи

---

[1] *Виноградов В. В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 2006.

[2] *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. L. См. также: *Дорофеева Л. Г.* Идея спасения в «Слове о полку Игореве» и «Капитанской дочке» А. С. Пушкина / Проблемы исторической поэтики. Вып. № 8. М.: ГРНТИ, 2008 / URL: http://cyberleninka.ru/article (дата обращения: 3.07.2014).

[3] Жанровая стилистика плача, имеющая древние корни и встречающаяся в древнейшей литературе Ближнего Востока (например, «Плач об Уре»), в Ветхом Завете («Плач Иеремии»), в поэмах Гомера, в античных трагедиях.

(Гораций). Подчеркнем здесь, что знание теории жанровых особенностей и закономерностей было совершенно необходимо проповеднику на практике, так как этап изобретения речи начинался с определения жанра, в соответствии с которым выбирались идеи и их словесное выражение в Священном Писании. Между тем, существуют и принципиальные различия в иерархии функций речи в античной и церковной риторике: первая предполагала полемику с целью переубеждения противника, а вторая — формирование глубоких знаний священных текстов, которые и являлись главным и непререкаемым аргументом убеждения. Другими словами, в античной риторике победа в словесном поединке принадлежала человеку, а в церковной риторике избранного слушателя убеждал Сам Господь.

Венцом средневековой церковной риторики была гомилетика, наставлявшая в сочинении и произнесении проповедей. Последовательный и аргументированный ввод тропов и фигур в тексте средневековой проповеди показывает, что богословы имели представление и о средствах словесной выразительности и умели их различать и использовать в соответствии с жанром.

Традиции церковно-ораторского искусства, доступные святому Гильде, были результатом длительного и сложного процесса, хранящего отпечаток истории Церкви. Сама возможность широко использовать искусство церковного красноречия появилась только в последиаклетиановский период, когда были отменены гонения на христиан, и проповедники смогли свободно нести слово Божие во все концы мира. В III веке христианским проповедникам оказывали покровительство императоры: Филип, Александр, Север, Галлиен, а сама церковная риторика была предметом изучения и использования в избранных кругах аристократии.

К моменту создания сочинения Гильды искусство проповеди находилось уже на высоком уровне и было представлено довольно развитой типологической группой текстов: поучение, слово, послание, проповедь[4]. Развитию церковно-ораторского искусства способствовал

[4] Виды проповедей: 1) аналитико-экзегетическая беседа (беседа св. Иоанна Златоуста на псалом 125), 2) обычная проповедь (св. Василий Великий «О зависти»), 3) катехизическая проповедь (О первом члене символа веры), 4) поучение («О благе терпения» св. Киприана Карфагенского), 5) слово, 6) речь. См.: Барсов Н. И. Лекции по православной христианской гомилетике. 1888/9 уч. год. СПб. Дух. Академия, Литография. С. 251 / цитируется по: *Феодосий (Бельченко), епископ Полоцкий и Глубокский.* Гомилетика. Теория церковной проповеди. М., 1999.

количественный рост храмов и паствы[5]. Вместе с тем возрастали и требования к священнику как проповеднику: знание Священного Писания, церковно-исторических книг, владение ораторскими навыками, полнота и последовательность раскрытия темы, проведение главной темы через всю проповедь и пр.

Главным требованием в проповеди является способность её составителя не только говорить, но и мыслить по-библейски. Только в этом случае использование библеизмов будет соответствовать стилю образцовой проповеди. Сложный, разнообразный подбор цитат из Священного Писания в средневековых проповедях свидетельствует о том, что просвещенными были не только проповедники, но и паства, так как уровень интеллектуальной насыщенности не мог не соответствовать начитанности и подготовленности слушающих.

Всем названным требованиям сочинение святого Гильды вполне отвечает: используются средства наглядности (сравнения, противопоставления, элементы описания), приемы обобщения (сжатость, отвлеченность). Сравнение используется и как средство речевой выразительности, и как средство логики, когда на основе сравнения делается заключение по аналогии. Подобным же образом используется и противопоставление как форма построения суждения. Сравнения в тексте Гильды часто имеют яркое свойство обличительности, например, когда он показывает греховность духовенства, противопоставляя глубину их духовного падения величию подвига святых мучеников. Использование в проповеди примера святых — жанровое свойство. Проповедь Гильды чрезвычайна богата и даже перенаполненна средствами речевой выразительности: эпитеты, тропы (метафоры, аллегория, гипербола), фигуры, т. е. стилистические средства изобразительности (олицетворение, восклицание, риторический вопрос, повтор).

Однако, прежде чем вписать сочинение святого Гильды в аутентичный ему контекст церковной риторики, прибегнем к краткому анализу композиции текста.

Опознаваемые композиционные части соответствуют средневековой традиции проповедей. С позиций современной структурной методики в композиционной форме проповеди выделяется не три, а четыре части, так как в основную часть (изложение) всегда входит эпизод с нравственным смыслом. Названные четыре части проповеди обнаруживаются

[5] *Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885. С. 215.

в сочинении святого Гильды Премудрого: 1) вступление, 2) изложение, 3) эпизод (эпизоды), вносящие библейскую истину в современный витальный контекст, 4) заключение. Названные части включают в себя 110 глав, выделенных самим Гильдой: I. Вступление (Главы 1–3); II. Изложение (главы: 3–27); II.1. Эпизод 1 (обличение правителей) (главы: 27–38); II. Изложение (продолжение) (главы: 38–66); II.2. Эпизод 2 (обличение духовенства) (главы: 66-70); II. Изложение (продолжение) (главы: 70–106); III. Заключение (главы: 106–110)[6].

Доминирующая тема задана названием — *De Excidio Britanniae*, побочные же темы — это средства её трактовки: причины погибели; персонажи, события, связанные с ответом на вопрос: почему Британия стоит на краю гибели? Классические требования античной риторики (единство формы и содержания, логическая последовательность введения новых тем, раскрывающих доминирующий тезис) выдерживаются в анализируемом сочинении.

Итак, как же вводится, развивается и определяется главная тема сочинения в выделенных композиционных частях?

Первая часть (введение), следуя канону, содержит экспозицию обсуждаемых тем и сообщает о неизбежности Апокалипсиса и грядущего Суда над грешным человечеством, чающим прощения и спасения по неиссякаемой милости Божией. В назидание бриттам святой Гильда приводит многочисленные примеры из библейской истории, напоминая о великих уроках Божественной мудрости, открываемых историей исхода евреев из Египта и скитания по пустыне. Приводятся многочисленные цитаты из Пятикнижия Моисея, книги Чисел, излагающей правила бытия, ведущие ко спасению в ожидании мессии. В прелюдии сообщается и о главной цели миссионера: «я … собираюсь оплакивать слезными жалобами всеобщую погибель Добра и скопление Зла…, соболезнуя Родине в её несчастьях и бедствиях, намерен предложить утешительное лекарство, так как я решил возвещать об опасностях страшной войны не столько отважным воинам, сколько ленивейшим». Однако, святой, движимый евангельской любовью к ближнему, не запугивает пасомого, но дает надежду: «Господь во всяком искушении располагает средствами, чтобы помочь нам и в итоге одержать победу. Будем доверять Господу!».

[6] Здесь и далее анализируемый текст дается в соответствии с переводом *Н. Ю. Чехонадской:* Гильда Премудрый. О погибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / Пер., вступ. статья и примечания Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003 // krotov.info›acts/06/2/gilda_04.htm (дата обращения: 3.07.2014).

В экспозиции имеются ссылки и на другие ветхозаветные книги. Например, Плач Иеремии рисует первообраз разрушения города, символизирующего гибель народа[7]. Картина разрушения передается с метафорической картины, изображающей, как «потускнело золото... наилучшее» (т. е. «сияние Слова Божия»), а в результате «сыны Сиона» (т. е. сыны матери-Церкви) вынуждены «жаться к навозу». В первой же части проповеди миссионер открывается слушающему, сообщая, что искал в Священном Писании ответа на самый острый вопрос современной ему действительности: «Изумляясь в Ветхом Завете и этому, и многому другому, словно зеркалу нашей жизни, я обращался и к Новому, и здесь читал яснее то, что, может быть, раньше мне было непонятно; тени отступали, и истина сияла ярче»[8].

Наиболее цитируемым текстом в сочинении Гильды, наряду с Евангелием от Матфея — первой книгой Нового Завета, является Откровение Иоанна Богослова, или Апокалипсис (последняя книга Нового Завета). Смыслообразующим началом выступает цитация послеевангельских событий, известных по Деяниям святых Апостолов. Чаще других Гильда цитирует Послания апостола Павла, например, Послание к Римлянам. Цитата из этого источника открывает смысловое ядро главного вывода, к которому приходит Гильда: некогда дикий бриттский мир стал цивилизованным, благодаря вере Христовой, становлению которой немало способствовала Римская империя, являясь основным каналом религиозной коммуникации. Всякий отход от идеи христианской империи почитается как великое зло. Именно эту мысль освящает цитата из евангельского текста: «...и я читал, как, по выражению апостола, дикую маслину привили к корню хорошей маслины. Но, если она не боится, а превозносится, то от общения с этим корнем тучности ее следует отсечь».

Текст сочинения показывает, что Гильда был детально знаком с церковно-исторической наукой своего времени. Так, еретическое поведение Николая Антиохийца он излагает согласно «Церковной истории» Евсевия Памфила (258, или 265–339, или 340), а также Климента Александрийского (ок. 150–ок. 215)[9]. Излагая историю раннехристианских ересей,

[7] В данном случае имеется в виду разрушение Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором (586 до н. э.) См.: Ветхий завет: Плач Иеремии, Экклезиаст, Песнь Песней. Перевод на русский И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана, при участии Л. В. Маневича. М.: РГГУ, 1998.

[8] *Чехонадская Н. Ю.* Гильда Премудрый. О погибели Британии...

[9] *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 107; *Климент Александрийский.* Строматы / ред. Е. В. Афонасина. В 3 т. СПб., 2003. См. также: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 190–194.

Гильда изящно пользуется приемом противопоставления: «Я знал милосердие Божие, но и суда боялся; я восхвалял благодать, но страшился воздания каждому по делам его, различая несхожих овец из одной овчарни, я по заслугам называл Петра блаженнейшим ради его *простосердечного* исповедания Христа, а Иду — несчастнейшим из-за его любви *к жадности*, Стефана — славным ради его *мученического венца*, а Николая (еретика) — жалким из-за печати его *грязных ересей*». Называется в зачине и онтологическая причина выбора человеком пути греха — забвение страха Божия. «Напротив, я видел, как возрастала беспечность людей нашего времени, если им нечего бояться». Есть и свидетельства о начитанности в области богословия. Так, например, Гильда трактует грехи, прежде всего, печаль как вид греха, согласно трудам христианского богослова, преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (ум. 435)[10].

Изложение, вторая и основная часть композиции текста, несколько раз прерывается эпизодами, образующими внутри себя относительно замкнутое смысловое пространство. Однако и прерывающие изложение эпизоды строго соответствуют общей логике текста. В главах 3–27 излагается история Британии доримского и римского периода. Величие Божиего замысла знаменует глава 3, рисующая картины благодатной природы «острова почти на крайней границе земного круга», будто некая новая святая земля, ожидающая Спасителя. Отмечаются характерные качества бриттов, которые мешают им следовать Божиему Замыслу о Британии (главы 4–8): строптивость, неблагодарность, коварство, трусость. Названные качества мешали утверждению римского присутствия на острове до Рождества Христова.

До главы 27 Гильда рассказывает о христианской истории римской Британии периода правления Тиберия (14–37 гг. правления), Диоклетиана (284–305), святого равноапостольного Константина (272–337). В этой части труд Гильды является ценнейшим источником о событиях, другие свидетельства о которых затерялись во времени. Его свидетельства

[10] Отметим здесь, что прп. Иоанн Кассиан Римлянин своей духовной родиной считал православный Восток, хотя по факту рождения и языку относится к Западу. Прп. Иоанн Лествичник писал: «… великий Кассиан рассуждал превосходно и возвышенно». К сочинениям этого святого многократно прибегали выдающиеся представители русской богословской мысли: св. Димитрий Ростовский, св. Феофан Затворник, архимандрит Феодор (Поздеевский). См. Преподобный Иоанн Кассиан / Православная энциклопедия // онлайн библиотека сайта Православие и мир, 2011–2016. См. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / пер. с лат. [епископа Петра]. Репр. [изд. 1892 года). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 117: «Установления», IX. 11.

Гильды о святом Альбане Веруламском, святых Аароне и Юлии позднее использовались составителями агиографических текстов.

Мир и процветание, на короткое время воцарившиеся в романизированной Британии, расцениваются как результат жизни по Божьим заповедям. Хрупкое благополучие нарушается людским безрассудством, которое ведет гордый ум к ересям (глава 12), которые расцениваются как предательство, охарактеризованное с помощью цветистых сравнений и метафор: «арианское предательство, словно жестокий змей, не заставило, излив свой заморский яд, пагубным образом разлучить братьев, живших, как одно».

Гильда, будучи убежденным сторонником имперской идеи Рима, способного объединить мир на основе общей христианской духовности и тем исполнить апостольский завет всем поколениям миссионеров, — вполне понимает противоречия, охватившие саму империю. Он, например, пишет о тиране Магне Максиме, который «оградившись не стеною, а смертельной наглостью, у города Аквилеи потерял свою злосчастную голову, которая лишила трона славных глав всего мира».[11] Выразительность этой фразе сообщают эвфемизм и метонимия.

Предельно эмоционально отражена языковая личность святого Гильды в главах, повествующих о набегах скоттов с запада и пиктов с севера (главы 14–19). Стремительный натиск пиратов передан текстом, язык которого предвещает романтические романы английской художественной литературы XIX века: «эти прежние волки-враги (словно какие-то амброны), взбешенные от ужасного голода, «с пересохшими глотками», *врывающиеся* в овчарню в отсутствие пастыря, *прорывают* границу, влекомые лопастями весел, руками гребцов и парусами, изогнутыми ветром, и нападают на всех, и что встречают в пути, словно созревшие хлеба, сжигают, топчут, уничтожают».

На фоне яркой негативной оценочности в описаний разбойников, пиктов и скоттов, рельефно выступают образы римлян — защитников британцев, для создания которых автор использует стилистически окрашенную лексику. «И опять посылаются жалостные посланники с разорванными, как говорится, одеждами и посыпанными песком головами, требуя от римлян помощи... И полетело, словно орлов войско на эту землю, ускоряя бег моряков в море, ... как если горный поток, вздуваясь от бурь частыми ручейками и выходя из берегов звучным движением и взбороздив

[11] Речь идет о комите Британии, который в 383 году провозгласил себя Августом. См.: *Чехонадская Н. Ю.* Гильда об узурпации Магна Максима // ВДИ. № 2. 2002. С. 33–42.

сзади и спереди поля, воздвигая, как говорят, волны до туч...». Столь же хвалебно воспевается помощь «государева мужа Агиция», под которым понимают римского полководца Флавия Аэция (ум. 454). Использование антиномий, антонимов позволяет убедительно и точно показать порок как причину народного бедствия: «...все, чему свойственно случаться в человеческой натуре, и главным образом — ненависть к *истине* и исповедникам её, и любовь ко *лжи* и делателям её, принятие зла за добро, подчинение подлости вместо благости, влечение к *теням* вместо *солнца*, принятие сатаны за ангела света».

Следуя средневековому линеарному восприятию исторического времени, Гильда приходит к оценке современности через аналогии в Ветхом и Новом Завете, находя, что при всей изобретательности зла есть единый источник добра и света — «Истинный Врач всех», заимствуя эту библейскую метафору из наиболее часто цитируемого в тексте Евангелия от Матфея (Мф. 9:12). Текстологический анализ Н. Ю. Чехонадской показывает, что в ключевых смысловых моментах проповеди эта метафора встречается в 70, 76, 108 главах. Собственно именно эта мысль предваряет эпизод обличения духовенства (главы 66–93) и главный вывод Заключения (главы 106–110) о том, что Путь дан, а человечество не видит его, что урок задан, но не выучен. При этом, не смотря на отдаленность момента творения рукописи проповеди, читателю передается вдохновение миссионера Гильды, собеседующего Господу в окружение глухих собратьев — пастырей и пасомых. «И не только люди века сего, но и само стадо Божие и пастыри его, которые должны бы быть примером всему народу, — большая часть их окоченели, расслабленные опьянением, словно от вина, и были уловлены упрямой спесью, волокитой судебных тяжб, завистью загребущих коготков, ...были “совращены их идолами” и блуждали “в пустыне, где нет путей”» (Пс. 106:40).

Обличая порок наблюдаемой действительности, Гильда всякий раз возвращается к Священному Писанию, ища в нем аналог и назидание. В данном случае — к событиям Исхода: «Во что вас бить еще, продолжающие свое упорство? Вся голова в язвах, и все сердце исчахло. От подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места» (Ис. 1:4; 1:5–6). Безобразная картина погрязшего в грехах бриттского мира разумно предваряет ужасы бедствий, обрушившихся на пост-римскую Британию. Яркие метафорические средства, передающие нашествие чумы, разбойничьих шаек скоттов и пиктов, сменившееся вторжением «врага, гораздо свирепее первого» — англо-саксов, приглашенных тираном Вортигерном

(IV веком), не превышают по силе эмоциональности обобщенных образов греха (главы 23–26). Для описания новых врагов — англо-саксов — проповедник использует те же приемы, что для разбойников пиктов и скоттов, подчеркивая их стремительность, вероломство, стихию. «Тогда, вырвавшись из логова варварской львицы, свора детенышей, на трех... киулах, а по-нашему — на длинных кораблях, при благоприятном ветре, обрядах и гаданиях, которыми они прорицали, надежным у них предзнаменованием, что три по сто лет Отечество, к которому они направляли носы своих кораблей, заселяет, а сто пятьдесят же (то есть половину этого времени) очень часто будут опустошать, — по приказу злополучного тирана, впустили ужасные свои когти сначала в восточную часть острова, якобы собираясь сражаться за Отечество, а на самом деле, скорее, намереваясь сражаться с ним».

Главы 23–26, предшествующие Эпизоду 1, содержат эмоциональную доминанту, гармонизирующую и уравновешивающую яркую оценочность и метафоричность обличения царей, более ответственных за сложившийся миропорядок, в котором законопослушный народ — более жертва, чем виновник. Но в основной части изложения весь народ сопричастен происходящему.

Как нельзя лучше задаче этой композиционной переходной части (глава 24–26) соответствует риторическая форма восклицания. «Доселе, как бы то ни было, никогда не совершалось ничего более погибельного и горького. О, глубочайшее затемнение чувства! О, безнадежная и глубокая тупость ума! Тех, кого пуще смерти боялись, когда их не было рядом, по доброй воле, если можно так сказать, пригласили с собой под одну крышу... Тогда были ослеплены все советники вместе с надменным тираном (предположительно — Вортигерном. — *ел. М.*) и избрали такую защиту — а скорее, погибель отечества, так что эти дичайшие, нечестивого имени саксы, Богу и людям мерзкие, были введены, словно волки в овчарню, на остров для свержения северных народов». И далее (глава 24): «...все города, и отовсюду сверкающими остриями и трещащими огнями — все обители, с представителями Церкви, со священниками и народом, вместе простерты были на земле, и жалким видом посреди площадей основания башен, выкорчеванных с высокой оси, камни высоких стен, священные алтари, куски трупов... казались смешаны, словно в каком-то жутком прессе, и ничто не было вообще, кроме руин домов, погребений внутри чрев животных и пернатых и благочестивейшего почтения святых душ (если, однако, много

таковых можно было найти!), которых уносили в то время в вершины неба светлые ангелы. Ибо так выродился тогда сей виноградник добрый в горечь, что редко, согласно пророку, редко было видно за спиной виноградарей или жнецов виноградной грозди или колоска». И далее, не смея остановиться на своем авторском выводе, Гильда обращается к тексту Исхода: «Обезумели князья Цоанские, как сказано, — совет мудрых советников фараоновых стал бессмысленным» (Исх. 19:11). «Предали огню святилище Твое; совсем осквернили жилище имени Твоего!.. (Пс. 73:7) Боже! Язычники пришли в наследие Твое, осквернили святой Храм Твой!» (Пс. 78:1).

Мудрость пастыря и опытность миссионера видна и в том, как композиционно точно введен в текст фрагмент об образцовом правителе — Амвросии Аврелиане, который внял «эфиру, наполненному мольбами» и как «человек законопослушный» «бросил вызов на битву победителям, от которых, по воле Божией, победа отступила» (глава 25). Победы над захватчиками Гильда объясняет определенным состоянием постримского бриттского общества, в котором благородный властитель как наследник имперской традиции действовал в согласии с «достопочтенной матерью-Церковью». Проповедник противопоставляет назидательный урок прошлого, когда правители вели жизнь «возвышенную, для всех восхитительную и Богу любезную, (они словно самые надежные колонны и подпорки, поддерживают нашу слабость в святых молитвах, чтобы она совершенно не обрушилась)».

Анализ Эпизода 1 показывает пастырскую опытность святого Гильды, который, обличая грех, никогда не искушается его смакованием и остается верным евангельскому завету любви ко Господу, благоволящему и подающему путь ко спасению всему роду человеческому. Главным методом этой части проповеди становится проведение параллелей между деяниями бриттских царей и библейских. Эта часть содержит пример использования средневековых лингвокультурных кодов: символический, животный, цветовой. На примере использования семантики «лев / львица» мы у можем убедиться, что во времена святого Гильды символический код этого образа был уже развит и включал следующие значения: I. «Львица» (ком. 142–145): 1) метафора области Думнонии; 2) мать царя-тирана Константина, в значении «львица — влиятельная светская женщина». См. Bachrach B. S. Gildas, Vortigern and constitutionality in Sub-Roman // Nottingham Medieval Studies. Vol. XXXII. 1988. P. 131; II. «Лев»: 3) хвалебный эпитет. См. библейское толкование «молодой

лев» как положительный оценочный эпитет (Дан. 7:2–8); III. 4) символ грядущего царства и правителя в видении пророка Даниила — «лев с крылами орла» (Дан. 7:4).

Святой Гильда видит в истории Британии исполнение древних пророчеств и приближение к событиям Апокалипсиса. Сменяющиеся царства и их правители последовательно предстают в образах символических животных: 1) «лев с крыльями орла»; 2) медведь; 3) барс с четырьмя головами и четырьмя крылами (Дан. 7:4; 7:5; 7:6)[12]. Вне сомнений, образ греха как «свиньи, валяющейся в грязи» уже был частью массового языкового сознания, что и использует Гильда, обличая безумие, спесь и жадность правителей. Обычной метафорой завоевателей-агрессоров является номинация «волк», «пес».

Семантика кода животных в проповеди Гильды является рецепцией, восходящей не только к библейским текстам, но и к античной литературе. Таков, например, образ «голубки», который используется святым в обличении правителя Маглокуна: «...островной дракон, ... первый во зле, превосходящий многих могуществом и столько же — коварством, великой щедростью, изобильнейший грехом, мощный оружием, но более сильный пагубными душами ...». Характеризуя утерянную возможность спасения через покаяние и избрания монашеского жития, Гильда использует орнитологический код, противопоставляя образ святости «голубку, скрывающуюся от греха в пещере» «ворону — похитителю». Предполагается, что образ голубки, свившей гнездо в пещере, заимствован из «Энеиды».[13]

Непростые кодовые ходы использованы в характеристике правителя Кунегласа. Его святой Гильда называет «Медведем», памятуя о пророчестве святого Даниила о грядущих царствах перед событиями Апокалипсиса. Усиливая впечатление обличающей речи, Гильда риторически вопрошает правителя-прелюбодея и обманщика: «О, что валяешься в старой грязи твоего нечестия и ты, от юношеских лет — о, Медведь, наездник многих возничий колесницы — прибежища Медведя, пренебрегающий Богом и противящейся Его решениям, о, Кунеглас, а на римском языке — рыжий мясник?! Почему же в таком споре состоишь с людьми, так и с Богом?». Имя Кунеглас дает повод понять его оценочное образование, так как может быть переведено сочетанием «серый пес»,

[12] Четвертое символическое животное — зверь о десяти рогах — в тексте проповеди не упоминается (Дан. 7:19–27).

[13] См.: комм. 186 в: *Чехонадская Н. Ю.* Гильда Премудрый. О погибели Британии...

выражающим презрение к тирану.[14] Это говорящее имя дает пример использования цветового кода как средства характеристики персонажа. Высокий статус оценочного использования прилагательного glas определен его сложной семантикой в кельтской традиции, где оно меняет денотативное значение в зависимости от ситуации, обозначая в древневаллийском фольклоре внешние признаки: меча, меда, травы, волка.[15]

Паронимия, вторичная этимологизация используются в проповеди с целью создания иронического подтекста, вовлекающего в увлекательную лингвистическую игру языковую личность воспринимающих речь. Правитель Константин в тексте предстает как гиперболический образ порока: он нарушил клятву, данную у алтаря, лицедействовал и святотатствовал, переодевшись аббатом для того, чтобы убить мальчика в церкви.[16] Н. Ю. Чехонадская, со ссылкой на К. Джексона, предполагает, что, осуждая поведение вероломного правителя-тирана Константина, Гильда «слышит нотку насмешки над значением его имени — «постоянный». Тот же автор, ссылаясь на других исследователей (141), предполагает, что топоним Дамнония в тексте Гильды является намеренным искажением топонима Думнония, что образует каламбур на основе осмысления латинского damnare (проклинать).[17]

В композиционном решении проповеди совершенно незаметно семантического шва между эпизодом, обличающем царей, и продолжением изложения до второго эпизода (главы 38–66), обличающего духовенство (главы 66–70). Частое обращение к пророческим текстам в эпизоде делает логичным пассаж в главе 37, завершающей эпизод: «Пусть же за нас святые пророки, уста которых теперь, как и раньше, каким-то образом, будучи орудием Бога и Духа Святого, запрещая смертным дурное, … ответят непослушным и гордым князьям века сего».

История еврейского народа в царствование Самуила, Саула, Давида, Соломона, Иосафата, показывающая зависимость политического состояния от религиозно-нравственной жизни еврейского народа. Памятуя о том, что предыдущий эпизод опирался на цитацию из пророческих книг, очевидна композиционная логика: презрение к предостережениям

[14] См. *O'Sullivan T. D.* The De Excidio of Gildas. Its authenticity and date. Leiden, 1978. P. 27.

[15] *O'Sullivan T. D.* The De Excidio of Gildas. Its authenticity and date. Leiden, 1978. P. 27.

[16] См.: *Bachrach B. S.* Gildas, Vortigern and constitutionality in Sub-Roman Britain // Nottingham Medieval Studies. Vol. XXXII 1988. P. 131.

[17] См.: *Jackson K.* Varia II. Gildas and the Names of the British Princes // CMCS. Vol. 3. Summer 1982. P. 30.

пророков рассматривается в книгах Царств как причина упадка иудейского и израильского царств[18].

Так же, как в повествовании об уроках истории Британии святой Гильда постоянно возвращался к библейским текстам, — в изложение библейских цитат, подтверждающих неразрывную связь между состоянием духовности и общественным благополучием, постоянно вводится тема прошлого и настоящего Британии. Так, например, изложение истории еврейских народов прерывается упоминанием о еретическом учении Пелагия, противоречащего догмату о своде воли и природе греха.

Особое значение в этой композиционной части проповеди имеют цитаты из Книги Плачей пророка Иеремии, подобно которому святой Гильда проливает слезы, предвидя неминуемую гибель Британии как следствие греховности его правителей. Помимо цитат из книги Царств, с последующим толкованием, изложение включает ссылки на Плач Иеремии, вторую книгу Паралипоменона (изложение иудейской истории в правление Давида и Соломона), а также псалмы Давида, оплакивающего свои грехи и грехи соплеменников. Многократно сравнивает Гильда события бриттской истории с архетипическими ситуациями, о которых повествуется в Исходе. Святой Гильда усердно цитирует выдержки из пророческих книг о грешной природе людей, пытающихся достичь блага, уклоняясь от праведного пути. Эту мысль бриттский миссионер находит в книгах пророков: Аввакума, Амоса, Ездры, Захарии, Иезекииля, Малахии, Михея, Осии, Самуила, Софонии. «Горе строящему город на крови и созидающему крепости неправдою!».

Строго следуя правилам античной риторики и делая их правилами церковного красноречия, проповедник Гильда обобщает сказанное в завершающем композицию часть тезисе: «... мы рассуждали с царями отечества не менее пророчествами пророков, чем нашей речью, желая, чтобы они знали, что сказал пророк: «Беги от греха,... как от лица змея; ибо если подойдешь к нему, он ужалит тебя. Зубы его — зубы львиные, которые умерщвляют души людей». (Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова). Мысль усиливается в цитате из Нового Завета — Послания апостола Павла Филиппийцам: «Бог — свидетель, что я люблю всех вас любовью Иисуса Христа» (Флп. 1:8).

Переходя к *Эпизоду 2* (главы 66–70), обличающему духовенство, Гильда предупреждает, что не имеет в виду священство, верное своему

[18] См.: *Михаил (Лузин), епископ Курский и Белгородский.* Исторические книги Ветхого Завета. Тула, 1899.

пастырскому долгу. В эпизоде, обличающем священников, проповедь содержит наиболее суровые оценки и горькие наблюдения. «Есть в Британии священники, но неразумные; *множество священнослужителей*, но бесстыдные; клирики, — *но коварные хищники*. Их называют *пастырями*, но они — *готовые для убийства душ волки*... Они не порицают народ за грехи, потому что творят такое сами... Они нечистыми ногами захватывают *престол апостола Петра*, но по заслуге жадности попадают на *чумоносную кафедру Иуды предателя*». Приемы риторики в обличении священства остаются теми же, что и в эпизоде 1, но степень отрицательной оценочности возрастает за счет яркой образности средств выразительности: «утробы ленивые» (метонимия), «хищнейшие, как волки» (метафорическое сравнение), «слепые вожди слепых» (эпитет и метафора) и пр.

Основная тема эпизода в продолжении изложения проповеди (70–106) становится побочной, а основной — великий урок данный ветхозаветными праведниками, великими пророками, апостолами, сонмом святых первых веков христианства. Каждый последующий пример из Священного Писания предваряется риторическим вопросом: — Кто, как Авраам...? Кто, как Авель...? Кто, как Финеес священник...?». Вдохновленный силой примеров праведности Гильда выражает желание претерпеть за веру, по примеру первых мучеников. «О, *спасительные звери*, — восклицает святой, — ... когда же придут они?.. Когда же им позволят наесться моей плоти?.. теперь *начинаю* я быть учеником Христовым». Завершается изложение уроками из пророческих ветхозаветных текстов («Послушайте, как святой пророк ... сказал бы священникам вашего склада...» и пр.), от которых Гильда, следуя принятому композиционному решению, переходит к новозаветным текстам, утверждающим основную мысль. Наиболее цитируемыми в финале изложения являются выдержки из Евангелия от Матфея, Послания апостола Павла, писания преподобного Иоанна Кассиана Римлянина.

Обличение завершается апостольским призывом: «Однако посмотрим, что истинный ученик Христов, учитель язычников, — Павел, которому, как он сам призывает, все церковные учителя должны подражать: «Будьте, — говорит он, — подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1). «Разве не знаете, что вы — храм Божий; и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог» (1 Кор. 10:17).

Заключение (главы 106–110) вводится пассажем, прерывающим цитацию Священного Писания и вводящим тему спасения, к которому

должны вести священники свою паству. «Однако к чему нам далее болтаться на волнах в презренной лодочке нашего разума...?» В строгом соответствии с канонами церковной риторики заключение завершается славословием Господу. От имени апостола Петра говорится: «Благословен, — говорит он, — Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах для вас, силою Божиею через веру соблюдаемых ко спасению» (1 Пет. 2:1–3). «Итак, отложив всякую злобу и всякое коварство, и лицемерия, и зависть, и всякое злословие, как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение, ибо вы вкусили, что благ Бог» (1 Пет. 1:3–5).

Святой Гильда в последний раз обращается к бриттам, правителям и священству с призывом «искать... единственную доску покаяния, на которой вы спасетесь к земле живых, дабы отвратился от вас гнев Господа, милосердно сказавшего: «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33:11).

Прибавляя к сказанному свое славословие Всемогущему Господу, Гильда завершает проповедь утверждением её истинности и верности — «Аминь».

Таков обобщенный анализ композиционной структуры произведения святого Гильды, и используемых в нем приемов и средств выразительности. Проведенное исследование позволяет увидеть, что перед нами именно проповедь, в том виде как позволяла её построить церковная риторика эпохи автора *De Excidio Britanniae*.

Уровень совершенства риторического, гомилетического наследия святого Гильды Премудрого, скромно оцениваемый потомками, свидетельствует лишь о том, как высока была культура церковной риторики аутентичного автору *De Excidio Britanniae* периода. В этом смысле оговорка автора сочинения *De excidio Britanniae* о том, что он «неуч» и «не искусен в риторике», не только дань скромности и непревозношению как христианским качествам, но результат объективного сравнения образцового и частного уровней риторического мастерства. О том, что скромность святого Гильды не только этикетная формулировка, но и дань церковной традиции, будет видно из последующего анализа сочинения как средневекового жанра проповеди.

Следует отметить, что вошедшие в обычай характеристики святого Гильды как человека, не стоящего на вершине знаний научного

богословия, можно отнести к области общей оценки данного периода, когда «Церковь не была притязательна по части образованности лиц, поставляемых в духовные чины». Общей уровень образованности духовенства, не смотря на отдельные, прежде всего, восточные, школы, а также монастырские образовательные и просветительские традиции, оставался низким[19]. Однако это общее мнение об общем уровне образования духовенства нельзя переносить на состояние церковно-ораторской риторики и, в частности, искусство проповеди, которое, достигнув расцвета в эпоху преемников духа апостольского, Отцов и Учителей Церкви: Афанасия Великого (ок. 295–373), Василия Великого (330–379), Григория Богослова (329–389), Григория Нисского (335–394), Иоанна Златоуста (347–394), Амвросия Медиоланского (340–397) и др. — продолжало сохраняться и в средневековой пост-римской Британии.

Иоанн Златоуст, на которого так часто ссылается Гильда, считал, что «никакая жизнь, как бы ни была она высока, не есть достаточное условие для поставления в пастыри Церкви. Основательное знание догматов веры — вот что нужно со стороны пастыря, кроме высоконравственной жизни»[20]. Также важно, что Иоанн Златоуст учил, что со знанием догматики «должно соединяться искусство красноречия у пастыря, потому что пастырь в слове, словом и через слово совершает свое служение ... священник обязан употреблять все меры к тому, чтобы приобрести силу слова». Церковно-ораторское красноречие требовало изобретения речи, чего не могло быть без постоянно усовершенствуемого навыка. Требуя постоянной работы пастыря над своим искусством речи, Иоанн Златоуст напоминал, что сам апостол Павел называл себя «невеждою» в послании к коринфянам, понимая, что нет предела совершенства в искусстве слова[21].

Самоуничижительное определение святого Гильды во введении проповеди, помня об изобилии цитат из Иоанна Златоуста и апостола Павла, можно осмыслить и как следование традициям церковной риторики в части составления проповеди, а также как — традициям христианской этики. В части эпизода, обличающего бриттское духовенство, мы также мотивированно можем увидеть дань риторики средневековой

[19] *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 2015. С. 214.

[20] *Иоанн Златоуст, свт.* Слово о священстве. Слово IV. Гл. 9 // Творения святого Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 452.

[21] Там же. С. 455.

проповеди. Известно, что, начиная с IV века, историки Церкви отмечают упадок церковной жизни, сопровождавшийся падением нравственности, как в среде пастырей, так и в среде паствы. Эту ситуацию отмечает большое количество обличительных проповедей еще в IV веке, со многими из которых текст проповеди Гильды перекликается[22].

Искусство проповеди в раннем Средневековье уже было так развито, что недостаточно только найти в сочинении Гильды признаки проповеди, необходимо указать и её вид: экзегетическая, катехизическая, догматическая, нравоучительная, апологетическая, миссионерская. Текст «увещеваньица» святого Гильды показывает, что он владел всеми перечисленными разновидностями проповедей, а это, в свою очередь, показывает высокую степень адаптивности средневекового британского пастыря к меняющимся духовным запросам постримского общества. В отношении оценки состояния искусства проповеди в конце IV — начале VI веков сочинение святого Гильды дает богатейший материал.

Если рассматривать его сочинение как результат составления экзегетических проповедей, то совершенно очевидно, что выборка цитат из текстов Священного Писания сделана им в соответствии с библейским пониманием греха, о чем свидетельствуют привлеченные тексты. Святой толкует о природе греха как начале и главной причине гибели и смерти, объясняет происхождение греха, предупреждает о его последствиях и о том, что Господь милостив и человеку и зовет его к покаянию, за которым — прощение и милость Божия. Доказательством сказанному и служит приведенный выше анализ композиции текста Гильды. Проповедник, бичуя порок, называет многочисленные грехи (ложь, предательство, моральная нечистота и др.), при этом он цитирует книги пророков, книги Царств, Евангелия. Показывает неминуемость наказания за грех, в этом случае прибегая к текстам Послания к Римлянам (Рим. 6:23), но при этом он показывает, что спастись можно только с Помощью Божией, а также, что спасение грешных и есть миссия Сына Божия (Деян. 20:21).

Умение провести через достаточно большой по объему и сложный по количеству затронутых проблем текст одну истину из области библейской экзегетики можно расценить как один из (быть может, самых ранних британских) прообразов экзегетического богословия[23]. Есть

[22] См.: Святоотеческая хрестоматия / сост. прот. Николай Благоразумов. М., 2001.

[23] О необходимости изучения библейского текста как языка христианской проповеди написал, например, Уолтер Кайзер (младший). См.: *Кайзер-младший У.* На пути

и характеристики катехизической проповеди, известной еще с III века. Гильда не случайно называет своё произведение «увещеваньицем»: он «дает урок христианской веры и нравственности», обращаясь к уровню понимания представителей различных социальных ниш постримского британского общества. Есть и элемент догматической проповеди. Миссионер Гильда отстаивает чистоту догматического учения Церкви, о чем свидетельствует его обличение ересей арианства, пелагианства и пр. В примерах, посвященных борьбе с еретическими учениями, видны и черты апологетической проповеди[24].

Однако, хотя мы и отыскиваем без труда в сочинении Гильды свойства экзегетической, катехизической, догматической, апологетической, миссионерской проповеди, но более всего во внутрижанровой классификации она соответствует проповеди нравоучительной[25]. «Увещеваньице» Гильды представляется нам бесценным источником изучения картины нравов постримской Британии, а вместе с тем, как много значила для жизни церкви нравоучительная проповедь, и как развит был этот вид проповедничества, и с каким совершенством владели им миссионеры раннего Средневековья. Это опыт пастырского влияния на средневековое общество. Гильда, подражая апостольскому служению, показывает два пути, ведущие к жизни, или смерти, разъясняет природу греха как первопричины страданий человека. С гомилиями апостольских времен речь Гильды роднит простота сердца, с которой он обращается к своему современнику.

Обличительная речь Гильды обращена к человеку с надеждой на его личность, которая как духовно-нравственный феномен и была открыта христианством. Именно к личности обращена нравственная проповедь в соответствии с положением о том, что «единственный способ объяснить личность в полной неделимости и неразрушимости ее бытийной структуры заключается в признании догматической истины о сотворенное ее

к экзегетическому богословию. Библейская экзегетика для проповедников / пер. с англ. Ю. В. Александрова, А. В. Прокопенко, А. А. Раугас. СПб., 2008.

[24] *Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди… С. 214.

[25] Нравоучительные гомилии появились еще в апостольскую эпоху, когда первые христианские общины осваивали путь духовного обновления человеческой природы, следуя нравственным законам веры Христовой. Этот образ жизни, эти духовно-нравственные законы и производил воздействие на языческое окружение, вырывая из их среды новых детей Церкви, зовущих под свой покров грешника, способного раскаяться и достойного спастись. См. Ранние Отцы Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988; *Grelot P., Dumais M.* Homelies sur l'Ecriture à l'époque apostolique. Paris, 1989.

Богом из ничего. ... Как образ Божий личность не нуждается ни в каком причинно-генетическом объяснении»[26].

Помимо всего прочего произведение Гильды не только нравоучительная проповедь, но проповедь обличительная, в чем он следует евангелисту Матфею, свидетельствующему об обличительных речах Самого Господа нашего Иисуса Христа: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты. Так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф. 23:27–28). Следуя традициям обличительной речи, Гильда обличает грех, не называя конкретного лица. Но в том случае, когда вина грешника стала очевидной всем и привела к общеопасным последствиям, имена называются. Однако Гильда любит свою паству и никогда не завершает изложение тезиса обличением, но дает и примеры добродетелей, и надежду на спасение.

Таким образом, сочинение святого Гильды Премудрого *De Excidio Britanniae* — это нравоучительная обличительная проповедь-послание. Во-первых, все тезисы, характеризующие причины и ход погибели Британии основаны на Священном Писании и учении Церкви. Авторитет Гильды в области духовной оценки исторического процесса оказался значительным. Отголоски церковно-исторического мышления святого Гильды веком позже обнаружатся у его последователя — Беды Достопочтенного[27]. Во-вторых, основная мысль проводится через весь текст проповеди-послания и это мысль о погибели Британии вследствие впадения британцев во греховный образ жизни. Тем самым смысловым ядром текста является христианское учение о грехе как первопричине катаклизма общества и государства. В-третьих, речь проповеди эмоциональна, образна и красочна, без чего не может быть воздействия на пасомых, которым добрый пастырь ищет спасения. В-четвертых, основная мысль раскрывается системно, с помощью ввода побочных тем, дополняющих и уточняющих главную тему. В-пятых, смысловые повторы, «технология повторов», свидетельствует об ориентации речи на устный вид коммуникации. В этом случае проповедь-послание является более обращением к представителю клерикального круга, нуждающегося в наставлении более совершенного проповедника, каким был святой Гильда в глазах

[26] *Архимандрит Платон (Игумнов).* Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 2006. С. 9.

[27] *Зверева В. В.* «Новое солнце на Западе». Беда Достопочтенный и его время. СПб., 2008.

своих современников. В многочисленных вариациях одной и той же мысли: греховное падение нравов, приводящее к разрушению римской имперской системы устройства бриттского мира — мы видим повторы, каждый из которых может быть использован проповедником-миссионером в соответствии с конкретной ситуацией[28].

Несмотря на то, что библейская цитация в наследии Гильды детально прочитана учеными-филологами, изучение его миссионерской риторики, открывающей понимание происходящего в контексте апостольского наследия Евангельского благовестия остается актуальным и перспективным будущим богословской науки. Опыт Гильды показывает, что Священное Писание и Священное Предание всегда дают единственно правильные ответы на вызовы современного им мира. Изучение наследия святого Гильды Премудрого и опыта его осмысления в мировой научной практике уже потому актуально и практически ценно, что оно убеждает в надмирности Слова Божиего, открывающего единственный путь ко спасению, встать на который человечеству мешают сегодня, в XXI веке, все те же грехи, что и в VI столетии.

Источники и литература

Источники

1. Ветхий завет: Плач Иеремии, Экклезиаст, Песнь Песней. Перевод на русский И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана, при участии Л. В. Маневича. М.: РГГУ, 1998.

2. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993.

3. *Климент Александрийский.* Строматы / ред. Е. В. Афонасина. В 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко. 2003.

4. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания / пер. с лат. епископа Петра. Репр. изд. 1892. Свято-Троицкая лавра, 1993.

5. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 2.

6. Святоотеческая хрестоматия / сост. прот. Николай Благоразумов. М., 2001. 691 с.

7. *Чехонадская Н. Ю.* Гильда Премудрый. О погибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / пер., вступ. статья и примечания Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003 // krotov.info›acts/06/2/gilda_04.htm (дата обращения 3.07.2014).

[28] Об этом идет речь в следующих статьях автора, готовящихся к печати: О ситуативной (когнитивной) характеристике сочинения Гильды; Святой преподобный Гильда Премудрый как языковая личность.

Литература

8. *Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885.

9. *Виноградов В. В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 2006. 594 с.

10. *Дорофеева Л. Г.* Идея спасения в «Слове о полку Игореве» и «Капитанской дочке» А. С. Пушкина /Проблемы исторической поэтики. Вып. № 8. М.: ГРНТИ, 2008 / URL: http://cyberleninka.ru/article (дата обращения: 3.07.2014).

11. *Зверева В. В.* «Новое солнце на Западе». Беда Достопочтенный и его время. СПб.: Алетейя. 2008. 284 с.

12. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: «Издательство Олега Абышко». 2015. 384 с.

13. *Михаил (Лузин), епископ Курский и Белгородский.* Исторические книги Ветхого Завета. Тула, 1899.

14. *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. L. 435 с.

15. *Архимандрит Платон (Игумнов).* Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 2006. 210 с.

16. *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.

17. Ранние Отцы Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. 432 с.

18. *Феодосий (Бельченко), епископ Полоцкий и Глубокский.* Гомилетика. Теория церковной проповеди. М., 1999. 397 с.

19. *Чехонадская Н. Ю.* Гильда об узурпации Магна Максима // ВДИ. № 2. 2002. С. 33–42.

20. *Кайзер-младший У.* На пути к экзегетическому богословию. Библейская экзегетика для проповедников / пер. с англ. Ю. В. Александрова, А. В. Прокопенко, А. А. Раугас. СПб.: Христианское общество «Библия для проповедников». 2008. 287 с.

21. *Grelot P., Dumais M.* Homelies sur l'Ecriture à l'époque apostolique. Paris, 1989. Paris, 1989. 518 p.

22. *O'Sullivan T. D.* The De Excidio of Gildas. Its authenticity and date. Leiden, 1978.

23. *Bachrach B. S.* Gildas, Vortigern and constitutionality in Sub-Roman Britain // Nottingham Medieval Studies. Vol. XXXII. 1988. P. 126–140.

24. *Jackson K.* Varia II. Gildas and the Names of the British Princes // CMCS. Vol. 3. Summer 1982. P. 30–40.

Matthew, Bishop of Bogorodsk. **The Work *De Excidio Britanniae* by Gildas the Wise as a Homily.**

In this work, the genre characteristics of a text attributed to St. Gildas the Wise are investigated in the context of the early Middle Ages in Western Europe (the turn of the 6th century). Given the identified genre characteristics, the text is interpreted as a type of homily, which allows the author to describe the state of ecclesiastic rhetoric in post-Roman Britain. Determining the genre characteristics of the text allows the author to use it as a valuable source for the history of morals, church rhetoric, homiletics, church history, missionary activity, and other fields.

Keywords: church rhetoric in the Middle Ages, linguistic and stylistic expressiveness, Biblical citations, compositional structure, citation.

Matthew, Bishop of Bogorodsk (Gennady L´vovich Andreyev) — head of the Moscow Patriarchate office for institutions in Italy, graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-graduate Studies (arch.an.ge.l@yandex.ru).

Священник Артемий Якименко

УЧЕНИЕ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ О СУЩНОСТИ И ИПОСТАСИ

За такими ключевыми понятиями христианского богословия, как «сущность» и «ипостась» в патристике закрепилось преимущественно аристотелевское их понимание как общего и частного. По этой причине существуют некоторые трудности в восприятии личностного аспекта Божества. Статья рассматривает принцип «антиномизма», употребляемый в христианском богословии для преодоления подобных логических противоречий при постижении Тайны Божественного Бытия, путем анализа его методического применения отцами каппадокийцами при формировании концептуального аппарата троичного богословия.

Ключевые слова: Святая Троица, триадология, каппадокийское богословие, сущность, ипостась, единоначалие, антиномизм, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский.

Главной заслугой деятельности каппадокийских отцов считается разработка концептуального аппарата православного богословия и в первую очередь понятий «сущность» и «ипостась» при раскрытии церковного догмата Святой Троицы, принятого на Втором Вселенском Соборе, что завершило длительный период тринитарных споров. Критерий правильности того или иного понимания Святой Троицы заключался в учении о спасении, то есть о цели воплощения Христова.

Перед отцами стояла трудная, но необходимая задача сделать более удобоприемлемым для человеческого разума христианское учение о едином, но «многосубъектном» Боге, довести до рассудочной ясности отношение догмата о Боге едином к догмату о Божестве Христа.

В основе каппадокийского богословия был заложен методически принятый «принцип дополнительности», как его сформулировал применительно к квантовой физике еще Нильс Бор в 1927 году, согласно которому, для наиболее адекватного описания реальности микромира, необходимо применять две взаимоисключающие, дополнительные системы описания, совокупность которых дает нам исчерпывающую информацию о явлении. Этот принцип не был чем-то новым для некоторых древних философских систем, к числу которых относится и та,

Священник Артемий Владимирович Якименко — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (yakimen81@mail.ru).

что была использована отцами Церкви для изложения христианской догматики. Русские религиозные мыслители называли его «принципом антиномизма»[1].

Если Никейское вероопределение исходило из защиты Божества Сына, и логическое противоречие «единосущия» двух субъектов, Отца и Сына, нивелировалось перед ариевой угрозой, то далее приоритетной задачей Церкви становится смягчение логических противоречий в выражении библейского опыта триединства Божия и воплощения Логоса. Или, другими словами, если «никейский антиномизм» защищает истину Боговоплощения, то после Никеи антиномизм в богословии служит раскрытию истины.

Понятием, через которое вводится в каппадокийское богословие упомянутый принцип, становится *ипостась*, оно вводится в аристотелевский категориальный язык при описании внутритроичных отношений единого Бога, заменяя понятие «первой сущности» Аристотеля[2].

Разработанная каппадокийскими отцами терминология, была применена впоследствии при формировании христологического догмата, вошедшего в историю как «халкидонский орос» и ставшего кульминацией упомянутого принципа антиномизма, заложенного еще каппадокийцами.

Данная статья посвящена анализу методически принятому принципу дополнительности или антиномизма в каппадокийском богословии при определении ключевых понятий христианского богословия «сущность» и «ипостась».

Итогом арианских споров для христианского богословия явилось понимание необходимости применения иного, не библейского языка для изложения библейских истин. К концу IV века происходит усвоение категориального аппарата аристотелизма, что создает представление о движении в сторону эллинизма. Знаменем эпохи становятся каппадокийцы.

Основания такого троичного богословия, которое сформулировали каппадокийские отцы, находятся в сотериологии, а не в их стремлении к спекулятивным рассуждениям. Никейское учение о единосущии означало исповедание полноты Божественности во Христе. Только Тот, кто сотворил Вселенную и Сам является Богом, может спасти человека.

[1] См.: *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 63, 67.

[2] См.: Там же. С. 80.

Каппадокийцам необходимо было сохранить библейский опыт спасения во вполне определимых и различных лицах Христа и Духа: Воплощенный Логос и Святой Дух есть Божественные Деятели спасения, и в то же время открываются как сущностно единый Бог. Для этого они использовали учение о трех Ипостасях, которое имело определенные ассоциации с Плотином и оригенизмом, в связи с чем вызывало нападки со стороны приверженцев никейского вероопределения как на Востоке, так и на Западе. Хорошо известно, что уже современники обвиняли каппадокийцев в тритеизме. Действительно, строго терминологически утвердить единство Божественного существа им не удалось, но на этом основании приписывать им веру в трех богов было бы странно, как св. Афанасия и все старшее поколение никейцев считать чистыми савеллианами[3]. Библейский опыт Божественного Триединства просто невозможно описать в категориях философского эссенциализма[4].

В недостаточной терминологической обеспеченности единства Божественного существа у новоникейцев отражается их историческое положение. Они выросли в борьбе с савеллианством. Их богословская мысль была направлена в первую очередь на то, чтобы провести грань между тремя Лицами Святой Троицы. Вопрос об ипостасях занимал все их внимание. Вопрос о единстве Божеской сущности после стольких лет споров, казалось, уже не требует доказательств[5].

Каппадокийцы для описания Триединого Бога предложили схему: одна Сущность — три Ипостаси. Поэтому центральным пунктом, около которого вращалась их терминологическая работа, являлся вопрос о разграничении понятий «сущность» и «ипостась».

Старшее поколение никейцев, как известно, употребляло эти термины синонимично, в смысле конкретной индивидуальной реальности, явленной конкретной, индивидуальной вещью или субъектом, в значении зиждительного основания субъекта, смысловой его стороны.

Терминологическое различение οὐσία и ὑπόστᾰσις как «общего» и «частного», мы находим в письме 38 свт. Василия Великого к Григорию брату: «Из всех имен те, которыми называются многие, по числу

[3] См.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени): тринитарный вопрос. (История учения о св. Троице). М., 1995. Репринт: Сергиев Посад [изд. второе]. 1914. С. 501.

[4] См.: *Мейендорф И. прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн., 2001. С. 256-7. Как правильно понять этот диапазон страниц?

[5] См.: *Спасский А. А.* История догматических… С. 498.

различающиеся вещи, имеют более общее значение, например, “человек”. <…> Другие имена имеют более частное значение, благодаря которому в обозначаемом обнаруживается не общность природы, но особенное определение какой-нибудь вещи, не имеющей никакой общности с подобным по роду, например, Павел или Тимофей. <…> Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью»[6].

В послании к свт. Амфилохию Иконийскому: «И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком»[7].

Ипостась, таким образом, свидетельствующая у свт. Василия о «собственном бытии», может быть соотнесена с первой сущностью Аристотеля. Термин «сущность» свт. Василий Великий закрепляет в христианском богословии за теми сущностями, которые Аристотель называл вторыми, то есть для родовых понятий.

Для дальнейшего рассмотрения взаимоотношения между понятиями «сущность» и «ипостась» у каппадокийцев, необходимо определиться, какого мнения они придерживались относительно реальности бытия «сущностей», то есть родовых понятий, универсалий?

Их подход в этом вопросе был окончательно зафиксирован на II Вселенском Соборе, изъявшем из Никейского символа фразу «εκ της ουσίας τοῦ Πατρος» (греч. из сущности Отца). Ясно, что в первом, в никейском варианте Символа речь не может идти об общей Божественной Сущности, так как Она принадлежит каждому из трех Лиц, а Сын не может рождаться из собственной сущности. Таким образом, каппадокийцы осуществили рецепцию и творчески развили зарождавшуюся метафизическую парадигму умеренного реализма. То есть, общие понятия, имеют реальное бытие, однако, они существуют лишь в конкретных индивидуумах[8].

---

[6] *Василий Великий, свт.* Письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник, 1995. М., 1996. С. 272-3.

[7] *Василий Великий, свт.* Послание 236 (228), к Амфилохию Иконийскому // Православный портал Предание. ру. URL: http://predanie.ru/vasiliy-velikiy-svyatitel/book/68862-vasiliy-velikiy-tvoreniya/#toc457 (дата обращения: 29.11.2016).

[8] См.: *Мкртчян Р. А.* Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов в контексте богословского диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами // Церковь и время: научно-богословский и церковно-общественный журнал. URL: http:// mospat.ru/church-and-time/1449#fnref-1449-37 (дата обращения: 29.11.2016).

Ипостась мыслится как «вместилище» сущности: «Те, в Которых Божество»[9], называет три Ипостаси Божества свт. Григорий Богослов в Беседе 31, О Святом Духе, определяя, таким образом, ипостаси как своего рода «резервуары» сущности. В том же стиле свт. Григорий выражается и в Догматических стихотворениях О Святом Духе, называя Три Ипостаси «Те, Которым принадлежит Божество»[10].

Слово «вместилище» подчеркивает, что общая природа актуально существует только в ипостасях, что поскольку она является общей, то необходимо «нечто», что это общее «очерчивало», как бы вмещало в себя, актуализировало общую природу[11].

А. А. Спасский обращает внимание на то, что в этом месте терминология каппадокийцев встречает против себя серьезные возражения с формально логической стороны. Если природа и лицо различаются между собой только как общее и частное, то в основе этого различения должно лежать необходимое метафизическое предположение, что общее (οὐσία) не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном[12].

Свт. Григорий Нисский, проводя подобное различие (общее — частное) на человеческом примере и пытаясь уйти от обвинения в тритеизме, фактически утверждает действительное существование (что позволяет говорить о его реализме) общего понятия: «А Петр, Павел, Варнава по имени: человек суть один человек, и поэтому же самому, по имени: человек не могут быть многими, называются же многими людьми, по неточному словоупотреблению, и не в собственном смысле <…> поскольку каждое Лицо есть сущность, необходимо и сущности Отца, Сына и Духа Святого назвать тремя, что противно разуму. Ибо Петра, Павла и Варнаву не называем тремя сущностями»[13].

Но в тварной природе сущность находит выражение в отдельных друг от друга индивидах, которые называются частными сущностями,

---

[9] *Григорий Назианзин, свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/31(дата обращения: 29.11.2016).

[10] *Григорий Назианзин, свт.* Песнопения таинственные. Слово 3, о Святом Духе // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. http://odinblago.ru/?action=search&type=doc_by_author&author=186(дата обращения: 02.12.2016).

[11] См.: *Мкртчян Р. А.* Концепция общей…

[12] См.: *Спасский А. А.* История догматических… С. 501.

[13] *Григорий Нисский, свт.* К эллинам на основании общих понятий. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния URL: http://odinblago.ru/nisskiy_t4/5 (дата обращения: 29.11.2016).

но при этом не сводятся к понятию лица: «Если кто скажет, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя сущностями, очевидно частными, то есть особыми: что должно отвечать на это? То, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя человеками, не как три лица; лица не означаются именем, показывающим общую сущность, да и самая, так называемая, частная, или особая, сущность — не одно и то же с лицом»[14]. То есть, можно сказать, что *частная сущность* в таком определении есть индивид без индивидуальных свойств или ипостась без ипостасных или отличительных признаков, идиом (ιδιώματα), некий человек. Концепция частной сущности или природы, в последующих христологических спорах примет особое значение.

Но в таком случае возникает вопрос, каким образом каппадокийцы понимали Божественную Сущность? Приписывали ли они ей конкретное бытие или считали ее общим понятием, актуализирующейся в ипостасях?

Сущность Божию нельзя уравнивать с сущностью сотворенной, в мире постигаемом сущность проявляется в отдельных видах и как бы разделена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем ипостасям и является не логически только постигаемой, но реальной основой их бытия[15].

Таким образом, определение ипостаси каппадокийскими отцами было дано в соответствии с принципом, который В. М. Лурье охарактеризовал как принцип дополнительности, двумя взаимоисключающими способами, оба из которых являются одновременно истинными. Единство Трех Ипостасей Троицы — хотя и не такое, чтобы Три Ипостаси теряли самостоятельность, но и не такое, чтобы они были столь же различными, как, например, три человека. Необходимо было одновременно выразить способность ипостасей к взаимному единству (вместилище сущности), а также способность Сына принимать в себя человечество (частное — общее). Итак, ипостась — это такое частное, которое, вместе с тем, является «вместилищем» общего (сущности)[16].

Вопрос о взаимоотношении понятий «ипостась» — «сущность» поднимает проблему принципа единства Троицы: почему Три суть Едино.

[14] Там же.

[15] См.: *Сагарда Н. И., проф.* Учение Василия Великого о Святой Троице // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 75.

[16] См.: *Лурье В. М.* История Византийской… С. 84–85.

Свт. Василий Великий вводит понятие «единоначалия», или «монархии» (греч. μοναρχία) Отца: «Бог един, потому что Отец един»[17]. Отец есть «причина» Божественной природы, обладателями которой в полной мере также являются Сын и Дух.

В этом вопросе принято считать взгляд каппадокийцев цельным, выражающим православное учение о единстве Божественной Сущности, которое противопоставляется концепции, возобладавшей после блж. Августина на Западе и в латинской схоластике. Французский теолог второй половины XIX в. Теодор де Реньон следующим образом выразил разность подходов к тринитарному богословию между Востоком и Западом: «Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе, а затем переходит к деятелю; греческая философия рассматривает сначала деятеля и переходит через него к природе. Латиняне мыслят личность модусом природы, а греки природу содержанием личности»[18]. В связи с этим часто акцентируют внимание на своеобразном «персонализме» восточнохристианской богословской традиции.

Но так ли един взгляд каппадокийцев на «догмат монархии»? Положению свт. Василия, приводимому выше: «Бог един, потому что Отец един» — можно противопоставить положение свт. Григория Назинзина: «Один у нас Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, которые от Единого, хотя и веруем в Трех»[19]. А также: «Мы чтим единоначалие; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством Лица, но то, которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направление к Единому Тех, Которые из Единого»[20].

На существо богословской мысли свт. Григория Назианзина было оказано влияние неоплатонической школы[21]. Отметим, что митрополит

---

[17] *Василий Великий, свт.* Беседа 24,3. Православный портал Предание. ру. URL: http://predanie.ru/vasiliy-velikiy-svyatitel/book/68862-vasiliy-velikiy-tvoreniya/#toc48 (дата обращения: 29.11.2016).

[18] Цит. по: *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие… С. 257.

[19] *Григорий Богослов, свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния URL: http://odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/31 (дата обращения: 01.12.2016).

[20] *Григорий Богослов, свт.* Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния URL: http://www.odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/29 (дата обращения: 01.12.2016).

[21] См.: *Сидаш Т. Г.* Григорий Богослов глазами платоника // Избранные статьи. СПб., 2016. Том II: На север от Солнца, на запад от Луны. С. 207.

Иларион (Алфеев) в своем труде, посвященном свт. Григорию, говорит об опосредованном влиянии неоплатонизма в его богословском творчестве через Оригена[22].

В настоящее время ученые считают, что традиционное мнение о том, что три ипостаси у Плотина — это Единое, Ум и Душа, не является верным. В системе Плотина ипостасью могут считаться «только проявления, реализации Единого в ином — Ум, Душа и Космос»[23].

Таким образом, становится ясно, что эти «Три» свт. Григория, включая Отца, суть «Те, Которые от Первой Причины». Здесь мы видим внутренний спор свт. Григория со свт. Василием, связывавшим единство в Троице с единством Отца, с Личностью Которого принято в каппадокийском богословии усматривать понятие Первой Причины и идеи монархии. Свт. Григория называют троическим богословом по преимуществу, и именно из-за возможности в рамках конкретно его богословия избежать логического субординационизма[24].

В то же время «догмат о монархии» или «единоначалии» Отца является основанием персоналистического подхода в богопознании, соответственно с которым наше познание распространяется на ипостаси, но не на сущности. Познавая Бога, мы познаем не «что» (сущность), а «Кого» (ипостаси)[25]. Такой подход в богопознании противопоставляется подходу возобладавшему, под влиянием блж. Августина, на христианском Западе, при котором Бог мыслится, прежде всего, как природа, а не как ипостась.

Но в таком случае перед нами встает вопрос, какая именно из ипостасей познается, когда мы говорим, об антропогенных определениях Бога, которые мы знаем благодаря Христу? Такие свойства, как благость, вечность, милосердие Бога также ведь приложимы и к другим Лицам Троицы. Познается ли в таком случае сущность? Видимые противоречия преодолеваются, если вспомнить определение ипостаси, данное свт. Григорием Назианзином как вместилища, резервуара сущности: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:7).

---

[22] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова // Сайт Митрополита Илариона (Алфеева) URL: http://www.hilarion.ru/upload/iblock/cb2/cb24aef776a79fd16261022130936708.pdf (дата обращения: 01.12.2016).

[23] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 325.

[24] См.: *Сидаш Т. Г.* Григорий Богослов… С. 210.

[25] См.: *Лурье В. М.* История Византийской… С. 90.

Итак, завершая краткий обзор троического богословия каппадокийских отцов, можно сделать следующие выводы:

Триадология тесно связана с христологией, троическое богословие рождается в попытках осмыслить, концептуализировать воплощение Логоса, путем раскрытия никейской формулы «единосущия».

Каппадокийцы применяют в своем богословии принцип «дополнительности» или «антиномизма», употребляя взаимоисключающие, но одинаково истинные описания реальности, которые по отдельности не выражают полноты истины, но при совместном использовании приближаются к ее раскрытию:

1) взаимоотношение сущности и ипостаси как общего и частного и, одновременно, частное (ипостась) является вместилищем общего (сущности);

2) на принципе единоначалия Отца основывается единство Святой Троицы, а также сохраняется персоналистическое начало единого Бога (Исх. 3:14). Но здесь можно усмотреть и начатки логического субординационизма между Лицами Святой Троицы. Понятие Начала, Причины, к которой редуцируется понятие первой ипостаси, как её не понимать, немыслимо без понятия следствия. Да и само слово μοναρχία предполагает не просто причину, но буквально переводится как единодержавие, единовластие, верховная власть.

В контексте принципа «монархии сущности» снимается проблема логического субординационизма, но ускользает, личностный аспект бытия Единого Бога. Бог в пустыне является Моисею как Сущий: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14), а не как Сущее, некое безличное сверхбытийное Первоначало. Сущий и представляет Собою собственно Свою Сущность.

Таким образом, ипостась можно определить, как носителя своей сущности, то, что свт. Григорий Назианзин назвал обладателем сущности. В индивидууме общая природа актуализируется, реализует свое бытие, а ипостась есть носитель, обладатель этой актуализированной природы. Человек может обратиться к своему естеству, воскликнув: «Душа моя, востани, что спиши!», т. е. обратиться к своей, индивидуальной природе.

Итак, ипостась выступает и как носитель, обладатель природы, логически предшествуя ей, но и не мыслится без неё.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свт.* Беседа 24,3. Православный портал Предание. ру. URL: http://predanie.ru/vasiliy-velikiy-svyatitel/book/68862-vasiliy-velikiy-tvoreniya/#toc48 (дата обращения: 29.11.2016).

2. *Василий Великий, свт.* Письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник. М., 1996. С. 268–281.

3. *Василий Великий, свт.* Послание 236 (228), к Амфилохию Иконийскому // Православный портал Предание. ру. URL: http://predanie.ru/vasiliy-velikiy-svyatitel/book/68862-vasiliy-velikiy-tvoreniya/#toc457 (дата обращения: 29.11.2016).

4. *Григорий Богослов, свт.* Песнопения таинственные. Слово 3, о Святом Духе // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/?action=search&type=doc_by_author&author=186 (дата обращения: 02.12.2016).

5. *Григорий Богослов, свт.* Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http:// www.odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/29 (дата обращения: 01.12.2016).

6. *Григорий Богослов, свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/31 (дата обращения: 29.11.2016).

7. *Григорий Нисский, свт.* К эллинам на основании общих понятий. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/nisskiy_t4/5 (дата обращения: 29.11.2016).

8. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова // Сайт Митрополита Илариона (Алфеева). URL: http://www.hilarion.ru/upload/iblock/cb2/cb24aef776a79fd16261022130936708.pdf (дата обращения: 01.12.2016).

9. *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

10. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн., 2001. 334 с.

11. *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 318–337.

12. *Мкртчян Р. А.* Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов в контексте богословского диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами // Церковь и время: научно-богословский и церковно-общественный журнал. URL: http:// mospat.ru/church-and-time/1449#fnref-1449-37 (дата обращения: 29.11.2016).

13. *Сагарда Н. И., проф.* Учение Василия Великого о Святой Троице // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 71–77.

14. *Сидаш Т. Г.* Григорий Богослов глазами платоника // Избранные статьи. СПб., 2016. Том II: На север от Солнца, на запад от Луны. 1072 с.

15. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени): тринитарный вопрос. (История учения о св. Троице). М., 1995. Репринт: Сергиев Посад [изд. второе]. 1914. 648 с.

Priest Artemy Yakimenko. **The Teaching of the Cappadocian Fathers on Essence and Hypostasis.**

In understanding such terms of Christian theology as “essence” and “hypostasis” in the patristic literature, the Aristotelian categories of the general and the specific are usually used. As a result, certain difficulties arise in understanding the personal aspect of the Deity. In this article, the principle of “antinomy” is considered, a principle is used in Christian theology in order to overcome these kinds of logical contradictions when trying to understand the Mystery of the Divine Being. The author analyzes how this principle is used by the Cappadiocian Fathers in formulating a conceptual apparatus for trinitarian theology.

***Keywords*:** Holy Trinity, trinitarian theology, Cappadocian theology, essence, hypostasis, monarchy, antinomy, St. Basil the Great, St. Gregory the Theologian, St. Gregory of Nyssa.

Priest Artemy Vladimirovich Yakimenko — graduate student at St. Petersburg Theological Academy (yakimen81@mail.ru).

Священник Михаил Легеев

ПРЕДАНИЕ И АНТИПРЕДАНИЕ

Любые процессы, происходящие в мире, не могут быть адекватно осмыслены вне их связи с историческим ростом и развитием Церкви. Святой опыт церковной жизни, накапливаемый в истории, составляет объём Предания Церкви, коррелируемый с «малым преданием» общин и отдельных святых. «Теневой стороной» процесса исторического роста Предания выступает развивающийся параллельно иной процесс — накопления антипредания, ипостасного опыта богопротивления, дефектно копирующего опыт подлинных отношений человека с Богом в Церкви. Постепенный экспотенциальный рост антипредания, усиление его натиска на Церковь, усиливает отторжение от Церкви наиболее слабых в духовном отношении её частей и членов, устремляя мир к антихристианской рекапитуляции последних времён.

Ключевые слова: Священное Предание Церкви, богословие истории, философия истории, историософия, исторический процесс, антипредание, экклезиология, проблемы современного богословия, рекапитуляция.

1. Введение

Грандиозный опыт человечества накоплен в веках, сохранён, умножен и непрестанно продолжает умножаться, образовал множество культур и целые цивилизации, определяет облик современного мира, современного человека, его знания, мировоззрение, привычки, быт. Что представляет собой этот опыт? Насколько он однороден или, напротив, неоднороден? Как он соотносится с самим человеком и его историей?

На эти вопросы пытаются ответить различные концепции историософии, философии истории; но никакой ответ на самый мало-мальский вопрос, относящийся к человеку *как таковому*, не может быть удовлетворительным, если он лежит вне «научного дискурса» церковной мысли, вне богословия Церкви. Для осмысления опыта человечества, понимания его значения для истории и в истории, необходимо, прежде всего, обратиться к опыту самой Церкви — этого неустранимого стержня и смысла[1] истории.

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

[1] «Сотворена она (Церковь) прежде всего (в замысле Божием)... и для неё сотворён мир» (*Ерм.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 228).

2. Что такое Предание Церкви? Большое и «малое» Предание

Церковь Христова, богочеловеческий организм, есть удивительное целое, возникшее при сошествии Святого Духа на апостолов и простирающееся в вечность, живущее в истории, *всегда неизменное и в то же время всегда меняющееся*, растущее, подобно крошечному горчичному зерну, вырастающему в огромное древо с множеством ветвей и плодов, продолжающее свой рост с приложением новых членов, меняющее окружающий мир и взаимодействующее с изменяющимся миром, противоборствующее диаволу, проходящее в этом своём историческом развитии разные меры своего исторического возраста.

Жизнь и труды отдельных людей, членов Церкви, её святых, равно как и особенности и традиции жизни общин, течения богословских направлений, динамика культур — всё это не может быть осмыслено и связано воедино, да и более того, не может быть адекватно оценено, пока не будет соотнесено с этим единым и неуловимым, и в предельной глубине неделимым течением церковной жизни, с её, *Церкви, непрерывно пополняемым в истории жизненным опытом, взятым как одно целое, — с тем, что обыкновенно зовётся Преданием Церкви.*

Но, будучи наследием всецелой кафолической Церкви, Предание одновременно включает в себя опыт конкретных общин и личностей, вошедший в сокровищницу Церкви, засвидетельствованный Церковью как её собственный подлинно святой и кафолический опыт; подобно тому, как и сами члены, и части Церкви включены в её полноту. Но, поскольку личности и общины, *видимым образом совокупляясь в кафолическую полноту Церкви, не составляют, однако, саму эту полноту*, которая превышает простую сумму своих частей[2], постольку не всё в жизни общин и церковных членов, хотя бы и святых, составляет опыт и наследие Предания, но лишь *то, что* ***признано самой Церковью за Её личный****, то есть* ***кафолически-ипостасный***[3] ***опыт***.

3. Большое и «малое» Предание

Так, помимо Предания, «с большой буквы» можно говорить и о малом предании. Малое «Священное Предание» конкретно взятого человека

[2] См. об этом: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. № 2. 2017. С. 57–80.

[3] См.: *Там же.* С. 64–66.

составляет *его личный опыт жизни с Богом, отношений с Ним*; ведь и сама история этой жизни и этих отношений может быть названа «малой священной историей» отдельного человека[4]. Можно говорить и о предании общин, об их ипостасных, точнее сказать, синаксически-ипостасных[5] традициях в истории, пролагаемых преемством тех апостолов, отцов и учителей[6], которые звеньями живой цепи складывают и передают этот *общинный опыт богообщения* в истории.

Опыт Предания, как большого, так и малого, многообразен. С внешней, видимой стороны оно охватывает совершенно конкретные «вещи» — конкретных людей, их мысли, чувства и желания, их слова и труды, их деяния, наследие, тексты и т. д. С внутренней, невидимой стороны Предание неуловимо, его питает Сам Дух Святой — именно к Нему восходит дух многих людей, церковных членов, который есть «ум Христов» (1 Кор. 2:16); этот дух составляет в своём единстве невидимую основу Предания[7], а их мысли, чувства, слова и дела составляют его «душу» и «плоть», передаваемую из поколения в поколение, хранимую, прирастающую новыми мыслями, чувствами, словами и делами, но вместе с тем, являющими в себе то же самое Тело Христово[8].

Как Церковь не есть простая совокупность своих частей и членов, но и нечто, превышающее эту совокупность, точно так же и её, Церкви, Предание не есть простая сохранённая совокупность опыта церковных членов и даже общин, совокупность их слов и дел (запечатлевших в истории

[4] См.: *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

[5] См.: *Легеев М., свящ.* Путь Церкви… С. 66–71.

[6] Отцами и учителями именуются духовные наставники прошлого, святые, опыт и наследие которых есть для всяких настоящих и последующих поколений церковных членов свидетельство бытия самой Церкви и жизнь церковного Предания, созидающего Церковь в истории. Изначальным *источником такого духовного отечества является Сам Отец Небесный*; через Сына Божия (Который есть не только царь, пастырь или друг, но также и отец всем христианам, братьям во Христе), а затем через апостолов, это духовное отечество непрерывной чередой распространяется в исторической «ткани» Церкви вплоть до наших дней.

[7] «Церковь обладает Преданием, которое есть знание воплощённого Слова в Духе Святом» (*Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 436–437).

[8] Понимая динамику развития этого опыта и опираясь на единый дух Предания, мы оказываемся способны понять мысли отдельных участников грандиозного процесса исторической жизни Церкви — её отцов и учителей, понять также и значение отдельных течений мысли, протекающих в этом едином и совокупном потоке.

полноту духовно-душевно-телесного опыта святости этих частей и членов). Предание есть и личный, в данном случае кафолически-ипостасный, опыт Церкви как целого, — *как единого организма, как отдельного, самовластного и реально существующего в этой отдельности и ипостасности* ***образа бытия***[9]. Этот личный и конкретный опыт включает в себя личный же опыт частей и членов церковных — не в ипостасной полноте этого опыта, но в прошедшей отбор историей сердцевине последнего.

Но этот же самый личный и конкретный опыт Церкви как целого, кафолический опыт единого Предания, включает в себя и иной живой и личный опыт — опыт исторического со-бытия с человеком Сына и Святого Духа, вместе же с Ними — и прикровенного со-бытия Отца, то есть *опыт троической жизни Бога, сообщённый человеку*. Этот опыт становится именно личным опытом Церкви и человека как Церкви[10], становится достоянием их ипостасной жизни.

4. Исторический ипостасный рост Предания и его движущие силы

Историческая жизнь Церкви и, вместе с тем, развитие её Предания проходит определённые стадии в своём росте; однако каждый из этих этапов есть момент в жизни Церкви как неделимого целого, он относится ко всецелой Церкви и ко всецелому Преданию. Знаменитый *образ исторического развития церковного богословия и всего Предания* приводит прп. Викентий Леринский:

> «Пусть возрастают и в высшей степени пусть преуспевают, по годам и векам, разумение, ведение, мудрость как каждого, так и всех, как одного

[9] При этом В. Н. Лосский отмечает, что, хотя «память, или Предание Церкви, то, что составляет содержание сознания, для всех едино, однако это не означает, что существует одно для всех сознание, навязанное всем, как какое-то «сверхсознание», некоей «коллективной личности» (*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Он же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 466). См. подробнее об образах ипостасного бытия как об ипостасной реальности Церкви: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви… С. 64, 66–71.

[10] «Мы получим от Бога и Отца нашего Его святую вечность в нашу «собственность»: «Всё Мое — Твое» (Лк. 15:31). «Твоё», или «собственность»… это — мы сами» (*Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // *Он же.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 206–207).

> человека, так и всей Церкви, но только в своем роде, то есть в одном и том же учении, в одном и том же смысле, в одном и том же понятии... Сколько членов у малюток, столько же и у мужей, а какие только являются после с летами жизни, те прежде уже были в зародыше, так что в старцах не обнаруживается потом ничего нового, — такого, чего не скрывалось бы уже прежде в детях»[11].

Таким образом, сама Церковь, а вместе с тем и её богословие, а шире — всё церковное Предание, ***подобны человеку***; возрасты младенчества, возмужания, зрелости и т. д. сменяют друг друга, при этом в каждом историческом возрасте сохраняется прекрасная и богодарованная полнота «органов» церковной жизни — Божественных догматов, устрояющих церковное бытие. Вместе с тем, каждое время наполняет эти «органы» чем-то своим, новым, особенным, личным, соборно-ипостасным. В каждый исторический момент времени перед Церковью встают определённые задачи, характерные именно для этого этапа её исторического пути.

Этот исторический путь Церкви и её Предания (в центре которого стоит богословие, мысль Церкви), подобно пути развития отдельного человека, имеет свои закономерности, свою логику. Наиболее очевидно и значимо являет себя эта логика именно в развитии церковного богословия. Общий её характер, общие закономерности могут быть выражены идеей, «соприродной» самой истории: ***от начала к концу***: от размышления о *Боге, Святой Троице — Причине и Источнике* бытия творения и человека; через размышление о *Христе Спасителе* и совершённом Им деле спасения человека; далее — через размышление о *самом человеке, члене Церкви, ипостасно приводимом ко спасению Святым Духом через таинства Церкви* и синергийный труд человека, содействующего Богу; *к Церкви как конечной цели и смыслу творения*, и концу мира[12]. Выражаясь образно, богословие Церкви развивается по символу веры, «задавая тон» историческим её эпохам и определяя их характер. Так, каждый исторический период бытия Церкви имеет свои генеральные задачи и вопросы, стоящие перед Церковью,

[11] *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. СПб.: Свиток, 2000. С. 76–77. I:XXIII.

[12] I–IV вв.: вопросы введения в богословие и триадология; V–VIII вв.: христология и сотериология; IX–XV вв.: пневматология и сакраментология; XVI–XXI вв. и далее: экклезиология, а в перспективе и эсхатология.

а, следовательно, и перед её мыслью[13]. «Закрыв тему», богословие Церкви переходит к другому вопросу, а сама Церковь вступает в новый исторический период своей жизни с его новыми реалиями — внутренними и внешними.

Сам характер такой «смены вех» показывает внутреннюю преемственность исторических задач Церкви; историческая логика внутреннего развития богословия есть именно логика, а не случайный набор задач и тем, не случайные ответы на хаотично возникающие удары по Церкви внешнего мира: каждая подытоженная тема означает, вместе с тем, и «открытие» новой, становится её базисом и опорою в вызревающем церковном самосознании.

В этом смысле и плане историческое движение и развитие церковной мысли имеет две неразрывные грани-характеристики своей движущей силы, могущих быть названными ***«апофатической»*** (отрицательной) и ***«катафатической»*** (положительной). С одной стороны, решение всяких серьёзных вопросов богословия в истории представляло собой *ответ отцов и учителей Церкви на возникающие ереси*, лжеучения, стремящиеся отвратить церковную мысль (а вместе с ней и саму Церковь) с верного пути, оторвать от Бога. С другой стороны, каждый обсуждаемый вопрос являл собой и в себе *момент положительного развития и зрелости церковной мысли, приносящей плод на ветвях церковного древа*; более того, сами лжеучения способны были появляться в истории Церкви не произвольно, но как некие паразитные наросты на нуждах и мыслях церковных, на запросах самой истории[14].

[13] Сказанное не означает, что генеральными вопросами той или иной эпохи ограничивается её богословие; вся полнота догматического сокровища Церкви, весь комплекс вероучительных истин, вопросов, тем и т. д., проходя сквозь историю, затрагивается, осмысляется, переживается святыми отцами, переносится ими, подобно драгоценным семенам, чтобы в нужный час, поставленный возрастом церковным, конкретными историческими задачами, раскрыться в новом и обильном слове будущих поколений отцов и учителей Церкви. Особая акцентуация святоотеческого богословия конкретного периода на той или иной тематике, тех или иных вопросах, предполагает особое внимание отцов и учителей Церкви к этим вопросам, сфокусированность на их раскрытии, стремление «исчерпать тему», рассмотреть тот или иной вопрос всесторонне, со всей ясностью понимания и отточенностью мысли и слов, отсекая неточности, недоговоренности, двусмысленности и неясности; образно выражаясь, «расставив все точки над «i»» в текущем вопросе «повестки дня» истории.

[14] Нам представляется в определённом смысле односторонней точка зрения, достаточно распространённая, например, в некоторых учебниках догматического богословия, согласно которой церковная мысль всегда представляла собой лишь ответ на возникающие ереси и нестроения в Церкви.

Историческое бытие Церкви протекает в её взаимодействии с миром (в самом широком смысле этого слова); и историческая зрелость Церкви, её самосознание и мысль принципиально неотделимы от этого взаимодействия со всех точек зрения на этот факт.

5. Исторический опыт антипредания

С «лёгкой руки» Тертуллиана, наследие которого чрезвычайно богато на афоризмы, диавол назван «обезьяною Бога»[15]. Это именование весьма метко. Творческое подражание Творцу и следование за Ним он заменил извращённой и гордостно-самостийной интерпретацией Божественного замысла, подражанием противопоставленным, эксплуатацией созданного Богом и направляемого к спасению творения. Бессущественность зла[16] определяет злому его творчеству быть всегда копией и никогда — оригиналом.

Опыт путей, опыт человеческого наследия — мыслей, чувств, желаний, умений, выраженный в знаниях, словах и делах, — уводящий человека от Бога и свидетельствующий в самом себе этот разрыв с Божественным замыслом о мире и человеке, — всё это в своей совокупности можно назвать опытом антипредания. Подобно своему прототипу (то есть Преданию) антипредание сохраняется и прирастает в истории, представляет собой совокупленный, накопленный опыт многих поколений людей, ***не имея, однако, той ипостасной целостности и органичности, которой обладает Предание***. Цельность антипредания (осуществляемая единым диавольским замыслом о мире и человеке, представляющая собой единую «тайну беззакония» (2 Фес. 2:7)) есть цельность механистического, неорганического порядка, и в этом аспекте представляет собой плохую копию оригинала.

Именно Предание как кафолический опыт Церкви[17] есть подлинный *оригинал*[18] всякого опыта человеческого. С историческим ростом Предания

---

[15] «Диавол подобен обезьяне» (Цит. по: *Скурат К. Е.* Воспоминания и труды по патрологии (I–V века). М.: Троиц. Собор г. Яхрома, 2006. С. 209).

[16] «Если добро есть сущность, то зло бессущественно» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // Он же. Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 36).

[17] А до Церкви — предание Церкви ветхозаветной, опыт отношений с Богом богоизбранного израильского народа. См. учение о ветхозаветном предании у апологетов; например: *Феофил Антиохийский, свщисп.* Три послания к Автолику; *Иустин Мученик, св.* Первая апология., и др.

[18] «Во всех делах оригинал предшествует копии» (*Тертуллиан.* О прескрипции еретиков // *Он же.* Апология. М.-СПб.: Изд-во АСТ, 2004. С. 378).

растёт и антипредание. Так, накопление и развитие антипредания происходит постепенно, по мере того, как Церковь набирает свой опыт в истории, а её Предание ширится и растёт, представляя новые формы и новый «материал» для его *дефектного копирования*. Антипредание растёт в истории, питаясь энергиями падшего ангельского мира, которые перевозглавляют[19] накопленный опыт (и формы) церковной жизни, то есть опыт Предания Церкви, — тем самым откалывая от Церкви её части и переменяя их церковную жизнь и опыт Предания в нечто совершенно новое и чужеродное.

Череда искушений, предлагаемых со стороны мира, умножающего ***антипредание*** опыта богопротивления, представляет для поколений церковных членов (а вместе и для всецелой Церкви) всё более и более суровое испытание христианской жизни, одновременно все более и более «лёгкий» и многообразный путь вне Церкви Христовой, требующий всё большего и большего внутреннего внимания. Этот ***натиск антипредания*** *последовательно отталкивает, отсекает от Церкви проявивших духовную слабость членов и частей* (общин), усиливая свой напор по мере роста самой Церкви.

В общем и целом антипредание представляет собой ипостасный опыт зла. Оно есть ***наследие мира***, центробежно устремляющегося в направлении от Бога.

6. Две рекапитуляции

Вновь, с момента грехопадения Адама, осуществлённое Христом возглавление Церкви (а в ней и всего человечества) становится образцом для дефектного подражания и реализации его в *альтернативной рекапитуляции* собственного, созидаемого диаволом «нового мира»[20].

На момент появления Церкви этот «новый мир» вовсе не есть окружающий её языческий социум, при всей его чужеродности и противопоставленности Церковному бытию[21]. Изображая Христа

[19] Рекапитулируют. См. ниже.

[20] Перевозглавление, лат. — recapitulatio, греч. — ἀνακεφαλαίωσις и др. родственные термины; см.: *Irenaeus Lugdunensis*. Contra haereses. // Patrologia Graecae. Vol. 7. — С. 955. III:XXI:10:218:64 и др. — о перевозглавлении мира Христом, а также на с. 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78 — о последующем перевозглавлении мира через «антипредание».

[21] Два мира — языческий, центростремительно направляющийся ко Христу, и раскол, центробежно уходящий от Христа, — характерно изображаются в следующем образе: «Лучше сосед вблизи, чем брат вдали» (*Климент Александрийский*. Строматы. Книга I. / Т. I. Книги 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 129. 19:95:4).

и Его Церковь, этот «новый мир» начинает свой исторический путь вместе с самой Церковью, подобно горчичному семени или, лучше сказать, иллюзорному его образу, постепенно разворачиваясь в истории в грандиозный масштаб всекосмического пространства всего человечества.

Первые опыты рекапитуляции антихристианского «нового мира» весьма робки; они не затрагивают ни широкий социум, ни экумену, но касаются внутреннего мира отдельного человека[22]. В социальном плане они, хотя и не отторгают от Церкви ещё целых отдельных общин, но, вместе с тем, самих отторженных членов группируют в антицерковные раскольнические общины (гностики, эвиониты).

Подобное положение дел постепенно сменяется более и более суровыми картинами: усилением ересей и расколов (к концу II века), практикой созыва Соборов для их ниспровержения (III век), затем и Вселенских Соборов, когда от ересей Церковь начинает терпеть вселенские потрясения (IV век), затем отторжением от Церкви целых огромных общин и территорий (V–VII века), затем, с расколом на две равновеликие половины, утратой Церковью вселенского доминирования в мире (XI век), затем Голгофами целых Поместных Церквей и, наконец, все большим и большим умалением Церкви Христовой перед лицом очевидно отступающего от неё мира.

Экспотенциально растущий натиск антипредания усиливает масштаб альтернативной рекапитуляции в истории, постепенно возводя её от отдельных ипостасных форм, через нарастание общинных форм отколовшегося христианства[23], к постепенно преобразуемой и оформляющейся рекапитуляции всего, уже прямо отступающего от Христа, мира. «Образование динамических, но деперсонализованных масс»[24] нашего времени — знак активного формирования новой рекапитуляции всего человечества, знак того, что «мир идёт к апокалиптической катастрофе»[25].

---

[22] Священное Писание приводит тому колоритные примеры: Анании и Сапфиры (Деян. 5:1–10), Симона волхва (Деян. 8:18–23), нечестивых христиан (Иуд. 1:4–16), первых ересей и расколов в Церкви (Апок. 2:15 и др.) и другие.

[23] Как в отношении числа этих сообществ, так и в отношении их объёма и влияния в мире.

[24] *Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история… С. 190.

[25] Там же. С. 189.

7. Заключение

Но, несмотря на реальность антипредания как жизненного опыта, его сила иллюзорна, а победа Христа и Его Церкви в вечности неизбежна.

«Ни одно явление, как бы ни казалось оно гибельным, не лишено положительного аспекта. Так, современные нам условия планетарной жизни могут и должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира, то есть такого положения, когда все и каждый деятельный член человечества сознавал бы таковое как единую нераздельную семью: “Возлюби ближнего, как самого себя” Мф. 19:19)»[26]. Рост антипредания и приближающаяся антихристианская рекапитуляция мира, подобно некоему грандиозному искушению, усиливают кенозис Церкви, возводя её кафолическую полноту к совершенной исторической мере «возраста Христова» (Еф. 4:13).

Источники и литература

1. *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. СПб.: Свиток, 2000. С. 15–118.

2. *Ерм.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 222–309.

3. *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // Он же. Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 30–74.

4. *Климент Александрийский.* Строматы. Книга I. / Т. I. Книги 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 544 с.

5. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

6. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.

7. *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Он же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 458–468.

8. *Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 424–448.

[26] *Там же.* С. 190.

9. *Скурат К. Е.* Воспоминания и труды по патрологии (I — V века). М.: Троиц. Собор г. Яхрома, 2006. 568 с.

10. *Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // *Он же.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214.

11. *Тертуллиан.* О прескрипции еретиков // *Он же.* Апология. М.-СПб.: Изд-во АСТ, 2004. С. 356–392.

12. *Irenaeus Lugdunensis.* Contra haereses. // Patrologia Graecae. Vol. 7.

Priest Mikhail Legeyev. **Tradition and Anti-Tradition.**

The various processes taking place in the world cannot be adequately rationalized apart from their connection with the historical growth and development of the Church. The sacred experience of church life, collected throughout history, constitutes the entirety of the Tradition of the Church, which correlates with the "lesser traditions" of various communities and individual saints. The "shadowy side" of this process of the historical growth of Tradition is another, parallel process: the collection of anti-tradition, the hypostatic experience of fighting against God, which copies, with defects, the experience of true relations between God and men in the Church. The gradual growth of anti-tradition and its struggle against the Church increases the degree to which the weaker members and parts of the Church fall away from it, driving the world toward the anti-Christian recapitulation of the last times.

Keywords: Sacred Tradition, theology of history, philosophy of history, historiosophy, historical process, anti-tradition, ecclesiology, problems of modern theology, recapitulation

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Священник Максим Никулин

«ТОЛКОВАНИЕ НА ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ» СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО: ПРОБЛЕМАТИКА, ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ, ИЗДАНИЙ И ИССЛЕДОВАНИЙ

Настоящая статья посвящена одному из экзегетических произведений святителя Кирилла Александрийского — «Толкованию на Послание к евреям». Этот труд святителя сохранился только во фрагментах, катенах, флорилегиях и цитатах у других писателей. В начале статьи указывается проблематика текстов, дошедших в косвенной традиции, и приводятся свидетельства позднейших авторов, доказывающие существование «Толкования на Послание к евреям» святителя Кирилла. Затем дается обзор существующих изданий произведения с указанием рукописей, использованных учеными при каждой публикации. Приводятся мнения исследователей о датировке сочинения, единодушно относящие его к антинесторианскому периоду творчества святителя (после 428 г.) В статье упоминается о ценном открытии П. М. Парвиса, обнаружившего в произведении фрагмент полемики святителя Кирилла против антиохийской экзегезы и христологии Феодора Мопсуестийского. Также рассматривается гипотеза Ф. Э. Пьюзи о двух сочинениях святителя разных жанров, составленных на Послание к евреям, и мнения других исследователей по поводу данной гипотезы. Приводятся результаты изучения армянских фрагментов сочинения Ж. Лебоном. В заключение автором статьи выдвигается гипотеза о структуре произведения.

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, Послание к евреям, экзегетика, патристика, катены, флорилегии, Феодор Мопсуестийский.

«Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского (CPG 5209 (3), далее — «Толкование») сохранилось только во фрагментах, содержащихся в катенах, флорилегиях и цитатах позднейших авторов. Проблема текстов, дошедших до нас в непрямой традиции, состоит в том, что иногда их составители ошибочно приписывали отрывки автору или произведению. Таким образом, может оказаться, что все фрагменты «Толкования» взяты из других произведений свт. Кирилла, а такого сочинения сам святитель не писал. Однако мы знаем, что он действительно составил «Толкование на Послание к евреям» благодаря ссылкам

Священник Максим Сергеевич Никулин — магистр богословия (СПбДА), магистр гуманитарных и социальных наук (Практическая школа высших исследований, г. Париж), аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (maximvzzz@gmail.com).

и цитатам на это произведение у позднейших авторов. Прежде всего, представим свидетельства этих авторов, укажем фрагменты «Толкования», которые они цитируют (по изданию Ф. Э. Пьюзи[1]), и приведем в скобках леммы авторов.

Епископ Александр Иерапольский в письме епископу Акакию Берейскому (432 г.) ссылается на «Толкование» свт. Кирилла (Epistulae ad Ebraeos Interpretationem[2]) и цитирует фрагмент с. 425,2[3] (<in> Interpretatione Epistulae ad Ebraeos). Деяния Вселенского Собора в Эфесе (431 г.) цитируют фрагмент с. 424,11–28[4] (eiusdem ex Interpretatione Epistulae ad Hebraeos). Блж. Феодорит Киррский в «Эранисте» цитирует фрагменты с. 420,2–5[5] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς ἑρμηνείας) и с. 422,17–19[6] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς). Севир Антиохийский в «Книге против нечестивого грамматика» цитирует фрагменты с. 395,14–18[7] (in quarto tomo eorum, quae scripsit de Epistula ad Hebraeos); с. 425,1–2[8] (in Explicatione Epistulae ad Hebraeos); с. 389,8-14[9] (in tomo tertio Explanationum suarum in Epistulam ad Hebraeos).

Леонтий Иерусалимский в «Свидетельствах святых» цитирует фрагменты с. 420,3–6[10]; с. 420,9–421,24[11] (Τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐκ τῶν εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους δευτέρου τόμου); с. 421,19–20[12] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 422,13–15[13] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους δευτέρου τόμου); с. 422,17–19[14] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς τόμου ς΄).

---

[1] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. Oxonii, 1872. T. 5. P. 362–440.

[2] *Alexander Hierapolitanus.* Epistula ad Acacium Beroeensem. P. 98.

[3] *Alexander Hierapolitanus.* Epistula ad Acacium Beroeensem. P. 98.

[4] ACO. I, 4. P. 241.

[5] *Theodoretus Cyrrhensis.* Eranistes. P. 183.

[6] *Theodoretus Cyrrhensis.* Eranistes. P. 182.

[7] *Severus Antiochenus.* Liber contra impium grammaticum, III, 5. CSCO. T. 94 (syr. T. 46V). P. 42–43.

[8] *Severus Antiochenus.* Liber contra impium grammaticum, III, 14. CSCO T. 94 (syr. T. 46V). P. 175.

[9] *Severus Antiochenus.* Liber contra impium grammaticum, III, 33. CSCO T. 102 (syr. T. 51V). P. 125–126. Ж. Лебон указывает, что данный фрагмент сохранился только на сирийском языке, но в действительности он также находится среди греческих фрагментов.

[10] *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum. P. 78.

[11] *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum. P. 108, 110.

[12] *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum. P. 78.

[13] *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum. P. 70.

[14] *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum. P. 70.

Леонтий Византийский в книгах «Против несториан и евтихиан» цитирует фрагмент с. 425,4–8[15] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τόμου τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς). Св. Юстиниан в книгах «Против монофизитов» цитирует фрагменты с. 420,2–6 и с. 422,17–423,2[16] (ἐν τῶι ὑπομνήματι τῆς Παύλου πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 420,8–12[17] (ἐν τῶι ὑπομνήματι τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 421,15–20[18] (ἐν τῆι ἑρμηνείαι τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τόμου δευτέρου). Факунд Эрмианский в «Защите трех глав» цитирует фрагменты с. 424,2–5[19] (Rursus interpretans epistulam ad Hebraeos libro tertio dicit); с. 424,7–9[20] (Qui postea in eodem opere libro quarto).

Деяния Латеранского Собора (649 г.) цитируют фрагмент с. 422,8–10[21] (Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς). Прп. Анастасий Синаит в произведении «Вождь жизни» цитирует фрагменты с. 420,3–5[22] (ἐν <τῷ> ἕκτῳ τόμῳ τῆς αὐτῆς Ἑρμηνείας) и с. 420,15–20[23] (Καὶ πάλιν πρὸς Ἑβραίους ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ). «Учение отцов» цитирует фрагменты с. 420,2–6[24] (Κυρίλλου ἐκ τοῦ πρὸς Ἑβραίους ὑπομνήματος); с. 420,8–12[25] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς); с. 421,15–21[26] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 422,8–10[27] (Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 422,17–423,2[28] (Κυρίλλου ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς); с. 423,4–12[29] (Κυρίλλου ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς). Свт. Никифор Константинопольский в труде «Опровержение Евсевия Кесарийского» цитирует фрагменты с. 420,2–6[30] (Ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὑπομνήματος); с. 421,15–21[31]

[15] *Leontius Byzantinus.* Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos, 1356d–1357a. Ф. Э. Пьюзи приводит только латинский фрагмент на с. 425, 3–8.

[16] *Flavius Justinianus Imperator.* Contra monophysitas, 56.

[17] *Flavius Justinianus Imperator.* Contra monophysitas, 52.

[18] *Flavius Justinianus Imperator.* Contra monophysitas, 146.

[19] *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum, XI, 7, 14. P. 104.

[20] *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum, XI, 7, 15. P. 104, 106.

[21] ACO². I. P. 312.

[22] *Anastasius Sinaïta.* Viae dux, 10.2, 6.

[23] *Anastasius Sinaïta.* Viae dux, 10.2, 6.

[24] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 33.

[25] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 20.

[26] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 20.

[27] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 94.

[28] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 68.

[29] Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 100.

[30] *Nicephorus Constantinopolitanus.* Eusebii Caesariensis Confutatio, 65.

[31] *Nicephorus Constantinopolitanus.* Eusebii Caesariensis Confutatio, 65.

(Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς πρὸς Ἑβραίους τοῦ Ἀποστόλου ἐπιστολῆς); с. 422,17–423,2[32]. Свт. Фотий Константинопольский в своей «Библиотеке» цитирует фрагменты с. 420,3–6[33] (ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους Κυρίλλου ἑρμηνείᾳ) и с. 421,15-21[34] (Καὶ πάλιν τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν).

Как указывает Ж. Лебон[35], Дионисий Бар Салиби в произведении «Против ереси фантазиастов, откуда происходит вера армян, и против практик, в которые они уклонились», цитирует следующий фрагмент на сирийском языке:

> И святой Кирилл говорит в первой речи второй части своего «Толкования на Послание к евреям»: «Мы имеем Первосвященника…» (ср. Евр 4:14). Смотри на образ священства нашего Спасителя. Мы не видим, что Он использует жертвоприношения волов или ладана, как священники под Законом Моисеевым»[36].

Катены отцов на Послания св. апостола Павла, в том числе свт. Кирилла Александрийского, были опубликованы английским филологом Джоном Энтони Крамером (John Antony Cramer) в 1843 г.[37] Он их извлек из кодекса Куаслена (Coislin) 204 (X в.)[38], а также Парижского кодекса 238 (XIII в.)[39] в качестве приложения. Парижский кодекс 238, хотя и не указывает имени автора, содержит катены Никиты (на Евр 1–8:11), митрополита Ираклии во Фракии (XI–XII вв.), великого катениста византийского периода.

В 1845 г. итальянский кардинал и филолог Анжело Май (Angelo Mai) издал в третьем томе своей «Новой библиотеки отцов» (Patrum nova bibliotheca) «Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского[40] на основании Миланского кодекса E63 (XIII в.)[41], открытого им в Библиотеке св. Амвросия в Милане, и Парижского кодекса 238.

---

[32] *Nicephorus Constantinopolitanus.* Eusebii Caesariensis Confutatio, 69.

[33] *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca. Codex 229, Bekker P. 261b.

[34] *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca. Codex 229, Bekker P. 261b.

[35] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 246.

[36] *Dionysius Bar Salibi.* Contre l'hérésie des Phantasiastes. P. 47.

[37] Catena in Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112–598.

[38] *Karo G., Lietzmann J.* Catenarum graecarum catalogus. P. 603.

[39] *Karo G., Lietzmann J.* Catenarum graecarum catalogus. P. 604.

[40] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107–127 (греческий текст), P. 69–82 (латинский перевод).

[41] *Karo G., Lietzmann J.* Catenarum graecarum catalogus. P. 604.

Миланский кодекс содержит те же катены Никиты Ираклийского на «Послание к евреям», что и Парижский кодекс, но они там полны. А. Май опубликовал фрагменты «Толкования» свт. Кирилла, не происходящие из других произведений святителя. В том же томе «Новой библиотеки отцов» он издал греческий фрагмент «Толкования», взятый из Ватиканского кодекса 2062[42] (фрагмент с. 393,26–394,3), а также латинский перевод сирийского фрагмента «Толкования», извлеченный из Ватиканского кодекса 104[43] (фрагмент с. 434,14–435,25).

Ватиканский кодекс 2062 (X в.) содержит катены Икумения, епископа Трикки во Фракии (X в.), на Откровение, Соборные послания и Послания св. апостола Павла[44]. Кроме того, во втором томе «Новой библиотеки отцов»[45] А. Май издал среди различных отрывков свт. Кирилла фрагменты его «Толкования» на основании Ватиканского кодекса, содержащего произведение «Учение отцов», Ватиканского кодекса, содержащего сочинение Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов», а также Ватиканского кодекса 1431[46]. Ф. Э. Пьюзи приводит эти отрывки на с. 420–423 своего издания.

В 1863 г. аббат Жак-Поль Минь (Jacques-Paul Migne) также издал в своей «Греческой патрологии» (Patrologia graeca) фрагменты «Толкования»[47]. Греческий текст и латинский перевод воспроизводят издание А. Мая.

Тем не менее, последнее, критическое издание «Толкования» принадлежит английскому патрологу Филиппу-Эдварду Пьюзи (Philip Edward Pusey)[48]. Он опубликовал греческие, латинские и сирийские фрагменты произведения. Для издания катенов[49] он использовал Миланский кодекс E63 (обозначенный «a» в его критическом аппарате на с. 362–419), Парижский кодекс 238 (обозначенный «b»), кодекс Куаслена 204 (обозначенный «c»). Для публикации фрагментов из других авторов[50] Ф. Э. Пьюзи использовал издание А. Мая, а также кодексы, содержащие

[42] PNB. T. 3. P. 104.

[43] PNB. T. 3. P. 127.

[44] *Karo G., Lietzmann J.* Catenarum graecarum catalogus. P. 609.

[45] PNB. T. 2. P. 484–486.

[46] *Pusey P. E.* Commentariorum fragmenta in Epistolam ad Hebraeos. P. 420 (сноска).

[47] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. P. Migne // PG. Lutetiae Parisiorum, 1863. T. 4. Col. 953–1006.

[48] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. Oxonii, 1872. T. 5. P. 362–440.

[49] Ibid. P. 362–419.

[50] Ibid. P. 420–425.

произведения цитируемых авторов (Бодлинский (Bodleian) кодекс 184 (XIII в.), содержащий «Учение отцов», обозначенный «a» в критическом аппарате на с. 420–425, и т. д.).

Ученый также опубликовал сирийские фрагменты «Толкования», извлеченные из трудов Севира Антиохийского и анонимной коллекции кодекса 14533 Британского музея. В своем издании Ф. Э. Пьюзи исправил чтения кодексов Дж. Э. Крамера и А. Мая, а также опустил отрывки «Толкования» свт. Кирилла, происходящие из других произведений святителя (те, которые не удалось установить А. Маю, например из гомилий, и т. д).

В 1931 г. Жозеф Лебон (Joseph Lebon) издал шесть больших фрагментов, которые армянский догматический флорилегий «Печать веры», изданный К. Тер-Мекертчаном[51], приписывает «Толкованию на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского[52]: фрагмент I — с. 156,1–158 издания К. Тер-Мекертчана; фрагмент II — с. 158,23–160; фрагмент III — с. 160,34–162; фрагмент IV — с. 162,9–164; фрагмент V — с. 164,35–167; фрагмент VI — с. 364, 29–366. Ж. Лебон также осуществил латинский перевод армянских фрагментов и сопроводил текст необходимыми пояснениями. В сносках под армянским текстом он исправляет ошибки издания К. Тер-Мекертчана (печати, рукописи), указывает библейские цитаты, а также соответствия с греческими фрагментами издания Ф. Э. Пьюзи.

В своих критических замечаниях Ж. Лебон группирует эти соответствия и представляет их в обобщающей таблице. Тем не менее, остаются армянские строки, не имеющие греческих параллелей[53]. Параллельные отрывки встречаются в том же порядке, но имеются и расхождения. Ученый объясняет этот факт тем, что греческие фрагменты взяты из экзегетических катенов, тогда как «Печать веры» — это догматический флорилегий. Таким образом, с помощью армянского текста можно заполнить лакуны соответствующего греческого текста и наоборот. Кроме того, армянские фрагменты «Печати веры» имеют более древнее свидетельство (VII в.), чем катены Никиты Ираклийского или опубликованные Дж. Э. Крамером[54].

---

[51] Sigillo fidei / ed. K. Ter-Mekerttschian. Etschmiadsin, 1914.

[52] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72–88 (армянский текст), P. 89–102 (латинский перевод).

[53] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 105.

[54] *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi. P. 5.

Кроме того, в 1933 г. Ж. Лебон издал вместе со своим латинским переводом еще один армянский фрагмент «Толкования»[55]. Издание базируется на трех рукописях, содержащих три сборника отрывков отцов Церкви, расположенных в порядке праздников литургического года. В предисловии Ж. Лебон дает описание рукописей[56]: a — армянская рукопись 228 из Библиотеки ордена Мхитаристов в Венеции, недавняя копия (1847 г.), сделанная на основании Ереванской рукописи 78 (1201—1205 гг.); b — армянская рукопись 110 из Национальной Парижской библиотеки (XII в.); c — армянская рукопись 202 Библиотеки Мхитаристов в Венеции (1637 г.). Согласно П. Н. Акиняну, армянский перевод датируется первой половиной V в.[57] Ж. Лебон также отметил в тексте библейские ссылки и отрывок, параллельный с греческим фрагментом издания Ф. Э. Пьюзи.

М. ван Эсбрек и У. Занетти (M. van Esbroeck, U. Zanetti) опубликовали перечень 414 произведений Ереванской рукописи 993[58]. Манускрипт имеет 769 фолио и датируется 1456 г. Это сборник, включающий чтения, предусмотренные для литургического года. На праздник Вознесения рукопись содержит отрывок из «Толкования» свт. Кирилла[59].

В своей важной статье[60] П. М. Парвис осуществляет попытку датировки «Толкования». Для определения terminus ante quem он опирается на письмо Александра Иерапольского Акакию Берейскому (432 г.), в котором тот два раза ссылается на «Толкование» свт. Кирилла[61]. Александр считал святителя еретиком, обвиняя его в монофизитстве и теопасхизме. Чтобы определить terminus post quem, П. М. Парвис придерживается той же позиции, что Ж.-М. де Дюран и Х. Чедвик, полагающие, что «Толкование» было написано во время несторианского спора, то есть после

[55] *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1933. № 46. P. 241–244 (армянский текст), P. 244–245 (латинский перевод).

[56] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 238-239.

[57] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 239.

[58] *Van Esbroeck M., Zanetti U.* Le manuscrit Érévan 993. Inventaire des pièces // Revue des études arméniennes (nouvelle série). 1977. № 12. P. 123–167.

[59] *Van Esbroeck M., Zanetti U.* Le manuscrit Érévan 993. P. 153, no 292.

[60] *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria. P. 415–419.

[61] *Alexander Hierapolitanus.* Epistula ad Acacium Beroeensem. P. 98, 20–22; P. 98, 36–37.

428 г. Согласно Ж.-М. де Дюрану, «Толкование» было «составлено, очевидно, когда несторианский спор еще бушевал в полной мере»[62].

В своей статье[63] Х. Чедвик приходит к такому же выводу, потому что, согласно ему, свт. Кирилл не использовал выражение «ипостасное соединение» до несторианского кризиса, однако он употребляет это выражение в «Толковании на Послание к евреям», в отличие от других своих экзегетических произведений. Таким образом, П. М. Парвис заключил, что «Толкование», вероятно, было написано святителем между 428 и 432 гг.

Кроме того, П. М. Парвис в той же статье обнаружил, что фрагмент «Толкования» (с. 386,15–387,8 издания Ф. Э. Пьюзи) представляет собой полемику свт. Кирилла с Феодором Мопсуестийским[64]. Из того, что, во-первых, фрагмент с. 389,22–28 принадлежит «Толкованию» (это доказывает параллельный армянский фрагмент, опубликованный Ж. Лебоном) и, во-вторых, что комментарий на Евр 2, 9 (с. 386,1–391,7) является связным, П. М. Парвис делает вывод о том, что фрагмент свт. Кирилла с цитатой Феодора действительно принадлежит тексту «Толкования». Отсюда исследователь заключает, что свт. Кирилл принялся опровергать христологию Феодора Мопсуестийского до 432 г.

Из того, что сирийские фрагменты отнесены то к томам, то к гомилиям, Ф. Э. Пьюзи предположил, что святитель Кирилл комментировал «Послание к евреям» в двух своих произведениях — «Толковании» и «Гомилиях»[65]. Тем не менее, О. Барденхевер указывает, что греческие и латинские ученые знали только о «Толковании». Поэтому он полагает, что «Толкование» или его отрывки циркулировали в Сирии в виде гомилий[66]. Ж. Лебон также свидетельствует, что армянские фрагменты знают только «Толкование»[67]. Однако в своем латинском переводе армянских фрагментов произведения он отмечает, что стиль некоторых из них личный и моральный, что более характерно для произведений гомилетического жанра. Именно по этой причине, считает исследователь, некоторые полагали, что «Толкование» имело форму проповедей.

[62] *Durand de G. M.* Excursus VI. La Bible dans les dialogues // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. Sources chrétiennes. T. 97. Paris, 1964. P. 532.

[63] *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // JTS (NS). 1951. № 2.2. P. 145–164.

[64] *Theodorus Mopsuestenus.* De Incarnatione (fragm.), X. P. 301–302.

[65] *Pusey P.* E. Commentariorum fragmenta in Epistolam ad Hebraeos. P. VII–VIII.

[66] *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1924. T. 4. P. 43.

[67] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 114, note 2.

На основании армянских фрагментов Ж. Лебон попытался определить внутреннюю структуру произведения. Согласно леммам армянских фрагментов, «Толкование» было разделено на тома (сирийское слово, переведенное Ж. Лебоном как «oratio», речь), причем фрагмент I взят из первого тома сочинения, фрагмент II — из второго, фрагменты III и IV — из третьего, фрагмент V — из пятого, фрагмент VI — из шестого[68]. Затем Ж. Лебон рассматривает второй элемент лемм армянских фрагментов, а именно указание стиха «Послания к евреям», толкуемый во фрагменте. Согласно им, фрагмент I комментирует Евр 1:1; фрагмент II — Евр 1:3; фрагмент III — Евр 1:6; фрагмент IV — Евр 1:9; фрагмент V — Евр 2:1; фрагмент VI не указывает стих. На основании этих лемм Ж. Лебон предполагает, что первый том «Толкования» начинался с объяснения Евр 1:1: второй — Евр 1:3; третий — Евр 1:6; четвертый — Евр 1:9; пятый — Евр 2:1.

Согласно Ж. Лебону, если основываться на армянских леммах, то не остается больше стихов для толкования в четвертом томе. Поэтому ошибка должна быть в лемме либо фрагмента IV, либо фрагмента V. Поскольку порядковые номера томов указывались цифрами, Ж. Лебон полагает, что ошибка должна быть скорее в лемме фрагмента IV из-за сходства соответствующих сирийских цифр. Таким образом, исследователь предполагает, что фрагмент IV взят в действительности не из третьего, а из четвертого тома произведения.

Важным свидетельством для определения структуры «Толкования» является указание Дионисия Бар Салиби, приведенное нами в начале статьи, в котором он цитирует комментарий свт. Кирилла на Евр 4:14, взятое из «первой речи второй части» его «Толкования». Если принимать лемму Дионисия, то следует полагать, что «Толкование» разделялось на части, подразделямые в свою очередь на тома (oratio, речь), и что тома, указанные Ж. Лебоном, входили в первую часть «Толкования».

На основании изложенного, мы можем выдвинуть гипотезу о том, что «Толкование» состояло, как минимум, из двух частей. Первая должна была включать, по крайней мере, шесть томов и комментировать, как максимум, стихи до Евр 4:13. Первый том второй части должен был начинаться толкованием Евр 4:14. Вторая часть «Толкования» (и, возможно, также следующие части) почти полностью утрачены.

[68] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 109–110.

Источники и литература

Источники

1. Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. Berlin, 1924s.

2. Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda (ACO^{2}) / ed. R. Riedinger. Berlin, 1984s.

3. *Alexander Hierapolitanus.* Epistula ad Acacium Beroeensem // Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico Diacono compositi, 146. // ACO. I, 4. P. 98–99.

4. *Anastasius Sinaïta.* Viae dux / Ed. K.-H. Uthemann // Corpus christianorum series graeca (CCSG). T. 8. Turnhout, 1981. P. 3–320.

5. Catena in Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112–598.

6. *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107–127 (греческий текст), P. 69–82 (латинский перевод).

7. *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. P. Migne // Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG). T. 74. Lutetiae Parisiorum, 1863. Col. 953–1006.

8. *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. Oxonii, 1872. P. 362–440.

9. *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72–88 (армянский текст), P. 89-102 (латинский перевод); Le Muséon. 1933. № 46. P. 241–244 (армянский текст), P. 244–245 (латинский перевод).

10. *Dionysius Bar Salibi.* Contre l'hérésie des Phantasiastes, d'où provient la foi des Arméniens, et contre les pratiques auxquelles ceux-ci se sont laissé aller / éd. A. Mingana. Barsalibi's Work against the Armenians // Woodbroke studies. 1931. № 4.

11. Doctrina patrum de incarnatione Verbi / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 1–337.

12. *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum. Libri XI-XII / texte J.-M. Clément, R. Vander Plaetse, introd., trad. et notes A. Fraïsse-Betoulières // Sources chrétiennes (SC). T. 499. Paris, 2006.

13. *Flavius Justinianus Imperator.* Contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians, 2 ed. (Legum Justiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 2) / Ed. R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz). Milan, 1973. P. 6–78.

14. *Leontius Byzantinus.* Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86–1. Lutetiae Parisiorum, 1865. Col. 1268–1396.

15. *Leontius Hierosolymitanus.* Testimonia sanctorum / ed. P. T.R. Gray. Leontius of Jerusalem Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae. Oxford, 2006. P. 46–160.

16. *Nicephorus Constantinopolitanus.* Eusebii Caesariensis Confutatio / ed. J. B. Pitra. Sancti Nicephori Antirrheticus Liber quartus // Spicilegium Solesmense. Paris, 1852. № 1. P. 373–503.

17. Patrum nova bibliotheca, 8 vol. (PNB) / ed. A. Mai. Romae, 1843–1854.

18. *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca / éd. R. Henry. Photius de Constantinople. Bibliothèque, 8 vol. Paris, 1959–1977.

19. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini [opera], 7 vol. (CAO) / ed. P. E. Pusey. Oxonii, 1868–1877 (переиздание: Bruxelles, 1965).

20. *Severus Antiochenus.* Liber contra impium grammaticum, III / ed. et trad. J. Lebon. Liber III–1 // Corpus scriptorum christianorum orientalium (CSCO). T. 94 (Syr. T. 46V). P. 42–43; Liber III–2 // CSCO. T. 102 (Syr. T. 51V).

21. Sigillo fidei / ed. K. Ter-Mekerttschian. Etschmiadsin, 1914.

22. *Theodoretus Cyrrhensis.* Eranistes / ed. G. H. Ettlinger. Theodoret of Cyrus. Eranistes. Oxford, 1975. P. 61–266.

23. *Theodorus Mopsuestenus.* De Incarnatione (fragm.) / ed. H. B. Swete // Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. T. 2. Cambridge, 1882. P. 290–312.

Исследования

24. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. T. 4. Freiburg im Breisgau, 1924.

25. *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. New Series (JTS (NS)). 1951. № 2.2. P. 145–164.

26. Clavis patrum graecorum, 6 t. (CPG) / Ed. M. Geerard, F. Glorie, J. Noret, J. Desmet. Turnhout, 1974–1998.

27. *Durand de G. M.* Excursus VI. La Bible dans les dialogues // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. SC. Paris, 1964. T. 97. P. 531–532.

28. *Karo G., Lietzmann J.* Catenarum graecarum catalogus. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen, 1902.

29. *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. 1931. № 44. P. 69–114; Le Muséon. 1933. № 46. P. 237–246.

30. *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi // Revue d'histoire ecclésiastique. 1929. № 25. P. 5–32.

31. *Mai A.* In Epistolam ad Hebraeos commentarii fragmenta // PNB. Romae, 1845. T. 3. P. 105–127.

32. *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria // JTS (NS). 1975. № 26.2. P. 415–419.

33. *Pusey P.* E. Commentariorum fragmenta in Epistolam ad Hebraeos // CAO. Oxonii, 1872. T. 5. P. VII–VIII, 362–440.

34. *Van Esbroeck M., Zanetti U.* Le manuscrit Érévan 993. Inventaire des pièces // Revue des études arméniennes (nouvelle série). 1977. № 12. P. 123–167.

***Priest Maksim Nikulin. Commentary on the Epistle to the Hebrews* by St. Cyril of Alexandria: Problems of Scholarship and Overview of Sources, Editions, and Studies.**

In the present article the author studies one of the exegetical works of St. Cyril of Alexandria, his *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. This work has been preserved only in fragments contained in catenae, florilegia, and quotations by other authors. The author identifies the texts that have survived to our day and the testimonies of later authors, who confirm that St. Cyril had written a *Commentary on Hebrews*. The author then provides an overview of the existing publications of this work with an indication of the manuscripts used by scholars of each edition. The author provides the opinions of different scholars about the dating of the work, all of which date it to the anti-Nestorian period of St. Cyril's life, after 428 AD. The author comments on the valuable insight by P. M. Parvis, who found in this work a fragment of St. Cyril's polemics against the Antiochian exegesis and Christology of Theodore of Mopsuestia. The author also considers the hypothesis of P. E. Pusey, who believed that two works of different genres were composed by St. Cyril commenting on Hebrews, as well as the opinions of other scholars about this hypothesis. The author comments on the Armenian fragments of this work studied by J. Lebon. Finally, the author provides a hypothesis about the structure of the work.

***Keywords*:** Cyril of Alexandria, Epistle to the Hebrews, exegesis, patristics, catenae, florilegia, Theodore of Mopsuestia.

Priest Maksim Sergeyevich Nikulin — Master of Theology (St. Petersburg Theological Academy), Master of Humanitarian and Social Sciences (École Pratique des Hautes Études, Paris), graduate student at St. Petersburg Theological Academy (maximvzzz@gmail.com).

А. М. Гагинский

ВЛИЯНИЕ ЭКЗЕГЕТИКИ ОРИГЕНА НА АРГУМЕНТАЦИЮ АРИЯ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ[1]

В статье рассматривается вопрос о влиянии экзегетики Оригена на аргументацию Ария, которому было вверено толкование Священного Писания. Отмечается знакомство александрийского пресвитера с «Комментарием на Евангелие от Иоанна» Оригена, в котором последний отвергает идею единосущия Отца и Сына. Однако Арий пошел дальше, предложив учение о небытии Сына до рождения, что вызвало решительный протест большинства александрийских богословов. Вместе с тем отмечается, что на взгляды Ария оказала существенное влияние античная философская теология, с ее жестким требованием мыслить Первоначало абсолютно простым и единым, что препятствовало развитию учения о Святой Троице. Субординативная теология вполне соответствовала духу времени и диктовалась не столько библейским текстом, сколько внешними обстоятельствами, ввиду чего можно сказать, что православное учение о Троице возникло не под влиянием античной философии, а наоборот — вопреки ему.

Ключевые слова: Ориген, Арий, субординационизм, простота, античная теология, единосущие, триадология.

Как известно, Ориген требовал от своих учеников изучения всех философских школ, «за исключением безбожных»[2], вследствие чего элементы античной философской теологии в его наследии едва ли можно счесть чем-то случайным. В частности, Ориген говорит о том, что Отец един и прост, тогда как Сын представляет Собой некое множество: «Бог совершенно един и прост (πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν). Спаситель же наш из-за множества (διὰ τὰ πολλά)… становится множеством (πολλὰ γίνεται)»[3].

Контекст этого высказывания сотериологический, поэтому трудно сказать, насколько эти слова соотносятся с платонической иерархией

Алексей Михайлович Гагинский — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (algaginsky@gmail.com).

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01207: «Тождество и различие как базовые парадигмы патристической философии».

[2] *Gregorius Thaumaturgus.* In Origenem 151–152.

[3] *Origenes.* In Joannis I.20.119.

начал. Проблема в том, что в наследии Оригена порою встречаются несовместимые идеи, как будто он рассматривал знание лишь как вероятностное (в отличие от Климента), вследствие чего его богословский метод включал перебор различных концепций, с возможностью отказа от тех, которые прежде казались правдоподобными[4]. Как бы там ни было, относительно его учения о Троице в научной литературе нет единого мнения, вероятно, его не было и в древности, поэтому представляется оправданной точка зрения, согласно которой «ключевые моменты как арианской, так и никейской позиций можно возвести к Оригену»[5].

И несмотря на то, что имеются основания сомневаться в субординатизме Оригена[6], некоторые свидетельства александрийского дидаскала все же позволяют рассматривать его в качестве предшественника Ария.

Ориген-субординационист

Предвосхищая терминологию IV в., Ориген впервые говорит о трех ипостасях: «Мы убеждены, что есть три ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις): Отец, Сын и Святой Дух»[7]. Однако остается неясность относительно того, какое между ипостасями предполагается отношение, поскольку слова οὐσία, ὑπόστασις и ὑποκείμενον (сущность, ипостась и субстрат) употребляются Оригеном как синонимы[8]. Это затрудняет интерпретацию

[4] В частности, в этом его упрекает Маркелл Анкирский, который сетует на то, что Ориген «часто опровергает самого себя (ἑαυτοῦ ἀνατρέπει πολλάκις)» (*Marcellus Ancyranus.* Fragmenta 21).

[5] *Бэр И.* Формирование христианского богословия: путь к Никее. Тверь, 2006. С. 171.

[6] Подборку возражений на этот счет см. в статье: *Ramelli I.* Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // Vigiliae Christianae. Leiden, 2011. Vol. 65. P. 21–49.

[7] *Origenes.* In Joannis II.10.75.

[8] *Hanson R.* Did Origen Teach that the Son is *ek tes ousias* of the Father? // Origeniana Quarta / Hrsg. L. Lies. Innsbruck; Wien, 1987. S. 201; ср. наблюдения о терминологии Оригена у В. В. Болотова: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице // *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 238–253. Ввиду этого нельзя согласиться с тем, что «впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями οὐσία ("сущность") и ипостась было предложено в III в. Оригеном. <…> В отличие от Оригена свт. Афанасий, еп. Александрийский, строго не различал термины "сущность" и "ипостась"…» (*Кирилл (Говорун), архим.).* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии (в ст. Ипостась) // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. Т. 26. С. 184). Дело в том, что свт. Афанасий не «в отличие от Оригена» не различал эти понятия на раннем этапе своей полемики с арианством, но вслед за ним, что было одной из важнейших проблем в преодолении арианского кризиса.

данного выражения в никейском смысле, тем более что немного ниже он пишет следующее:

> «Поскольку "свет", в общем и целом, в этом месте (Ин 1.4) — Спаситель, а в кафолическом послании того же Иоанна говорится, что Бог есть Свет (1 Ин 1.5), кое-кто думает и отсюда выводит, что Отец от Сына не отличается по сущности (τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα), однако тот, кто исследовал более точно и говорит более здраво, скажет, что свет, светящий во тьме и не объятый ею (Ин 1.5), и свет в котором нет никакой тьмы (1 Ин 1.5) — не одно и то же (οὐ ταὐτὸν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς καὶ μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς, καὶ τὸ φῶς ἐν ᾧ οὐδαμῶς ἐστι σκοτία)»[9].

Глагол διεστηκέναι (от διίστημι) означает «стоять врозь, расходиться, разделять» и указывает на различие сущностей Отца и Сына, которые по мысли александрийского дидаскала не тождественны (οὐ ταὐτὸν) друг другу. В отличие от трактата «О началах», «Комментарий на евангелие от Иоанна» представляет собой зрелое произведение (230–240-е гг.), сохранившееся на языке оригинала.

В этом тексте Ориген возвращается к своему излюбленному образу, согласно которому Премудрость есть «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя» (Прем. 7.25). Он замечает по этому поводу: «[Сын] — образ благости Его, сияние не Бога, а славы Его и вечного света Его, дыхание не Отца, а силы Его, чистое излияние вседержавной славы Его и чистое зеркало действия Его»[10]. Отсюда следует, что между Отцом и Сыном предполагается какая-то дистанция, которая опосредуется силой Отца, поскольку Сын есть дыхание силы Бога.

Значение этого обстоятельства не следует недооценивать: поскольку сущность и сила Отца — не одно и то же, а Сын есть дыхание не Отца, но Его силы, напрашивается вывод, что эта сила выступает в качестве некоего посредника между Отцом и Сыном. В сочинении «О молитве» Ориген утверждает, что «Сын от Отца отличается по сущности и субстрату (ἕτερος... κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς)»[11]. Подобно Филону и Нумению, Ориген называет Сына вторым богом[12], что проясняется в свете следующего фрагмента из его сочинения «О началах», сохранившегося в письме императора Юстиниана:

[9] *Origenes.* In Joannis II.23.149.

[10] *Origenes.* In Joannis XIII.25.153; ср.: De principiis I.2.9.

[11] *Origenes.* De oratione 15.1.

[12] *Origenes.* Contra Celsum V.39; In Joannis VI.39.202.

«Бог и Отец, содержащий все, достигает до каждого сущего, сообщая каждому от Своего бытие, которое существует (ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν). Сын меньше Отца, достигая только до разумного (ведь Он — второй от Отца (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός)). Еще меньше Святой Дух, достигающий только святых. Поэтому сила Отца больше, чем у Сына и Святого Духа (μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); сила Сына больше, чем у Святого Духа; и, опять-таки, сила Святого Духа весьма отлична по сравнению со священным»[13].

Ипостаси различны по силе, из чего следует, вероятно, что и природы у них разные. Сын превосходит все тварное «...сущностью, достоинством, силой, божественностью, поскольку Слово одушевлено, и мудростью, но ни в чем не сравнимо с Отцом (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί)»[14]. Таким образом, в наследии Оригена было достаточно намеков на то, что τρεῖς ὑποστάσεις следует осмыслять в рамках субординативной теологии. Именно поэтому александрийского дидаскала можно рассматривать в качестве предтечи антиникейских партий. Причем эта сторона его наследия отражает исследователя попытки решить некоторые внутренние проблемы, касающиеся собственно христианского богословия, в то время как обращение Оригена к внешней философии более полно раскрывает его учение о Боге. В частности, полемизируя со стоиками и эпикурейцами, он говорит о простоте и неизменности Бога:

«Пребывая по сущности неизменным (τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος), Он снисходит до человеческих дел через Провидение и домостроительство. Мы утверждаем, что Бог называется неизменным (ἄτρεπτον), согласно божественным Писаниям, в которых сказано "Ты — тот же" (Пс. 101.28) и "Я не изменяюсь" (Мал. 3.6). А боги Эпикура, состоящие из атомов (σύνθετοι ἐξ ἀτόμων) и разложимые (ἀναλυτοί), поскольку составлены, заботятся о том, чтобы стряхивать с себя атомы, которые вредят им. Но и бог стоиков, поскольку он — тело, когда руководит всем бытием (τὴν ὅλην οὐσίαν), тогда случается мировой пожар, а когда он становится его частями, тогда мир заново устрояется. Они [философы] не смогли прояснить естественное понятие о Боге (τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἔννοιαν), во всем нетленного, простого, несложного и неделимого (ἀφθάρτου καὶ ἁπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀδιαιρέτου)»[15].

[13] *Origenes.* Fragmenta 9; De principiis I.3.5.

[14] *Origenes.* In Joannis XIII.25.152.

[15] *Origenes.* Contra Celsum IV.14.

Ориген воспроизводит тезис Платона о том, что все составное распадается (τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν)[16], присоединяясь к критике теологии атомистов. Множеству атомных богов средние платоники противопоставляли учение об едином начале, которое отождествлялось с Умом и мыслилось простым и несложным, не составленным из частей, что давало философскому богу бессмертие.

В самом деле, простому по природе ничто не предшествует, а поскольку оно не состоит из элементов, оно не может распасться и погибнуть. Кроме того, Ориген подчеркивает неизменность Бога, которая так же обосновывается Его простотой и заодно подкрепляется ссылками на Священное Писание, которое интерпретируется соответствующим образом. Здесь нужно сделать небольшое отступление и посмотреть, когда в христианское богословие приходит это жесткое требование простоты Первоначала, логической альтернативой которому является теологический атомизм, где боги δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ — хотя и с трудом, но разрушимы[17], ибо они состоят из атомов и пустоты, как и все сущее.

Рецепция античной философской теологии

Как ни странно, сама эта тематика не имеет библейских оснований и досталась христианству в наследство от античной философской теологии: ни в Библии, ни в Писаниях мужей апостольских не говорится о простоте Бога. Вместо этого перечисляются различные Его действия: сотворил, сказал, увидел, назвал, поставил, благословил, насадил, произрастил и т. д. (Быт. 1–2). История народа израильского описывается как история взаимоотношений Бога и человека, где обе стороны принимают активное участие, меняют свои взгляды, гневаются, ревнуют и ничуть не напоминают неизменный философский Абсолют. Бог заботится о своих людях или наказывает их, люди верны своему Богу или предают Его. Иными словами, между ними складываются личные взаимоотношения, где Другой не предстает объектом теоретического исследования. Сами условия жизни вынуждали говорить несколько иначе о Боге. Точнее, они вынуждали говорить не о Нем, а с Ним. Абстрактные оппозиции простое/сложное, часть/целое, сущность/свойство, тождественное/иное и даже телесное/бестелесное были важной составляющей

[16] *Plato.* Timaeus 41a-b; *Plato.* Respublica 382c-e.

[17] *Democritus.* 472a.

античной философской теологии, но для племени, долгие годы скитавшегося по пустыне, такой язык оставался глубоко чуждым.

Однако ситуация меняется в эпоху апологетов (II в.), которые должны были обращаться к языческому миру на понятном для него языке. Таковым в то время был язык философии. И уже Иустин Философ видит свою задачу в том, чтобы «исследовать божественное (ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου)»[18]. Интересно, что несмотря на значительное влияние философии, Иустин, Афинагор и Феофил не упоминают о божественной простоте (ἁπλοῦς, ἀσύνθετος). Одним из первых заговорил об этом Татиан. Данное обстоятельство примечательно тем, что Татиан известен своим неприятием эллинской культуры, которое с этой точки зрения оказывается достаточно поверхностным. В «Слове к эллинам» он пишет следующее:

> «Бог был в начале, а мы приняли, что начало — это сила Слова. Господь вселенной был один, Сам будучи существованием (ὑπόστασις) всего, пока не совершилось творение; поскольку же с Ним была вся сила видимых и невидимых, Он утвердил все вместе с Собою с помощью разумной силы и Слова, которое было в Нем. Волей простоты Его вышло Слово (θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος), не проходя через пустоту, Слово становится первородным делом Отца»[19].

Татиан в данном случае выражается довольно замысловато. Ясно, что в начале был Бог и с Ним было Слово, с помощью которого Отец все сотворил. Выражение «по воле простоты Его» не вполне понятно, но поскольку речь идет о происхождении Сына от Отца, простоту следует понимать как характеристику Бога. Ввиду того, что Татиан был знаком с сочинениями средних платоников[20], можно допустить, что он заимствовал терминологию в современной ему философии.

Как бы там ни было, со второй половины II в. понятие божественной простоты входит в лексикон христианских писателей, что объясняется не только популярностью платонизма, но и широким распространением гностических текстов, в которых теологические постулаты излагались языком философии. Один из ярких тому примеров — «Письмо к Флоре» гностика Птолемея. Автор пишет о том, что существуют благой Бог, Демиург и их противник, при этом первый является

[18] *Justinus Martyr.* Dialogus 1.3.11.

[19] *Tatianus.* Oratio ad Graecos 5.1–2.

[20] Вероятно, он был близок взглядам Альбина и Гая, а также Аттика (*Elze M.* Tatian und seine Theologie. Göttingen, 1960. S. 29–31).

простым самосущим светом, а второй — «творцом всего мира и того, что в нем»[21]. Птолемей пишет:

> «Сущность противника — тление и тьма (ведь он материальный и расщепленный), а сущность Отца всего, нерожденного (τοῦ ἀγεννήτου), — нетление и самосущий свет (φῶς αὐτοόν), простой и единовидный (ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές). Сущность же того [Демиурга] произвела некую двойственную силу, а сам он — образ более лучшего [Отца]. Не смущайся, однако, желанием научиться тому, как из единого начала всего, <простого,> (ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων <ἁπλῆς> οὔσης) — которое признаем и в которое веруем, — нерожденного, нетленного и благого, составились эти природы, одна — тления, другая — посредства, утвердились эти иносущные (ἀνομοούσιοι), хотя природе блага свойственно рождать и производить подобное самой себе и единосущное (τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια)»[22].

Из текста видно, что автор использует терминологию средних платоников и достаточно близок к их пониманию иерархической структуры универсума. На это обращает внимание Э. Редд-Галвиц, который проводит параллели между Птолемеем и Нумением из Апамеи (оба автора относятся ко второй половине II в.), отмечая сходство в решении проблемы несовместимости простоты Отца с творением материального мира, ответственность за несовершенство которого возлагалась на посредника Демиурга[23]. В данном случае трудно говорить о каких-либо конкретных заимствованиях, однако нельзя не отметить определенной близости терминологии и рассматриваемой тематики — типичных для среднего платонизма.

В свою очередь христианские авторы, полемизирующие с гностицизмом, постепенно вовлекались в разговор на темы, которые обсуждали их оппоненты. Важно то, что, принимая или отвергая постановку тех или иных проблем, они заодно формулировали к ним свое отношение и таким образом включались в диалог. В результате чуть более чем за столетие христианские мыслители вполне освоили язык античной философской теологии, они пополнили свой лексикон рядом важных категорий, не знакомых их предшественникам, и порою даже выдвигали новаторские идеи, подобно Клименту Александрийскому, который впервые

[21] *Ptolemaeus.* Ad Floram 7.4.

[22] *Ptolemaeus.* Ad Floram 7.7–8.

[23] *Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. Oxford university press, 2009. P. 31–37.

после досократиков определенно заговорил о беспредельности Бога, предвосхищая в этом Плотина[24]. Все это давало христианам возможность разговаривать на равных с интеллектуальной элитой того времени, в чем молодая религия остро нуждалась в период гонений. Однако именно это и послужило началом последующих дискуссий в стане христиан, которые попытались рационально зафиксировать основные постулаты своей веры, примером чему служит аргументация Ария, направленная против свтятителя Александра Александрийского, основным нервом которой является требование абсолютной божественной простоты.

Арианский кризис

Если сведения Сократа Схоластика достоверны, то начало арианского кризиса связано со следующими обстоятельствами. Когда александрийский епископ Александр беседовал с подвластными ему клириками, «философствуя о том, что в Троице есть Единица (ἐν Τριάδι μονάδα εἶναι φιλοσοφῶν)»[25], пресвитер по имени Арий услышал в этом древнее заблуждение, некогда озвученное Савеллием, который соотносил имена Отца и Сына с образами откровения Бога в истории и проповедовал некоего сыноотца (υἱοπάτωρ)[26]. Александрийский пресвитер был глубоко возмущен услышанным и вступил в полемику со своим епископом, которая вначале велась устно, затем письменно и вскоре перешла в открытое противостояние.

Главный тезис Ария заключался в том, что если Сын рожден, то до рождения Его не было: никогда Сына не было (ὅτι ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός)[27]. По-видимому, Арий таким образом хотел подчеркнуть ипостасное (=сущностное) различие Отца и Сына, опасаясь того, что из утверждений святителя Александра следует их тождество. При отсутствии различия понятий «сущность» и «ипостась» тезис о единосущии Отца и Сына действительно может быть понят как указание на слияние двух ипостасей-сущностей во что-то единое, таким образом, появление в этой полемике фигуры Савеллия вполне закономерно. Сведения Сократа согласуются с тем, что известно о теологии Ария. В своем

[24] *Шуфрин А. М.* Гнозис, богоявление, обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013. С. 189 и далее.

[25] *Socrates.* Historia ecclesiastica I. 5.

[26] См.: *Eusebius.* De ecclesiastica theologia I.1.2; I.5.1–2.

[27] *Socrates.* Historia ecclesiastica I. 5.

программном сочинении «Талия» александрийский пресвитер разъясняет свою позицию:

> «Он, конечно, Бог, из-за чего пребывает для всего неизреченным (ἄρρητος), ни равного, ни подобного, ни подобославного нет Ему одному. Нерожденным же Его называем из-за природы рожденной; безначальным Его воспеваем из-за имеющего начало, вечным же Его почитаем из-за рожденного во времени. Сына положил началом созданного Безначальный и, чадотворив, Себе же приял в Сына, который не имеет свойства, для Бога по бытию особенного (ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος), ибо не равен, да и не единосущен (οὐδὲ ὁμοούσιος) Ему. <...> Троица — в славах неподобных, не смешаны между собой ипостаси их (τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις, ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν), одна преславнее другой по славе до бесконечности. Отец по сущности (κατ' οὐσίαν) чужд Сына, пребывая безначальным. Пойми, что единица была, а двоицы не было, пока не осуществилась (ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ). Теперь, когда еще нет Сына, Отец есть Бог. Затем не-сущий Сын (ὁ υἱὸς οὐκ ὢν) стал по Отчему изволению единородным богом (μονογενὴς θεός), но оба чужды друг другу...»[28].

Как и многие доникейские авторы, Арий полагает, что «Отец есть Бог»; желая подчеркнуть Его единство, он говорит о том, что Сын не существовал: если Отец безначален, то Сын имеет начало, а если Он имеет начало, стало быть, когда-то Его не было — «единица была, а двоицы не было».

Нужно отметить, что Арий признает само по себе учение о Троице, но понимает его таким образом, что ипостаси не единосущны и не смешиваются между собой. Для того чтобы усилить этот тезис, Арий говорит о небытии Сына до рождения, что показалось совершенно неприемлемым большинству александрийских богословов, опиравшихся на почтенную экзегетическую традицию, согласно которой Отец никогда не был без своей Премудрости[29]. Ситуация, однако, осложнялась тем обстоятельством, что в рамках этой традиции было трудно решить вопрос о происхождении Сына. В частности, поскольку Арию было вверено толкование Священного Писания, ему был хорошо известен «Комментарий на Евангелие от Иоанна» Оригена, в котором александрийский дидаскал полемизирует с гностиком Ираклеоном, преемником Птолемея, учившего о том, как отмечалось выше, что Благо рождает «подобное самому

[28] *Athanasius.* De synodis. 15. 3.

[29] *Origenes.* De principiis I.2.2–4.

себе и единосущное (τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια)». Ориген крайне резко выступает против этого учения, он пишет следующее:

> «Иные интерпретируют «исшел от Бога» (Ин. 8.42; 16.27–28) как «рожден от Бога» (1 Ин. 3.9), откуда следует заключить, что Сын рожден из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας... τοῦ πατρὸς), как если бы Бог уменьшился и лишился по сущности того, что имел прежде, чем родил Сына, — словно кто-то может думать об этом как о беременных. Им следует говорить тогда, что Отец и Сын — тело, и что Отец разделился (ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ διῃρῆσθαι τὸν πατέρα), что являет взгляды людей, которым и во сне не снилась невидимая и бестелесная природа (φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον) — подлинная сущность (οὖσαν κυρίως οὐσίαν). Понятно, что они располагают Отца среди телесного (ἐν σωματικῷ τόπῳ), а Сын пришел в жизнь, переходя телесно из одного места в другое (τόπον ἐκ τόπου ἀμείψαντα σωματικῶς), а не из одного состояния в другое (κατάστασιν), насколько мы поняли»[30].

Этот комментарий важен по той причине, что Арий будет использовать схожую аргументацию, вероятно, напрямую заимствовав ее у Оригена. Первое, что обращает на себя внимание в данном фрагменте — это настойчивое (даже несколько избыточное) отрицание телесности рождения Сына. Выражение «из сущности Отца» интерпретируется исключительно в материальном смысле, как будто его нельзя понять как-либо иначе, представляя рождение Сына по аналогии с человеческим, вследствие чего Бог оказывается телесным и делимым на части.

Вероятно, обусловлено это тем, что у гностиков речь шла о причастии человека сущности Бога. Характерно, что Евсевий Кесарийский после Собора 325 г. стремится разъяснить именно этот момент: выражение «из сущности Отца» не означает, — будет писать он, — что Сын есть часть Отца (οὐ μὴν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρός) или часть Его сущности (οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν), равным образом и термин «единосущие» следует понимать не в телесном смысле (οὐ κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον)[31]. Сегодня это звучит несколько странно, но во второй половине III и в первой половине IV вв. данные выражения устойчиво ассоциировались с материальным разделением и их пригодность для богословия казалась крайне сомнительной.

[30] *Origenes.* In Joannis XX.18.157–159; еще о единосущии в таком же контексте: XIII.25.149–153.

[31] *Eusebius.* Epistula ad Caesarienses 9–10, 12–13.

Отвергая тезис о рождении «из сущности», Ориген в то же время утверждал, что Сын — от силы Отца, которая выступает в качестве посредствующего звена между Богом и миром, ибо если Сын не есть ни сущность, ни сила Отца, то нет оснований утверждать, что Он ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Более того, как и многие мыслители этой эпохи, Ориген не проводил теоретического различия между понятиями рождения (γεννητός) и творения (γενητός)[32], что позволило Арию поправить Оригена и сделать вывод о том, что до рождения, или сотворения, Сына не было:

> «О чем же мы говорим и мыслим, учили и учим? О том, что Сын не есть Нерожденный и никоим образом не есть часть Нерожденного и не из какого-либо субстрата (ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός), но по воле и совету (θελήματι καὶ βουλῇ) стал прежде времен и прежде веков полный Бог, единородный, неизменяемый (πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος); но прежде, чем рожден, или сотворен, или определен, или основан, Он не был, ибо не был Нерожденным (πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν). Нас преследуют за то, что мы говорим: Сын имеет начало, а Бог — безначален (ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστιν). Поэтому нас преследуют и за то, что мы говорим: [Сын] из не-сущего (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν), а говорим мы так потому, что Он и не часть Бога, и не из какого-либо субстрата (οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστιν οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός). За это нас гонят»[33].

Поскольку Арий говорит о том, что Сын «рожден, или сотворен, или определен, или основан» по воле и совету Отца, можно сделать вывод, что он не проводит теоретического различия между этими понятиями, подразумевая следующее: до рождения Сына не было, поскольку нелепо полагать, что нечто может существовать до того, как оно сотворено. При этом нужно обратить внимание, что во всех сохранившихся текстах Ария центральным является утверждение о том, что Сын *не есть часть Бога* (οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστιν) и не происходит из какого-либо предшествующего субстрата, наподобие несотворенной

[32] Оно встречается у Евсевия Кесарийского (*Eusebius.* Demonstratio evangelica V.1.15), но последовательно это различие обосновал лишь свт. Афанасий Великий, указывая на то, что творение связано с волей, а рождение — с природой Бога. См.: *Флоровский Г.* Тварь и тварность // *Он же.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 288–298.

[33] *Theodoretus.* Historia ecclesiastica. I. 5.

материи, о которой говорили эллинские философы[34]. Очевидно, что к этому времени постулат божественной простоты стал восприниматься как что-то самоочевидное, причем в аргументации Ария он имеет первостепенное значение.

По всей видимости, стремясь ответить на вопрос о происхождении Сына, обсуждавшийся в школе св. Лукиана Антиохийского, Арий встает перед следующим выбором: Сын мог возникнуть (1) из сущности Отца, (2) из совечной Богу материи, (3) из не-сущего. О совечной Демиургу материи учили язычники, но христиане никогда не разделяли этого взгляда, поэтому его следует сразу отвергнуть.

Предположение, что Сын рожден из сущности Отца, не устраивает Ария по той причине, что Сын окажется частью Бога, Который станет сложным и изменяемым, подобно тому, как это было у стоиков и эпикурейцев, которых критиковал Ориген. Следовательно, остается допустить, что Отец сотворил Сына ἐξ οὐκ ὄντων. Возможно, Арий понимал, что делает весьма смелое утверждение, идущее вразрез распространенному осмыслению статуса Сына как вечной Премудрости, но иные альтернативы казались ему неприемлемыми:

> «Ведаем единого Бога… родшего единородного Сына прежде веков времен… своей волей (ἰδίῳ θελήματι) утвердив непреложное и неизменяемое совершенное творение Божие (κτίσμα τοῦ θεοῦ), однако не как одно из творений, рождение, но не как одного из рожденных: не исторжение (προβολὴν), каково рождение Отца по учению Валентина; не единосущная часть (μέρος ὁμοούσιον), каково рождение от Отца по изъяснению Манихея; не сыноотец (υἱοπάτορα), как наименовал Савеллий, разделяя единицу; не светильник от светильника или факел, разделенный на два, согласно Гиеракасу; не прежде сущего, впоследствии рожденного (οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον ὕστερον γεννηθέντα), или возведенного в Сына <…> Если же сказанное «из Него», «из чрева», «от Отца исшел и иду» (Ин. 8.42; 16.27–-28) иные понимают как часть самого единосущного и как исторжение (ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολὴ), то Отец будет сложным, делимым, изменяемым, телесным (σύνθετος… καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα)… бестелесный Бог потерпит сообразное телу»[35].

Этот фрагмент следует рассматривать в контексте реалий древней Александрии. Известно, что в III в. здесь жили последователи Ираклеона,

[34] Напр.: *Plato.* Timaeus 28a и далее.

[35] *Athanasius.* De synodis. 16.2–5.

который вместе с Птолемеем считался учеником гностика Валентина[36]; в 60-х гг. того же столетия в Александрию перебрались манихеи, взгляды которых нашли широкую поддержку местного населения[37]. И те, и другие не разделяли учения о едином Боге и использовали термин «единосущие» в контексте причастности человека Богу[38]. Как и Ориген, который критиковал гностиков, Арий подчеркивает, что Ин. 8.42 и 16.27–28 нельзя интерпретировать в смысле единосущия Отца и Сына. Будучи учителем и проповедником в Александрии, Арий должен был иметь общее представление об этих движениях, конкурировавших с христианством того времени, на что и указывают его ссылки на Савеллия, Валентина, Мани и Гиеракаса. По-видимому, в этот ряд Арий поместил и учение Александра[39].

В самом деле, слова александрийского епископа могли быть поняты в духе савеллианства в том случае, если Арий не различал понятия «сущность» и «ипостась»[40], ввиду чего выражение «в Троице есть Единица» могло звучать для него так, словно три отдельные сущности отождествляются в одну ипостась-сущность. То, чему учил александрийский епископ, с одной стороны, было вполне традиционным для христианства, ведь даже Арий не отрицал термин «Троица», с другой же, это оказалось настолько трудным для понимания, что вызвало решительный протест ряда клириков.

Проблема состояла в том, что нужно было концептуально точно и логически непротиворечиво зафиксировать единство и троичность Бога, не имея для этого соответствующей терминологии, причем античная философия не располагала для этого какими-либо подходящими примерами, поэтому Арий просто не мог с чем-либо соотнести

[36] *Origenes.* In Joannis II.14.100, XX.20.170.

[37] *Lyman R.* Arians and Manichees on Christ // Journal of Theological Studies. Oxford, 1989. Vol. 40, N. 2. P. 497–498.

[38] О гностиках: *Origenes.* In Joannis XIII.25.149–153, XX.20.205–206; о манихеях: *Zacharias.* Capita VII contra Manichaeos 6.

[39] Поскольку Птолемея и Ираклеона записывали в число последователей Валентина, хотя они открещивались от этого имени (*Tertullian.* Adversus valentinianos 4.2), можно предположить, что Арий был знаком с его учением в их переработке, которая была еще на слуху в начале IV в.; равным образом и об учении Мани Арий мог узнать от александрийских манихеев, еще достаточно активных в то время; Гиеракас — фигура достаточно темная, но, предположительно, тоже близкая к манихейству (*Lyman R.* Arians and Manichees on Christ... 502, n. 43).

[40] *Boularand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972. P. 68.

или сравнить то, о чем говорил святитель Александр. Точнее говоря, те воззрения, с которыми александрийский пресвитер пытался соотнести учение своего епископа, совершенно ему не соответствовали. Ясно, что Арию была вполне понятна субординативная теология предшествующих христианских писателей; судя по всему, он был неплохо знаком с построениями платоников, говоривших о соподчиненных началах; вероятно, живя в поликультурной и многонациональной Александрии, он имел представление о различных религиозных культах и триадах богов; единственное, чему он не мог научиться откуда-то извне, это учению о том, что «в Троице есть Единица», что Отец и Сын суть один простой Бог.

Этот догмат до сих пор является камнем преткновения для многих, поэтому возникновение арианского кризиса нельзя считать чем-то случайным. Однако не следует забывать и о том, что и пресвитер Александр не смог предложить достаточно убедительного обоснования своих взглядов, поскольку так же не имел под рукой подходящего концептуального аппарата, с помощью которого можно было бы выразить учение о Святой Троице. Не различая понятий «сущность» и «ипостась»[41], он говорил о том, что «Отец и Сын — две вещи, нераздельные между собой (ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο)», между которыми не только нет какого-либо промежутка (διάστημα), но его даже и помыслить нельзя[42].

Понятно, что это могло быть превратно истолковано в духе савеллианства, особенно в устной беседе. В библейском тексте и последующей доникейской литературе, вне всяких сомнений, можно найти указания на троичность Бога, но это не фиксируется рационально и не разъясняется с той степенью ясности, которая требовалась в IV в. К примеру, Игнатий Антиохийский может говорить о «Христе, Отце и Духе», Климент Римский о том, что «жив Бог, и жив Господь Иисус Христос, и Дух Святой»[43], но при этом они совершенно не стремятся прояснить в каких отношениях между собой находится эта Троица, какой они сущности и т. д. Тем не менее, к IV в. это станет насущной необходимостью.

[41] *Hanson R. P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinburg, 1988. P. 186.

[42] *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica. I. 4; P. 12.11–13.1.

[43] *Ignatius Antiochenus.* Ad magnesios 13.2; *Clemens Romanus.* Ad corinthios 58.2.

Заключение

В античной философской теологии созревает определенное представление о том, каким образом необходимо мыслить божественное. А именно, речь о Первоначале, как бы оно ни осмыслялось, будь то Перводвигатель или Благо, ведется на языке абстрактных оппозиций, таких как простое/сложное, часть/целое, единое/многое, сущность/свойство, тождественное/иное, телесное/бестелесное. При этом божественное мыслится как нечто простое и неизменное, в противном случае нужно было бы признать какое-то более древнее начало, как это сделал Анаксимен, который «говорил о том, что начало — это беспредельный воздух, из которого происходит и становящееся, и ставшее, и грядущее, и даже боги и божественное (καὶ θεοὺς καὶ θεῖα)»[44].

Разумеется, христианские мыслители стремились избегать такой примитивной теологии. Наработки платоников и перипатетиков, философский язык в целом, его категориальный аппарат, постепенно становятся инструментом для выражения христианской веры. Бог мыслится простым и единым, что, с одной стороны, является аксиомой для всех христианских мыслителей, тогда как с другой, до определенной степени затрудняет развитие учения о Святой Троице. Под влиянием философии евангельскую весть об Отце, Сыне и Святом Духе некоторые александрийские богословы интерпретировали в рамках платонической иерархии первоначал, что вступало в противоречие с библейским монотеизмом и требовало признания некоего «второго бога». Трудность заключалась в том, как примирить этот монотеизм с Божеством Христа, Которого нельзя отождествить с Отцом, с одной стороны, и нельзя считать частью Бога, с другой. Субординативная теология вполне соответствовала духу времени и диктовалась не столько библейским текстом, сколько внешними обстоятельствами, ввиду чего можно сказать, что православное учение о Троице возникло не под влиянием античной философии, а наоборот — вопреки ему.

[44] DK 13. A 7.

Источники и литература

Источники

1. *Athanasius.* De synodis — De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria // Athanasius Werke / Hrsg. H. G. Opitz. Berlin, 1940. Vol. 2.1. S. 231–278.

2. *Clemens Romanus.* Ad Corinthios — *Clément de Rome.* Épître aux Corinthiens // Sources chrétiennes / Ed. A. Jaubert. Paris, 1971. N 167. P. 98–204.

3. *Democritus — Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

4. DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951–1952[6]. Bd. 1. 618 S.

5. *Eusebius.* De ecclesiastica theologia — Eusebius Werke / Hrsg. E. Klostermann, G. C. Hansen. Berlin, 1972. Bd 4. S. 61–182.

6. *Eusebius.* Demonstratio evangelica — Eusebius Werke / Hrsg. I. A. Heikel. Leipzig, 1913. Bd. 6. S. 1–492.

7. *Eusebius.* Epistula ad Caesarienses — Athanasius Werke / Hrsg. H. G. Opitz. Berlin, 1940. Vol. 2.1. S. 28–31.

8. *Gregorius Thaumaturgus.* In Origenem — *Grégoire le Thaumaturge.* Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire // Sources chrétiennes / Ed. H. Crouzel. Paris, 1969. N 148. P. 94–182.

9. *Ignatius Antiochenus.* Ad magnesios — *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne.* Lettres. Martyre de Polycarpe // Sources chrétiennes / Ed. P. T. Camelot. Paris, 1969. N 10. P. 80–92.

10. *Justinus Martyr.* Dialogus — Dialogus cum Tryphone / Ed. Marcovich M. — Berlin; New York, 1997.

11. *Marcellus Ancyranus.* Fragmenta — Markell von Ankyra: Die Fragmente & Der Brief an Julius von Rom / Hrsg. Markus Vinzent. Leiden, 1997.

12. *Origenes.* Contra Celsum — *Origène.* Contre Celse // Sources chrétiennes / Ed. M. Borret. Paris, 1969. N 150. P. 14–352.

13. *Origenes.* De oratione — Origenes Werke / Hrsg. P. Koetschau. Leipzig, 1899. Vol. 2. S. 297–403.

14. *Origenes.* De principiis — Origenes vier Bücher von den Prinzipien / Hrsg. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976. S. 462–560, 668–764.

15. *Origenes.* Fragmenta — Origenes vier Bücher von den Prinzipien / Hrsg. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976. S. 82–812.

16. *Origenes.* In Joannis — Origène. Commentaire sur saint Jean (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13) // Sources chrétiennes / Ed. C. Blanc. Paris, 1966; 1970; 1975. Vol. 120, 157, 222.

17. *Plato.* Respublica — Platonis opera / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. 4. P. 327a–621d.

18. *Plato.* Timaeus — Platonis opera / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. 4. P. 17a–92c.

19. *Ptolemaeus.* Ad Floram — *Ptolémée.* Lettre à Flora // Sources chrétiennes / Ed. G. Quispel. Paris, 1966. N. 24 bis. P. 50–72.

20. *Socrates.* Historia ecclesiastica — Socrates' ecclesiastical history / Ed. W. Bright. Oxford: Clarendon press, 1893. P. 1–330.

21. *Tatianus.* Oratio ad Graecos — Die ältesten Apologeten / Hrsg. E. J. Goodspeed. Göttingen, 1915. S. 268–305.

22. *Tertullian.* Adversus valentinianos — Patrologia Latina. Paris, 1844. Vol. 2. Col. 538–594.

23. *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica — *Theodoret.* Kirchengeschichte / Hrsg. L. Pamentier, F. Scheidweiler. Berlin, 1954. S. 1–349.

24. *Zacharias.* Capita VII contra Manichaeos — *Lieu S. N.C.* An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism // Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1983. Bd. 26. S. 176–213.

Литература

25. *Boularand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972.

26. *Elze M.* Tatian und seine Theologie. Göttingen, 1960.

27. *Hanson R.* Did Origen Teach that the Son is *ek tes ousias* of the Father? // Origeniana Quarta / Hrsg. L. Lies. Innsbruck; Wien, 1987. S. 201–202.

28. *Hanson R. P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinburg, 1988.

29. *Lyman R.* Arians and Manichees on Christ // Journal of Theological Studies. Oxford, 1989. Vol. 40, N. 2. P. 493–503.

30. *Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. Oxford university press, 2009.

31. *Ramelli I.* Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // Vigiliae Christianae. Leiden, 2011. Vol. 65. P. 21–49.

32. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице // *Он же.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

33. *Бэр И.* Формирование христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006.

34. *Кирилл (Говорун), архим.* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии (в ст. Ипостась) // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190.

35. *Флоровский Г.* Тварь и тварность // *Он же.* Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 280–315.

36. *Шуффрин А. М.* Гнозис, богоявление, обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013.

Aleksey Gaginsky. **The Impact of the Exegesis of Origen on the Argumentation of Arius in the Context of Ancient Philosophical Theology.**

In this article, the author discusses the influence of Origen's exegesis on the position of Arius, who had known the *Commentary on the Gospel of John*, in which Origen rejects the idea of the consubstantiality of the Father and the Son. However, Arius went further, proposing the doctrine of the non-existence of the Son before the begetting, though many theologians in Alexandria had not accepted his interpretation. At the same time the author notes that the views of Arius had a significant impact of ancient philosophical theology, with its stringent requirement to think of the first principle as absolutely simple and one. Subordinative theology corresponds with the Zeitgeist of that time, and was influenced not by the biblical text, but by ancient philosophy. Therefore, we can say that the Orthodox teaching of the Holy Trinity did not arise under the influence of ancient philosophy, but in spite of it.

***Keywords*:** Origen, Arius, subordinationism, simplicity, ancient theology, consubstantiality, trinitarian theology.

Aleksey Mikhailovich Gaginsky — Candidate of Philosophical Sciences, Fellow at the Sector for the Philosophy of Religion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (algaginsky@gmail.com).

Священник Александр Сухарев

ОДО КАЗЕЛЬ И ЕГО УЧЕНИЕ О ТАИНСТВАХ

Статья представляет собой краткий очерк учения немецкого богослова Одо Казеля о таинствах, сформулированное в 20–30-х гг. XX в. В статье исследуется влияние, которое оказало мистериальное богословие Казеля на католическое учение о таинствах во второй половине XX столетия, в частности на текст Конституции о священной литургии II Ватиканского собора. Необычный для схоластического богословия подход О. Казеля к вопросам присутствия Христа в богослужении обнаружил в себе стремление к возращению к святоотеческой традиции понимания таинства. В статье отражено содержание одной из глав предполагаемой работы о литургическом движении в Германии.

Ключевые слова: Католическая церковь, Германия, Казель, таинства, Пасхальная тайна, литургическое движение, литургический год, католическое богослужение, античные мистерии, II Ватиканский собор, Sacrosanctum Concilium, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Введение

Дом Одо Казель (Dom Odo Casel, 1886–1948) — один из самых активных и самобытных деятелей литургического движения в Германии. Монах-бенедиктинец со слабым здоровьем, почти никуда не выезжавший из небольшого женского монастыря, где прожил половину жизни, он был одним из тех, кого называют предшественниками II Ватиканского собора. Сформулированное им понятие «Пасхальной тайны» занимает центральное место в соборной Конституции о Священной литургии *Sacrosanctum Concilium*, а концепция присутствия спасительных деяний Христа в таинствах (*Mysteriengegenwart*) была названа Й. Ратцингером «одной из самых плодотворных идей XX столетия»[1].

Священник Александр Валерьевич Сухарев — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии, пресс-секретарь Московской (областной) епархии, клирик Богородице-Смоленского Новодевичьего монастыря г. Москвы (sas@mepar.ru).

[1] См.: *Häussling A.* Odo Casel — Noch von Aktualität: Eine Rückschau in… Herausgebers // Archiv für Liturgiewissenschaft, 28 (1986). S. 359. «Можно без преувеличения сказать, — продолжает автор, — что со времен святых отцов в богословие таинств не вдыхали столько жизни».

Даже ошибочные предположения Казеля (как, например, о типологическом сходстве таинств с античными мистериями) создавали необходимую творческую среду для богословского диалога. Можно без преувеличения сказать, что О. Казель стал одним из создателей новой парадигмы мышления, определившей направление католического богословия во второй половине XX в. «Наименование жертвоприношения мессы "евхаристией"; деление евхаристии на "литургию слова" и "литургию таинства" и разделение последней на "евхаристическую молитву" и "трапезу"; понимание мессы как совместное действие Церкви, в котором народ Божий принимает активное участие; структуризация церковного года вокруг Пасхального и Рождественского циклов; открытие воскресного дня как еженедельного праздника Воскресения Христа — все это играло центральную роль в системе взглядов Казеля»[2].

Каждому, кто соприкасается с наследием О. Казеля, приходиться отвечать на вопрос о традиционности его богословского подхода: слишком непохож язык, который он использует, на классическую схоластическую сумму. Разрыв с привычным представлением о литургии и таинствах в богословии Казеля связан с попыткой вернуться в русло святоотеческой традиции, к апофатическому мышлению. «Моя главная цель, — пишет Казель, — не изложить свои богословские размышления, а восстановить традицию... Речь идет не о моем учении, а о наследии Святой Церкви»[3]. Вместе с тем, наряду с глубоким исследованием учения апостолов и святых отцов древней Церкви, О. Казель использует сравнительно-исторический подход, характерный для светских научных дисциплин.

«Немецкое католическое богословие XX века обладало пятью главными характеристиками: оно было литургическим, церковным, историчным, миссионерским и внимательным к философии», — пишет Эйден Николс[4]. Учение Казеля о таинствах (*Mysterienlehre*) имеет, прежде всего, литургическую основу. Наряду с Писанием и Преданием, литургия была для О. Казеля источником богословского знания и стимулом богословской мысли. Вспоминая о том, что первое чувство о зарождающемся *Mysterienlehre* пришло к нему во время служения мессы, Казель замечает: «Жизнь может прийти только от жизни. Это [новое — *А. С.*] чувство

[2] *Neunheuser B.* Odo Casel in Retrospect and Prospect, Worship 50 (1976). P. 491.

[3] См.: *Häussling A.* Op. cit. S. 360.

[4] *Николс Э.* Контуры католического богословия / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 392.

подтверждалось изучением творений Иустина Мученика… и моим интересом к древним мистериям, которые я рассматривал только как средство для понимания таинств. Настоящие "горячие источники" [учения] — это само служение литургии»[5].

Оформившись в серию статей, опубликованных в 20-е годы прошлого века, богословская теория О. Казеля продолжает вызывать серьезный интерес. Целью данной статьи будет не только дать описание богословских идей Казеля, но и поместить их в исторический контекст, показать, как и почему они стали частью большого и сложного процесса, который называется литургическим движением XX века.

Краткая биография

Йоханнес Казель родился 27 сентября 1886 г. в Кобленце, в католической земле Райнланд-Пфальц. Получив аттестат об окончании школы, в 1905 г. он поступил в Боннский университет. Там Казель встретил бенедиктинского монаха Ильдефонса Хервегена, который убедил его оставить обучение и поступить в монастырь Мария-Лаах. Через некоторое время этот монастырь, восстановленный монахами Бойронской конгрегации после долгих лет «борьбы за культуру», станет центром литургического движения в Германии, а Хервеген — одним из самых известных его деятелей. В 1907 г. Казель принес монашеские обеты, а в 1911 г. стал священником.

В монастыре, а затем в Папском университете святого Ансельма в Риме он изучал философию и богословие, и в 1912 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Учение о евхаристии мученика Иустина Философа». В 1913 г. Хервеген стал аббатом Мария-Лаах, а О. Казель еще раз поступил в Боннский университет, на этот раз на кафедру классической филологии и религиоведения, где защитил докторскую диссертацию о мистическом молчании в античной философии. В 1918 г. И. Хервеген совместно с монахами аббатства Одо Казелем и Кунибертом Мольбергом, а также Романо Гвардини и Антоном Баумштарком организовали издание трех научных серий — *Ecclesia Orans* («Церковь молящаяся»), *Liturgiegeschichtliche Quellen* («Историко-литургические источники») и *Liturgiegeschichtliche Forschungen* («Историко-литургические исследования»). В 1921 г. по предложению Хервегена Казель стал со-редактором, а потом главным редактором альманаха

[5] См.: *Kennedy D.* The Presence of Christ in the Eucharist: The strange neglect of the Resurrection? Mary Immaculate College, University of Limerick, 2015. P. 41.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, который стал одним из проводников идей литургического движения в Германии. В период с 1921–1935 гг. было издано 15 номеров журнала, в котором сотрудничали ученые монахи аббатства и знаменитые литургисты-историки — Антон Баумштарк, Ханс Литцман и Иероним Энгбердинг.

В 1922 г. Казель был направлен в небольшой женский монастырь Непрерывного поклонения в Херштелле, в котором он исполнял послушание духовника и где написал большинство своих работ. Долгие годы О. Казель был для сестер монастыря непререкаемым авторитетом в духовной жизни. Здесь у него была возможность не только писать статьи, молиться и совершать богослужения, но и заниматься просвещением: «Как и все, кто участвовал в литургическом движении, он был убежден, что полное жизни служение литургии преодолевает разобщенность людей и пробуждает в них сознание единства. Древняя монашеская литература и церковное благочестие, которые [Казель] открывал перед нами, приобретали все большее значение. Это был медленный процесс, для некоторых сестер болезненный, в котором изысканные [духовные] упражнения постепенно отходили на второй план. Их место заняли псалмы, молитвы мессы и размышления над Писанием… Еженедельно он проводил две конференции для певчих, и одну — для сестер-мирян. Раз в неделю проводился семинар для новициев, на котором речь шла о переводе и толковании святоотеческих текстов»[6].

Казель вернул в литургическую практику общины причащение за «высокой» воскресной мессой, и задолго до реформы литургии Святой недели (1951–1955 гг.), стал совершать пасхальное богослужение ночью. В самой мессе он присоединил вторую часть молитвы Sanctus, которая находилась после преложения Даров, к префации, (т. е. в начало евхаристической молитвы), ввел в чинопоследование мессы общее молчание перед «Отче наш» и совместное пение псалмов во время раздачи Даров[7].

Одо Казель умер во время пасхального богослужения 28 марта 1948 г. На его могильном камне написано: «Mystagogus nobis et pater» («Наш тайноводитель и отец»). На первом месте в этой фразе стоит слово, которое выражает суть всего богословия Казеля, посвященного осмыслению понятий «тайны» и «таинства».

[6] *Coen H.* Lebensbild. Pater Casel O. // Abtei Herstelle. URL: http://www.abtei-herstelle.de/wp-content/uploads/2012/09/Pater-Odo-Casel.pdf (дата обращения: 02.02.17).

[7] Ibid.

Причины зарождения мистериального богословия

«Церковь, в которой был рожден Казель, сильно отличалась от сегодняшней», — свидетельствует современный историк. — Обычные люди «встречались» с Церковью только на воскресной мессе»[8]. К началу XX века литургия была по преимуществу делом духовенства, которое представляло собой своего рода аристократию в церковном государстве. Пассивное большинство — миряне, — делегировали свои полномочия священнику и пользовались доступными средствами участия в богослужении: читали розарий или занимались духовными упражнениями. Большое распространение получили паралитургические последования, которые не приветствовал магистериум, зато любил народ: простые по форме, они совершались на родном языке и давали ощущение со-участия, которое исчезало во время присутствия на обычной латинской мессе. «Молитва уходит из сознания Церкви как мистического Тела Христа, растворяясь в индивидуальных чувствах и мыслях, — писал Казель. — Даже таинство с его объективным устройством согласно Божественной воле для единения с Богом исчезло под грудой благочестивых упражнений… *Devotio*, слово, которое раньше означало церковное богослужение, превратилось в одно из индивидуальных упражнений»[9].

Нужно сказать, что такое положение дел возникло в Католической Церкви как следствие многолетнего сопротивления внешним и внутренним угрозам. Противостояние протестантизму, рационализму эпохи просвещения, научному атеизму и политическим процессам, связанным с образованием национальных государств, — все это сформировало дисциплинированную Церковь, готовую держать круговую оборону. И, несмотря на то, что эти защитные рубежи укреплялись (например, путем многократных осуждений модернизма), богослужение начала XX века парадоксальным образом впитало в себя все то, чему с такой силой сопротивлялось.

> *С одной стороны, [на литургию оказали влияние] нео-классицизм и рационализм XVIII века; с другой стороны — романтизм, национализм и экспрессионизм XIX века… В первом случае это означало формализм и понимание церковного богослужения как преимущественно дидактического и этического феномена, как пособие для нравственного совершенствования;*

[8] *Kavanagh A.* Introduction // Casel O. The Mystery of Christian Worship… P. vii.

[9] *Casel O.* The Mystery of Christian Worship. A Herder & Herder Book, New York : Crossroad Pub., [1999]. P. 36.

во втором — богослужение, понятое через призму сентиментальности: либо как излияние чувств (романтизм), либо как выражение принадлежности к этническому или культурному сообществу (национализм), либо как демонстрацию уже полученных даров и душевных ран, которые требовали врачевания[10].

Заслуга Казеля состоит в том, что он предложил свободный от этих влияний целостный подход, в котором литургия не обслуживала то или иное философское течение, но сама была явлением благодати, свидетельством о реальности присутствия Христа среди Своего народа. «Мы должны думать о литургии в ее первоначальном и незамутненном смысле: не как о продолжении эстетического ритуализма или показного великолепия, но как о выполнении и реализации тайны Христа в единстве со всей Церковью»[11].

Язык и стиль работ Казеля. Критика научного мировоззрения и богословского рационализма

В 1932 г. в издательстве Ф. Пустета вышел в свет классический труд Казеля — книга «Das Christliche Kultmysterium» («Таинство христианского богослужения»). Литературный стиль О. Казеля предельно лаконичен, каждая мысль тщательно продумана и заключена в жесткие рамки общего плана. В этом языке много поэтического — тем больше, чем ближе Казель подходит к своим главным темам, много библейских и святоотеческих цитат. Он вводит центральные понятия «тайны» и «жертвы», ссылаясь на Павловы послания; там, где речь идет об исполнении Церкви Духом Святым — использует Евангелие от Иоанна.

Кроме того, Казель развивает мысли Маттиаса-Йозефа Шебена (M-J. Scheeben, †1888) о том, что таинства — это не просто видимые знаки, которые тем или иным способом связаны с благодатными дарами, но прежде всего Сам Богочеловек Христос, евхаристия и Церковь. Для М. Шебена, как и впоследствии для О. Казеля, таинства содержали в себе скрытую, но живую реальность, которая возникает при соприкосновении с тайной смерти и Воскресения Христа[12].

[10] *Nichols A.* Casel O. Re-visited, in Nichols, Beyond the Blue Glass: Catholic Essays on Faith and Culture. London: The Saint Austin Press, 2002. Vol. 1. P. 155–156.

[11] *Casel O.* Op. cit. P. 27.

[12] «Шебен различает две степени таинства. В первом случае благодатная тайна (mysterion) просто входит в видимый объект. Вторая степень предполагает, что тайна

Обращаясь к теме церковных таинств, Казель начинает свои рассуждения с того, что ставит диагноз современному миру. Сознание людей захватили самовлюбленность и рационализм. Отказавшись воспринимать мир как тайну и как символ, соединяющий с невидимой реальностью, человек утратил чувство божественного и в конечном счете потерял смысл жизни.

> *Тайна Бога стала непосильной ношей для человека, ношей, которую он готов с удовольствием сбросить. Он не хочет, чтобы над ним был вечный закон и независимая воля; он хочет освободиться от всех уз, которые не он на себя наложил... Его учитель — природа, она должна стать его собственностью и предметом для его научных, рационалистских исследований... Космос лишен своего духовного содержания... природа больше не символ, который указывает на высшую реальность. Она больше не несет никаких секретов, заставляющих человека плакать... У природы, сброшенной со своего трона и разоблаченной, не осталось другой задачи, кроме как облегчить жизнь человека*[13].

Даже то, что по определению содержит некую тайну, неразгаданность — любовь, дружба, идеалы — в рациональном сознании только рефлекс, работа нервных окончаний. Религиозная жизнь становится средством для поддержания общественного порядка и сводится исключительно к этическим предписаниям. В погоне за всеобщим благом человек отказывается признавать любовь Божию как основу всякого блага, и сам объявляет себя богом.

Но Казель не просто обличает секулярный мир: он утверждает, что тот же самый дух рационализма господствует и в Католической церкви. Апологетическая природа импульса, стоявшего за схоластикой, породила чрезмерное внимание к рациональному аспекту богословия, а его созерцательная сторона как бы отошла на второй план. Принципиальное инобытие Бога было подвергнуто логическому анализу. Школьное богословие «сделало попытку свести тайну Божественного откровения к причинности; рассечь ее и показать ее «истину». Математическая мысль, типичный продукт абстрактного разума, стала использоваться не только в том, что относится к человеку, но и к Богу»[14].

прокладывает путь к нам в видимом объекте и через видимый объект, действует в нем и через него как через средство или инструмент. Богочеловек, евхаристия и Церковь — таинства во втором смысле». См.: *van Roo William A.,* S. J. The Christian Sacrament. Editrice Pontificia Uneversita Gregoriana, Roma, 1992. P. 76.

[13] *Casel O.* Op. cit. P. 1.

[14] Ibid. P. 4.

О. Казель утверждает, что автономия воли, которую «получил в подарок» от науки современный человек, коренным образом изменила его отношения с Богом. Церковное благочестие стало походить на психологический тренинг. Тайна Церкви с ее вниманием к таинственному союзу Бога и человека оказалась слишком тяжела для восприятия. «Рационализм и тайна не очень подходят друг другу»[15], — заключает Казель.

Таинство в святоотеческой и схоластической традиции. Понятие таинства у Казеля. «Пасхальная тайна» и ее место в богослужении Церкви. Три главных таинства

В святоотеческую эпоху понятие «таинство» (μυστήριον) означало, прежде всего, тайну спасения, явленную во Христе, и многообразные проявления этого таинства в Церкви. «Православный Восток понимал каждый сакраментальный акт как молитву всего церковного собрания, возглавляемого епископом или его представителем, а также как ответ Бога, основанный на обещании Христа ниспослать Святого Духа на Церковь… В *таинстве* Церкви причастие людей Богу осуществляется через их “соработничество”, или “синергию”; и цель Воплощения — сделать возможным подобное причастие»[16]. Таинство означало и реальность спасения, даруемого Христом, и ответ Церкви на этот дар, а реализацией этого диалога была литургия.

Начиная приблизительно с XII в., схоластическое богословие «раздробило» понятие таинства (sacramentum), сделав акцент на его действенность как инструментальную причину получения «индивидуальной» благодати[17]. Считалось, что каждый раз, участвуя в таинстве, христианин получал определенный вид благодати, «отвечающий» на его молитвенную просьбу — отсюда, например, возникло понятие «плодов» мессы (applicatio missae). Таинство считалось действенным в силу его совершения, *ex opere operato*, а его действительность основывалась на сакраментальной власти священника и его намерении правильно произнести формулу освящения. «Таинство сведено к двум «актам», двум «моментам» — к преложению евхаристических даров в Тело и Кровь Христовы

[15] Ibid. P. 5.

[16] *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Введение в православие // Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 14.

[17] *Kilmartin E. J.* The Eucharist in the West. Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 2004. P. 269.

и к причащению. Определение его состоит в ответе на вопрос — как, т. е. в силу какой «причинности», и когда, т. е. в какой момент, совершается преложение даров. Иными словами, ответ этот в каждом из таинств заключается в определении присущей данному таинству тайносовершительной формулы, которая для совершения таинства одновременно — необходима и достаточна»[18].

Богословие Казеля называется «таинственным», или «мистериальным», потому что объясняет искупительные действия Христа и литургическую жизнь Церкви через призму традиционного для древней Церкви понятия «таинства». Он утверждает, что «таинство» не означает скрытое, невидимое учение о божественном, как в античных религиях. Таинством является прежде всего Сам Бог — с одной стороны, бесконечно далекий, святой, неприступный, к которому никто из людей не может приблизиться и не умереть (см.: 1 Тим. 6:16), а с другой стороны — открывающий Себя через Свое учение и спасительные деяния. Тайну откровения Бога во Христе апостолы возвестили Церкви, которая сохраняет и передает эту тайну во времени. Человек совершает свое спасение в Церкви через Божественное слово и священнодействия, в которых он встречается со Христом, Его спасительными деяниями и Его благодатью: говоря словами святителя Льва Великого, «то, что было видимо в Господе, перешло в таинства»[19].

Казель считал, что сердцевину христианской веры составляют не учение Христа и не дела Его земного служения, а те Его деяния, посредством которых Он совершает наше спасение и благодаря которым мы можем быть Ему сопричастными, а именно — Его страдания на кресте, смерть и Воскресение (он называет эти события «Пасхальной тайной»). Центром христианской жизни является Пасха — переход, *transitus Domini*, который Сын Божий, находившийся «в подобии плоти греховной» (Рим. 8: 3), совершает к Небесному Отцу: «…Пришел час Его перейти от мира сего к Отцу» (Ин. 13: 1). Таинственным образом Церковь становится сопричастной этому переходу Христа из смерти в жизнь, этой Жертве, Которую Он принес во искупление наших грехов.

> *Пасха — это жертва, через которую освящается тот, кто ее приносит; это Жертва, принесенная Богочеловеком на кресте и Его восстание во славе; это жертва Церкви в единстве с и силой распятого Богочеловека,*

[18] *Шмеман Александр, прот.* Евхаристия — Таинство Царства // Сайт «Око церковное — литургическая библиотека». URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/eucharistia/euharistia02.html (дата обращения: 3.02.2017).

[19] *Casel O.* Op. cit. P. 7.

и удивительное соединение с Богом, результат которого — обожение... Воскресший Христос приносит Себя в жертву вместе с Церковью, которую Он очистил Своею кровию и за которую Себя предал (см.: Еф. 5:25). Это не значит, что Господь, пребывающий ныне в Духе, совершает новую Жертву... Церковь вовлекается в Его единожды принесенную Жертву... делает Ее своей, возносится вместе со Христом от мира к Богу и бывает прославлена. Так Христос становится Спасителем Тела, Главой Церкви (см.: Еф. 5:22)[20].

Ничто из событий «Пасхальной тайны» не действует односторонне и индивидуально. Будучи Невестой Христовой, Церковь активно участвует в Его спасительных деяниях, отвечает на Его призыв и только в таком случае освящается. Христиане не просто пассивно принимают благодать, но становятся непосредственно и целиком вовлеченными в искупительный подвиг: «Спасение, которое совершает Христос, должно стать реальным в нас. Это не достигается просто через приложение благодати Христа, при нашем пассивном поведении... Необходимо действенное участие в искупительном подвиге Христа»[21].

Отвечая на вопрос о том, каким образом Церковь соучаствует в «Пасхальной тайне», О. Казель использует выражение апостола Павла из послания к Римлянам: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием Воскресения» (Рим. 6, 5). Конечно, говорит Казель, мы не умираем той же самой смертью, которой умер Христос, и не воскресаем тем же Воскресением. Событие, которое уже случилось, нельзя повторить, но оно может быть актуализировано (представлено) здесь и сейчас. Иисус умер однажды и за всех на Кресте, воскрес однажды и за всех из гроба в Иерусалиме. В крещении мы умираем смертью, *подобной* Его смерти (у апостола Павла — ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), *согласно* с Его смертью, *по образцу* Его смерти — так что мы можем сказать, что умираем *в* Его смерть, восстаем *в* Его Воскресение.

Таким образом, в таинствах Христос присутствует не как объект нашей благочестивой памяти, но в Своих спасительных деяниях: Он умирает не снова, но *все еще*, не опять восстает из гроба, но *все еще* — в нас и через нас, за жизнь мира. Так же, как Христос стал Духом по Воскресении («первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15,45)), крещаемый становится

[20] Ibid. P. 13.
[21] Ibid. P. 14.

помазанником Духа, вторым Христом: «Христос есть Дух в силу ипостасного единства с божественным Логосом, Который есть Дух; но следствие этого союза — возвышение Его человеческой природы, которое происходит в Воскресении»[22]. Наконец, если человек помазан Духом, как воскресший Господь, это означает, что он становится сопричастником Его Вознесения и входит в бытие Троицы. Таким образом, выражение «Пасхальная тайна» в более широком смысле означает события от Воплощения до прославления Христа и Его нахождения одесную Отца.

О. Казель выделяет три главных церковных таинства: крещение, конфирмацию и евхаристию, которые «прививают» христианина к Телу Христову: «Крещение очищает человека от греха погружением в крестную смерть; конфирмация вдыхает в него новую божественную жизнь Духа, а причастие усиливает и сохраняет ее, помогая христианам возрастать «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13)»[23]. Таинством по преимуществу является евхаристическая литургия: «“Таинство” означает сердцевину действия, то есть искупительную работу воскресшего Господа, посредством установленных Им священнодействий; литургия, соответствуя первоначальному значению “совместного служения”, означает действие Церкви в согласии с действием Христа. Христос и Церковь действуют в таинстве совместно и неразлучно… Когда Церковь совершает внешние обряды, Христос продолжает Свою работу внутри них»[24].

Образ присутствия Христа

а) в евхаристическом богослужении

«Выражение *Mysteriengegenwart* («настоящее время таинства») тавтологично, — утверждает Казель, — поскольку присутствие относится к сущности таинства»[25]. Одним из классических вопросов богословия является вопрос об образе присутствия Христа в евхаристических Дарах. Беря за основу традиционную концепцию таинства как видимого знака невидимой благодати Божией, О. Казель делает предположение, что, подобно тому, как в видимых знаках евхаристии присутствует невидимый Христос, в богослужении присутствуют Его искупительные деяния.

[22] Ibid. P. 18.
[23] Ibid. P. 25.
[24] Ibid. P. 40.
[25] См.: *Kilmartin E. J.* Op. cit. P. 270.

Показывая, что *изображает* богослужение, Казель использует греческое слово *εικόν*, которое передает идею участия в обозначаемой реальности. Божественная реальность присутствует в таинстве во всей своей целости, нераздельно и вне времени — то есть сакраментально, или субстанционально (*secundum modum substantiae*): «Поскольку Христос больше невидим среди нас, мы встречаем Его спасительные деяния и Его благодать в таинстве богослужения»[26]. В евхаристии актуализируется Жертва Христа, поэтому Его искупительный подвиг присутствует и в других таинствах: «Хотя евхаристия является королевой таинств, другие таинства — это истинные таинства. Следовательно, их сущность должна быть аналогичной сущности евхаристии. Евхаристия содержит искупительный подвиг Христа: другие таинства также содержат его сакраментальным образом»[27].

Казель не поясняет, из чего состоит «субстанция» искупительных деяний Христа. Один из его соратников, профессор Зальцбургского университета Виктор Варнах предположил, что сущностью таинства является «Пасхальная тайна» — метафизический переход Христа из страдания в славу, который открывает путь к Богу для всего человечества. Этот переход превосходит все временные ограничения, содержит все искупительные деяния Христа и составляет содержание *Mysteriengegenwart*, «настоящего времени таинства»[28].

На основании концепции Казеля Йозеф Бетц (J. Betz) предложил установить различие между сущностным (субстанциональным) присутствием в Евхаристических Дарах и «воспоминательным действенным присутствием» в богослужении[29]. «Понятия реального присутствия, причащения и Жертвы, которые рассматривались тридентским богословием как три разные темы, должны быть интрегрированы в единое целое. Такое соединение возможно по трем направлениям: воспоминание о Господе совершается как ответ на Его установление, но это объективно реальное воспоминание, воспоминательное действительное присутствие; из него возникает субстанциональное присутствие в евхаристических Дарах; реальность такого сущностного присутствия… ведет также к различным формам евхаристического поклонения»[30]. Различение способов

[26] *Casel O.* Op. cit. P. 7.
[27] См.: ibid. P. 273.
[28] *Kilmartin E. J.* Op. cit. P. 271.
[29] *Neunheuser B.* Op. cit. P. 495.
[30] *Neunheuser B.* Op. cit. P. 498.

присутствия получило широкое распространение в пост-соборном богословии Католической церкви[31].

Считая концепцию «субстанционального присутствия» несостоятельной, швейцарский кардинал Шарль Журне (Ch. Journet) предложил богословский синтез *Mysterienlehre* и классической теории действенности таинств — концепцию «действенного (оперативного) присутствия». С точки зрения Ш. Журне, понятие сущности нельзя применять к историческим событиям, но их действие может относиться к настоящему[32]. Христос, будучи Первосвященником и Жертвой — присутствует в Дарах сущностно (субстанционально), а искупительный подвиг — действенно (оперативно), благодаря чему верующие усваивают плоды этого подвига. Наглядным примером такого различия являются два эпизода из Евангелия: сущностно Христос присутствовал в доме у Симона фарисея (см.: Лк. 7: 36–50), а действенно — в доме сотника (см.: Лк. 7: 1–10), когда, не заходя внутрь, исцелил его слугу.

Анскар Вонье (A. Vonier), отвечая на вопрос о том, каким образом Тайная Вечеря могла быть Евхаристической Жертвой, если Крестная Жертва еще не была принесена, пришел к тем же выводам, которые следуют из *Mysterienlehre*.

> *Если использовать сакраментальный подход к вопросу о евхаристической Жертве, трудность исчезает. Поскольку таинство есть сущностное изображение, оно могло быть установлено Христом в любой момент. Искупление, принесение Себя Христом в Жертву на кресте могли быть изображены и до, и после Его распятия; и хотя таинство получает свою истинность и ценность от смерти Христа, его установление, и даже его совершение, может предшествовать этому событию… Таинства, и только они, обладают такой способностью отстраненности от исторической последовательности событий* [33].

Объясняя, каким образом сочетаются историческое прошлое и «настоящее время таинства», Казель замечает, что присутствие

[31] В энциклике Mysterium Fidei Павел VI писал о присутствии Христа в Евхаристических Дарах: «Это присутствие называется ‘реальным’, но не исключает, что другие [присутствия] также ‘реальны’, но чтобы указать присутствие по преимуществу» (см.: *Paul VI.* Encyclical Mysterium Fidei on the Holy Eucharist (3.09.1965) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html. (Дата обращения: 13.02.2017)).

[32] См.: *Nutt R.* The application of Christ's one Oblation: Charles Journet on the Mass, the Real Presence, and the Sacrifice of the Cross. Nova et vetera, Vol. 8. No. 3 (2010). P. 665–81.

[33] *Vonier A.* A Key to the Doctrine of the Eucharist, Bethseda, Md: Zaccheus Press, 2003. P. 93.

спасительных деяний Христа носит не природный и не исторический, а сакраментальный характер[34]. В его подходе трудно не заметить феноменологического «следа». Феноменология противопоставляет «физическому» времени, понимаемому как бесконечная последовательность событий, изначальную, трансцендентально-субъективную временность, которая представляет собой целостность трех измерений — экзистенциально понятого настоящего, прошлого и будущего: «будущее не позднее прошедшего, а прошедшее не раньше настоящего»[35]. Таким образом, временный характер «Пасхальной тайны» (которая принадлежит вечности) может быть восстановлен в коллективной памяти Церкви[36]. Именно в литургическом акте воспоминания воспоминаемое событие «присутствует» так, что в нем можно со-участвовать и в конечном счете — получить спасение.

б) в годичном круге богослужения

Находясь в центре литургии, «Пасхальная тайна» составляет основу всего богослужебного цикла и особенно праздничных дней. Вершина годового круга — Пасха — актуализируется каждый воскресный день. Именно в воскресенье, как в горчичном зерне, содержатся события распятия и Воскресения Христа; воскресный день лежит в основе древнейшего богослужебного цикла от Пасхи до Пятидесятницы.

В богослужении соединяется временное и вечное, исторический Христос и Христос веры, вознесшийся ко Отцу и грядущий во Втором пришествии. Совершая богослужение, Церковь празднует таинство спасения. «Так же, как годичный цикл богослужения содержит в себе божественное присутствие, отдельный день внутри этого цикла погружается в спасительное событие, которое его однажды освятило»[37].

Церковный год включает в себя круг богослужебных чтений, в которых звучит и живет божественное слово. Казель говорит о том, что таинством является и Священное Писание, в котором действует Святой Дух. Слово являет собой присутствие Бога в Церкви — именно поэтому христиане встают, когда оно возглашается. «Святой Иероним

[34] *Casel O.* Op. cit. P. 37.

[35] *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 396–397.

[36] См.: *Rosselli A. J.* Kerygma and the Liturgy: Encountering the Risen Christ in Dom Casel O.'s Mystery Theology, University of Dayton, OH. 2015. P. 78.

[37] *Casel O.* Op. cit. P. 70.

не боится поставить таинство Священного Писания сразу после евхаристии, — пишет Казель. — мы едим Его Тело и пьем Его Кровь не только в евхаристии, но и слушая Писание»[38].

Казель и древние мистерии. Сравнительно-исторический подход к изучению богослужения

В ответ на вопрос о том, как таинства получили именно это, а не другое, внешнее выражение, Казель говорит: так же, как для передачи Своего откровения Господь использует человеческий язык, так и литургия для сообщения тайн Божиих использует известные человеку символы и формы. Христос совершал Свою вечерю согласно ветхозаветному пасхальному обряду, а молитвы евхаристии имеют параллели с еврейскими застольными молитвами. В древних религиях омовение означало очищение от грехов, а помазание ароматическим маслом было свидетельством силы и красоты; в крещении реализуется та же самая идея очищения от греха и вхождения в новую жизнь, а в миропомазании действует сила и сладость Святого Духа. Наконец, древнейшая идея о мистическом единстве с божеством посредством вкушения жертвенной пищи нашла свое отражение и завершение в евхаристии (хотя и в более глубоком, непостижимом для древних людей, смысле)[39].

Важное место в концепции О. Казеля занимает утверждение о типологическом сходстве древних мистерий и христианского богослужения. Он видел в античном богослужении несовершенное подобие литургического мистицизма древней Церкви. Все то, что было истинно и законно в древних религиях, указывало на таинства Церкви и вырастало из высшего принципа — Логоса, Который управляет человеческой историей. В подтверждение своих слов Казель приводит слова мученика Иустина: «Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные…» (1 Апол., 46)[40].

На примере описания инициации у Апулея (Метаморфозы, кн. 11) Казель показывает механизм древней мистерии (и структуру

[38] Ibid. P. 69.

[39] Ibid. P. 46–47.

[40] *Casel O.* Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg im Breisgau: Ecclesia Orans IX, 1922. S. 41, 2f.

религиозного поклонения вообще), благодаря которой достигается теснейшее единство человека с божеством.

> *Господь (Κύριος) мистерии — это бог, который вошел в человеческое несчастье и борьбу, появился на земле (богоявление) и боролся здесь, страдал и даже потерпел поражение; все человечество в печали оплакивает бога, который должен умереть. Но затем каким-то образом он возвращается к жизни, посредством которой все те, кто сопровождает бога, оживают и продолжают жить. Именно об этом говорили благочестивая вера и тайное учение...*[41]

Центральная часть мистерии — понятие воспоминания (ανάμνησης, commemoratio), актуализация божественных деяний, посредством которого происходит таинственное единение с божеством и, как его результат, достижение окончательной цели — спасения. Казель подчеркивает общинный характер мистерии, в котором божественные деяния захватывают каждого ее участника таким образом, что он преодолевает границы индивидуального существования.

Именно в третьей главе книги, посвященной древним мистериям, О. Казель дает ставшее классическим определение таинства.

> *Таинство — это священнодействие, в котором через обряд актуализируется спасительное деяние; совершая обряд, община принимает участие в спасительном деянии и таким образом получает спасение*[42].

В воплощении, смерти и Воскресении Христа миф стал реальностью, таинственное событие, которое предчувствовали древние народы, вошло в историю: «Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1, 14). В церковных таинствах продолжаются спасительные деяния Христа и тем самым обнаруживается реальность Его присутствия в Своей Церкви. «Христос передал таинства попечению Церкви; она совершает их, выполняя Его действие, ставшее ее собственным. Христос и Церковь становятся едиными в действии и страстях... Спасительное деяние продолжается и венчается единством любви»[43]. В христианской литургии всегдашнее стремление человечества к единению с Богом получило свое завершение. Жертвы древних мистерий уступили место единственной и спасительной Жертве Христа.

[41] *Casel O.* The Mystery... P. 53.

[42] Ibid. P. 54.

[43] Ibid. P. 59.

Рассуждая о мистериях, О. Казель напоминает о важнейшем для литургии понятии «символа», который не просто указывает на невидимую реальность, но соединяет с ней. Символами являются и богослужебные формулы, и священные объекты (например, ритуальная пища), и богослужение в целом[44].

Несмотря на некоторые слабые места этой гипотезы (см. ниже), она стала одним из «катализаторов» важнейшей дискуссии о происхождении и структуре богослужения. Среди наиболее серьезных предположений, сделанных в этой области, можно выделить концепцию Луи Буйе об иудейских корнях евхаристических молитв[45], гипотезу Чезаре Джираудо о соответствии структуры христианской анафоры двухчастной структуре молитвы Ветхого Завета[46] и структурный подход к литургии, сформулированный Грегори Диксом[47].

Мистериальное богословие в официальных документах Католической церкви

а) до II Ватиканского собора

В 1943 г. папа Пий XII опубликовал энциклику о Церкви *Mystici Corporis*, а в 1947 г., незадолго до смерти Казеля, энциклику о евхаристии *Mediator Dei* — два документа, которые на долгое время определили отношение магистериума к новым течениям в области литургического богословия. Несмотря на то, что папа выбрал осторожный и даже охранительный тон, появление этих документов было свидетельством успеха литургического движения.

Впервые на таком высоком уровне всерьез заговорили о новых подходах к происхождению таинств, их месте в сознании Церкви, а также о том, каким образом достигается активное участие верных в евхаристии. Некоторые пассажи энциклик делают явную отсылку к мистериальному богословию. В *Mystici Corporis* указывается на то, что церковные таинства не отделены от исторического события смерти Христа на Голгофе[48].

[44] Ibid. P. 56.

[45] Ibid. P. 85.

[46] *Джираудо Ч.* Литературная структура евхаристической молитвы // Православное учение о церковных таинствах. Синодальная библейско-богословская комиссия. М., 2009. С. 422–437.

[47] См.: *Dix G.* The Shape of the Liturgy. DacrePress, London, 1975.

[48] *Pius XII.* Encyclical letter Mystici Corporis Christi (29.06.1943) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (дата обращения: 11.02.2017).

В *Mediator Dei* литургия соотнесена с деяниями Христа, сделан акцент на постоянном присутствии Его Самого и Его спасительных деяний в жизни Церкви. Здесь же развивается идея о том, что тайна смерти на кресте живет и действует во времени.

«Пасхальная тайна» присутствует в таинствах в первую очередь в силу действительного присутствия Христа, а во-вторых, благодаря символической (т. е. соединяющей) силе литургического обряда. Папа дистанцируется от тезиса Казеля о присутствии исторических спасительных деяний в литургии[49], но, говоря о богослужебном годичном цикле, замечает, что он не является простым воспоминанием событий прошлых лет[50]. В энциклике подтверждается классическое учение Католической церкви о том, что действенность таинств и евхаристической Жертвы происходит в силу совершенного действия (*ex opere operato*), но при этом признается, что действенность церковного богослужения проистекает из «деяния делающего» (ex *opere operantis*), поскольку Церковь свята и действует вместе со Христом[51].

б) на II Ватиканском соборе

Главным практическим результатом литургического движения XX века стала богослужебная реформа, последовавшая за II Ватиканским собором. Основным документом, который использовался для проведения программы реформ, была соборная Конституция о священной литургии *Sacrosanctum Concilium.* Несмотря на то, что в целом в ней содержится схоластические учение о таинствах, положения Конституции сформулированы таким образом, что в них четко прослеживается влияние мистериального богословия.

Важное место в документе занимает понятие «Пасхальной тайны» (которого нет в *Mediator Dei*) — оно встречается в тексте восемь раз. Конституция подчеркивает, что месса — это та же самая «Пасхальная тайна» Христа, но в сакраментальном смысле. Совершая богослужение, Церковь как мистическое Тело Христово активно участвует в «Пасхальной тайне»,

[49] «Эти таинства всегда присутствуют и действуют не каким-то неясным способом, как считают некоторые современные писатели, но как учит нас доктрина Католической церкви». См.: *Pius XII.* Encyclical letter Mediator Dei (20.11.1947) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html, § 165 (дата обращения: 12.02.2017).

[50] *Pius XII.* Encyclical letter Mediator Dei, § II (дата обращения: 12.02.2017).

[51] Ibid.

и, следовательно, существует глубокая связь между евхаристической литургией и спасительными деяниями Христа. «Литургия, в которой — прежде всего в Божественной Евхаристической Жертве — "свершается дело нашего Искупления", в высшей степени содействует тому, чтобы верные выражали своей жизнью и являли другим тайну Христову»[52]; «…дело Искупления человечества и совершенного прославления Бога, коему предшествовали великие чудеса Божии в народе Ветхого Завета, Христос Господь совершил прежде всего через пасхальную тайну Святых Страстей Своих, Воскресения из мертвых и славного Вознесения: этой тайной Он "смертию уничтожил нашу смерть и Воскресением восстановил жизнь"»[53]; «Христос всегда присутствует в Своей Церкви, особенно в литургических действиях»[54]; «…в дни памяти святых Церковь проповедует пасхальную тайну в этих святых, пострадавших и прославленных вместе с Христом»[55]. В главе «О более тщательной духовной подготовке будущих пастырей» соборного декрета *Optatam Totius* говорится о том, что священнослужителям «надлежит так переживать «пасхальную тайну» Христа, чтобы в будущем они могли посвящать в нее поучаемый им народ»[56].

Поклонение Богу имеет диалогическую структуру; литургия служится как для освящения людей и спасения всего мира, так и для прославления Бога. «Всякое литургическое служение, поскольку оно — дело Христа Священника и Его Тела, которое есть Церковь, является первостепенным священнодействием, с эффективностью которого по степени и по мере не может сравниться никакое иное действие Церкви»[57].

В священнодействиях литургии, которая «и зрима, и наделена незримыми началами»[58], Христос присутствует: в жертвоприношении мессы (как под видом хлеба и вина, так и в богослужении), в таинствах, в Его слове, в молитве и псалмопении[59], и особым образом — в воскресные и праздничные дни богослужебного годового цикла[60]. Церковь

[52] Конституция о священной литургии Sacrosanctum Concilium / Документы II Ватиканского собора. М:, Паолине, 2004, § 2. С. 17.

[53] Там же. § 5. С. 19.

[54] Там же. § 7. С. 20.

[55] Там же. § 104. С. 50.

[56] Декрет о подготовке ко священству Optatam Totius / Документы II Ватиканского собора… § 8. С. 247.

[57] Конституция о священной литургии Sacrosanctum Concilium… § 7. С. 20.

[58] Там же. § 2.

[59] Там же. § 7.

[60] Там же. § 102. С. 49.

заботится о том, чтобы христиане присутствовали при этой тайне веры «не как посторонние и немые зрители, но, верно понимая ее через обряды и молитвословия, сознательно, благочестиво и деятельно участвовали в этом священнодействии»[61]. На протяжении года Церковь отмечает священным воспоминанием спасительное дело искупления и «открывает верным богатства добродетелей и заслуг своего Господа, так что они становятся в известном смысле присутствующими во всякое время, а верные могут прикоснуться к ним и исполниться благодатью спасения»[62]. Слова «в известном смысле» (а точнее — некоторым образом, *quoddamodo*) не остались незамеченными, потому что оставляли простор для диалога с протестантизмом, который отрицает схоластическую трактовку евхаристии как Жертвы.

Объясняя мистерии, Казель говорил о выраженном в них универсальном стремлении всех людей достичь единства с Богом. Эта мысль получила свое продолжение в соборной декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям *Nostra Aetate*: «Уже с древности и вплоть до нынешнего времени у различных народов существует некая восприимчивость к сокровенной силе, наличествующей в ходе вещей и в событиях человеческой жизни, а иногда и признание Верховного Божества или даже Отца. Эта восприимчивость и это признание пронизывают их жизнь глубоким религиозным содержанием... Религии, обнаруживаемые повсюду в мире, стремятся различными способами придти на помощь беспокойному человеческому сердцу, предлагая пути, то есть учения и правила жизни, а также священные обряды. Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях»[63].

Одна из самых дорогих для Казеля мыслей о Церкви как таинстве по преимуществу содержится в первой главе догматической конституции о Церкви *Lumen Gentium*: «Церковь составляет во Христе своего рода таинство — то есть знамение и орудие — глубокого единения с Богом и единства всего рода человеческого»[64]. Иными словами, Церковь существует как таинство — или ее не существует вовсе.

[61] Там же. § 48. С. 35.

[62] Там же. § 102.

[63] Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям Nostra Aetate / Документы II Ватиканского собора... С. 278.

[64] Догматическая конституция о Церкви Lumen Gentium / Документы II Ватиканского собора... § 1. С. 73.

в) в Катехизисе Католической церкви

Ключевые положения мистериального богословия заняли свое место в Катехизисе Католической церкви. В главе «Тайны жизни Христа» говорится об искупительном подвиге Христа, который продолжается в таинствах: «Христос делает так, чтобы все, пережитое и испытанное Им, мы могли прожить в Нем, и чтобы Он прожил это в нас»[65]. В разделе о таинствах говорится: «В церковной литургии Христос открывает и осуществляет, главным образом, Тайну Своей Пасхи. В Своей земной жизни Иисус возвещал Своим учением и предварял Своими деяниями Свою Пасхальную тайну. Когда пришел Час Его (ср. Ин. 13, 1; 17, 1), Он переживает единственное историческое событие, которое не проходит: Иисус умирает, погребен, воскресает из мертвых и сидит одесную Отца «навеки» (Рим 6, 10; Ев 7, 27; 9, 12). Это реальное событие, происшедшее в нашей истории, но оно — единственное: все другие исторические события случаются однажды — и проходят, поглощенные прошлым. Пасхальная тайна Христа, напротив, не может остаться только в прошлом, ибо Смертью Своею Он уничтожил смерть, и все, что Он есть, и все, что Он сделал и выстрадал ради всех людей, участвует в божественной вечности и покрывает собою все времена и эпохи, в них присутствуя»[66].

Рассуждая об образе присутствия Христа в литургии, авторы Катехизиса отмечают, что «евхаристия есть жертва, потому что она вновь *представляет (делает присутствующей)* Жертву Креста, является ее *воспоминанием* и *приносит* ее плоды»[67]. В духе богословия Казеля Катехизис утверждает, что механизмом актуализации спасительных деяний Христа является воспоминание Церкви: «В библейском значении слово *воспоминание* означает не просто воспоминание о событиях прошлого, но провозглашение чудес, которые Бог сотворил для людей. В литургическом праздновании этих событий они *неким образом* [курсив мой — *А. С.*] обретают реальное присутствие в настоящем времени… Когда Церковь совершает евхаристию, она совершает память Пасхи Христа, и Пасха Христа присутствует в настоящем. Жертва Христова, принесенная раз и навсегда на Кресте, навсегда остается актуальной. [И дальше, цитируя догматическую конституцию II Ватиканского собора Lumen Gentium]

[65] Катехизис Католической церкви. Изд. 4-е. [М.:] Культурный центр Духовная библиотека, [2001]. П. 520. С. 132.

[66] Там же. П. 1085. С. 267.

[67] Там же. П. 1366. С. 330.

«Всякий раз, когда совершается на алтаре жертва Креста, в которой был заклан Христос, Пасха наша, совершается дело нашего искупления»[68].

Казель и Гвардини. Критика мистериального богословия

По мере распространения учения Казеля у него появлялись оппоненты. Одним из них стал соратник Казеля по литургическому движению Романо Гвардини (которого также называют одним из предшественников II Ватиканского собора). Предметом разногласия, которое в конечном итоге стало причиной прекращения их сотрудничества, был вопрос об отношении к различным практикам благочестия — духовным упражнениям, чтению розария, поклонению Дарам и т. д.

Казель, как и его собратья-бенедиктинцы из Мария-Лаах, считал, что христианином в собственном смысле человек становится только на литургии, в которой нет места какому-либо частному, индивидуальному прошению или упражнению. Гвардини, напротив, утверждал, что каждый христианин имеет право на свой уникальный молитвенный синтез, в котором сочетаются общие и личные мотивы. Он может быть вынесен за пределы литургии (например, когда человек становится на молитву, когда слышит удар колокола[69]), но при этом его литургическая природа сохраняется. Будучи приходским священником, Гвардини считал, что, не признавая духовные упражнения, Казель подвергает сомнению право христианина на свой внутренний мир и пытается ограничить литургическое движение стенами монастыря. «Я смотрю на литургию с позиций сегодняшней Церкви, — писал Гвардини, — С одной стороны, она [Церковь] показывает мне обязательность литургии; с другой стороны — настоятельно рекомендует игнатианский метод [т. е. метод духовных упражнений Игнатия Лойолы. — *А. С.*]. Между ними нет противоречия. Единственный возможный вывод, который из этого следует, это то, что нужно задаться вопросом, какое место занимают оба эти способа молитвы в католической молитвенной практике»[70]. В контексте этого спора подход Казеля можно назвать «историческим» и «идеалистическим», а подход Гвардини — «системным» и «пастырским».

---

[68] Там же. П. 1363–1364. С. 329.

[69] См.: *Nichols A.* Lost in Wonder: Essays on Liturgy and the Arts. London: Routledge, 2016. P. 27.

[70] *Guardini R.* Um das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Briefe an Casel O. // Archiv für Liturgiewissenschaft, Jahrgang 28, Heft 2. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. 1986. P. 192.

Не менее серьезные возражения выдвигали представители неотомизма и вообще защитники классической концепции таинств. Они считали, что Казель не предлагает удовлетворительного объяснения своей идее о повторяемости исторических событий. «Время само по себе необратимо. — пишет Э. Схиллебеекс (E. Schillebeeckx). — То, что относится к историческому прошлому, никак не может быть актуализировано в настоящем, ни Самим Богом, ни в таинстве»[71]. Таинства появились для сотворенного мира с его пространственно-временной природой и происходят внутри него. Попытка возвысить исторические деяния Христа над сотворенной реальностью ставит под сомнение факт Воплощения и искажает христианскую веру: «Историчность личности Иисуса и Его искупительный подвиг неизбежно предполагает необратимость временных событий. Если мы предположим обратное, мы поддержим новую форму докетизма; мы отвергнем исторический факт существования Иисуса как Человека»[72].

Согласно традиционному схоластическому учению, прославленный Христос действует в литургии силой совершенного в прошлом деяния, т. е. действенность таинства есть его подлинная реальность: «Деяния… проходят, но их действенность остается той же самой, и духовный дар, сообщаемый таким образом, вечен».[73] Деяния Христа относятся к историческому прошлому, но их действенность вечна: «хотя страсти и смерть Христовы не повторятся, однако действенность этой Жертвы пребудет вовек»[74]. Поскольку Крестная Жертва и вся таинственная жизнь Христа одновременно являются и деяниями Бога, они всегда действенны и непреходящи. Следовательно, Сын Божий присутствует в видимых действиях Церкви способом, который преодолевает время[75]. Действенность искупительного подвига Христа сохраняется благодаря тому, что Христос сидит одесную Отца (см.: Евр. 10:12). Актуализация тайны искупления совершается Церковью через подражание Христу.

---

[71] *Schillebeeckx E.* Christ the Sacrament of the Encounter with God (Lanham, MD: Sheed & Ward, 1963). P. 55.

[72] Ibid. P. 56.

[73] *Augustine of Hippo.* Contra Faustum, XIX.16 // New Advent. URL: http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm (дата обращения: 10.02.2017).

[74] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. III.22.5.2 // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-10/22 (дата обращения: 13.02.2017).

[75] См.: *Saward J.* Cradle of Redeeming Love: The Theology of the Christmas Mystery (San Francisco: Ignatius Press, 2002). P. 92.

Предположение Казеля о типологическом сходстве древних мистерий и христианской литургии считается самым слабым местом его учения. Единственное сходство мистерий с церковным богослужением состоит в том, что, так или иначе, они реализуют мотивы смерти и воскресения. Все остальные параллели несостоятельны: античные мистерии не представляли собой воспоминание о прошедших событиях, а подражали смене природных циклов; языческие ритуалы причащения не выражали церковного единства, в котором нет «ни эллина, ни иудея» (Кол. 3:11), а совершались для получения силы, причем для конкретной общины; языческие мистерии не имели дело с символами, которые указывали на высшую реальность, а были всего лишь набором внешних знаков, клише, сменяемых в определенной последовательности. Наконец, языческие мистерии не включали в себя понятие благодарения, не предполагали победу над смертью и единство с божеством[76].

Заключение

Одним из главных вопросов, которые поставил перед Церковью XX век, был вопрос о единстве и взаимной обусловленности богослужения и веры (lex orandi — lex credendi est). Целью литургического движения было восстановление полного и сознательного участия христиан в богослужении. Концепция мистериального богословия, предложенная Одо Казелем, рассматривала богослужение как соучастие в искупительных деяниях Христа, тем самым утверждая, что человек являет свою принадлежность к Церкви преимущественно через участие в церковной молитве. Необычность и новизна подхода Казеля заключалась в том, что он размышлял не на языке классической латинской сакраментологии, а на языке апостольских и святоотеческих писаний. Значительное место в его работах занимает вопрос выявления общих механизмов религиозного поклонения, благодаря которым открывается единство мотивов, реализуемых в богослужении.

Казель подверг критике схоластическое понимание таинства как орудия благодати или инструментальной причины освящения, и напомнил о том, что согласно Священному Писанию и святоотеческой традиции, таинством является прежде всего Сам Бог, во-вторых — посланный Им Иисус Христос, и, наконец — богослужение, в котором христианин становится

[76] См., напр.: *Bouyer L.* Liturgical Piety (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1966). P. 81–97.

сопричастным искупительным деяниям Христа (или «Пасхальной тайне»). Согласно учению Казеля, богослужение является единственно возможной средой, в которой человеку открывается тайна Божественного домостроительства, где он может встретиться со своим Спасителем и войти в бытие Пресвятой Троицы, то есть достичь состояния обожения.

Христос является Главой Церкви, «которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1: 22–23). Таинства совершаются в Церкви и для Церкви. Церковь реализует себя в таинственном единстве со Христом посредством богослужения, вершиной которого является литургия. Присутствие спасительных деяний Христа в таинствах является даром Христа Церкви, а Церковь с помощью таинств выражает веру и любовь к Своему Жениху. Христианин встречается со Христом в Его спасительных деяниях посредством литургической активности Церкви, которая приносит себя в жертву вместе с Господом и соучаствует в Его страданиях, крестной смерти и Воскресении.

Таинства действуют вне зависимости от времени и пространства, сводя историческое прошлое, настоящее и будущее в единое «литургическое настоящее», *Mysteriengegenwart.* «Пасхальная тайна» находится вне времени, потому что до конца времен распятый и прославленный Христос ходатайствует перед Отцом о Своей Церкви. В литургии, как и в других таинствах, актуализируются спасительные деяния Христа, формально принадлежащие историческому прошлому. Актуализация искупительного подвига Христа происходит с помощью литургического воспоминания.

Согласуясь с учением Древней Церкви, Казель писал, что христианская жизнь реализуется прежде всего в таинствах крещения и евхаристии, но в более широком смысле все, что делает Церковь, имеет таинственный, сакраментальный характер. Главное таинство Церкви — сама Церковь, члены которой через символы проявляют свою веру и любовь к Богу и друг ко другу. Христос присутствует не только в Евхаристических Дарах, но в Своем слове и в каждом богослужении церковного года, вершиной которого является Пасха.

Учение О. Казеля оказало серьезное влияние на богословие Католической церкви и получило наиболее полное выражение в Конституции о священной литургии II Ватиканского собора Sacrosanctum Concilium:

- в концепции «Пасхальной тайны», перехода Христа из смерти в жизнь, который является центром литургии и всего христианского богослужения;

- в акценте на апостольской миссии Церкви, реализуемой посредством литургии (Церковь принимает участие в Жертве Христовой, становится соучастником искупления и свидетельствует об этом всему миру);
- в свидетельстве о многообразии присутствия Христа в литургии (в евхаристических Дарах, слове Божием, в богослужении);
- в учении о евхаристии как главном таинстве Церкви («Литургия — это вершина, к которой стремится деятельность Церкви, а вместе с тем и источник, из которого исходит вся ее сила»[77]).

Учение о различных образах присутствия Христа в богослужении проложило путь к развитию диалога с протестантизмом и другими христианскими конфессиями, а предположение о предчувствии Христа в дохристианском и нехристианском мире стало предтечей концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. Одним из внимательных читателей Казеля был протоиерей Александр Шмеман, который поднимает схожую с «казелевской» проблематику в работах, касающихся евхаристии, таинств и литургического года.

Безусловно, масштаб личности Одо Казеля и ценность выполненной им работы оцениваются не по тому, какое количество богословов согласно или не согласно с его концепцией, а в том, что своей деятельностью и своим образом мыслей он утверждал непреходящую ценность литургического предания Древней Церкви.

Источники и литература

1. Конституция о священной литургии (Sacrosanctum Concilium) / Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 17–61.

2. Догматическая Конституция о Церкви (Lumen gentium) / Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 73–156.

3. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra Aetate) / Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 277–284.

4. Декрет о подготовке ко священству (Optatam Totius) / Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 240–261.

5. Катехизис Католической церкви. Изд. 4-е. [М.:] Культурный центр Духовная библиотека, [2001]. 813 с.

6. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 396–397.

[77] Конституция о священной литургии Sacrosanctum Concilium... § 10.

7. *Джираудо Ч.* Литературная структура евхаристической молитвы // Православное учение о церковных таинствах. Синодальная библейско-богословская комиссия. М., 2009. С. 422–437.

8. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию: Пер. с англ., фр. / сост.: И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун–т, 2013. 832 с.

9. *Николс Э.* Контуры католического богословия / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие») М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 432 с.

10. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-10/22 (дата обращения: 13.02.2017).

11. *Шмеман Александр, прот.* Евхаристия — Таинство Царства // Сайт «Око церковное — литургическая библиотека». URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/eucharistia/euharistia02.html (дата обращения: 3.02.2017).

12. *Paul VI.* Encyclical Mysterium Fidei on the Holy Eucharist (3.09.1965) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html

13. *Pius XII.* Encyclical letter Mediator Dei (20.11.1947) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html, § II (дата обращения: 12.02.2017).

14. *Pius XII.* Encyclical letter Mystici Corporis Christi (29.06.1943) // The Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (дата обращения: 11.02.2017).

15. *Augustine of Hippo.* Contra Faustum // New Advent. URL: http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm (дата обращения: 10.02.2017).

16. *Casel O.* The Mystery of Christian Worship. A Herder & Herder Book, New York : Crossroad Pub., [1999]. 99 p.

17. *Casel O.* Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg im Breisgau: Ecclesia Orans IX, 1922.

18. *Coen H.* Lebensbild. Pater Odo Casel // Abtei Herstelle. URL: http://www.abtei-herstelle.de/wp-content/uploads/2012/09/Pater-Odo-Casel.pdf (дата обращения: 02.02.17).

19. *Guardini R.* Um das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Briefe an Odo Casel // Archiv für Liturgiewissenschaft, Jahrgang 28, Heft 2. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. 1986. S. 184–92.

20. *Häussling A.* Odo Casel — Noch von Aktualität: Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlass des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers // Archiv für Liturgiewissenschaft, 28 (1986). S. 357–87.

21. *Kavanagh A.* "Introduction" / Casel O. The Mystery of Christian Worship. P. vii-1.

22. *Kennedy D.* The Presence of Christ in the Eucharist: The strange neglect of the Resurrection? Mary Immaculate College, University of Limerick, 2015. 286 p.

23. *Kilmartin E. J.* The Eucharist in the West. Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 2004. 422 p.

24. *Nichols A.* Lost in Wonder: Essays on Liturgy and the Arts. London: Routledge, 2016. 200 p.

25. *Nichols A.* Odo Casel Re-visited / Nichols A. Beyond the Blue Glass: Catholic Essays on Faith and Culture Vol. 1. London: The Saint Austin Press, 2002.

26. *Neunheuser B.* Odo Casel in Retrospect and Prospect // Worship 50 (1976). P. 489–504.

27. *Nutt R.* The application of Christ's one Oblation: Charles Journet on the Mass, the Real Presence, and the Sacrifice of the Cross // Nova et vetera, Vol. 8. No. 3 (2010). P. 665–81.

28. *Rosselli A. J.* Kerygma and the Liturgy: Encountering the Risen Christ in Dom Odo Casel's Mystery Theology, University of Dayton, OH. 2015. 109 p.

29. *Saward J.* Cradle of Redeeming Love: The Theology of the Christmas Mystery. San Francisco: Ignatius Press, 2002). 404 p.

30. *Schillebeeckx E.* Christ the Sacrament of the Encounter with God (Lanham, MD: Sheed & Ward, 1963). 222 p.

31. *Vonier A.* A Key to the Doctrine of the Eucharist, Bethseda, Md: Zaccheus Press, 2003. 196 p.

32. *van Roo William A.,* S. J. The Christian Sacrament. Editrice Pontificia Uneversita Gregoriana, Roma, 1992. 197 p.

Priest Aleksandr Sukharev. **Odo Casel and His Sacramental Theology.**

The article is a description of the German Benedictine monk Odo Casel's teaching on the mysteries. which appeared in 1920's–1930's. The author traces the significant influence of Casel's Mysteriengegenwart on the Roman Catholic teaching on the nature and effects of the sacraments in the second half of the 20th century, particularly on the text of the Constitution on the Sacred Liturgy of the Second Vatican Council. Casel had a rather unusual approach to the issue of the presence of Christ in the liturgical rite, which was not inherent in scholasticism and which seems to be a restoration of the traditional understanding of the liturgical celebration and the notion of "mystery". The article is part of broader research on the Liturgical Movement in Germany.

Keywords: Roman Catholic Church, Germany, Odo Casel, mysteries, Paschal Mystery, Liturgical Movement, l'Année Liturgique, Roman Catholic worship, ancient pagan mysteries, Second Vatican Council, Sacrosanctum Concilium, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Priest Aleksandr Valer´yevich Sukharev — Master of Theology, graduate student at Moscow Theological Academy, Press Secretary of the Moscow Oblast Diocese, Clergymen of the Our Lady of Smolensk Novodevichy Convent in Moscow (sas@mepar.ru).

А. С. Кашкин

ПРОРОК ЕЛИСЕЙ И ВЕФИЛЬСКИЕ ДЕТИ: ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 4 ЦАР. 2:23–24

Библейское повествование о пророке Елисее и вефильских детях (4 Цар. 2:23–24) всегда вызывало немало недоуменных вопросов, но в наше время эта ситуация воспринимается по-особенному, с акцентом на гуманистической интерпретации. При этом до сих пор нет ни одного подробного православного толкования на русском языке, в котором были бы подвергнуты детальному анализу все вопросы, связанные с интерпретацией означенного происшествия в окрестностях Вефиля. Данная работа предназначена для восполнения указанного недостатка.

Ключевые слова: пророк Елисей, Вефиль, наказание детей, медведицы, богохульство, суд Божий, жестокость в Ветхом Завете, восхождение на небо пророка Илии, числа в Библии.

…На лужайке в окрестностях небольшого города Вефиля играли маленькие дети. Мимо них проходил пророк Елисей. Дети, увидев его, легкомысленно стали дразнить его, называя «плешивым» (в конце концов, шалость — нормальное поведение неразумных малышей, что с них взять). Пророк, вместо того чтобы просто не обращать внимания или снизойти к их возрасту, повернулся и изрек в адрес детей страшное проклятие. И сразу же из леса выбежали две медведицы, которые растерзали 42 ребенка.

К сожалению, именно такая картина возникает в сознании многих людей, читающих Библию (особенно у людей невоцерковленных или вовсе неверующих)[1]. Действительно, краткий фрагмент 4 Цар. 2:23–24 — наверное, самый соблазнительный во всем Священном Писании; его подвергают критике атеисты и агностики, он смущает и многих верующих людей.

В связи с этим видится актуальность настоящего труда. Несмотря на то, что недоуменные вопросы по содержанию 4 Цар. 2:23–24 эпизодически возникают и в наше время[2], до сих пор нет ни одного подробного

Алексей Сергеевич Кашкин — кандидат богословия, доцент и заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии (a_kashkin@mail.ru).

[1] Для сравнения: похожее «изложение» истории приведено *Бегичев* П. Миф о жестокости Елисея. [Электронный ресурс]. URL: http://www.word4you.ru/interesting/6621/ (дата обращения: 12.01.2017).

[2] Показательной иллюстрацией тезиса, что и среди современных православных христиан есть сомнения относительно данного отрывка, является вопрос, заданный протоиерею

православного толкования на русском языке, в котором были бы подвергнуты детальному анализу все вопросы, связанные с интерпретацией означенного происшествия в окрестностях Вефиля. Данная работа предназначена восполнить указанный недостаток, в связи с чем ее цель формулируется следующим образом — на основании тщательного исследования еврейского текста, а также при помощи христианской экзегетической традиции дать всесторонний комментарий к этому отрывку, особенно подробно рассмотрев при этом все его ключевые аспекты.

Для достижения цели будет проведен тщательный анализ еврейского оригинала и греческого перевода, будут использованы некоторые современные переводы Библии. При отсутствии православного толкования в наше время есть достаточно много протестантских комментариев (в том числе и на русском языке); среди них отметим статью Р. Месснера на английском языке Elisha and the Bears: A Critical Monograph on 2 Kings 2:23–25, которая была опубликована в 1962 году. В настоящей работе будет использован этот труд, а также другие современные толкования. Принципиальным новшеством представленной статьи (в сравнении с трудами современных инославных и иноязычных библеистов) будет привлечение имеющихся святоотеческих толкований и богослужебных текстов.

Пользуясь тем, что исследуемый фрагмент краток, приведем его текст полностью: *И пошел он оттуда в Вефиль. Когда он шел дорогою, малые дети вышли из города и насмехались над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка.* Теперь, выделяя из библейского текста кратчайшие смысловые отрезки (2–3 слова каждый), рассмотрим каждый из них отдельно.

И пошел он оттуда в Вефиль (וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית־אֵל). Перед этим событием пророк Елисей совершил оздоровление источника воды в Иерихоне и из Иерихона отправился в центральную часть Израиля. Скорее всего, пророк не имел намерения идти именно в город Вефиль, а его путь просто проходил через этот город; конечной же целью его путешествия была гора Кармил (как об этом сказано в 4 Цар. 2:25). И все же здесь можно обратить внимание на два интересных нюанса. Во-первых, сказано, что Елисей «взошел» в Вефиль; эта особенность передается еврейским глаголом עָלָה (как и его греческим аналогом ἀναβαίνω). Иерихон

Димитрию Смирнову в эфире программы «Беседы с батюшкой» на телеканале «Союз» 11 марта 2012 года. См. Беседы с батюшкой (11 марта 2012 г.). [Электронный ресурс]. URL: http://www.dimitrysmirnov.ru/blog/otvet-9814/ (дата обращения: 12.01.2017).

находился в иорданской долине, тогда как Вефиль — в центральной холмистой части Палестины; весь путь пророка фактически состоял из подъемов. Понятно, что такое путешествие естественно утомительно для человека; тем большим представляется бессердечие людей, которые вышли оскорблять усталого путника.

Также стоит вспомнить о том, каким городом был Вефиль в то время. Само название города — «Дом Божий» — восходит к Быт. 28:17, 19; такое наименование городу дал праотец Иаков. Особенную известность город приобрел после разделения монархии, когда израильский царь Иеровоам I основал здесь центральное святилище Северного царства, учредив так называемый «культ тельцов». Изначально (как считают библеисты) поклонение тельцам фактически было деформированным почитанием Яхве: если в Иерусалимском Храме херувимы изображали подножие, на котором восседал невидимый Господь, то в Вефиле такую роль исполнял телец. Но во времена династии Амврия (а случай с вефильскими отроками произошел в начале правления Иорама — последнего представителя династии Амврия) происходит «ваализация» культа тельцов[3]: так как Ваал также часто изображался в виде быка, то в народном сознании происходит смешение образа Ваала и тельца Иеровоама. Таким образом, Вефиль во время рассматриваемых событий был центром синкретического культа, что не могло не сказаться на нравственном состоянии жителей города. Показательным эпизодом является то, что именно житель Вефиля Ахиил в правление Ахава (отца Иорама) восстанавливает Иерихон (3 Цар. 16:24); этим поступком он дерзко нарушил запрет Иисуса Навина, проявив крайнее нечестие. Скорее всего, отношение других жителей Вефиля к религии Яхве было аналогичным, что и наглядно продемонстрировал рассматриваемый эпизод с пророком Елисеем и «детьми».

Когда он шел дорогою (וְהוּא עֹלֶה בַּדֶּרֶךְ). И опять-таки обращаем внимание на деталь, связанную с рельефом местности: пророк поднимался (עֹלֶה) по дороге, он продолжал преодолевать нелегкий путь, когда как раз его и встретили «дети» из Вефиля.

Малые дети (נְעָרִים קְטַנִּים). С интерпретацией именно этого словосочетания связано толкование отрывка в целом. Слово נַּעַר весьма часто встречается в Библии (всего 256 раз) и имеет широкий диапазон значений: может означать как новорожденного (1 Цар. 4:21) или грудного ребенка (1 Цар. 1:22), так и взрослого юношу; часто при этом данное слово

[3] См. *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М., 2012. С. 83.

обозначает слугу вне зависимости от возраста. Особое внимание следует обратить на те места, где נַּעַר относится к взрослому юноше: так названы Измаил в возрасте около 20 лет[4] (Быт. 21:12 слл.), Исаак во время жертвоприношения (Быт. 22:12), Иосиф в 17 лет (Быт. 37:2). Этим же словом названы юноши, приносившие жертвы при заключении Завета (Исх. 24:5), так же называются воины, участвующие в сражении (3 Цар. 20:14–15). Учитывая, что можно еще привести огромное количество примеров, когда слово נַּעַר обозначает слугу любого возраста, можно сделать такое обобщение относительно значения этого термина: נַּעַר означает человека, неполноправного в социальном смысле. Это или слуга, или же молодой человек, еще не имеющий дома или семьи и зависимый от отца[5]. Если же говорить исключительно о втором значении слова, то נַּעַר обозначает молодого человека в довольно широком возрастном диапазоне: от рождения до 20 с лишним лет.

Теперь о значении прилагательного קָטָן (множ. ч. — קְטַנִּים). Само по себе это слово значит «малый, молодой, незначительный»; вместе с существительным נַּעַר это прилагательное используется всего 6 раз в Ветхом Завете (в это количество входит и наш фрагмент). В двух случаях речь идет скорее о малом ребенке (3 Цар. 11:17; 4 Цар. 5:14), в еще двух случаях что-либо определенное о возрасте субъекта сказать невозможно (1 Цар. 20:35; Ис. 11:6). Но в одном случае (и он как раз представляет особый интерес, на него ссылаются многие толкователи исследуемого отрывка) *малым отроком* называет себя Соломон после восшествия на престол (3 Цар. 3:7). Учитывая, что Соломону тогда было более 20 лет, получаем прецедент: словосочетание נַּעַר קָטֹן может обозначать и уже взрослого юношу. Конечно, здесь Соломон мог так назвать себя, не имея в виду буквально свой возраст, а движимый чувством смирения пред Богом, как бы уничижаясь. Несмотря на вероятность и такого понимания 3 Цар. 3:7, сам факт использования נַּעַר קָטֹן применительно к взрослому человеку остается бесспорным.

Теперь осталось объяснить еще одно обозначение этих молодых людей, которое встречается в конце следующего стиха — יְלָדִים. Безусловно,

[4] Возраст Измаила на момент его изгнания из дома Авраама определяется следующим образом: он был на 14 лет старше Исаака (сравни Быт. 16:16 и 21:5); причиной изгнания Измаила были его насмешки над Исааком; соответственно, к этому времени Исаак уже вышел из младенческого возраста, ему, наверное, было около 5 лет как минимум.

[5] *Messner R. G.* Elisha and the Bears: A Critical Monograph on 2 Kings 2:23–25 // Grace Journal, Volume 3.2. 1962. P. 16–17.

этот термин, даже в большей степени чем выражение נְעָרִים קְטַנִּים, может ассоциироваться с детьми. Слово יֶלֶד действительно чаще означает дитя, однако нередко обозначает и юношу (так назван семнадцатилетний Иосиф в Быт. 42:22). В редких случаях данное слово используется применительно к взрослым людям с целью провести мысль об их неразумии. И здесь самым характерным примером является тот факт, что הַיְלָדִים называются советники 41-летнего Ровоама (возможно, его сверстники), безумный совет которых спровоцировал восстание северных колен (3 Цар. 12:8, 10, 14). Кстати, дополнительное значение имеет тот факт, что прецеденты использования и словосочетания נַעַר קָטֹן и термина יְלָדִים применительно к взрослым людям встречаются в той же священной книге, в которой описан рассматриваемый нами эпизод, то есть в книге Царей (по еврейскому наименованию).

Таким образом, подведем итоги размышлениям о возрасте тех, кто вышел навстречу Елисею. На основании вышеприведенных филологических данных толкователи так характеризуют этих «детей»: они вовсе не были маленькими детьми, а скорее молодыми людьми, возраст которых мог варьироваться в пределах от 12 до 30 лет. Эти люди уже были достаточно взрослыми, чтобы отвечать за свои поступки, и их поведение никак не может быть оправдано возрастом[6]. Или вот другое описание: «это была не кучка малолеток, которые озорничали, а группа злобной молодежи...»[7]. Нам кажется наиболее вероятным мнение, что это были подростки в возрасте 11–19 лет[8], которые в силу своего не столько возраста, сколько неразумия названы «малыми»; употреблением же в следующем стихе термина יְלָדִים лишь акцентируется внимание на их глупости. В связи с чем далее этих людей будем называть просто «подростками».

И еще один нюанс: во множественном числе слово נְעָרִים может обозначать не только лиц мужского пола, но и представителей обоих полов (Руфь 2:21; Иов 1:19). Потому нельзя исключать, что среди подростков, вышедших к Елисею, могли быть и девушки (хотя существенно это не меняет картины произошедшего).

Вышли из города (יָצְאוּ מִן־הָעִיר). Ключевой вопрос здесь таков: как — случайно или намеренно — подростки встретились с пророком Елисеем?

[6] *Messner R. G.* Elisha and the Bears... P. 17.

[7] *Уирсби У.* Комментарий на Ветхий Завет. Том I. Бытие — 2 Паралипоменон. СПб: «Библия для всех», 2010. С. 918–919.

[8] Очень хорошо подходит здесь слово «тинэйджер»: хотя оно и нелитературное, но зато оно четко обозначает возраст этих детей и в русском языке более точного аналога нет.

Библейский текст нам говорит, они именно *вышли* навстречу пророку. Наверное, они заранее узнали о его приближении и потому вышли с дурными намерениями[9]. Нельзя исключать, что их могли направить родители или наставники. Какова же тогда могла быть их цель? Возможно, они хотели обесславить пророка, скомпрометировать его в глазах всего Израиля в самом начале его служения.

Эту мысль высказывает преподобный Ефрем Сирин: «Кажется, что нечестивость детей была результатом наущения их родителей, потому что они были несправедливы и враждебны по отношению к Илии и его ученикам. И мы можем думать, что их послали наставники, чтобы они повторили то, чему научились. <…> Вот почему, я полагаю, те дети не только упоминали его плешивость, но говорили и прочие оскорбления, чтобы унизить его славу. Это делалось для того, чтобы никто не поверил его слову…»[10].

Известно, что начало любой деятельности (если говорить светским языком — карьеры) во многом определяет успешность ее хода в дальнейшем. Возможно, нечестивые жители Вефиля, отправившие подростков с целью «освистать», опорочить пророка Елисея в самом начале его деятельности, хотели «на корню» загубить его пророческое служение, сразу подорвав его авторитет среди израильского народа (слухи распространяются быстро и о происшествии в Вефиле вскоре могли узнать все жители страны). Однако может быть они и не имели в виду столь дальнюю перспективу, а просто хотели выразить пророку свое презрение и воспрепятствовать его проповеди конкретно в своем городе.

И насмехались над ним (וַיִּתְקַלְּסוּ־בוֹ). Глагол, употребленный здесь, всего 4 раза встречается в Библии, причем 1 раз в породе «пиель» и трижды в породе «хитпаель». В буквальном значении он выражает презрительно-уничижительное отношение к объектам, которые имеют реальную ценность, но воспринимаются человеком как ничего не стоящие[11]. В нашем

[9] Сравни *Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., & Sumner B. A.* A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008. P. 18.

[10] *Ефрем Сирин, прп.* Комментарии на 4-ю книгу Царств // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 174.

[11] *Harris R. L., Archer G. L., Waltke, B. K.* Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press. 1980. P. 801.

отрывке глагол употребляется в породе хитпаель; кроме нашего стиха, другие два случая употребления глагола в этой же породе — Иез. 22:5 и Авв. 1:10. В ранних английских переводах 4 Цар. 2:24 его передавали глаголом to mock (высмеивать, дразнить), тогда как в современных переводах предпочитают более экспрессивное to jeer (насмехаться, глумиться). Учитывая, что порода хитпаэль нередко обозначает действие многократное или продолжительное, можно полагать, что еврейский текст сообщает нам о том, что подростки в течение продолжительного времени оскорбляли и унижали пророка (прежде чем произошли события, описанные в следующем стихе)[12].

Уверенность в справедливости последнего утверждения подкрепляется следующим. Известно, что число «два» в Библии нередко является указателем полноты, так что и двойное упоминание в тексте слов *иди, плешивый* не нужно понимать буквально. Очевидно, издевательства малолетних хулиганов над пророком не ограничились только двукратным выкрикиванием этой оскорбительной фразы; скорее всего, они скандировали ее непрестанно и предельно агрессивно.

Подростки нередко бывают очень жестокими, а жестокость злых детей зачастую не уступает жестокости взрослых преступников. Этот тезис даже не нуждается в особом доказательстве; к сожалению, чтобы убедиться в справедливости этого утверждения, достаточно посмотреть уголовную хронику, а иногда даже просто выйти на улицу.

Иди, плешивый! (עֲלֵה קָרֵחַ). Проанализируем содержание оскорбительной фразы, которую кричали подростки в адрес пророка Елисея. Сначала рассмотрим каждое из двух слов в отдельности, затем совместим полученные выводы.

Итак, слово *иди* — императив хорошо знакомого нам глагола עָלָה, означающего «идти вверх, подниматься». Он может иметь в данной фразе одно из двух значений:

1. подростки, имея в виду рельеф местности, могли просто гнать пророка из своего города, требуя: «иди дальше» или «иди прочь». В данном смысле буквальное значение глагола непринципиально, суть высказывания — требование поскорее удалиться, не заходить в город;

[12] Впрочем, принимая тезис о том, что употреблением породы хитпаель применительно к корню קלס выражается продолжительность действия, следует все же учитывать, что данный глагол встречается слишком редко, потому такие рассуждения все равно остаются гипотезой.

2. подростки намекают на восшествие на небо пророка Илии и предлагают Елисею «отправиться вслед» за своим учителем[13]. В том, что о восхождении Илии уже стало известно в Вефиле, нет ничего удивительного: слухи распространяются очень быстро. При этом, скорее всего, саму весть об этом они считали басней (выдумкой), потому с сарказмом предлагали Елисею повторить поступок своего учителя[14]. Смысл их требования может быть один из двух: или они желали Елисею «покинуть мир живых»[15], как бы говоря: твой учитель Илия взошел на небо, иди и ты вслед за ним, ты здесь не нужен[16]. Или же они хотели унизить пророческое достоинство Елисея, выразить мысль, что он недостоин быть преемником Илии, как бы заявляя с издевкой: учитель твой смог подняться на небо, а тебе это не по силам.

Теперь о слове «плешивый». Сначала представим анализ буквального значения слова קָרֵחַ. Глагол от корня קרח встречается всего 6 раз в Библии и указывает на отсутствие волос на голове человека, что чаще всего является следствием бритья головы[17] (Иер. 16:6; Мих. 1:16). Кроме того, иногда наличие лысины у человека связано с естественным выпадением волос (Лев. 13:40) или даже с болезнью (Лев. 13:42). Существительное קָרֵחַ используется всего дважды; кроме нашего отрывка еще оно встречается в Лев. 13:40. Это слово является характеристикой человека, не имеющего волос на голове (то есть «лысый»); на основании Лев. 13:42 можно сделать вывод, что в буквальном смысле имеется в виду отсутствие волос на затылке, так как лысина в височной части обозначается

[13] *Смит Дж.* Исторические книги Ветхого Завета / Пер. с англ. — М.: Религиозная организация «Евангельский Христианский Центр Апостола Павла». Н. Новгород: «Агапе», 2012. С. 512.

[14] С большой долей условности можно провести аналогию между этими подростками и теми, кто кричал Христу: *если Ты Сын Божий, сойди с креста* (Мф. 27:40). Здесь общим для двух разных событий является издевательское требование совершить чудо, при этом сами требующие априори уверены в невозможности совершения этого чуда.

[15] *Гудкович М.* 4 Царств 2:23-24 — Пророк Елисей и «малые дети». [Электронный ресурс]. URL: http://bibleinfo.org.ua/articles/elisha_and_bethel_lads/ (дата обращения: 12.01.2017).

[16] *МакШейн А.* Третья и Четвертая книги Царств / Пер. с англ. С. Денисюка. Ровно: «Живое слово», 2005. С. 227; *Уирсби У.* Комментарий на Ветхий Завет. С. 919.

[17] Брили голову (остригали волосы) в случае траура по умершим; это была языческая традиция, потому священникам (Лев 21:5) и народу в целом (Втор 14:1) закон запрещает бритье головы как средство выражения скорби по усопшим родственникам. Однако в случае всенародного бедствия такое действие признается нормальным (Ис 22:12).

другим словом[18]. Впрочем, нельзя исключать, что словом קָרֵחַ могли называть полностью лысого человека.

Теперь другой вопрос: а был ли лысым пророк Елисей? И здесь есть три варианта ответа:

1) пророк Елисей был от природы полностью лысым или имел частичные залысины;

2) пророк Елисей носил тонзуру как отличительный знак члена пророческой общины;

3) пророк не был лысым и вообще он ходил с покрытой головой, и потому подростки не могли видеть состояние его волос, но называли его так исключительно с целью оскорбить.

Каждый из трех ответов имеет свое обоснование и своих сторонников среди толкователей. Далее прокомментируем подробно каждый вариант, указывая при этом, какое значение слово קָרֵחַ могло иметь в устах подростков, и в чем была суть их оскорбления в адрес пророка Елисея.

Итак, Елисей мог быть от природы лысым полностью или частично. В принципе, теоретически такое возможно (это связано с генетикой организма); важно, что внешние особенности человека не влияют на его нравственность, и тем более Господь при избрании на служение и даровании благодати Духа не обращает внимания на физические качества. Да, в древности длинные волосы считались атрибутом мужской телесной красоты[19] (вспомним Авессалома, см. 2 Цар. 14:25–26); более важным обстоятельством является то, что назореи, посвящавшие себя Богу, давали обеты не бриться и не стричься, а судья Самсон и вовсе считал, что именно длинные волосы являются причиной его богатырской силы. Но *человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце* (1 Цар. 16:7), и потому отсутствие волос у Елисея не препятствовало ему быть великим пророком Божиим. В чем же тогда суть оскорбления подростков? Во-первых, с человеческой точки зрения лысина все-таки считалась физическим недостатком, а указание любому человеку на имеющиеся у него телесные изъяны в любом случае неэтично, а для самого человека всегда обидно. Во-вторых, подростки могли таким образом сравнивать Елисея с его учителем Илией: «если Илия был *весь в волосах*..., то плешивость Елисея являла собой полную

[18] *Harris R. L., Archer G. L., Waltke, B. K.* Theological Wordbook of the Old Testament. P. 815.

[19] *Чернявский М.* Проклятие Елисея // Газета «Мирт», № 3 (72). [Электронный ресурс]. URL: http://gazeta.mirt.ru/stat-i/pisaniya/post-1465/ (дата обращения: 12.01.2017).

противоположность»[20]. Следовательно, как могли думать, Елисей не может быть столь же духоносным и могущественным, он вообще недостоин считаться преемником пророка Илии. Таким образом, подростки отрицали и пророческий статус Елисея, и тот факт, что Елисея избрал Сам Господь; в конечном счете их грех состоял не только в оскорблении человека, но и в противлении Богу.

Согласно второй версии, «оскорбление *плешивый* относится к определенной тонзуре, которая означала принадлежность к школе пророков»[21]. Одним из первых эту мысль высказал библеист Бернхард Штаде в конце XIX века[22]. При таком понимании суть оскорбления заключается в презрении к Елисею как к пророку Яхве в принципе; наличие на его теле отличительного знака квалифицируется как физический недостаток и воспринимается как повод для глумления. Значит, жители Вефиля уже настолько к тому времени укоренились в язычестве, что факт приближения к городу служителя Яхве вызвал в них ярость (поведение подростков — примерно то же самое, как если бы в наше время агрессивно настроенные атеисты, увидев человека в рясе и признав в нем священнослужителя, стали бы оскорблять его именно как священника).

Наконец, третий вариант: пророк Елисей имел нормальные волосы, так что именование его *плешивым* — ложь в принципе. Эта версия базируется на следующих трех соображениях: 1) на Востоке естественная плешивость была и остается редким явлением; 2) Елисей в это время был в молодом возрасте, так как еще недавно он работал на поле своего отца, на момент пророческого призвания не был еще женат (среди ближайших родственников, с кем он хотел попрощаться, называются только отец и мать, см. 3 Цар. 19:20), да и умер он только в правление Иоаса, то есть примерно через 50 лет после происшествия в Вефиле. Значит, учитывая оба указанных фактора, вероятность, что Елисей был лысым, признается минимальной. 3) На Востоке мужчины путешествуют с покрытой головой; скорее всего, и голова Елисея на тот момент была

[20] *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003. С. 431.

[21] *Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб., 2000. С. 489.

[22] *Montgomery J. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings // The International Critical Commentary. Ed. by H. S. Gehman. New York: Charles Scribner's Sons, 1951. P. 355.

покрыта[23]. Следовательно, подростки физически не могли видеть состояние его волос; значит, слово *плешивый* в их устах — злая выдумка, так что не следует на ее основании идентифицировать внешность Елисея.

Почему же тогда они обзывали пророка Елисея *плешивым*? Еще раз вспомним, что длинные волосы считались атрибутом мужской и женской красоты, а отсутствие волос — телесным недостатком. В связи с этим именование кого-либо «лысым» на Древнем Востоке было страшным оскорблением и выражением крайнего презрения[24]. Таким образом, подростки выбрали самое вульгарное и язвительное из имеющихся в их лексиконе оскорблений, чтобы показать абсолютное неуважение к пророку Божию[25].

Рассмотрев во фразе *иди, плешивый* значение каждого слова в отдельности, теперь совместим данные анализа и сделаем вывод, какое значение могло иметь употребление вместе этих слов в данной ситуации. Здесь возможны три варианта.

1. Слово *иди* означает «уходи, иди прочь» (первый из двух вариантов). В этом случае весь акцент в оскорблении смещается на слово *плешивый* (причем возможен любой из трех указанных вариантов его понимания), тогда как слово *иди* имеет второстепенное значение — это грубо высказанное требование не заходить в их город.
2. Слово *иди* означает пожелание смерти (как бы «взойди на небо вслед за своим учителем»); в этом случае каждое из двух слов является самостоятельным оскорблением, но между собой эти оскорбления по смыслу не связаны (слово *плешивый* также можно понимать в любом из трех возможных значений).
3. Слова *иди* и *плешивый* в оскорблении взаимосвязаны; при этом слово *плешивый* понимается только в буквальном (1-м) значении как наличие лысины у Елисея. Смысл издевательской фразы в расширенной форме может быть таким: убирайся прочь, ты нам не нужен, так как ты — плешивый (некрасивый, да еще и бессильный в сравнении с Илией, который был *весь в волосах*). Или вот

[23] *Messner R. G.* Elisha and the Bears… P. 18; Чернявский М. Проклятие Елисея // Газета «Мирт», № 3 (72). [Электронный ресурс]. URL: http://gazeta.mirt.ru/stat-i/pisaniya/post-1465/ (дата обращения: 12.01.2017).

[24] В нашем современном лексиконе присутствуют аналогичные оскорбления, буквально означающие наличие серьезного физического недостатка или болезни (упоминать их не будем).

[25] *Messner R. G.* Elisha and the Bears… P. 18.

таким: попробуй-ка поднимись на небо (как это сделал Илия); ты этого сделать не сможешь, так как ты — плешивый (в противоположность своему учителю).

Он оглянулся и увидел их (וַיִּפֶן אַחֲרָיו וַיִּרְאֵם). Филологических нюансов в этой фразе нет, можно отметить только две смысловые идеи. Во-первых, сказано, что *он оглянулся*. Следовательно, пророк достаточно продолжительное время терпеливо выслушивал оскорбительные выпады, идя своей дорогой, и только когда уже прошел мимо кричащей толпы подростков, тогда лишь решил отреагировать (когда воображаемая чаша терпения уже переполнилась). Более того, слова Писания *он оглянулся* позволяют даже полагать, что малолетние хулиганы не стояли на месте, а шли вслед за пророком, продолжая издеваться над ним (то есть своей настойчивостью они навлекли на себя проклятие). Так как пророк является представителем Бога среди людей, то поведение Елисея можно сравнить с долготерпением Божиим, Который не сразу наказывает грешника, но долгое время ожидает, что человек образумится.

Во-вторых, пророк *увидел их*, то есть внимательно посмотрел на этих подростков; скорее всего, он сделал это с целью оценить их внутреннее состояние. И видимо, он понял, что злоба уже безраздельно господствует в их душах, так что нет никакой надежды на их исправление. Похожую мысль, по свидетельству Давида Кимхи, высказывали некоторые иудейские толкователи: «…говорят, что он не обнаружил у них никакого следа заповедей ни в ту пору, ни в будущем, ни у них самих, ни у их потомков. Поэтому своим проклятием он устранил их из мира»[26].

Проклял их именем Господним (וַיְקַלְלֵם בְּשֵׁם יהוה). Что в точности сказал пророк Елисей своим насмешникам, Священное Писание не сообщает. Все христианские толкователи согласны в том, что в поступке Елисея не следует видеть выражение неконтролируемой ярости; его слова не были импульсивной реакцией разозленного оскорблениями человека, но пророк достаточно спокойно и с упоминанием имени Яхве произнес осуждение, которое заслуживали подростки за свое отвратительное поведение. При этом указывают в первую очередь на то, что по закону священники даже обязаны были произносить благословения за исполнение закона и проклятия за его нарушения. Подобно священникам пророки, которые также были выразителями воли Божией в народе

[26] Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Пер. Ф. Гуркинфельд. Т. II. Иерусалим — Запорожье, 2009. С. 29.

и блюстителями завета, имели такую обязанность[27]. Однако по-разному видится смысловой акцент, который содержался в словах Елисея. Так, Дж. Смит считает, что пророк призвал Господа именно наказать этих подростков, сказав примерно следующее: «Пусть беда и горести падут на вас»[28]. В противовес этому Р. Месснер полагает, что пророк произнес нечто более нейтральное по содержанию: «Да постигнет вас суд Божий» или «Да воздаст вам Бог за дела ваши»[29].

И вышли две медведицы из леса (וַתֵּצֶאנָה שְׁתַּיִם דֻּבִּים מִן־הַיָּעַר). В первую очередь все отмечают, что пророк Елисей в буквальном смысле не был «виновником» появления медведиц; их послал Господь, чтобы покарать нечестивых подростков за оскорбления в адрес Своего служителя (которые были равнозначны богохульству). В масоретском тексте эта идея выражается употреблением перед данной фразой знака «атнах», который всегда указывает на паузу и смысловой разрыв в тексте; в переводах после слов *проклял их именем Господним* стоит точка, тогда как сообщение о выходе из леса медведиц уже является другим предложением. Так что теоретически нападение медведиц на подростков могло случиться по прошествии некоторого времени[30]. Несмотря на это наблюдение, основанное на букве текста, естественно считать, что этот промежуток был очень коротким (если он был вообще), так как только в таком случае все участники события (как сами подростки, так и жители Вефиля) могли адекватно оценить причины этого наказания и извлечь горькие уроки.

Теперь о реальности появления медведиц в окрестностях Вефиля. Давид Кимхи приводит мнения, согласно которым этот факт расценивается как сверхъестественное событие: «говорят , что произошло чудо, поскольку в том лесу дикие звери не водились. Другие полагают, что чудо было двойным, поскольку там не было ни леса, ни медведей»[31]. Однако такая оценка основана на позднейших наблюдениях, ибо в средневековье в Палестине медведи уже действительно не водились. В то же время

---

[27] *Смит Дж.* Исторические книги Ветхого Завета / Пер. с англ. — М.: Религиозная организация «Евангельский Христианский Центр Апостола Павла». Н. Новгород: «Агапе», 2012. С. 512; Messner R. G. Elisha and the Bears… P. 19.

[28] *Смит Дж.* Исторические книги Ветхого Завета… С. 512.

[29] *Messner R. G.* Elisha and the Bears… P. 20.

[30] Р. Месснер рассуждает: так как о времени выхода медведиц из леса не говорится, то их нападение на подростков могло случиться как тотчас, так и несколько дней спустя. См. Messner R. G. Elisha and the Bears… P. 20.

[31] Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Пер. Ф. Гуркинфельд. Т. II. Иерусалим — Запорожье, 2009. С. 29.

для IX до Р. Х. такое событие не было экстраординарным: «сирийские медведи в тот период еще не вымерли и обитали в лесных районах Израиля. Медведи водились в центральной горной местности, где пещеры и леса обеспечивали им благоприятную среду обитания. Такие места были ближе к Вефилю, чем к Иерихону»[32]. Достаточно сильным аргументом в пользу того, что во времена монархии медведи не только обитали в принципе на территории Израиля, но и жили вблизи поселений человека, являются слова Давида о том, что он в бытность пастухом, защищая своих овец, иногда вынужден был сражаться со львом или медведем (1 Цар. 17:34–37).

Сам факт появления медведиц в качестве наказания Божия за нарушение Завета стал исполнением проклятия, содержащегося в Торе: *Если же пойдете против Меня и не захотите слушать Меня, то Я <…> пошлю на вас зверей полевых, которые лишат вас детей* (Лев. 26:21–22). Также определенной параллелью к данному событию можно считать пророчество Осии: *Буду нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их, и поедать их там, как львица; полевые звери будут терзать их*[33] (Ос. 13:8). Приведенные библейские цитаты, а также тот факт, что 4 Цар. 2:24 — единственное место в Библии, где говорится о нападении медведей на человека, окончательно убеждают в том, что катастрофа, постигшая вефильских отроков, была наказанием Божиим за их поступок.

Интересную гипотетическую реконструкцию событий предложил британский библеист 1-й половины XIX века Адам Кларк. На том основании, что в Библии неоднократно говорится о ярости медведиц, лишенных детей (2 Цар. 17:8; Притч. 17:12; Ос. 13:8), он предположил, что молодые люди, оскорблявшие пророка Елисея, могли незадолго до этого погубить медвежат (учитывая их жестокий нрав, факт варварского обращения с животными вполне вероятен). В связи с этим медведицы сами искали

[32] *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий. С. 431.

[33] Указанный фрагмент книги Осии можно перевести иным образом, поставив употребляемые здесь глаголы в прошедшем времени (это возможно потому, что в еврейском языке имперфект может означать не только действие в будущем, но и многократно повторяемое действие в прошлом): «Я нападал, как медведица, у которой отняли детей, раздирал покровы их сердец. Я пожирал их там, как лев, дикие звери рвали их на части» (современный перевод Российского библейского общества). При таком прочтении этот текст можно воспринимать и как косвенное упоминание пророка VIII века о рассматриваемом нами инциденте в Вефиле, то есть событии, случившемся столетием ранее.

виновников своего горя и нашли их как раз в тот момент, когда пророк Елисей произнес свое проклятие. В результате появление медведиц можно считать промыслительным совпадением, а их ярость — вполне понятной[34]. Данная гипотеза хотя и интересна, но фантастична и воспринимать ее можно как некий аналог иудейских мидрашей.

И последний нюанс, не столь существенный, но интересный: факт, что из леса появились именно медведицы (особи женского пола), выражается употреблением в еврейском тексте глаголов וַתֵּצֶאנָה и וַתְּבַקַּעְנָה, а также числительного «два» (שְׁתַּיִם) в форме женского рода, тогда как само существительное «медведицы» принимает окончание, характерное для мужского рода (דֻּבִּים); для полноты картины отметим, что слово «медведь» во множественном числе с окончанием женского рода в Библии не встречается. В Септуагинте этот фрагмент переводится общим ἐξῆλθον δύο ἄρκοι (то есть без различия мужского/женского рода); точно также и в некоторых современных переводах (может, под влиянием Септуагинты, а может и потому, что в данном контексте это непринципиально) пол животных не уточняется (напр., New International Version, New Jerusalem Bible).

И растерзали из них (וַתְּבַקַּעְנָה מֵהֶם). Детально рассмотрим вопрос о том, что именно медведицы сделали с детьми, ибо он не так прост, как кажется. Глагол בָּקַע в еврейской Библии употребляется всего 51 раз и встречается во всех семи породах (факт, сам по себе примечательный); при этом в породе пиэль, которая используется в рассматриваемом стихе, он встречается 14 раз. Перечислим все значения данного глагола в породе пиэль в Библии:

— делать пролом в стене (при штурме города): 4 Цар. 25:4 = Иер. 52 :7.
— Бог рассекает скалы и стены: Иов 28:10; Пс. 77:15; Иез. 13:11, 13.
— колоть дрова: Быт. 22:3; 1 Цар. 6:14.
— выводить из яйца потомство (так как яйцо раскалывается в момент рождения особи): Ис. 59:5.
— русло реки разделяет землю на части: Авв. 3:9.
— вспарывать животы беременным: 4 Цар. 8:12; 15:16.
— дикие звери терзают людей: Ос. 13:8; 4 Цар. 2:24.

Таким образом, в большинстве случаев глагол בָּקַע выражает разделение или рассечение на несколько частей, причем по большей части объектами являются неживые предметы (дрова, камни, земля), тогда

[34] Clarke's Commentary: Second Kings // Bible Hub: [Электронный ресурс]. URL: http://biblehub.com/commentaries/clarke/2_kings/2.htm (дата обращения: 12.01.2017).

как применительно к человеку используется нечасто. В целом из 51 раза употребления глагола בָּקַע во всех породах только в 6 случаях он встречается в контексте, когда речь идет о гибели человека; к указанным последним 4-м случаям из списка нужно еще добавить Ос. 14:1 и Ам. 1:13. Причем из этих 6-ти раз глагол בָּקַע в 4-х случаях встречается в устойчивом выражении, которым описывается практика убийств захватчиками беременных женщин, и только 2 раза — Ос. 13:8 и 4 Цар. 2:24 — употребляется в контексте нападения диких зверей на человека (причем звери посланы Богом как наказание за нечестие).

Констатируем: с одной стороны, библейских параллельных мест для точного перевода глагола וַתְּבַקַּעְנָה в 4 Цар. 2:24 явно недостаточно, с другой стороны, количество употреблений глагола в Библии в целом позволяет достаточно точно очертить область его значений. Буквально בָּקַע значит разрубить, разделить на несколько частей; когда речь идет о нападении хищного зверя на человека, глаголы «разорвать» или «растерзать» будут наиболее подходящими вариантами перевода. При этом естественным следствием такого нападения будет гибель человека.

На основании приведенного филологического анализа можно сделать вывод: перевод *растерзали из них* является адекватным, само это чтение предполагает, что все 42 растерзанных подростка погибли.

Однако в некоторых современных переводах и комментариях встречаем другую идею: говорится о том, что медведицы нанесли подросткам травмы различной степени тяжести, которые могли быть совместимы с жизнью. Так, во многих современных популярных английских переводах (JPS Tanakh, New International Version, New Revised Standard Version и др.) вместо характерного для большинства более ранних версий глагола tore («растерзали») используется глагол mangled («покалечили»), а в New Jerusalem Bible — savaged («покусали»). В соответствии с таким чтением предлагается и комментарий одного современного библеиста: «Две медведицы покалечили этих парней, но не убили их, и до конца дней шрамы напоминали им о том, что нельзя насмехаться над Господом и остаться безнаказанным»[35].

Подробной аргументации в пользу версии сравнительно мягкого наказания вефильских отроков в доступных нам комментариях не обнаруживается. Единственный разумный довод, который предложен в немецком комментарии середины XIX века, из области логики: количество

[35] *Уирсби У.* Комментарий на Ветхий Завет. Т. I. С. 919.

пострадавших подростков — 42 — достаточно большое число; вряд ли всего две медведицы могли погубить столько людей[36]. Развивая эту идею, попробуем представить ситуацию: даже если вефильские дети обнаружили медведиц слишком поздно, то есть лишь тогда, когда те напали на них, все равно подростки, наверное, сразу же обратились в бегство. Скольких из них могли медведицы нагнать и умертвить? Вряд ли так много, ведь надо было не просто повалить каждого человека на землю, но еще и растерзать его. Однако такая картина возникает, если предположить, что бегство было организованным и бежавшие подростки не мешали друг другу.

А что если представить эту же картину немного по-другому, более реалистично: на толпу молодых людей внезапно нападают дикие и разъяренные звери, сами эти люди стоят кучно и бросаются в разные стороны, натыкаясь друг на друга, отталкивая и может даже сваливая на землю более слабых? В таком случае сама давка и хаос в толпе могли оказать «помощь» медведицам в их расправе над подростками: бежавшие люди давили и топтали друг друга, лишая своих соучастников возможности спастись. Медведицам при таком развитии событий оставалось только «довершить» свое дело, умертвив тех, кому не удалось убежать.

Таким образом, логический довод о невозможности для двух медведиц умертвить 42 подростка вряд ли является состоятельным. В связи с этим стремление современных переводчиков передавать глагол וַתְּבַקַּעְנָה словами «покалечили» или «искусали», скорее всего, объясняется влиянием европейского гуманизма и желанием представить описание происшествия в Вефиле в более приемлемом для современного человека свете. Действительно, если считать, что оскорблявшие Елисея подростки не погибли, а только получили телесные повреждения, то исчезает необходимость оправдывать «жестокость» Библии в глазах современного нерелигиозного читателя, да и сама история 4 Цар. 2:23-24 уже не будет столь шокировать человека, воспитанного на идеалах современных «европейских ценностей». Очевидно, что такое «приспособление» священного текста к современному мировоззрению не имеет ничего общего с реальным его толкованием, но лишь препятствует читателю Библии усвоить истинный смысл библейского повествования.

Сорок два ребенка (אַרְבָּעִים וּשְׁנֵי יְלָדִים). Об использовании слова יְלָדִים в отношении вефильских подростков уже было сказано, остановимся на числе 42. Во-первых, окончание стиха 24 позволяет сделать предположение

[36] *Lange J.P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., & Sumner B.A.* A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008. P. 18.

об общем количестве людей в толпе, встретившей Елисея. Библия говорит только о 42 подростках, погибших от укусов и когтей медведиц. Весьма же вероятно, что указанное количество не охватывает всех, бывших в толпе, наверняка многим из них удалось бежать. Высказывают предположение, что всего подростков было около сотни[37]; косвенно в пользу большего количества молодых людей говорит и сам текст: «растерзали *из них*». Еще один косвенный аргумент в пользу большего общего количества подростков таков: в каждой толпе, особенно если речь идет о группе несовершеннолетних, есть лидеры и есть ведомые. Так вот, идея справедливости суда Божия требует, чтобы в первую очередь наказание постигло вдохновителей и руководителей этой преступной акции против пророка. Потому и 42 погибших (или пострадавших) подростка — это, скорее всего, зачинщики или лидеры вефильской группы молодых людей, активно оскорблявшие пророка.

Во-вторых, естественно считать, что 42 — просто буквальное количество пострадавших. Однако есть символические толкования этого числа, укажем три. Первое и единственное из них, заслуживающее серьезного рассмотрения, предлагается некоторыми современными комментаторами: обращают внимание, что в другом эпизоде той же 4 книги Царств — убийстве Ииуем братьев иудейского царя Охозии (10:14) — также говорится о 42 пострадавших; следовательно, число 42 может быть символическим обозначением большого количества людей, которое фигурировало в устных рассказах того времени[38]. В пользу такого подхода говорит и то обстоятельство, что другое число, фигурирующее в истории переворота Ииуя — 70 сыновей Ахава — также в Библии часто употребляется в символическом значении. Еще в пользу символичности числа 42 ссылаются на двукратное его упоминание в Апокалипсисе (11:2, 13:5)[39], однако этот факт вряд ли может считаться дополнительным аргументом, ибо в Апокалипсисе говорится о 42 месяцах и в контексте этой книги данное число имеет специфическое значение[40], тогда как в 4 книге

[37] *Messner R. G.* Elisha and the Bears… P. 21.

[38] *Cogan M., Tadmor H.* II Kings: A new translation with introduction and commentary. London: Yale University Press, 2008. P. 38.

[39] *Wiseman D. J.* 1 and 2 Kings: An introduction and commentary // Tyndale Old Testament Commentaries. *Vol. 9.* Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1993. P. 211.

[40] 42 месяца — это 3 ½ года; «исторический фон для этого срока — время жестокого господства и террора эллинистического царя Антиоха IV Епифана (167–164 гг. до Р. Х.) (ср. Дан. 7:25; 12:7). Примерно 3 ½ года длилось сопротивление Маккавеев, завершившееся победой иудеев. С тех пор этот срок (три с половиной года, или 42 месяца) стал

Царств в обоих указанных пассажах (2:24, 10:14) — 42 человека. Таким образом, единственным серьезным аргументом против буквального понимания числа 42 как точного количества погибших вефильских детей остается упоминание 42 братьев Охозии в той же книге Царств. Понятно, что наличие только двух, то есть достаточно малого количества библейских фрагментов, не дает оснований говорить о символическом значении числа 42 с уверенностью.

Два других символических толкования появились уже в древности. Из них особенно популярна аналогия, предложенная иудейскими экзегетами, которые ассоциировали число пострадавших детей с количеством жертв, принесенных Валаком, царем Моава[41] (если суммировать количество принесенных в жертву животных, указанных в Чис. 23:1, 14, 29, как раз получится 42). Наконец, третью символическую интерпретацию числа предложил христианский проповедник святитель Кесарий Арльский[42]: «Как при Елисее убиты были сорок два ребенка, так через сорок два года после страдания нашего Господа пришли два медведя Веспасиан и Тит и обложили осадой Иерусалим»[43].

Из трех представленных версий символического толкования числа 42 только первая заслуживает внимания, тогда как надуманность двух других очевидна; они интересны только в том смысле, что демонстрируют эрудицию и герменевтический метод комментаторов, которые такие мнения высказывают. Мы склоняемся к мысли, что число пострадавших подростков не может быть символическим[44], это число нужно понимать буквально.

символическим, обозначавшим время эсхатологических бедствий, заканчивающихся победой Бога и народа Божьего над их врагами». См. Иануарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 148.

[41] Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Пер. Ф. Гуркинфельд. Т. II. Иерусалим — Запорожье, 2009. С. 29.

[42] Другой вариант имени — Цезарий. В литературе можно встретить различные именования этого святого: Кесарий Арльский, Кесарий Арелатский, Цезарий Арльский. Этот святой был епископом западного города Арль (Арелат) и жил в 470–543 гг.

[43] *Цезарий Арльский.* Проповеди // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 175.

[44] *Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., & Sumner B. A.* A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008. P. 18.

Теперь, по завершении экзегетического анализа выделенных нами частей 4 Цар. 2:23-24, рассмотрим ответы на главный вопрос, который рождается при чтении исследуемого отрывка: почему столь жестокое наказание постигло подростков за их поступок? Ответов здесь можно предложить несколько.

Первое и самое популярное объяснение: оскорбление Елисея было грехом против Бога. Еще раз отметим: вефильские подростки оскорбляли Елисея не просто как случайного прохожего, не как человека, но именно потому, что он был пророком и преемником пророка Илии; следовательно, говоря человеку Божию «восходи, плешивый», они хулили самого Бога. Этот тезис очевиден, в качестве иллюстрации этой идеи можно привести несколько библейских цитат: *кто не послушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу* (Втор. 18:19); *Слушающий вас Меня слушает, и отвергающийся вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня* (Лк 10:16). А фрагмент из книги Паралипоменон можно в особенности рассматривать как косвенное упоминание происшествия с пророком Елисеем в Вефиле: *Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его, доколе не сошел гнев Господа на народ Его, так что не было ему спасения* (2 Пар. 36:16). Также вспомним, что в любой культуре действия против официального представителя царя или государства расцениваются как нападение на самого царя или государство. Согласно Закону, за хулу на Бога адекватным наказанием была смерть: *хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришлец ли, туземец ли станет хулить имя [Господне], предан будет смерти* (Лев. 24:16). К сказанному можно добавить следующее: любой грех, в особенности же тяжкий, влечет за собой смерть; в Священном Писании эта связь греха и смерти отмечается многократно, особенно же явно об этом говорит апостол Павел: *возмездие за грех — смерть* (Рим. 6:23). Только милость Божия имеет силу изъять человека из области действия этого закона; хулиганы же, оскорбляя Бога в лице Его представителя, лишили себя спасительного действия благодати Божией. Таким образом, подростки сами выбрали свой жребий и получили то, что заслужили своим поведением.

Второе и близкое к предложенному объяснение: любой грех является злом, которое необходимо уничтожить в корне. Господь ненавидит как творящих беззакония (Пс. 5:6), так и само беззаконие (Пс. 44:8); при этом грех достаточно часто подобен страшной и эпидемической

болезни, так что для его искоренения необходимо применять решительные действия. Таким радикальным средством является устранение вместе с грехом и самих носителей греха. Эта идея выражается в гимнографии, где мы имеем два разных канона пророку Елисею (в русской Минее есть канон 5 гласа, а в греческой — 8 гласа) и в каждом из них по одному тропарю посвящено рассматриваемой теме[45]. Кратко идея выражена в каноне 5 гласа: «зверем детей отъемлеши злообразие» (см. Минея, 14 июня, канон, 4-я песнь, 2-й тропарь), то есть при помощи зверей пророк уничтожил злобу отроков. Более же подробно говорится об этом же аспекте в тропаре другого канона: Νέων παίδων, τὴν ἄτακτον κακίαν, ἀναστέλλων θηρσὶ τοῖς αἱμοβόροις, Ἐλισαῖε Προφῆτα βορὰν δέδωκας = «О пророк Елисей, бесчинную злобу гнавших малых отроков ты дал в пищу кровожадным зверям» (см. греч. Минея, 14 июня, канон, 8-я песнь, 2-й тропарь). В обоих песнопениях подчеркивается: объектом наказания был именно грех подростков, их безудержная и неприкрытая злость; то, что при этом погибли сами отроки, можно расценивать как сопутствующее действие суда Божия. К сказанному можно добавить еще мнение преподобного Ефрема Сирина: Господь сурово наказал вефильских детей для того, «чтобы они не приумножили беззакония во взрослом состоянии»[46]; таким образом, гибель этих подростков может рассматриваться как промыслительное средство от прогрессивного развития в них греховных страстей, которые уже обнаружились в их агрессии против пророка Елисея.

Третий аспект, который отмечают при объяснении наказания вефильских подростков: гибель детей могла быть в первую очередь наказанием для их родителей. В том, что дети так вели себя по отношению к человеку Божию, просматривается сугубая вина их родителей: во-первых, они не воспитали в детях ни почтения к пророкам в частности, ни уважения к старшим вообще, что для ветхозаветной морали уже само по себе неприемлемо. Во-вторых, если верно предположение, что старейшины Вефиля и родители сами послали детей с целью осмеять

[45] Столь малое количество песнопений позволяет сделать вывод: в гимнографии эпизоду с наказанием отроков в Вефиле почти не уделяется внимания; видимо, он в силу своей специфики не столь интересен и богословски значим, как иные аспекты деятельности пророка Елисея. Возможно также, что соблазн, который данный эпизод традиционно производит в сознании аудитории, является дополнительной причиной нежелания песнописцев лишний раз упоминать о нем.

[46] *Ефрем Сирин, прп.* Комментарии на 4-ю книгу Царств. С. 174.

и выставить Елисея в невыгодном свете в самом начале пророческого служения, то и наказание детей является очевидным ответом виновникам и вдохновителям преступной акции. Подробно об этом рассуждает преподобный Ефрем Сирин, который не сомневается, что подростки были научены родителями и наставниками и потому заключает: «Елисей, хотя и был огорчен наглостью детей, много больше был разъярён, видя хитрость и несправедливость их родителей. Он исправил тех и других суровым и ужасным приговором: он наказал первых так, чтобы они не приумножили беззакония во взрослом состоянии; а последних так, чтобы они исправились и отошли от своей порочности»[47]. Идея, что Господь может наказывать детей за вину родителей, нередко выражается в Ветхом Завете (Исх. 20:5; 34:7; Втор. 5:9; Иов 17:5); близким аналогом можно считать смерть сына царя Давида, рожденного от прелюбодеяния с Вирсавией (2 Цар. 12:14).

Таким образом, мы отметили три основных мотива, объясняющих необходимость того строгого наказания, которое постигло вефильских подростков: смертная казнь хулителей Бога, радикальное уничтожение греха вместе носителями, наказание родителям. Теперь обозначим еще несколько второстепенных идей, которые высказываются толкователями при рассмотрении данного эпизода.

Так, некоторые проводят аналогию между проклятием вефильских подростков и наказанием Анании и Сапфиры (Деян. 5). Как поступки Елисея, так и чудеса апостолов, которые описаны в книге Деяний, были почти всегда делами милосердия. Но в обеих книгах есть по одному исключению: пророк Елисей проклял подростков в Вефиле, а апостол Петр наказал Ананию и Сапфиру. Дополнительное сходство между этими эпизодами в том, что каждый из них относится к началу определенного периода библейской истории: наказание отроков — к началу почти полувекового служения Елисея, а смерть Анании — периоду формирования ранней Церкви. Именно в начале периода кара за преступление должно быть особенно строгой (вспомним наказания Адама, Каина, Надава и Авиуда, Ахана), чтобы память об этом событии стала на долгое время сдерживающим фактором для других людей[48].

Еще один момент: оздоровление источника в Иерихоне — благословение, наказание вефильских подростков — проклятие. Мы знаем,

[47] *Ефрем Сирин, прп.* Комментарии на 4-ю книгу Царств. С. 174.

[48] *МакШейн А.* Третья и Четвертая книги Царств. С. 228; *Уирсби У.* Комментарий на Ветхий Завет. Том I. С. 919.

что в Ветхом Завете благословение и проклятие используются как взаимодополняющие воспитательные средства Божии (вспомним характерные фрагменты Лев. 26 и Втор. 28). Пророк Елисей в самом начале своего служения как истинный человек Божий использует оба эти инструмента действия Бога в мире: и благословение, и проклятие (можно вспомнить современное устойчивое выражение с аналогичным смыслом — «кнут и пряник»). Господь через пророка Елисея напоминает маловерному и легкомысленному народу, что Он, в полном соответствии с обещаниями при заключении Завета, и ныне готов благословлять смиренных и наказывать нечестивых.

И вот еще дополнительный смысл сопоставления Иерихона и Вефиля в контексте 4 Цар. 2:19–24: Иерихон в середине IX века до Р. Х. считался проклятым городом (вспомним, что он был проклят Иисусом Навином, см. Нав. 6:25; 3 Цар. 16:24), тогда как Вефиль претендовал на статус «святого места»: здесь было центральное святилище Израиля, само название города означало «дом Бога». Однако в поведении жителей городов в очередной раз проявились две истины: *будут последние первыми, и первые последними* (Мф. 20:16) и «не место красит человека, а человек — место». Подростки, жившие в «доме Бога», стали беззаконниками; люди, проживавшие в проклятом Иерихоне, удостоились благословения. Стал реальностью закон жизни, который ясно выражен в словах пророка Иезекииля: *Когда праведник отступил от праведности своей и начал делать беззаконие, то он умрет за то. И когда беззаконник обратился от беззакония своего и стал творить суд и правду, он будет за то жив.* (Иез. 33:18–19).

Наконец, еще один аспект, который выявляется при рассмотрении происшествия в Вефиле в контексте содержания всей книги Царей: именно этот случай позволяет говорить о буквальном осуществлении пророчества: *кто убежит от меча Азаилова, того умертвит Иуй; а кто спасется от меча Иуева, того умертвит Елисей* (3 Цар.19:17). Слова о «мече Азаила» и о тех, «кого умертвит Иуй», понятны: достаточно перечитать 4 Цар. 8–10, 13. А вот как понять заключительную часть пророчества? Преподобный Ефрем Сирин видит осуществление этих слов как раз в гибели подростков Вефиля[49]; действительно, это — единственный случай в биографии Елисея, когда он становится проводником гнева Божия, наказывающего нечестивых людей.

[49] *Ефрем Сирин, прп.* Комментарии на 4-ю книгу Царств. С. 174.

Итак, в настоящем очерке предложено детальное толкование 4 Цар. 2:23–24 и рассмотрены все сложные вопросы, возникающие при чтении данного отрывка. В качестве заключения перечислим еще раз основные положения, сформулированные в данной работе. Пророк Елисей проходил мимо города Вефиля и здесь ему навстречу вышли «малые дети», которые имели намерение обесславить пророка, скомпрометировать его в глазах всего Израиля в самом начале его служения; к осуществлению этой акции их подтолкнули родители и наставники. Вероятно, сами эти отроки были уже в подростковом возрасте, в пределах 11–19 лет. Их восклицание *иди, плешивый* было издевательским призывом вознестись (покинуть этот мир) вслед за пророком Илией; также этими словами они могли косвенно заявлять о том, что Елисей недостоин быть пророком. В любом случае их оскорбительный выпад против пророка был богохульством и потому заслуживал самого жестокого наказания. Елисей, исполняя свою обязанность, произнес проклятие в адрес тех, кто явно грешил против Завета. И сразу Господь послал двух медведиц, которые погубили 42 ребенка. Эта жесточайшая кара имела троякое значение: сами подростки получили адекватное возмездие за богохульство, подвергнут суду непосредственно их грех, также смерть отроков стала суровым наказанием для их нечестивых родителей. Для современного человека основные уроки, которые нужно извлечь из этого рассказа, таковы: 1) наказание за тяжкий грех взыскивается с человека в любом возрасте, так что малолетство не может быть оправданием греха; 2) родители должны воспитывать детей в заповедях, формировать в них благоговение пред Господом и уважение к старшим, в особенности почтительное отношение к служителям Божиим.

Источники и литература

1. *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М., 2012.

2. *Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб., 2000.

3. *Ефрем Сирин, прп.* Комментарии на 4-ю книгу Царств // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское

издание под редакцией Ю. Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011.

4. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015.

5. Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Пер. Ф. Гуркинфельд. Т. II. Иерусалим — Запорожье, 2009.

6. *МакШейн А.* Третья и Четвертая книги Царств / Пер. с англ. С. Денисюка. Ровно: «Живое слово», 2005. С. 227

7. *Смит Дж.* Исторические книги Ветхого Завета / Пер. с англ. — М.: Религиозная организация «Евангельский Христианский Центр Апостола Павла». Н. Новгород: «Агапе», 2012.

8. *Уирсби У.* Комментарий на Ветхий Завет. Том I. Бытие — 2 Паралипоменон. СПб: «Библия для всех», 2010.

9. *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003.

10. *Цезарий Арльский.* Проповеди // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011.

11. *Cogan M., Tadmor H.* II Kings: A new translation with introduction and commentary. London: Yale University Press, 2008.

12. *Harris R. L., Archer G. L., Waltke, B. K.* Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press. 1980.

13. *Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., & Sumner B. A.* A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008.

14. *Messner R. G.* Elisha and the Bears: A Critical Monograph on 2 Kings 2:23–25 // Grace Journal, Volume 3.2. 1962.

15. *Montgomery J. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings // The International Critical Commentary. Ed. by H. S. Gehman. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

16. *Wiseman D. J.* 1 and 2 Kings: An introduction and commentary // Tyndale Old Testament Commentaries. *Vol. 9.* Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1993.

Интернет-ресурсы

17. *Бегичев П.* Миф о жестокости Елисея. [Электронный ресурс]. URL: http://www.word4you.ru/interesting/6621/ (дата обращения: 12.01.2017)

18. Беседы с батюшкой (11 марта 2012 г.). [Электронный ресурс]. URL: http://www.dimitrysmirnov.ru/blog/otvet-9814/ (дата обращения: 12.01.2017)

19. *Гудкович М.* 4 Царств 2:23–24 — Пророк Елисей и «малые дети». [Электронный ресурс]. URL: http://bibleinfo.org.ua/articles/elisha_and_bethel_lads/ (дата обращения: 12.01.2017).

20. *Чернявский М.* Проклятие Елисея // Газета «Мирт», № 3 (72). [Электронный ресурс]. URL: http://gazeta.mirt.ru/stat-i/pisaniya/post-1465/ (дата обращения: 12.01.2017).

21. Clarke's Commentary: Second Kings // Bible Hub: [Электронный ресурс]. URL: http://biblehub.com/commentaries/clarke/2_kings/2.htm (дата обращения: 12.01.2017).

***Aleksey Kashkin*. The Prophet Elisha and the Children of Bethel: an Exegetical Analysis of 4 Reigns 2:23-24**.

The episode with the cursing and punishment of the children of Bethel by the Prophet Elisha (4 Reigns [2 Kings] 2:23–24) remains puzzling, even in our time. There is still no detailed Orthodox commentary of this episode in Russian, which would address all of the issues associated with the interpretation of this episode. In the present article, the author attempts to fill this lacuna.

***Keywords*:** Prophet Elisha, Bethel, cursing of children, bears, blasphemy, God's judgment, cruelty in the Old Testament, ascension of Prophet Elijah, Biblical numerology.

Aleksey Sergeyevich Kashkin — Candidate of Theology, Assistant Professor and Chair of the Department of Biblical Studies at Saratov Orthodox Theological Seminary (a_kashkin@mail.ru).

Н. Н. Павлюченков

«СТАРОЕ» И «НОВОЕ» РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Русский религиозный философ, ученый и богослов, священник Павел Флоренский известен своим стремлением к синтезу всех областей человеческого знания и опыта. Именно эта особенность придала его наследию всю ту многогранность, которая до сих пор привлекает к нему особое внимание самых разных исследователей. Естественно испытывая различные влияния, Флоренский, вместе с тем, оставался достаточно самобытным, оригинальным мыслителем. В настоящей статье рассматривается отношение Флоренского к «новому религиозному сознанию» — движению, возникшему в России в начале XX века и по-разному проявившему себя в деятельности различных русских религиозных философов. В статье отмечается, что грядущее «обновление» сознания П. Флоренский представлял себе, прежде всего, как достижение «цельного знания», в котором истины религии будут столь же значимы для человечества, как и истины науки. На примере отношения Флоренского к «Христианскому братству борьбы», к концепциям Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева рассмотрено его восприятие идей борьбы за новое устройство общества, новой религии «святой плоти» и нового «антропологического откровения». Делается вывод, что близкое сходство концепций Флоренского и представителей движения «нового религиозного сознания» сопряжено с рядом фундаментальных различий. Для священника Павла Флоренского все новое не может отменить или изменить догматику Церкви, и грядущее обновление, по его мнению, должно происходить в «исторической» Церкви и через нее.

Ключевые слова: Флоренский, Мережковский, Бердяев, старое, новое, религия, новое религиозное сознание, антропологическое откровение, христианское братство борьбы, «историческая» Церковь.

Можно сказать, что первая постановка проблемы соотношения «старого» и «нового» религиозного сознания в трудах священника Павла Флоренского принадлежит Н. А. Бердяеву, автору соответствующей терминологии[1] и тех смыслов, которые в эту терминологию теперь

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, старший научный сотрудник Научного Центра истории богословия и богословского образования ПСТГУ (npavl905@mail.ru).

[1] Н. А. Бердяев впервые ввел эту терминологию в своих статьях «Новое религиозное сознание» (1905) и «Новое религиозное сознание и общественность» (1907).

вкладываются. В двух своих критических статьях — «Стилизованное православие» (1914)[2] и «Хомяков и священник Флоренский» (1917)[3] — Бердяев оценил Флоренского как «нового» человека, не пожелавшего отказаться от многих прежних стереотипов в религиозном мышлении и таким образом погубившего, «убившего» в себе всю свою «новизну»[4]. В свою очередь, сам Флоренский, неизменно отвергая движение «нового религиозного сознания» в России начала XX века[5], констатировал его определенную правоту, наличие в нем некоторых прозрений, отвечающих, по его мнению, тенденциям действительно наступающей новой эпохи в истории человечества и всего мира[6].

Можно показать, что Бердяев и Флоренский по-разному воспринимали «старое» и «новое», прежде всего, вследствие своего различного подхода к «историческому» христианству и к «исторической» Церкви[7]. Флоренский находил в традиционном церковном Православии то, в чем ему Бердяев решительно отказывал и раскрывал как изначально церковное то, что считалось исключительной принадлежностью только людей «новой» эпохи, «нового» сознания. П. Флоренский не хотел выводить «новое» за пределы «исторической» Церкви и в этом аспекте своего творчества нашел себе как противников, так и сторонников. Так, например, архиепископ Серафим (Соболев) признал Флоренского «модернистом» по содержащейся у него в «Столпе и утверждении Истины» софиологии[8], а Е. Н. Трубецкой, полагая софиологию «традиционной» для христианской церковной мысли, в целом, не нашел у Флоренского такой новизны, которая была бы призвана, в конечном итоге, не возобновлять, а изменять церковную традицию в угоду современным требованиям. В оценке Трубецкого то *новое* (по Трубецкому — «свое»), что есть

[2] *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1.

[3] *Бердяев Н. А.* Хомяков и священник Флоренский // Русская мысль. 1917. Февраль.

[4] Флоренский «с огромными духовными усилиями заглушил в себе ростки новой жизни, умертвил в себе новую душу» (*Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 281).

[5] См.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 128–129.

[6] Там же. С. 129.

[7] См.: *Павлюченков Н. Н.* Философия свободы и «новое религиозное сознание»: конфликт идей Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 217–234.

[8] *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 26.

в «Столпе и утверждении Истины» Флоренского, является талантливо представленным и тем самым вновь актуализированным *старым*. Это, по Трубецкому, — всегда существовавший в христианстве путь опытного богопознания, «возвещение» Фаворского света[9].

Практически то же самое в творчестве Флоренского явилось главным и для С. И. Фуделя, который передал мнение близкого к его отцу — прот. Иосифу Фуделю — Федора Дмитриевича Самарина, который согласно этому свидетельству, «был взволнован явлением Флоренского и как нового мыслителя, и как личности» и воспринимал его «как некое новое средоточие в "золотой цепи русской мысли"»[10]. О какой именно новизне идет речь в данном случае, как представляется, можно судить по следующему замечательному пассажу: «Флоренский, — пишет С. И. Фудель, — открыл какое-то окно, и на наше религиозное сознание повеяло воздухом горнего мира. Живая вера живой души толкнула нас на путь опытного богопознания... Овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину, что, казалось, она стоит покорно и радостно перед открытой дверью истинного познания «природы вещей». Этот «поворот» есть воцерковление нашей мысли, возвращение запуганной, сбитой с толку и обедневшей мысли к сокровищницам благодатного знания»[11].

Но если «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»[12] действительно всегда был достоянием «исторической» Церкви и с отрицающим это Бердяевым, в данном случае, можно основательно спорить, то ряд других идей в религиозном сознании начала XX века по отношению к вероучению Церкви действительно были *новыми*. К числу наиболее известных из них относится само признание неполноты хранимой в Церкви Истины и, соответственно, ожидание скорого наступления эпохи *нового* откровения. Очевидно, что именно подобного рода ожидания в сочетании с верностью «исторической» Церкви, прежде всего и ставят вопрос о диалектике «старого» и «нового» в трудах П. Флоренского. С. И. Фудель, включивший черты («остатки») «нового религиозного сознания» в перечень «ошибок» или «недостатков»

[9] *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. С. 284–286, 291.

[10] *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. С. 137.

[11] Там же. С. 138.

[12] *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение... С. 3.

Флоренского, заметил, что они, хотя и «очевидны», но «могут быть не замечены. Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-нибудь своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобряем корабль.., совершенно не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути»[13]. С такой точки зрения, «модернизм» Флоренского может быть назван «реставрацией», в целом, достигшей своих целей, но в частностях, все же использовавшей «новодел». И вопрос сводится к рассмотрению всей сложности пересечений и сочетаний (или, может быть, по выражению Флоренского, «сростаний») действительно традиционного («старого») направления его мысли и, с другой стороны, — действительно новых ее тенденций, особенно характерных для русской религиозной философии первых десятилетий XX века.

Такая постановка вопроса представляется не только более обоснованной, но и более перспективной для возможности получения значимых результатов исследования, поскольку в крайних точках зрения (Флоренский — «модернист», или Флоренский — безупречный выразитель «забытой» традиции) всегда больше субъективности и меньше внимания к отдельным фактам, которые в эти крайности не укладываются. Факты же заключаются в том, что, пребывая достаточно длительное время одновременно как в кругу деятелей «исторической» Церкви, так и в среде представителей «нового религиозного сознания», Флоренский нигде не оказался «своим». Более того, являясь одним из идеологов «братства», нацеленного на «новое» без разрыва со «старым», он оставил это движение в тот самый момент, когда его ближайшие друзья и единомышленники приступили к конкретной деятельности. С учетом этих обстоятельств, при ближайшем рассмотрении, тема влияния и воздействия «новых» религиозных идей на творчество Флоренского, сводится к выявлению и обсуждению причин, по которым, восприняв реформаторский (и, в этом смысле — «пророческий»[14]) импульс Владимира Соловьева, Флоренский не пожелал идти путями его последователей, так или иначе связанных с «новым религиозным сознанием». Это — пути социального

[13] Там же. С. 139.

[14] Ср.: признание Д. С. Мережковского в том, что Владимир Соловьев, как предвестник «новой религиозной эпохи», был близок ему как «пророк», а не как «красноречивый философ» (*Мережковский Д. С.* Тихий омут. М., 1908. С. 135).

переустройства («Христианское братство борьбы»), формирования «новой» церкви и создания религии «святой плоти» (З. Гиппиус и Д. С. Мережковский), а также движения к свободному творческому, «антропологическому» откровению (Н. А. Бердяев). Хронологические рамки рассмотрения целесообразно ограничить этапом окончательного формирования творческой личности Флоренского, начавшимся в год его поступления в Московский университет (1900) и завершившимся публикацией полного варианта «Столпа и утверждения Истины» (1914) и выступлением с критической оценкой философско-богословского наследия А. С. Хомякова (1916).

I. П. Флоренский и «Христианское братство борьбы»

В существующей аналитической литературе деятельность «Христианского братства борьбы» — организации, созданной В. Ф. Эрном и В. П. Свенцицким в феврале 1905 г. и просуществовавшей до середины 1907 г. — обычно ставится в политический контекст и связывается с революционными событиями, развернувшимися в России. Это имеет свои основания, поскольку в самом проекте краткой программы «братства» оно было названо первой попыткой создать в России христианскую политическую организацию[15].

Вместе с тем, «братство» не просто декларировало религиозные (и конкретно — христианские) основания своих целей, а имело вполне определенную религиозно-философскую программу, в которой, по сути, заключалось все, что соединяло наследие В. Соловьева с «новым религиозным сознанием». Прежде всего, это, конечно, ожидание грядущих радикальных перемен: «Мы вступаем, было сказано в пункте 10 программы, — в окончательный, апокалиптический период всемирной истории», когда, согласно пункту 7, «Церковь откроется верующим, как Невеста Христова, готовящаяся к браку с Господином своим»[16].

Члены «братства» должны были «найти конкретные пути», чтобы «при содействии Духа Святого положить начало концу — концу господства зла и смерти»[17]. Поиск форм «христианского общественного служения», создание «христианской общественности» и т. п. социальные задачи представлялись, как и у В. Соловьева, в качестве

[15] *Свенцицкий В. П.* Собрание сочинений. М., 2010. Т. 2. С. 40.

[16] Там же. С. 586.

[17] Там же. С. 587.

необходимой составляющей христианского прогресса, который есть «прогресс богочеловеческий»[18]. «В центре всего, — писал В. П. Свенцицкий в 1905 г., — для братства стоит Христос, Вселенская Церковь... Идея Богочеловечества... положена в основу деятельности Братства»[19].

Очень существенная часть этой, изложенной в 1905 г. программы «братства» действительно была близка Флоренскому. Именно с намерением включиться в указанную В. Соловьевым работу («борьбу») для наступления новой эпохи, он, вместе с друзьями по Тифлисской гимназии, А. Ельчаниновым и В. Эрном, ехал в 1900 г. учиться в столичный университет. Именно себя и своих старых и новых друзей — будущих членов «братства», в статье 1904 г. он называл «новыми мистиками», которые, хотя и «по разным тропинкам и с разных сторон», но вышли к «вершине» и сошлись в едином «высшем принципе», который есть Христос[20].

В написанном в том же, 1904 г. и посвященном А. Ельчанинову диалоге, после определения «абсолютного мировоззрения» как «кафолического» (т. е., очевидно, в данном случае, по Соловьеву — «вселенского») христианства[21], речь почти сразу заходит о Христе и подчеркивается важность правильного понимания Его Богочеловечества: «Не Божеское вытекает из эмпирического, а, наоборот, эмпирическое является обнаружением Божеского»[22]. «Иисус Христос не *сделался* богом, а *был* Истинным Богом, оставаясь в то же время и человеком. Миссия его была мистическая, а не общественная или какая-нибудь в этом роде»[23]. Первое студенческое сочинение Флоренского в МДА в конце 1904 г., в числе прочего, было направлено на поиск причин, по которым Христос и само событие Боговоплощения не оказались в центре метафизической системы Оригена[24], а следующее сочинение, датированное 1906-м г., в полной

[18] Там же. С. 586, 588.

[19] Там же. С. 64.

[20] *Флоренский П. А.* Спиритизм как антихристианство // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 134. «Все наше мировоззрение есть христология; из Христа мы можем выводить, на Нем строить, Им поверять, Им объединять и в Нем жить» (Там же).

[21] *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 147.

[22] Там же. С. 155.

[23] Там же. С. 157.

[24] *Флоренский П.* Сочинение Оригена «Περί άρχών» как опыт метафизики // *Павел Флоренский, свящ.* Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. С. 523–525.

мере раскрывал живой богословский интерес П. Флоренского к темам Вселенской Церкви и Богочеловечества[25].

То же самое можно проследить по письмам Флоренского, написанным в период 1900–1907 гг., в которых, кроме того, отражено и ожидание грядущих и очень скорых радикальных мировых перемен. Но из писем можно видеть, что наиболее характерные подобные ожидания у П. Флоренского с самого начала связываются не с созданием «христианской общественности», а с достижением «цельного знания». Так, например, в письме отцу 25 октября «признаки чего-то нового» характеризуются у него движением духовных лиц к науке, а ученых — в сторону религии. Философия выступает здесь соединительным звеном для этих встречных движений, причем везде, и в философии в том числе, «догматики, буквалисты» постепенно уходят в тень[26]. Соотнесение свидетельств из разных писем 1900 г. показывает, что «догматизм» уже в это время для Флоренского является синонимом тех «отвлеченных начал», которые критиковал Соловьев.

«Догматизм», согласно Флоренскому, лишен «внутренней свободы»[27], он грубеет, «деревенеет, сохнет и человек превращается в какую-то мумию»[28]. Именно «догматизм» насаждает чисто теоретическую, не обсуждаемую веру, вследствие чего, в условиях господства позитивизма, религия вынуждена в человеческом сознании и в человеческой деятельности «строить себе отдельное, изолированное помещение»[29]. Но позитивизм уже выполнил свою миссию: он «внушил уважение к факту» и теперь тоже должен уйти со сцены[30]. П. Флоренского можно понять так, что теперь наступает время, когда и в религии нужно оперировать *фактами*, имеющими такое же значение, как в науке, и размышлять, рассуждать, как это имеет место в философии. Покончить с порабощающей и умерщвляющей человеческое сознание «отвлеченностью» должна максимально конкретная, точная наука — математика («ключ к мировоззрению») и тогда, при искомом синтезе науки, философии и религии

[25] См. напр.: *Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 327–328, 359–360, 433–435 и др.

[26] *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. М., 2010. Т. 1. С. 200.

[27] Там же. С. 201.

[28] Письмо сестре Юлии 30 сентября 1900 г. (Там же. С. 169–170).

[29] Письмо матери 5 октября 1900 г. (Там же. С. 175).

[30] Письмо отцу 25 октября 1900 г. (Там же. С. 201).

последняя получит «совершенно особенный смысл» и найдет себе «соответственное место в целом»[31].

Из других, достаточно многочисленных свидетельств, также можно видеть присущие Флоренскому особенности, не только сближающие, но, в гораздо большей степени, разделяющие его направление с направлением, принятым «братством» в 1905 г. Ключевым здесь является 1904 г., вернее, те планы и средоточия деятельности, которые намечались П. Флоренским в это время. Именно в этом году (т. е. еще до всколыхнувших российскую «общественность» событий января 1905 г.), если не возникла, то, во всяком случае, начала обретать реальность сама идея «братства», в замысле которого Флоренский принимал ведущее участие. В частности, 7 ноября 1904 г. он писал Эрну из Академии о своих контактах, направленных на отбор будущих членов организации[32]. «Много работы обязательной, — пишет он 25 октября 1904 г., — а еще больше деятельности, потому что многих можно собрать к себе»[33].

Также из этой ранней переписки с Эрном можно видеть, как Флоренский представлял себе само будущее «братства» и его деятельность. П. Флоренский представляет, как С. С. Троицкий и он, будучи, соответственно, священником и диаконом, идут с антиминсом для совершения Божественной Литургии. Другие члены «братства»[34] также сходятся, «из своих приходов в соседних деревнях»; они часто собираются «для совместных обсуждений, для редакционных заседаний, для чтений» и все это, как можно думать, завершается или предваряется совершением таинства Евхаристии, причем — не самочинно (присутствует антиминс) и не в каком-либо исключительном порядке (поскольку «братья» вне сходок живут каждый в своем сельском приходе).

Сам Флоренский думает о себе, что периодически, в процессе такой деятельности «братства», будет «довольно часто» уходить из своей деревни «странствовать и проповедовать “лето Господне благоприятное”»[35]. Интересно отметить, как П. Флоренский делится с Эрном своей

[31] Письмо матери 5 октября 1900 г. (Там же. С. 175).

[32] «Почти все разговариваю, то с тем, то с другим. Может быть, сейчас это — главное мое дело, и наше дело, т. к. можно подготовить настоящих ... братьев» (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / публикация, коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 205.

[33] Там же. С. 204.

[34] Помимо своего друга по Академии, С. С. Троицкого, Флоренский называет Эрна, В. П. Свенцицкого, А. Белого, С. М. Соловьева (племянника философа) и А. Ельчанинова.

[35] Письмо В. Эрну 25 декабря 1904 г. (Там же. С. 207–208).

сокровенной потребностью в церковной и домашней совместной молитве и почти не скрывает, что хотел бы сделать такую молитву основополагающей для деятельности всего «братства»[36]. Свой опыт совместного св. Причастия с С. Троицким в скиту близ Троице-Сергиевой Лавры он передает как ощущение установления вечной связи, которую «не может порвать ничто эмпирическое»[37].

Для Флоренского, безусловно, важна «эмпирия», важна деятельность в видимом, эмпирическом мире, где, собственно, и должен достигаться его, заимствованный у В. Соловьева, идеал «цельного знания». Но, вместе с тем, он слишком отчетливо переживает опыт эмпирии как реальности «уплывающих», проходящих и уходящих «личин», среди которых, может быть, дальше всего «уплывает» и его собственное «я».

И при этом, по тем же ощущениям, в нем есть некое «Я» (высшее или «истинное» «Я», впервые в религиозно-философском ключе обозначенное Флоренским в работе «О типах возрастания» в 1904 г.[38]), в которое из эмпирии «входишь таким малым, со смирением...» «Так уж самим Богом устроено», — заключает он описание своих переживаний в другом письме, написанном, вероятно, уже в 1905 г.[39] Это — ощущение Божественной *данности* такого устройства Бытия, когда через видимое можно погружаться в невидимое; не исключением, в этом отношении, становится и восприятие самого эмпирического человеческого я, «за» которым в мистическом опыте можно уловить некую более «высокую», а главное, — для Флоренского, — *постоянную*, лишенную субъективности и «психологизмов», Реальность[40].

Именно в исследованиях, начатых (или задуманных) Флоренским в 1904–1905 гг., получит свое философско-богословское оформление его *символизм*, представленный сначала — в виде софиологии («Столп

[36] «Вы помните, дорогой Володя, сколько раз я Вам указывал необходимость теургизма, на его настоятельную необходимость для меня... Я окончательно убедился в необходимости именно совместной молитвы, и думаю, что она качественно отлична от индивидуальной, хотя и последняя тоже нужна» (Там же. С. 209).

[37] Там же.

[38] См.: *Флоренский П. А.* О типах возрастания // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 281–282.

[39] Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 213.

[40] Ср. из письма матери 26 июня 1901 г.: «Тут не может быть самообольщений, когда переживаешь мистические события как факт, как самое достоверное, что только возможно» (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 1. С. 466).

и утверждение Истины», 1908–1914), а затем — с точки зрения всестороннего осмысления самого «символического» устройства бытия (лекции 1918–1922 гг.). В июне 1904 г. П. Флоренский сообщал А. Белому о подготовке своего «большого сочинения», построенного «на понятии символа»[41]; в сентябре 1905 г. эти планы уже обрели конкретность и представлены как замысел работы о «Софии», статей об «Ангелах», «О свете от святых» и др.[42] «Хочу, — писал Флоренский Эрну, — главное внимание обратить на принципиальные вопросы о христианстве и язычестве, о символах, мифах ets... — идей, давно ждущих случая, чтобы вылиться. Быть может, это нам пригодиться как-нибудь»[43].

Между тем, настроение членов «братства», формально созданного под влиянием январских событий 1905 г., оказывается существенно иным и Флоренский постепенно, но необратимо отходит от участия в его «борьбе»[44]. От главного идеолога «братства» В. П. Свенцицкого в это время исходит совсем иное понимание «истинной церковной жизни», чем та идиллическая картина общественного служения, совместной молитвы и св. Причастия, представлявшаяся в мечтах П. Флоренскому.

«Правда о земле», т. е., согласно Свенцицкому, — еще не раскрытая суть христианского учения об общественном служении Церкви, — при прежней риторике об активном проведении «в жизнь начал вселенского христианства» и осуществления «вселенской правды Богочеловечества»[45], — обратилась в идею освобождения русского народа «от цепей» самодержавия, преодоления трех «грехов» — любви к «кесарю» больше, чем к Богу, «поглощения» Церкви государством и войны на Дальнем Востоке[46]. «Царь ослеп от своей власти и восстал на Царя Небесного», — писал Свенцицкий[47] и от имени «братства» ставил задачу «уничтожить в народе языческое отношение к власти, к царю как помазаннику Божию». Именно такое отношение к власти признается Свенцицким

[41] Письмо А. Белому 14 июня 1904 г. (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2. М., 2015. С. 628).

[42] Письмо В. Эрну 16 сентября 1905 г. (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 214).

[43] Письмо В. Эрну 21 сентября (Там же. С. 217).

[44] Игумен Андроник (Трубачев) сообщает о том, что имел место прямой отказ Флоренского участвовать в деятельности «братства» в феврале 1905 г. (см.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад, 2015. С. 124).

[45] См.: *Свенцицкий В. П.* Собрание сочинений. Т. 2. С. 48.

[46] Там же. С. 55.

[47] Там же. С. 53–54.

«одной из главных причин паралича Церкви»[48] и, очевидно, — всей церковной жизни.

Непосредственная реакция Флоренского на эту программу, по вполне понятным причинам, осталась незафиксированной в письменных источниках, но ее не трудно предугадать, исходя из всегда существовавшего для него примата онтологической данности духовной реальностей, в число которых, наряду с Церковью, очевидно, всегда входила и актуализируемая через Церковь власть Царя как Помазанника Божия. К сожалению, не была написана (или, что менее вероятно, — не сохранилась) работа «Первое начало философии о. Серапиона», которую П. Флоренский в сентябре 1905 г. анонсировал Эрну как написанное без использования источников[49] «изложение новой фазы» своего «религиозного развития». «Тут снят вопрос, — писал Флоренский, — из-за которого я поссорился с Соловьевым: он только в последний, кажется, год понял этот вопрос, а до тех пор, по-видимому, не замечал его»[50]. По всей видимости, речь идет именно о той самой идее устроения теократии людьми, которая, как напишет П. Флоренский чуть позже, «в ясной форме или чуть видимой струйкой проползает у Соловьева повсюду» и делает «отравленными» все его сочинения, кроме «Трех разговоров» и «Повести об антихристе»[51].

При всей своей лаконичности, эти свидетельства содержат вполне ясные указания на тот порог, за который Флоренский не был намерен переступать ни в своем соловьевстве, ни в приверженности «новому религиозному сознанию», ни в своих планах служить делу построения «христианской общественности» и реализации христианской «правды земли». «Возбудить в массе жизнь» в процессе религиозного возрождения общества[52] для него никак не означало коренного переустройства

[48] Там же. С. 590.

[49] В конце августа — начале сентября 1905 г. Флоренский познакомился с архивом скончавшегося в Оптиной пустыни архимандрита Серапиона (Машкина) — энергичного обличителя «ереси цезарепапизма» Русской Церкви, противника самодержавной монархии и войны, которую Россия вела с Японией. О религиозно-философских взглядах Машкина и отношении к ним Флоренского см.: *Павлюченков Н. Н.* Архимандрит Серапион (Машкин) и его «Система философии». М.: Издательство ПСТГУ, 2016.

[50] Письмо В. Эрну 16 сентября 1905 г. (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 215–216).

[51] Письмо В. Эрну 1 октября 1905 г. (Там же. С. 219).

[52] Из письма матери 25 марта 1904 г. (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 559).

по человеческому усмотрению тех эмпирических реальностей, которые он и в государстве, как и в Церкви, видел укоренными в объективно данной вечности. Замысел «произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью»[53] предполагал не революционное переустройство «земли», а преображение «земли» через ее ориентацию на «небо».

Именно с таких позиций в письмах Флоренского к Эрну звучат нотки разочарования, формально, — в некоторых положениях одной из статей Эрна, а фактически, — в деятельности всего «братства». «Центр тяжести, — пишет он, — настолько перекосился в известную практику, в приближенный и временный способ реализации христианского сознания, что незаметно для Вас он делается безусловным и вечным»[54]. «... Деятельность Вас всех? Да, мило, хорошо, — пишет Флоренский в октябре 1906 г., — но именно мило — не свято. Я это не в смысле упрека говорю, напротив, с ласкою. Мое несчастье, что я не перевариваю революционеров и их теорий и пр.»[55]

Примечательно, что за полгода до этого в известной проповеди Флоренского, сказанной в Покровском храме МДА 12 марта 1906 г. и нелегально изданной под названием «Вопль крови», содержалась та же интонация и те же призывы, что и в листовках, распространяемых в этот период «братством»[56]: «Волны крови заполняют родину, — говорил Флоренский-студент с амвона. — Тысячами гибнут сыны ее — вешаются, расстреливаются, тысячами переполняют тюрьмы... Людей, неимущих куска хлеба, расстреливает живущий за счет их трудов. Женщин и детей ... насилуют, оскорбляют на каждом шагу. Издеваются в безумном озверении».

Флоренский подчеркивал, что совершаются убийства «медленно-обдуманные, хладнокровные», а «архипастыри наши молчат, будто не их дело обличать виновных детей церкви...» «Церковь православная опять не остановила кровопролития, опять — и это на Крестопоклонной Неделе! — промолчала. Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к небу; и он оказался непроходимым»[57]. Но по отношению к листовкам «братства»

[53] Из письма матери 3 марта 1904 г. (Там же. С. 543).

[54] Письмо В. Эрну 1 октября 1905 г. (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 218).

[55] Письмо В. Эрну 1 октября 1906 г. (Там же. С. 225–226).

[56] См.: *Флоренский П. В.* «Через подвиг же и крест...» // Новый журнал. 2006. № 243. URL: http://magazines.russ.ru/nj/2006/243 (дата обращения: 20.12.2016).

[57] *Флоренский П.* Вопль крови. Из гомилетического наследия священника Павла Флоренского // Ныне и присно. 2006. № 3–4. С. 171–174.

у П. Флоренского оказывается существенно усиленным «сверх-эмпирический» момент происходящего: смертные казни — это «человеческое предварение суда Божия», обрывающее возможность покаяния; «каждый выстрел направлен в тело Христово»; в выносимую за Литургией св. Чашу падает «тяжелая капля крови» и т. п.[58]

Можно видеть, что Флоренский вполне согласен с восприятием «братством» текущего, эмпирического состояния Церкви, но смотрит при этом дальше и глубже и не готов поддаться, как кажется, почти всеобщему революционному настрою российской интеллигенции и студенчества. Образ ставшего непроходимым «моста» от «земли» на «небо» из проповеди П. Флоренского и по контексту, и по глубокому его смыслу, не адекватен тому образу «паралича» Церкви, который представил в своей программе «Братства» Свенцицкий.

«Мост » могут сделать непроходимым грязь и мусор, которые можно расчистить и пройти к неповрежденной святыне, а «паралич» предполагает угрозу общего умерщвления, наличие некоей смертельной болезни, которая, возможно, не сможет быть исцеленной. В крайне тревожное и нестабильное время формального существования «Христианского братства борьбы», — 1905–1907 гг., — из всех его членов только Флоренский, по крайней мере, в дошедших до нас свидетельствах, представляется «метафизически» спокойным, обладающим определенным, глубоким внутреннем стержнем, обретенным, очевидно, в опыте познания непоколебимой из эмпирии святыни Церкви.

Готовясь к написанию сочинения, построенного «на понятии символа» и, в этой связи, обратившись к данным археологии, Флоренский, согласно его письму А. Белому в середине 1904 г., был «охвачен… потоком свежих прозрачных переживаний христиан первых веков». У него, очевидно, рассеялись сомнения в том, что тот Христос, знание и опыт Которого донесла до начала XX века «историческая» Церковь, — это Тот самый, «которого знали древние христиане»[59].

Затем, в феврале 1905 г. он делает несколько записей, из которых одна выражает ощущение от прочитанного в книгах, а другая, очевидно, — от пережитого опыта. В первой: «Христианские катакомбы в Риме. *Прохладность* и спокойная радость»; во второй: «Мощи св. Сергия и другие мощи. Впечатление тихой радости от них. Кругом — революция

[58] Там же.

[59] Письмо А. Белому 14 июня 1904 г. (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 628).

и сутолока. Жирные монахи. Но от них благодатность и тихость»[60]. И это — не только ощущение «правды земли», познаваемой в спокойном, внутренне умиротворяющем созерцании у св. мощей; Флоренскому открывается в Церкви ее главное средоточие, по отношению к которому все «человеческое» (включая, разумеется, и не достоинство наличных архипастырей) — как смываемая «кора грязи».

«Я зашел внутрь всех скорлуп, — писал Флоренский А. Белому в июле 1905 г., — стал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, ... открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это... Если я виноват, ... что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, может быть, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она делает мне *больно*), ... то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною»[61]. Это письмо обычно воспринимается как объяснение, данное П. Флоренским по поводу своего расхождения с Мережковскими, но, по существу, оно может быть связано и с актуальными для него тогда вопросами деятельности «братства», готового погрузиться в «революцию и сутолоку» и все более обнаруживающего свою неспособность к тому, чем с самого начала жил и дорожил Флоренский — к «символическому» миросозерцанию.

II. П. Флоренский и Д. Мережковский

С проживающими в Петербурге Мережковскими Флоренского познакомил А. Ельчанинов, учившийся в 1900–1904 гг. в Петербургском университете. Он же передавал П. Флоренскому информацию о ходе организованных Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус «Религиозно-философских собраний» в Петербурге и он же, фактически, явился инициатором и посредником осуществления публикаций двух статей Флоренского в «Новом пути»[62]. «Мы оба, — т. е. я и Д. С., — писала З. Гиппиус Флоренскому 24 февраля 1904 г. из Петербурга, — большие поклонники кое-чего, что в вас есть. Ваши статьи всегда с радостью печатаем. Скоро будем в Москве и хотели бы познакомиться с Вами лично»[63].

[60] *Флоренский П. А.* План статейки «О воскресении тела (по переживаниям)» // Архив священника Павла Флоренского.

[61] Письмо А. Белому 15 июля 1905 г. (Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи, переписка. М., 2004. С. 470).

[62] *Флоренский П.* О суеверии и чуде // Новый путь. 1903. № 8. С. 91–121; *Флоренский П.* Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3. С. 149–167.

[63] Павел Флоренский и символисты... С. 510.

Основной целью созданного Мережковскими в 1902 г. журнала «Новый путь» была публикация протоколов «Религиозно-философских собраний», тематика которых, так или иначе, с подачи их организаторов, вращалась вокруг идей «нового религиозного сознания». Сама З. Н. Гиппиус вспоминала, как на первом же собрании, 29 ноября 1901 г. профессор В. Тернавцев говорил о «возрождении» России на религиозной почве и о том, что «наступает время открыть сокровенную в Христианстве правду о Земле», «все небесное и земное соединить под главою Христа»[64]. С этих позиций «историческая» Церковь оценивалась как замкнутая на «один лишь загробный идеал», испытавшая и не преодолевшая «монашеский уклон», характеризуемый как «аскетическая неправда», лишающая «историческую» Церковь не только возможности освящения мира («земли»), но и, по мысли Д. Мережковского, достижения идеала «святой плоти».

Генезис подобного рода идей обычно возводят к Ф. Ницше (антитеза христианство — эллинизм, «святость духа» — «святость плоти») и, в данном случае, можно было обсуждать две возможности: либо открывается то, что до сих пор было «сокровенно» в самом христианстве, либо требуется преодоление христианства как такового, уже как пройденный этап, не вместимый в новую религию. Сам Мережковский явно склонялся в пользу второго варианта. «Третья ступень, — писал он в 1908 г., — откровение третьей ипостаси — будет окончательным синтезом тезиса и антитезиса, объекта и субъекта, плоти и духа, последним соединением первого Царства Отчего и второго Сыновнего — в третьем Царстве Духа Святого, плоти святой. Третий Завет будет откровение трех в едином. Ныне религиозное сознание человечества и восходит на эту ступень. Христианство кончается, потому что оно до конца «исполнилось», подобно тому, как «закон и пророки» окончились с пришествием Христа. Христос не нарушил, а исполнил закон. И Дух не нарушит, а исполнит христианство »[65].

Как бы там ни было, с позиции Мережковских и людей их круга, отвергалась «историческая» христианская Церковь, не жизнеспособность которой в «новую» эпоху и были призваны продемонстрировать «Религиозно-философские собрания»[66]. Много лет спустя в своих

[64] *Гиппиус-Мережковская З.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 101–103.

[65] *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. М.: АСТ, 2000. С. 5.

[66] Ср. из письма А. Ельчанинова Флоренскому 30 января 1901 г.: «Меня поразила пассивность, слабость, неподготовленность попов… Тут я наглядно убедился, что церковь православная — телец, как говорит М<ережковский>, и возрождения от нее нельзя и не надо ждать» (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 227).

воспоминаниях З. Гиппиус фактически подтвердила, что ни через эти «собрания», ни каким-то иным образом, сами Мережковские вход в Церковь не искали, по крайней мере — с октября 1899 г., когда они для себя окончательно выяснили, что «Церковь нужна как лик религии евангельской, христианской религии Плоти и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени»[67]. «Религии отречения, аскетизма, одиночества, — писала Гиппиус, — противится наше углубленное сознание, которое видит, что в природе человеческой, рядом с желанием Бога лежит желание жизни, и мы хотим религии, которая бы оправдала, освятила, приняла жизнь»[68].

И, параллельно с началом «Религиозно-философских собраний», Мережковские начали свои «богослужения» у себя на квартире (Литейный проспект, 24), отметив Рождество 1901 г. «причастием» в ночь с 24 на 25 декабря[69], создав таким образом ту новую, свою «церковь», которую *хотели*. В эту *новую* деятельность посвящались лишь немногие, близкие по духу Мережковским, лица (В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, П. П. Перцов, А. Н. Бенуа, А. В. Карташев и др.), однако и без широкой огласки этой информации суть предлагаемой «новизны» была столь явна, что вызвала, как известно, реакцию о. Иоанна Кронштадтского, противопоставившего «Новый путь» единому пути, истине и жизни, который есть Христос (Ин. 14, 6). В словах о. Иоанна сопоставлялись именно *данность* «пути» и человеческое желание найти «путь» *другой*: «… хотят найти другой путь…; не хотят веровать в то, что веками установлено, Самим Богом открыто и возвещено, отвергают Церковь, таинства, руководство священнослужителей и даже выдумали журнал “Новый путь”. Этот журнал задался целью искать Бога, как будто Господь не явился людям и не поведал нам истинного пути»[70].

И в этой связи, конечно, нельзя не заметить, что, занимая, по существу, сходную с о. Иоанном Кронштадтским позицию относительно данности единого истинного «пути», Флоренский примерно за три недели до проповеди о. Иоанна[71] высказался о «Новом пути» иначе. «Журнал

[67] *Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Т. 1. С. 89.

[68] Там же. С. 197.

[69] Там же. С. 97–100.

[70] О. Иоанн Кронштадтский о старом и новом пути спасения // Миссионерское обозрение. 1903. Март. № 5. С. 691–692; Отзыв о. Иоанна Кронштадтского о «Новом пути» // Новый путь. 1903. Март. С. 253.

[71] Свою проповедь о «старом» и «новом» пути о. Иоанн Кронштадтский произнес в монастыре на Карповке после Преждеосвященной литургии 25 февраля 1903 г.

"Новый путь", — писал он сестре Юлии, — ... имеет целью дать высказаться вновь зарождающимся течениям мысли, преимущественно религиозной... Но не думаю, чтобы дело этого журнала пошло успешно; мне кажется, он так сказать, слишком искренен и слишком доверчиво раскрывает свои воззрения перед публикой: такой тон пригоден для дружеской беседы. А не для журнала... Я-то во всяком случае желаю ему успеха, хотя не могу сознаться, что в нем допущены значительные промахи»[72].

П. Флоренский готов был сотрудничать с Мережковскими и это сотрудничество продолжалось практически до самого закрытия их журнала. Внимательное знакомство его с произведениями самого Мережковского в этот период подтверждается фактом отправки письма (к сожалению, не сохранившегося) с отзывом на его роман, предположительно — «Петр и Алексей»[73].

Остались не зафиксированными время и обстоятельства, при которых Флоренскому стали известными факты «интимно-религиозной жизни» Мережковских совместно с Д. В. Философовым[74]. Игумен Андроник (Трубачев) предполагает, что информация поступила в январе 1905 г. от А. Белого[75], который, приезжая в Петербург, участвовал в этих «богослужениях»[76] и хотел привлечь к ним Флоренского. В апреле 1905 г. П. Флоренский из Сергиева Посада ездил в Москву для встречи с приехавшими туда Мережковскими, но встреча не состоялась и сразу же после этого он написал черновик своего письма, в котором подчеркивал определяющее значение для себя нераздельно воспринимаемых «православия» и «исторической» Церкви[77]. «Я не хочу и не могу таить от Вас, — писал Флоренский, — что подозрения вызывали враждебность.

[72] Письмо П. Флоренского сестре Юлии (условно датировано издателями 2-м февраля 1903 г.) //*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 236.

[73] На это письмо ответила З. Гиппиус 24 февраля 1904 г. См.: Павел Флоренский и символисты. С. 510; Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. С. 118.

[74] О его участии в «новой церкви» Мережковских см., напр.: *Гиппиус З. Н.* Дневники. Т. 1. С. 94–96.

[75] См.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. С. 124.

[76] Об этом писала Гиппиус: *Гиппиус З. Н.* Дневники. Т. 1. С. 136.

[77] Игумен Андроник (Трубачев) датирует поездку Флоренского в Москву предположительно 20–21 апреля 1905 г. и, соответственно, письмо — 22 апреля 1905 г. (Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. С. 126).

Теперь, победив и то, и другое, я могу сказать, что предметом подозрений была Ваша интимно-религиозная жизнь, таинства... Ну, допустим, у Вас есть своя Церковь. Но разве я знаю что-нибудь, допустимо или недопустимо это для Вас? Разве я знаю, спасет это Вас или погубит? Для меня ясно только то, что я должен быть в православии и должен бороться за него. Если Вы будете нападать на него, то б<ыть> м<ожет> я буду бороться с Вами. Но я не говорю и, надеюсь, не скажу, что Вы — не правы, как не скажу, что я — не прав. М<ожет> б<ыть>, у Вас есть своя миссия, которой мне не дано знать»[78].

Весьма характерным представляется то место из написанного полтора года спустя письма Гиппиус А. Белому, в котором она просила побудить Флоренского к написанию воззвания к народу по подобию произнесенной им в марте 1906 г. проповеди «Вопль крови». «Ведь это была проповедь, — писала она, — уже не в старой, а в новой, нашей Церкви. Неужели он этого не осознал и теперь?»[79] Фактически, это — сожаление относительно того, что человек «нового сознания» отошел от них и потому не может себя реализовать, что держится за «старую» Церковь.

Как известно, «воззвание к народу» у П. Флоренского получилось, но не такого свойства, как ждала Гиппиус. То, что он начинал делать, у многих (и, особенно, у Н. Бердяева) со «старой» Церковью никак не ассоциировалось, но позиция самого Флоренского в этом отношении всегда была однозначной: он не насаждает искусственно «новое» в «старое» (или наоборот), а *открывает* «новое» в «старом», как давно, изначально там бывшее, поддающееся временному забвению, но никогда не могущее быть окончательно утраченным. Это — прямая, непосредственная связь церковных догматов с религиозным опытом. За «воззванием» к ученым богословам — «насытить» догматические схемы книжными и собственными свидетельствами живого опыта («Догматизм и догматика», 1906) последовало «воззвание» к церковному народу и священникам — раскрыть личный опыт переживания церковных таинств («Вопросы религиозного самопознания», 1907).

В «Догматизме и догматике» — проекте, предложенном, несомненно, в числе прочего, в качестве альтернативы теории «догматического развития», содержалась апелляция к «новому» человеку, который

[78] Письмо З. Н. Гиппиус А. Белому 26 июля 1906 г. (Павел Флоренский и символисты. С. 514–515).

[79] Там же. С. 515.

не удовлетворяется более отвлеченными понятиями о Боге и которому для веры, или, точнее, для действительной религиозной жизни, нужно опытное богопознание. Вопреки Мережковскому, у которого «новое сознание» возникает на исходе эпохи «исторического» христианства, здесь «новое сознание» само есть плод «исторического» христианства, это — «сознание христианское», результат «великой революции духа», внесенной в мир почти две тысячи лет назад Христом[80].

С этой точки зрения, нынешняя «новизна» — это лишь реакция самого христианского сознания, которое, на определенном историческом этапе потеряло ориентиры опытной веры как встречи с Богом. И если «историческая» Церковь ныне не дает такие ориентиры, то только потому, что *преподаваемая* в ней догматика сменилась «догматизмом»[81]. Живой религиозный опыт никуда не делся; он остался в традиции и должен продолжаться в современной церковной жизни. Но преподаваемая и открываемая миру догматика «выдохнула аромат личного религиозного опыта, система религиозных понятий перестала быть убедительной для отвергающих ее и привлекательной для принимающих»[82]. Это — метаморфоза, случившаяся в самой «исторической» Церкви и в самой же «исторической» Церкви она исправима; более того, само же «новое» — христианское — сознание, всегда живущее в Церкви, этого исправления и требует.

Из того, что П. Флоренский начал делать далее, создается впечатление следующего хода его мысли: живой религиозный опыт и в современной жизни нынешней, «исторической» Церкви пребывает, но как «святыня под спудом». Он должен быть актуализирован, а для этого — должен быть, по крайней мере, осознан самими членами Церкви[83]. «Сейчас положение слишком тяжелое, — писал Флоренский, обращаясь к церковному «народу» со страниц издаваемого ректором МДА еп. Евдокимом (Мещерским) журнала «Христианин» в 1907 г., — мы говорим не о политическом положении, которое всегда можно исправить, а о более важном положении религиозном, которое может оказаться непоправимым. Нам надо честно подсчитать свой флот и тщательно осмотреть свои корабли.

[80] *Флоренский П.* Догматизм и догматика. С. 552.

[81] Там же. С. 561.

[82] Там же. С. 560.

[83] Ср. цитированное выше впечатление А. Ельчанинова о «беспомощности» представителей Церкви на «религиозно-философских собраниях» (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 227).

Иначе при ближайшей буре мы рискуем пойти ко дну. А она уже надвигается на нас»[84].

Напрашивается предположение, что вряд ли эти примечательные слова сказаны вне связи с идеей Мережковского о преодолении *новым сознанием* «исторического» христианства. Это *новое сознание*, по мысли П. Флоренского, потеряв связь со своим первоисточником, поднимает «бурю» и действительно может для себя «преодолеть» «историческую» Церковь, если этот первоисточник в ней не будет обретен вновь. И нужно показать то, «о чем менее всего любят говорить наши богословы», а именно: «Христианство — не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества. И в наших душах («разве только мы не то, чем должны быть» <2 Кор. 13, 5>) Христос *продолжает* ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников-христиан»[85]. Для Флоренского в данном случае важно именно то, что больнее и сокрушительнее всего ударит по концепции Д. Мережковского: выявленный конкретный опыт переживания таинств, совершаемых в «исторической» Церкви[86].

До закрытия журнала «Христианин» ему удалось собрать и опубликовать лишь небольшой фактический материал, в том числе и свидетельство некоего «священника Д. Г. Т.» Исходя из конкретного своего опыта он ответил на представленный Флоренским тезис идеологов «нового религиозного сознания», — взгляд относительно современного состояния Церкви: «Не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей силы в них»[87] — «Приди и виждь», отвечал «Д. Г. Т.», «Разгреби золу и увидишь огонь, он всегда старается укрыться, таково свойство огня Христова»[88]. Без всякой внешней связи с какой-либо полемикой против Мережковского, просто по факту, Флоренский, таким образом, показывал то, чего, по его мнению, не увидел Мережковский в «историческом» христианстве и в «исторической» Церкви.

---

[84] *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 532.

[85] Там же. С. 531.

[86] «Таинства это — те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная творческая сила, преображающая человека, и через него — всю действительность» (Там же. С. 529). «Важно, необходимо важно выяснить, как переживаются таинства верующими» (Там же. С. 530).

[87] Там же. С. 529.

[88] Там же. С. 545.

А еще через год, в своем выпускном сочинении в МДА («О Религиозной Истине», 1908), которое затем легло в основу «Столпа и утверждения Истины», Флоренский представил свой ответ на запрос о «правде земли» в том его виде, как он выразился в статьях Мережковского. «Повторяю и настаиваю, — писал, в частности, Мережковский в 1908 г., — отвержение плоти вовсе не временная ошибка, которую христианство может исправить, а вечный предел, который ему нельзя переступить»[89]. Аскетическое, то есть, по Мережковскому, подлинное христианство («догматический спиритуализм») и современная культура («догматический материализм») «обоюдно непроницаемы: между ними возможно не соединение, а только смешение. Но к соединению Св. Духа со святою плотью ближе не святая плоть вне христианского человечества, чем бесплотная святость христианства»[90]. Так же, как и в предыдущих случаях, не называя прямо Мережковского, П. Флоренский пытается опровергнуть, прежде всего, именно его восприятие христианского аскетизма как непримиримой «борьбы духа с плотью» и демонизации плоти[91].

Именно в этом контексте он (так же, как в «Догматизме и догматике» относительно потребности «нового человека» в опыте встречи с Богом) возводит не к началу XX века с его «новым сознанием», а к самому появлению христианства «невиданную ранее влюбленность в тварь»[92] и идею «святого тела». «Интеллигенты, — пишет он, — упрекают церковное жизнепонимание в метафизическом дуализме, а сами не замечают, что ложь дуализма сваливают с *себя* на Церковь. Между тем, свято-отеческое богословие в высшей степени определенно раскрывает ту истину, что вечная жизнь — жизнь не души только, но вместе и тела»[93]. Фактически, соглашаясь

[89] *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. С. 5.

[90] Там же. С. 4–5.

[91] Ср.: «Для аскета духовное значит святое, Божеское, — плотское значит грешное, дьявольское… Христианский аскетизм сам не видел, куда идет в своей метафизике; а если бы увидел, то оказалось бы, что предел ее — учение не Христа, а Будды, — религия небытия, самая последовательная т окончательная из всех субъективных религий» (Там же. С. 5).

[92] *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение… С. 288.

[93] Там же. С. 292. Далее Флоренский приводит подборку практически исчерпывающих свидетельств на этот счет из св. Отцов, апостольских правил, церковных канонов и церковного богослужения (Там же. С. 292–299). Ср.: «Современное христианство — такая же великолепная гробница воскресшего и вновь умершего Христа… Воскресение плоти… нечувствительно подменилось так называемым «бессмертием души»… Христос современного христианства и есть именно «дух», который «плоти и костей не имеет». Дух «вознесся на небо», в область отвлеченных идей, а на земле остался гроб с мертвыми костями…» (*Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. С. 4).

с тем, что освящение тела связано с «духо-носностью», Флоренский указывает, что именно эта «духо-носность» и есть в церковной аскетике: «Аскетизм, как историческое явление, есть непосредственное продолжение харизматизма; ... связь духо-носности и подвижничества несомненна»[94].

Впрочем, напрашивающегося здесь вывода о *полноте* пребывания Св. Духа в «исторической» Церкви Флоренский не делает, будучи убежденным, что именно в *ожидании* этой грядущей полноты и есть определенная «правда» «нового религиозного сознания». Но все другое в Мережковском он отвергает, в том числе, — как ни странно, — и сам «эллинизм» как таковой, как некое самостоятельное начало, выражающее идеал «плоти» в противоположность христианскому идеалу «духа». Этот вывод может показаться неожиданным в связи с тем, что П. Флоренский, очевидно, испытав сильное влияние Вячеслава Иванова, неоднократно свидетельствовал свою тягу к «эллинизму» и даже называл себя «эллином»[95].

В его рабочем кабинете в доме в Сергиевом Посаде, помимо икон и картин, на месте, где могли бы быть другие иконы и картины, висели изображения античных скульптур, выражающие красоту «плоти», как эту красоту понимали в античности. В одном месте из переписки с В. Розановым Флоренский пояснил, чем именно привлекали его эти изображения: «... Греческая скульптура. Меня она мучает сладкою болью с самого детства... То, что манит в греческой скульптуре, совсем по-иному, совсем неприводимо рационально в этому, явилось выраженным полностью во Христе. Я не хочу говорить догматически, — передаю просто то, что чувствую. А именно: Христос — не «идеал», не «идея», а *плоть*. Но эта плоть, — живая плоть — свята, пресуществлена... Только во Христе я вижу, чувствую, щупаю, вкушаю реальность, «транссубъективное», а зачатки этой реальности нахожу в греческой скульптуре»[96].

Все это говорит о той же «новизне сознания», которая, как и у Мережковского, рождает потребность в «святой плоти», но, обладая иной мотивацией своих поисков, Флоренский приходит и к другим, — относительно Мережковского, — выводам. Собственно, и само «символическое миропонимание» П. Флоренского — это результат его борьбы с «субъективизмом»,

[94] *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение... С. 297.

[95] См., напр.: Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. М. — СПб., 2010. С. 25, 127; ср.: *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 97.

[96] Письмо П. Флоренского В. Розанову 25 апреля 1909 г. (Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского. С. 22.

к которому для него сводились и все представления о чисто духовных реальностях. Флоренский шел к созданию метафизики, в которой все духовное в разной степени «воплощено» в материи[97] и в этом письме к Розанову выявил глубокие основы своего «символизма»: «Меня мучила потребность в твердой *опоре*, в *плоти*». Этот «символизм» привел ко Христу: «... И плоть я нашел, нахожу во Христе ... Со Христом мне хорошо, потому что Он дает мене *святую плоть*. А больше — мне ничего не нужно»[98]. А далее, как видно из уже цитированного письма к А. Белому, пришло понимание, что именно такого Христа и знала древняя Церковь[99]. Флоренскому оставалось только ту же святыню ощутить в современной, «исторической» Церкви, чтобы два «новых сознания» — Флоренского и Мережковского — разошлись радикальным образом.

В последующие годы Флоренский ощущал враждебность со стороны Мережковских в связи с его скрытой (т. е. без обозначения имен) полемикой с ними относительно «жизни» или «мертвенности» «исторической» Церкви[100]. Сетуя на то, что его сестра Ольга подпала под их влияние, он писал: «Мережковские умеют втираться в доверие и обманывать людей... Зин<аида> Ник<олаевна> же, как ведьма, умеет вкрадываться в сердце... Она (т. е. сестра Флоренского — Ольга Александровна — *Н. П.*) не видит, не умеет различать в мережковщине ее декоративности, ее безжизненности, ее, наконец, нищенской бедности собственным содержанием, драпирующейся в наворованные отовсюду драгоценные лоскутья»[101]. Осенью 1913 г. Флоренский в переписке с Розановым еще раз констатировал «духовную смерть» тех, кто почитал умершей «историческую» Церковь: «Бедные Мережковские, — писал он, — мне искренне жаль их... Мне действительно жаль их унижения и их духовной смерти...»[102]

---

[97] Исследование этого вопроса см.: *Павлюченков Н. Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 113–141.

[98] Письмо П. Флоренского В. Розанову 25 апреля 1909 г. (Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского. С. 22).

[99] Письмо А. Белому 14 июня 1904 г. (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 2. С. 628).

[100] См. письмо Флоренскому Розанову 24–26 мая 1913 г. (Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского. С. 128–129).

[101] Письмо П. Флоренского В. Розанову 28 сентября 1912 г. (Там же. С. 78–79). Ср.: «Мне скучно, мне тошно. Мне нудно от «мережковщины» (письмо П. Флоренскому В. Розанову 11 мая 1911 г. // Там же. С. 59).

[102] Письмо П. Флоренского В. Розанову 26 октября 1913 г. (Там же. С. 147).

III. П. Флоренский и Н. Бердяев

Несмотря на всю субъективность этого взгляда, Флоренский, как представляется, точно констатировал одно существенное обстоятельство: Мережковские не нашли возможным дать убедительное обоснование своего варианта «нового религиозного сознания» в противовес его аргументации и, вместо религиозно-философской критики, обратились к тактике интриг[103]. Ничего подобного, даже при самом субъективном подходе, нельзя было сказать относительно Н. А. Бердяева, «новое сознание» которого гораздо более основывалось на определенной философской системе. В отличие от Мережковских, Бердяев дал развернутую критику «Столпа и утверждения Истины» П. Флоренского и сделал это именно с позиции своего принципиального «имманентизма», точно направив главное внимание на тот внутренний стержень, который не позволил Флоренскому стать до конца «новым» (в понимании Бердяева) человеком.

Опыт обнаружения «святого ядра» в Церкви, о котором Флоренский писал А. Белому, или то обретение во Христе «святой плоти» как «точки опоры», которым П. Флоренский делился в переписке с В. Розановым, для Флоренского были прикосновением к *данности*, трансцендентной по отношению ко всем неустойчивым проявлениям человеческой субъективности. Позиция Бердяева в этом отношении была совершенно иной; настаивая, точно так же, как и Флоренский, на объективном, сверх-психологическом характере религии и религиозного опыта[104], он не видел опасности субъективизма в человеческом духовном творчестве, не ограниченном никакими ориентирами, данными «свыше», т. е. «извне» по отношению к человеку. Бердяев видел преимущество свободы своего «нового религиозного сознания» над всеми «боязнями» Флоренского[105] именно в том, что все «чисто человеческое» в новой религии

[103] См.: Там же. С. 129.

[104] См., напр.: «Религия есть откровение Разума во мне, в моем мистическом общении с мировой реальностью, открытие Смысла мироздания не в субъективной моей замкнутости, а в таинственном вхождении в меня объективной реальности» (*Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. XXI).

[105] См., напр.: Флоренский «панически боится оторваться от церковности, такой, какой она выявлена на физическом плане бытия» (*Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. С. 277); «Он боится всякого почина в раскрытии Духа, всякого человеческого дерзновения в духовной жизни» (Там же. С. 276).

Духа побеждается, преображается[106] и уже не нуждается в каком-либо «сверхчеловеческом», Божественном контроле.

Для Бердяева церковный догмат — это «компас», т. е. ориентир, по которому совершается дальнейшее движение вперед [107]. У Флоренского, — весьма вероятно, независимо от Бердяева и до Бердяева, — возникает образ догмата как «путеводителя»[108], по которому также идет движение, но который, очевидно, в своей идее *дан* для указания и проверки выбранного маршрута[109]. Человеческое творчество заключается здесь лишь в составлении «путеводителя» по данному Откровению и в расстановке указателей на пути теми, кто уже шел к цели и, может быть, иногда сворачивал на неверную тропинку. Ошибка была обнаружена и предупреждающий указатель был поставлен для тех, кто пойдет вслед за «первопроходцами».

«Боязнь» Флоренского отражена в его образе пути «мистического развития» как подъема в горы по опасным горным тропам и перевалам[110]. Проблема, заключается в том, действительно ли эта боязнь

[106] Ср.: «В жизни Церкви таинственно совершается мировой перелом к выявлению Духа в человеке, обращение к духовной плоти… Флоренский не хочет этого, боится этого… Он … за быт Отцов против освобождении я в Духе» (Там же. С. 278).

[107] «Догмат — это компас, помогающий двигаться вперед, а не назад или в сторону» (*Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XVII).

[108] «Необходима догматика… как … сокращенный путеводитель по вечной жизни» (*Флоренский П. А.* Догматизм и догматика. С. 557).

[109] Уже в «Догматизме и догматике» идея *данности* догматов раскрывается в апелляции к зафиксированным в Евангелии «переживаниям» Христа (см.: Там же. С. 569–570), эту идею Флоренский выразил в «Столпе и утверждении Истины» (см., напр.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение… С. 158–161) и особенно во «Вступительном слове» перед защитой своей магистерской диссертации. По его мысли, человеческий разум не сам по себе доходит до познания Истины и не сам каким-либо образом преображается для познания Истины. «Истина сама делает себя Истиною» и преображает разум (см.: *Павел Флоренский, свящ.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г.. сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 821–822).

[110] См. запись, сделанную Флоренским в Оптиной пустыни 27 августа 1905 г.: «Мистическое развитие сравню с путем в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но более и более делается опасность слететь в пропасть. На ровном месте нет подъема, но нет и бездны, и подлинные мистические опасности появляются при наличии подъема в выси… Географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты, совершенно необходимы. Это — учение Церкви, догматы, направляющие путь» (Павел Флоренский и символисты. С. 411).

исходит из определенного малодушия, религиозного «несовершеннолетия»[111], или же она связана с реальным опытом уже испытанных опасностей, когда предпринятый путь уже обнаружил себя как именно путь в «горы», а не как широкая, «творческая» дорога по равнине[112]. Возможно, уже какой-либо совершенный проход через «перевал» не позволил П. Флоренскому далее недооценивать всю серьезность ситуации, когда в духовной жизни человек идет «на свой риск и страх»[113] и без «точки опоры» уходит «на слишком дальние духовные плавания»[114].

Кроме того, и само нахождение «опоры» в *трансцендентном* также может быть связано с опытом преодоления какого-либо «перевала». Флоренский, как известно, писал в «Воспоминаниях» о пережитом опыте болезненного экзистенциального разрыва и его преодолении через обращение к тому, что можно назвать «наследием предков»[115]. Только

[111] См.: *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие. С. 277.

[112] Ср., напр., такую фиксацию духовных переживаний Флоренского: «Ведь вопрос о *смерти второй* — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто-внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо моё. Само-сознание на половину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой!..». В этих словах тогда вылилась душа. *Чьи*-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» (*Флоренский П. А.* <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 205–206).

[113] Именно так, «на свой риск и страх», согласно Бердяеву, человек должен взять на себя «почин» «нового антропологического откровения» (*Бердяев Н. А.* Стилизованное православие. С. 277).

[114] См.: Там же. С. 275–276.

[115] См. описание внутренней борьбы двух равносильных убеждений: «истина недоступна» и «невозможно жить без истины». «Эти два равносильных убеждения, — пишет о. Павел, — раздирали душу и ввергали в душевную агонию... Я задыхался от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки, а истина и смысл жизни были для меня тождественны. Решение пришло, откуда его не ждал... В какой-то из дней вдруг, сам собою, задался во мне вопрос: А как же они?», — т. е. предки и даже все прежде бывшее человечество. «Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живы и даже не люди?.. И этим вопросом стена была пробита» (*Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 243–245).

после этого, — на страницах «Столпа и утверждения Истины», — стало возможным описание «риска» в подвиге веры, на который человек идет от пережитой безысходности скепсиса[116]. Но речь, в данном случае, идет о «риске» веры в то, что уже исповедуется известной традицией, т. е. это — «риск» попытки принять в свой личный опыт то, что уже на протяжении тысячелетий, вероятно, является единообразным опытом многих (а, по убеждению П. Флоренского, — и всего человечества). И далее, от идеи сверх-субъективности «народного опыта»[117] можно обосновать наличие трансцендентного, причем само это «теоретическое» обоснование также могло быть сделано по следам определенного личного опыта.

Н. Бердяев, как представляется, достаточно хорошо понимал П. Флоренского и признавал наличие у него действительно глубоких религиозных переживаний. Этим пониманием и признанием как раз и была вызвана вся острота критики, поскольку свой религиозный опыт, присущий, с точки зрения Бердяева, только «новому» человеку, Флоренский не пожелал (по Бердяеву, — устрашился) выразить вне рамок «архаического православия». Очевидно, что потребность Флоренского в трансцендентной «опоре», была интерпретирована Бердяевым уже не как результат опыта, а как упорное, малодушное стремление приспосабливаться к уходящему в прошлое «не зрелому» христианскому сознанию. «Антиномия трансцендентного и имманентного, — писал Бердяев, — снимается в зрелом христианском сознании, преодолевается в Новом Адаме... Трансцендентное есть, но оно дано в имманентном опыте, оно есть лишь трансцендирование»[118].

Представляет интерес сам тот факт, что это написано в рамках критики «Столпа и утверждения Истины». Бердяев не мог не заметить, что, по крайней мере, некоторые проявления «оригинальности» и «духовной самостоятельности» (которые, как он подчеркнул, «старая» церковность никогда не примет[119]) у Флоренского вполне отвечают его (Бердяева) критериям «новизны». Как раз в софиологии «Столпа и утверждения

---

[116] См.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение... С. 66–69.

[117] См. в работе 1904 г., где «народный опыт» назван «индукцией тысячи поколений и миллионов опытов» и сказано, что он «является не искаженным, хотя часто символическим или даже условным рисунком действительности» (*Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия. С. 192).

[118] *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие. С. 274.

[119] Там же. С. 279.

Истины», по которой П. Флоренский получил именование «модерниста», содержится представление не только о «вечном предсуществовании» человека и всей твари, но и об изначальном обожении, которым вся тварь, в своих идеальных основаниях, обладает в Божественной вечности[120]. Это означает, что, с точки зрения эмпирии, обожение действительно раскрывается из собственной внутренней мистической глубины человека и Триединый Бог никак не может быть воспринимаем как совершенно «внешний» по отношению к человеку[121].

Такой взгляд вполне подходит под принятое Бердяевым соотношение «трансцендентного» и «имманентного» в человеке. Все это Н. А. Бердяев мог бы принять и, следовательно, сам факт его возмущения относится к тому, что именно он увидел стоящим *за* этой, принципиально близкой ему концепцией П. Флоренского. И представляется, что это — ни что иное, как нежелание Флоренского снять онтологическую «границу» между Богом и человеком.

Можно проследить, как и в софиологии, и в «Богочеловечестве» Владимира Соловьева, Флоренский методично редуцирует соловьевскую «божественность» человека к «обожению», разделяя тем самым тварь и Творца и избегая, таким образом, как он был убежден, характерных для идеи «всеединства» пантеистических соблазнов[122]. Напротив, отчуждая от себя «всеединство» и софиологию (во всех ее видах), Бердяев остался верным «Богочеловечеству» именно в варианте Соловьева; именно «Богочеловечество» Соловьева было для него одним из проявлений «обновленного» сознания, следствием разрыва с «младенческим», ветхозаветным состоянием христианской религии.

В конечном итоге, П. Флоренский оказался «стилизатором» именно потому, что, при очень близких к Бердяеву (и его «новому религиозному сознанию») интуициях, тем не менее, сохранил в своей концепции догмат о *тварности* человека. Бердяев не мог признать, что идея тварности основана на реальном религиозном опыте и, как представляется, именно на этом основании отказал всей «исторической» Церкви в обладании «опытным богословием». И П. Флоренский, по его мнению, изменяет своему стремлению к такому богословию именно тогда, когда, следуя

[120] См.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение… С. 74–75, 84–86, 325–326.

[121] Ср. в критике у Бердяева: *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие. С. 282.

[122] Подробное исследование этого вопроса см.: *Павлюченков Н. Н.* Богочеловечество в концепции П. А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 13–29.

церковному догмату, разграничивает Творца и тварь[123]. По всей видимости, это и является самым главным, глубинным разногласием между «новым религиозным сознанием» Флоренского и Бердяева. И проявилось оно, конечно, не в год публикации «Столпа и утверждения Истины».

Нельзя не заметить, как совпадают по времени декларации Бердяева о своем взгляде на «новое религиозное сознание» (1905–1907) и уже отмеченный выше проект П. Флоренского — студента Московской духовной академии, призванный *обновить* или, точнее, «оживить» церковную догматику (1906)[124]. По убеждению Флоренского, насыщенная свидетельствами живого религиозного опыта церковная догматика, став «убедительной», не окажется при этом *новой*[125], но с другой стороны, для этой, оставшейся прежней, исповедуемой Церковью Истины, будет отведено *новое* место[126].

Он выдвигает свои, очень во многом основанные на наследии Владимира Соловьева идеи, явно в противовес тому, что уже начинает обозначаться как бердяевское «новое религиозное сознание». Как характерную его черту Бердяев всегда признавал «возможность развития догматов»[127]. Проведя принципиальное различие между «мистической» и «исторической» христианской Церковью, он фактически признал все существующие церковные догматы имеющими лишь историческую ценность и предложил ввести новое отношение к понятию «ереси»: «Все люди без исключения, до известной степени, еретики», а «грань, отделяющая

[123] Ср. одно место из «Воспоминаний» Флоренского, которое может свидетельствовать о наличии у него именно *опыта* тварности: «Я не отрицал Бога, но я человек, тоже бог, и хочу быть сам по себе». «Бог — реальность и Свет, Он велик; но ведь и я тоже реальность, и тоже не тьма, ибо я ещё не ощущал жало греха и не знал смерти, а следовательно, не сознавал себя тварью» (*Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 146).

[124] *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика. С. 550–570.

[125] См.: *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика. С. 566.

[126] Ср.: «Не истину новую предлагаю на старое место, а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом» (Там же. С. 564.).

[127] «Невозможно понимать христианство статически… Кардинал Ньюман и Вл. Соловьев признавали возможность развития догматов, раскрытие еще недостаточно раскрытого… Все в более новом и сильном свете должны быть поняты истоки откровения. Изменение сознания, разворачивание человечности, усложнение и утончение души ведут к тому, что новый свет проливается на религиозную истину» (*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 283).

ересь от истинной ортодоксии, исторически условна, относительна и никакими человеческими критериями не может быть незыблемо установлена»[128]. По такому пониманию, все прошлые и настоящие «ереси» — это лишь разные направления духовного поиска, неизбежно отклоняющегося от абсолютной религиозной истины, поскольку такая истина еще никому не открылась[129].

В наследии Флоренского достаточно четко фиксируется этап, на котором в этих основополагающих для «религиозного сознания» моментах он твердо встает на противоположную Бердяеву точку зрения. Это — середина 1904 г. (точнее, июнь 1904 г.), которой датирован неопубликованный при жизни П. Флоренского диалог «Эмпирея и эмпирия», где, *во-первых*, утверждается, что абсолютное религиозное мировоззрение не только достижимо, но, по крайней мере, в своих основах, уже имеется и, *во-вторых*, указывается, что оно не создается человеком и не «удается» ему, а *дается*, очевидно (хотя, в данном случае, это специально не оговаривается) — «свыше», в результате религиозного откровения[130]. И далее, как будто «по следам» первой статьи Бердяева о «новом религиозном сознании», Флоренский зачитывает в Московской духовной академии свой «реферат» — вышеуказанный проект 1906 г., в котором представлено вполне определенное решение вопроса о «догматическом развитии»: догматика должна развиваться, но не в сторону поиска *новых* смыслов и вероучительных истин, а в направлении сближения с точной наукой, которая принимает опыт как фундамент любого точного знания[131].

«Водораздел» с направлением мысли Бердяева здесь проходит по очень важной трактовке источника религиозного откровения; по Флоренскому этот источник относительно человека трансцендентен на любом этапе человеческого развития. Более того, эта трансцендентность делает возможной необходимую полноту откровения, которая уже имеет место, но которую человек для себя еще должен открывать и постигать в процессе своего совершенствования.

---

[128] *Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. С. 216.

[129] Ср.: «По глубочайшим причинам, скрытым в мистической глубине всемирной истории, в христианскую эпоху не открылась еще человечеству полнота религиозной истины» (Там же. С. XXXV).

[130] *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия. С. 146–147.

[131] Ср.: «Опытная догматика была бы в полном соответствии со всей современной наукой, тоже стремящейся строиться на опытном, непосредственно данном основании» (Там же. С. 570).

Формирование такого убеждения, если и не было результатом изначального религиозного опыта П. Флоренского, то, во всяком случае, для него было следствием пережитой внутренней борьбы с идеями о неминуемом господстве над человеком его собственной субъективности и будто бы неизбежного релятивизма по отношению к Истине[132]. Исходящие от самого человека духовные импульсы, — будь то даже духовное творчество, — не отвергались Флоренским и не ставились «под подозрение» сами по себе[133], но самое решительное противление вызывали у него попытки дать человеку «право» на вполне новое, самостоятельное, самопроизвольное духовное творчество, приводящее к формированию по своему собственному вкусу новых духовных реальностей или переделку уже имеющихся духовных реальностей, данных от Бога.

В этом отношении для П. Флоренского не существовало никаких сдерживающих факторов и, с особой чуткостью находя где-либо подобный «имманентизм», он выбраковывал целые сочинения любых авторов, даже самых авторитетных и почитаемых как им самим, так и его близким духовным окружением. Так было в хорошо известном случае с критикой Флоренским А. С. Хомякова (1906)[134], вызвавшей вполне предсказуемое негодование М. А. Новоселова и других, «ищущих христианского просвещения»[135]; менее известен факт обнаружения Флоренским «имманентной заразы» в книге С. Н. Булгакова «Свет Невечерний» (1917), в том месте, где речь шла о «власти и теократии».

«Мне душно в теософии», — писал Флоренский по этому поводу в письме Булгакову (черновик, датируемый 15 августа 1917 г.). «И мне душно в теории суверенитета, лишающего меня прямого взаимодействия с онтологической властью»[136]. И представляется несомненным,

[132] См.: *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 244–245.

[133] Иначе, конечно, невозможны были бы, например, его концепции о «символотворчестве» в глубинах человеческого духа (см., напр.: *Флоренский П., свящ.* Символика видений // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (1). С. 424–427).

[134] *Онтологизм* — «принятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой» — *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–295.

[135] См.: *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском. С. 106; ср.: Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 117.

[136] Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. С. 132. Ср. о событиях после февраля 1917 г.: «Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все имманентизируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную» (Там же. С. 131–132).

что в данном случае речь идет вовсе не о «теософии» Е. П. Блаватской, а именно о «теософии» Владимира Соловьева, которого Флоренский, как уже отмечалось выше, уличил в «имманентизме» еще в 1905 г. Идея устроения теократии не Богом, а людьми, — писал П. Флоренский В. Ф. Эрну в октябре 1905 г., — «отравила» для него все сочинения В. Соловьева, кроме «Трех разговоров»[137].

Все эти свидетельства говорят о твердости и последовательности соответствующих убеждений Флоренского, не позволяющих ему допустить новое человеческое «догматическое творчество» в условиях, когда религиозные догматы уже *даны* — даны, как он был убежден, самой трансцендентной Истиной. Соответствующей этим убеждениям была и трактовка П. Флоренским «ереси» как субъективной выборки фрагментов, «осколков» Истины вместо собирания всей их полноты[138].

Но, вместе с тем, в этом, особенно важном для религиозного сознания вопросе, Флоренский оказывается ближе к Бердяеву, чем это может показаться на первый взгляд. «*Там*, на небе, — пишет он в «Столпе и утверждении Истины», — единая Истина; у нас — множество истин, Осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом»[139]. «В момент благодатного озарения» устраняются противоречия между отдельными «осколками»; православный «соборный рассудок» (в отличие от рассудка «еретического») собирает *все* «осколки», всю их полноту и П. Флоренского можно понять так, что именно эта, собранная в Православии «полнота в единстве» достигается через «выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного и возрожденного человеческого естества»[140]. Православие (а, по Флоренскому, это и есть нераздельная с «мистической» «историческая» Церковь[141]) лишь открывает возможность такого «выхода»; сама же его реализация, как «связная полнота», «есть лишь *чаяние*. Ее даст только Тот, Кто омывает всю скверну с твари — Дух Святой»[142]. Отнесение этого действия к эсхатологической перспективе заставляет сделать

[137] Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 219.

[138] См.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение… С. 161.

[139] Там же. С. 158.

[140] Там же. С. 159–161.

[141] «Два аспекта Церкви … это вовсе не то, что теперь у современных церковно-борцев принято называть «Церковью Мистическою» и «церковью историческою», при чем превозносится первая, — и едва ли не исключительно ради, — ради последующего затем похуления второй» (Там же. С. 337).

[142] Там же. С. 162.

вывод о том, что нигде в мире, и даже в самой Церкви, сейчас еще нет полноты явления и действия Св. Духа.

Этой теме, собственно, и посвящена в «Столпе и утверждении Истины» целая глава (письмо 5 — «Утешитель»), основные положения которой, как заметил еще в 1984 г. иеромонах (ныне — игумен) Андроник (Трубачев), явно опровергаются из приведенного в этой же главе самим автором материала[143]. Но, тем не менее, вывод прозвучал: в основе «нового религиозного сознания», — этого, по Флоренскому, сознания людей «лжеименного знания»[144], сознания не выше-церковного, каким оно себя выдает, а противо-церковного[145], — все же «лежит истинная идея»: Св. Духа более ожидают, чем имеют Его «лицом к лицу», более тоскуют об Утешителе, чем Им радуются[146]. Флоренский спорит с людьми «нового религиозного сознания» по поводу их неумения видеть того, что им дано в «исторической» Церкви и непонимания того, что больше этого «мы сейчас *не в состоянии* усвоить себе, потому что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце твари». Перешагивая через эту реальность, они хотят «как бы насильно стяжать Духа Святого»[147] и выносят эти сокровенные чаяния напоказ, не ощущая всей их святыни[148].

Но они, согласно Флоренскому, оказываются правыми в самой сути своих ожиданий: «полного сошествия Духа» еще нет[149] и «для твари еще не началось восстановление...»[150] «Новое религиозное сознание» пытается превзойти «историческую» Церковь, не понимая, что полноценное явление Духа «будет в Ней и через Нее, не иначе...»[151]. Однако, это — ошибка в направлении и способах «ожидания», а не в самом факте ожидания как таковом.

Эсхатологическая перспектива этого ожидания, задаваемая П. Флоренским и придающая явлению Духа «прерывный», т. е. внезапный,

---

[143] *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 21.

[144] *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение... С. 129.

[145] Там же. С. 133.

[146] Там же. С. 129.

[147] Там же. С. 128.

[148] Там же. С. 133–134.

[149] Ср.: «Как *до Христа* существовали *христоносцы*, так и *до* полного сошествия Духа существую *духоносцы*» (Там же. С. 131).

[150] Там же. С. 139.

[151] Там же. С. 128.

одномоментный характер[152], не отменяет *процесса*, постепенно подготавливающего приход новой эпохи. В истории человечества уже были, согласно Флоренскому, две эпохи, характеризующиеся, соответственно, «односторонним видением» Первой и Второй Ипостасей Св. Троицы. Первая «односторонность» создала религию и жизнь древности с ее «органическим» миросозерцанием, вторая — породила «религию и жизнь нового времени», «закономерное», логическое миросозерцание. Теперь можно видеть, как, в частности, господствующие в науке «связность, непрерывность, постепенность» сменяются новейшими исследованиями и течениями «в области идеи прерывности»; это — знамение приближающегося «Конца», наряду с другими «отклонениями от научности», предрекающими бессмертие и «святую, воскресшую плоть»[153]. Грядущее «царствие» уже наступает в личном плане, но в плане общественном наступит «тогда только, когда познается... Утешитель, как Ипостась»[154].

Здесь, очевидно, присутствуют все основные черты «нового религиозного сознания», за исключением ожидания грядущего обновления вне «исторической» Церкви и без «внешних», трансцендентных по отношению к человеку, воздействий, реализующих это обновление. Чаяние наступления «новой» эпохи, очевидно, непосредственно связывается с традиционным для Церкви ожиданием «воскресения мертвых и жизни будущего века», но центр, вокруг которого свершится будущий духовный переворот в мире, переносится со «Второго Пришествия» Христа на полноценное откровение и познание Третьей Ипостаси. Не разделяя Церковь на «мистическую» и «историческую», вернее, принимая в своей символической концепции Церковь как единую ноуменально-феноменальную (идеально-эмпирическую) реальность, Флоренский признает ее, вместе со всею тварью, еще не достигшей совершенства; она еще восполняется, не только «количественно», за счет входящих в нее новых членов, но также еще и «качественно», восходя к более совершенному познанию Духа и, соответственно, к своему духовному обновлению.

Интересно отметить в этой связи отсутствие у П. Флоренского такого же глубоко отчужденного восприятия Бердяева, какое он испытывал по отношению к Мережковскому. В одном из писем В. Эрну Флоренский

[152] Ср.: Когда вдруг явится «что-то великое, давно желанное и все-таки неожиданное», явится и «как свиток... скрутит небо, омоет землю, ... все обновит, все пресуществит... Тогда не будет противоречий...» (Там же. С. 158).

[153] Там же. С. 127.

[154] Там же. С. 127–128.

даже сообщал о некотором своем «сближении» с Бердяевым, который в конце 1910 г., на Рождество Христово, вместе с женой приезжал в Сергиев Посад[155]. Можно предположить, что, оставаясь неизменно на своих позициях верности догматике «исторической» Церкви, во всех других отношениях Флоренский видел у себя с Бердяевым гораздо больше общего, чем это может показаться на первый взгляд. Напротив, много лет спустя, вспоминая в последние годы своей жизни о встрече с Флоренским в Москве у С. Н. Булгакова и о своей статье «Стилизованное православие», Бердяев писал: «...У нас было изначальное взаимное отталкивание, слишком разные мы были люди, враждебно разные. Самые темы у нас были разные»[156]. Представляется, что с этим последним утверждением Бердяева, — о различии тем, — вряд ли можно согласиться, но многие вопросы сходства и различия основных интуиций Бердяева и Флоренского во всей своей полноте еще ждут своего исследования.

Что же касается данной темы, то, в качестве итога, необходимо заметить следующее. Флоренскому была важна реальность, которая обладает постоянством, лишена человеческой субъективности и «психологизмов». Грядущее обновление для него — это прямое движение к «абсолютному», «целостному» миросозерцанию, в котором религиозные истины (догматы) имеют такое же значение точного, объективного знания, как данные науки и факты достижений человеческого разума в философии. Именно в этом направлении он планировал развернуть социальную активность «братства», создаваемого совместно с В. Эрном и В. Свенцицким. В понимании Флоренского такая деятельность менее всего означала содействие какому-либо внешнему переустройству в жизни общества, революционным переменам во власти или в отношениях между Церковью и государством. Это был замысел реализации идей Владимира Соловьева, прежде всего, на уровне человеческого сознания, когда было бы окончательно упразднено миросозерцание «плоскостное», лишенное «глубины» восприятия мировой реальности и потому замкнутого только на видимый, эмпирический мир.

За таким *обновлением* сознания должна следовать *теургия*, — тоже по Соловьеву, но с одной очень важной корректировкой, потребность

[155] Письмо П. Флоренского В. Эрну 27 января 1911 г. (*Павлюченков Н. Н.* Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна // Русское богословие: Исследования и материалы. 2015. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 132).

[156] См.: *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 161.

в которой была осознана Флоренским, по крайней мере, к 1904–1905 гг. Именно к этому периоду относятся прямые свидетельства наличия у него убеждения в зависимости качества грядущего «богоделания» от участия деятелей в совместной молитве, церковном богослужении и св. Причастии. Образ «святого ядра», открытого в это время Флоренским в «исторической» Церкви, очевидно, отражает пережитый им опыт церковных таинств и раскрывает основную причину его расхождений как с деятелями «Христианского братства борьбы», так и с представителями «нового религиозного сознания». Вопрос о христианской «правде земли», поставленный Соловьевым и по-своему воспринятый «Братством» и Мережковскими, для Флоренского означал раскрытие через человека в эмпирическом мире иных, высших уровней Бытия вплоть до мира Божественного. И, вопреки Мережковскому, высшую реализацию «правды земли», «святой плоти», он увидел в аскетической практике «исторического» христианства.

Флоренский сделал очень много для того, чтобы показать наличие «опытного богословия» в «исторической» Церкви и, в отличие от Бердяева, он не нашел неразрешимого противоречия в том, что церковные догматы, будучи данными в Божественном Откровении, вместе с тем, являются результатом живого религиозного опыта. Догмат, по мысли Флоренского, подтверждается опытом и тем самым становится критерием его подлинности, как указатель правильного пути, поставленный теми, кто это путь уже прошел. С этой точки зрения, никакой *новый* опыт не может быть причиной изменения наличных догматов или появления новых; соответственно, все *новое*, не подтверждающее данную Церкви Истину, является субъективным человеческим творчеством. Человеческому творчеству Флоренский хотел дать свободу в Истине, а не право следовать произволу личных человеческих вкусов и желаний.

Можно сказать, что П. Флоренский действительно «боялся» теории нового «антропологического откровения» Н. Бердяева, но эта «боязнь» была связана с его острой потребностью в «точке опоры», которую эта теория не давала, т. к. была лишена необходимых для Флоренского *объективно* данных ориентиров. Это — церковная догматика, за пределы которой сам Флоренский не вышел даже в своих наиболее дискуссионных концепциях, будь то софиология или поздний символизм, жестко связывающий реальности духа и материи и вводящий в эту связь нетварный Божественный мир. Флоренский, в конце концов, пришел к той же антиномии трансцендентного и имманентного, которая присутствовала

уже в «Столпе и утверждении Истины» и которую, как представляется, не мог не заметить там Н. Бердяев как сродное себе и всему «новому религиозному сознанию» убеждение.

Подлинный «водораздел» мысли Бердяева и Флоренского прошел не по отдельным нюансам общего для них ожидания наступления «новой» эпохи, нового «откровения Духа», не по «младенческому» состоянию религиозности, будто бы характерному для Флоренского и для всего «исторического» православия, а по онтологической границе между Творцом и тварью, которую преодолевает «новое» сознание Бердяева и которую не смог преодолеть в своих трудах Флоренский. Эта верность П. Флоренского главным, основополагающим церковным догматам и разделила в конечном счете его направление с движением «нового религиозного сознания».

За рамками данного рассмотрения осталась важная, но вполне самостоятельная тема отношений П. Флоренского с В. В. Розановым — также, в определенном смысле, человеком «нового» сознания. Но представляется, что ее разработка только подтвердит общий вывод, следующий из всего вышесказанного: в конечном итоге, не «новое религиозное сознание» определило характер религиозно-философских и богословских трудов о. Павла Флоренского, и не «модернизм» вносился им в Церковь, а, напротив, его церковность сдерживала его «модернизм» и именно опыт церковности не позволил ему во всей полноте стать человеком «нового религиозного сознания». Фиксацией этого опыта церковности впоследствии стали лекции о. Павла Флоренского по «Философии культа», которые по своей значимости в его наследии могут сравниться только со «Столпом и утверждением Истины» и представляют собой главный итог его жизни и деятельности.

Источники и литература

1. *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

2. *Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.

3. *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991.

4. *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001.

5. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Он же.* О назначении человека. М., 1993.

6. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад, 2015.

7. *Гиппиус З. Н.* Дневники. Т. 1. М., 1999.

8. *Гиппиус-Мережковская З.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951.

9. *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. М.: АСТ, 2000.

10. *Мережковский Д.* Тихий омут. М., 1908.

11. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992.

12. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // *Он же.* Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2.

13. *Флоренский П., свящ.* Символика видений // *Он же.* Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (1).

14. Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи, Переписка. М., 2004.

15. *Павлюченков Н. Н.* Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна // Русское богословие: Исследования и материалы. 2015. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.

16. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники. М.-СПб., 2010. Книга вторая.

17. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / публикация, коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014.

18. Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001.

19. *Свенцицкий В. П.* Собрание сочинений. М., 2010. Т. 2.

20. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

21. *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001.

22. *Флоренский П.* Вопль крови. Из гомилетического наследия священника Павла Флоренского // Ныне и присно. 2006. № 3–4. С. 171–174.

23. *Флоренский П., свящ.* Вопросы религиозного самопознания // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1.

24. *Флоренский П., свящ.* Сочинения. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1 (ч. 1-2).

25. *Флоренский П., свящ.* Понятие Церкви в Священном Писании // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1.

26. *Флоренский П., свящ.* Спиритизм как антихристианство // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1.

27. *Флоренский П., свящ.* Сочинение Оригена «Περί άρχών» как опыт метафизики // *Он же.* Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007.

28. *Флоренский П., свящ.* Эмпирея и эмпирия // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1.

29. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. М., 2010. Т. 1.

30. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. М., 2015. Т. 2.

31. *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001.

***Nikolay Pavlyuchenkov*. The "Old" and the "New" Religious Consciousness in the Works of Priest Pavel Florensky.**

Priest Pavel Florensky, a Russian religious philosopher, scientist, and theologian, is known for his effort to synthesize multiple areas of human knowledge and experience. It is this quality that actually provides Florensky's work the diversity that continues to attract the special attention of various researchers of his heritage. Despite various influences, Florensky remained a fairly distinctive and original thinker. In this article, the author notes that Florensky imagined a future "update" of consciousness as achieving "integral knowledge", in which the truths of religion for mankind will be as important as the truths of science. Using as examples Florensky's relationship to the "Christian Fraternity of Struggle", and the concepts developed by Merezhkovsky and Berdyaev, the author reviews his views on the idea of struggle for a new order of society, which seeks to create a new religion of "holy flesh" and new "anthropological revelation". The author concludes that though there is close resemblance between the concepts of Florensky and those of the representatives of the New Religious Consciousness movement, the two, nonetheless, exhibit some fundamental differences. According to Florensky, something new cannot cancel or modify the dogma of the Christian Church. In his opinion, future updates must occur in the "historical" Church and through the Church.

Keywords: P. Florensky, D. Merezhkovsky, N. Berdyayev, the old, the new, religion, New Religious Consciousness, anthropological revelation, Christian Fraternity of Struggle, historical church.

Nikolay Nikolayevich Pavlyuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, Senior Fellow at the Research Center of the History of Theology and Theological Education (npavl905@mail.ru).

К. М. Антонов

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В МЫШЛЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА И ПРОБЛЕМАТИКА БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА В XX ВЕКЕ*

В статье анализируется постановка проблемы личности в философском и богословском творчестве прот. Сергия Булгакова в контексте проблематики богословского персонализма XX века. В первой части статьи в качестве основного текста, в котором персоналистическая установка мыслителя предстает с наибольшей ясностью, рассматриваются опубликованные в конце 1920-х гг. «Главы о Троичности». В связи с этим рассмотрением возникают вопросы об истоках персонализма Булгакова и его соотношении с теми элементами его мысли, которые дают повод для упреков в имперсонализме (прежде всего, софиологией). В поисках ответов на эти вопросы автор последовательно анализирует тексты дореволюционного периода творчества Булгакова: «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917). Проведенный анализ позволяет выявить те тенденции в мышлении Нового времени, которые обусловили становление персонализма, как стиля философского и богословского мышления, вскрыть ряд внутренних проблем персоналистического богословия.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, персонализм, софиология, София, личность, ипостась.

Как писал Р. Уильямс: для Вл. Лосского «борьба против софиологии есть борьба за православную экклезиологию, против детерминизма и имперсонализма, против фундаментального гибельного заблуждения Булгакова — смешения личности и природы»[1]. Обвинения в имперсонализме (и в связанном с ним детерминизме, отрицании свободы) действительно являются стандартным критическим аргументом, направляемым в адрес софиологии в целом (и еще шире — концепции всеединства)

Константин Михайлович Антонов — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (konstanturg@yandex.ru).

* Статья написана в рамках гранта Фонда развития ПСТГУ «Генеалогия идей богословского персонализма (на материале русской религиозной мысли XIX — начале XX века)», договор № 04–1215/КИП.

[1] *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 66.

и идей прот. С. Булгакова в частности[2]. К нему добавляются, как правило, обвинения в детерминизме, гностицизме и пантеизме, источником которых является, с точки зрения этих критиков — некритичное восприятие рационалистических схем западного философского мышления, прежде всего — немецкой классической метафизики. Вместе с тем, тот же Уильямс вполне справедливо говорит о том, что православный богословский персонализм, в лице, прежде всего, Лосского и Флоровского, отстраивал свою позицию как «альтернативное решение» проблем «богословской концептуализации, характера и статуса личности и отношений между Богом и миром». Но это значит, что в основании его концептуального каркаса лежат проблемы, поставленные предыдущим поколением русских мыслителей и исследование логики постановки и анализа этих проблем способно пролить свет на действительный смысл и значимость их персоналистских решений[3].

В соответствии с этим, я не ставлю перед собой задачу защиты или критики: вопрос о конечной богословской правоте или ошибочности софиологии или персоналистического богословия меня здесь не интересует. Скорее, как представляется, анализ исходной проблематики должен выявить основания и пределы правомочности той критики, которая была Булгакову предъявлена с персоналистических позиций, а это, в свою очередь, может сказать кое-что об истоках самого персонализма, причем о таких истоках, которые он сам упускает из виду или предпочитает о них умалчивать.

В самом деле — беспристрастное обращение к текстам С. Булгакова показывает, что 1) персоналистский ход мысли является для него одним из основных и наиболее принципиальных; и 2) наряду с ним читатель встречается с другими мыслительными движениями, на первый взгляд, плохо с ним сочетающимися. Каково их соотношение? Идет ли речь о простой непоследовательности или о некоторой логике, заставляющей

[2] Так, А. М. Малер считает, что среди всех претензий персоналистов к софиологам «имперсонализм» последних имеет «ключевое значение», что он «был унаследован русскими софиологами от немецкой идеалистической философии Нового времени, а в конечном счете от античной метафизики, в преодолении коей зарождалась сама христианская догматика». См.: *Малер А. М.* Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 225–226).

[3] О зависимости богословия Лосского от ряда идей Булгакова см. мою статью: *Антонов К. М.* Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез... С. 95–114.

переходить от одного к другому, выходить за рамки персонализма? Если второе, то в чем она состоит? Не кроется ли за этой двойственностью присущая персоналистическому мышлению проблематичность? Если да, то в чем она заключается?

Отвечая на эти вопросы, мы 1) рассмотрим персоналистическое богословие прот. С. Булгакова, как оно представлено в «Главах о Троичности»; 2) проанализируем ход мысли, приведший Булгакова к этой концепции; 3) проследим пути выхода Б. за рамки персонализма; 4) посмотрим, какие проблемы для персоналистического богословия из этого вытекают, и что все это говорит нам о его генезисе.

1. «Главы о троичности»

Итак, наиболее «персоналистическим» произведением о. С. Булгакова являются «Главы о троичности»[4], написанные и опубликованные в конце 1920-х гг.[5], и представляющие собой, по мнению современных исследователей, своего рода промежуточную ступень между концепциями «Света Невечернего» и «Агнца Божия». Как пишет современный комментатор, в «Агнце Божием» «детально раскрывается новая, отличная от изложенной в “Свете Невечернем” онтологическая модель, заявленная в работе “Ипостась и ипостасность” и развернутая в “Главах о Троичности”»[6]. В сжатом и более популярном виде эта же модель излагается о. Сергием в докладе о преп. Сергии Радонежском[7].

Представим кратко основные черты и логику этой модели .

Начать, несомненно, следует с того, что персонализм предстает здесь как специфически христианский способ мышления, укорененный в Ветхо- и Новозаветном откровении, и вне откровения невозможный.

---

[4] Это совершенно упускает из виду А. М. Малер, анализирующий концепцию личности Булгакова только по «Свету Невечернему». См.: *Малер А. М.* Понятие «личности»... С. 242–245.

[5] Первые публикации: *Булгаков С., прот.* Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного богословского института. Париж, 1928. Вып. I. С. 31–88; *Булгаков С., прот.* Главы о Троичности // Труды Православного богословского института. Париж, 1930. Вып. II. С. 57–85.

[6] *Резниченко А. И.* Примечания // *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 160. Подробный анализ см.: *Резниченко А. И.* «Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х годов // *Резниченко А. И.* О смыслах имен. М., 2012. С. 200–225.

[7] См.: *Булгаков С., прот.* Благодатные заветы преп. Сергия православному богословию // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.

Естественный человеческий разум в своем богопознании приходит к апориям, которые вынуждают его признать достигнутые им же самим результаты иллюзорными[8]. Однако нельзя сказать, что его усилия не имеют смысла: анализ этих апорий позволяет сформулировать антропологические предпосылки и базовые постулаты богословского дискурса. «Антропология есть естественная основа богословия» (54)[9] — говорит Булгаков. Антропологический анализ не заменяет откровение, но делает возможным его принятие и осмысление. Дальнейшее рассмотрение булгаковского текста показывает, что речь идет о более сложном отношении: анализ человеческой субъективности позволяет уяснить структуру Абсолютного Субъекта, но вместе с тем, только откровение Бога как Личности проясняет специфику личностного бытия человека: «лишь откровенное учение о Святой Троице содержит в себе разрешение всех трудностей естественного богопознания и дает исход из его апорий» (62) именно через самораскрытие Богом Себя как Личности: «Самооткровение Бога как о Лице, Абсолютном Субъекте, проходит через весь Ветхий Завет и завершается в Новом, где личное богочеловеческое самосознание Христа, Его богосознание, которое нераздельно связано с богосыновством, с обращенностью к личности Бога Отца, совершенно раскрывает Бога, как соборную личность» (65).

Таким образом, весь текст «Глав...» представляет собой описание челночного герменевтического движения, в котором антропология и догматика взаимно проясняют друг друга. Этим отводится восходящее к Спинозе и Фейербаху возражение, указывающее на очевидный антропоморфизм в наших представлениях о личном Божестве: только откровение может внести ясность в наши представления о человеческой личности. Человек осознает себя личностью[10] (т. е. непостижимым, превышающим всяческие определения «самосознающим, самополагающимся Я» (153)) в результате встречи с личностью Божества, возможность которой «свидетельствует о реальном богоподобии человека, как носителя

[8] Подробно этот момент представлен Булгаковым на материале немецкой классики в «Трагедии философии».

[9] Здесь и далее в этом разделе «Главы о Троичности» цитируются по: *Булгаков С. Н.* Главы о Троичности // *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 54–160 — с указанием страницы в скобках после цитаты.

[10] Булгаков дает здесь и формальное определение личности, которое, однако, имеет значение только в контексте всего изложения в целом: «Личность есть прежде всего и после всего самосознаюшее, самополагающееся *Я*, которое только и может иметь индивидуальные черты или вообще признаки» (153).

ипостасного Божьего образа» (64). Наше «я» не может конституироваться через отношение к такому же тварному «ты», поскольку последнее само нуждается в подобном обосновании через другое «ты» и так далее, до бесконечности.

Тем не менее, именно структура человеческой субъективности может рассматриваться как базовая метафора, дающая доступ к пониманию троичного догмата. При этом о. С. Булгаков жестко отмежевывается как от природных (характерных для восточно-христианской мысли), так и, в особенности, от психологических (характерных для Запада, начиная с блаж. Августина (их критика см. с. 102–107)), аналогий. «Приблизить к своему сознанию этот догмат» человек может только «через самопознание своего богоподобного духа» (100). При этом центральную роль играет не выявление отношений отдельных сторон или деятельностей духа, как у Августина, а анализ упоминавшихся выше «постулатов самосознания», ответом на которые «является учение о Троице». В этом анализе выявляется «соборность сознания», которая понимается как «основной факт трансцендентального сознания» (100), и таким образом истолковывается как трансцендентальная интерсубъективность. В свете этого «постулата» проясняется немыслимость самоположения отдельного *я* и обособленного чисто индивидуального опыта, которые могут быть реализованы только в конкретной многоипостасности *я — ты — он* отношений (их анализ см. с. 58–60).

Представляется глубоко не случайным тот факт, что натуралистическим и психологическим (Августин) истолкованиям догмата о Троице о. С. Булгаков противопоставляет здесь свое «социологическое» истолкование. В сжатом виде эта концепция изложена в статье «Ипостась и ипостасность», которая вышла в том же сборнике статей, посвященному П. Б. Струве, что и статья С. Л. Франка «„Я“ и „мы“» (1925). Оба текста являются свидетельством происходившей в тот момент в русской мысли рецепции идей диалогического персонализма, представленных М. Бубером, Ф. Розенцвейгом и Ф. Эбнером[11]. Но вместе с тем, они продолжают и завершают традицию тематизации интерсубъективности в русской мысли (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, С. Н. Трубецкой). Для обоих мыслителей «соборность» в описанном ее понимании имеет существенное значение при построении

[11] См. *Резвых Т. Н.* Трактат Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68) 2016. С. 62–77.

философии религии, однако дальше пути их расходятся: Франк развивает свою концепцию в сторону построения социальной онтологии («Духовные основы общества», 1930), Булгаков — православной догматики (большая трилогия).

В этой модели религия оказывается «личным делом», она «начинается там, *где* человеческое *я* встречается с *Я* божественным, как с *Ты;* или, наоборот, Бог, Божественное *Я,* обращается к человеку с *ты.* Она есть *диалог* человека с Богом в молитве и Бога с человеком в откровении» (67). Дословно повторяя «Свет Невечерний», С. Н. Булгаков и здесь подчеркивает значение молитвы как первофеномена религиозной жизни: «где нет молитвы, там нет и религии» (хотя возможна мистика)[12]. Религия «всегда и неизменно предполагает ясный свет личного самосознания» (67), даже на вершинах религиозной жизни, при обожении, в противном случае оказывается невозможной не только молитва, но и отношение любви между Богом и человеком.

Однако, будучи личным делом, религия не является делом индивидуальным. Интерсубъективная («соборная») природа духа проявляется в сложном соотношении общности и раздельности человеческого существования. «С одной стороны, это есть именно *единая* жизнь *многих,* которая переживается многими *я* в общности *их,* в *их* соборном единстве, как одна природа всех *я,* жизнь вообще, и все в ней находят себя единосущными, омоусиос» (84). С этой точки зрения и каждый религиозный акт, каждая молитва, будучи *моей,* оказывается, вместе с тем, и соборной молитвой, конкретным осуществлением общей религиозной жизни[13]. Однако, в реальной жизни тварного *я* это единосущие оказывается весьма ограниченным, *я* не может ни полностью отделиться от общей жизни, ни в полноте разделить ее с другими, и в результате вынуждено жить с *ты* и *они* в отношении подобосущия, омиусиос (85). Таким образом, о. С. Булгаков намечает здесь два модуса человеческого существования, которые в последующем богословском персонализме различались как личностное

[12] Ср.: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 1999. С. 43.

[13] Ср. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний... С. 67. Этот момент полностью пропадает в дальнейшем развитии богословского персонализма, напр. у В. Лосского, у которого полностью отсутствует тема «я — ты — он» отношений, «многоипостасность» тематизируется лишь мельком, «соборность» или «кафоличность» мыслится только в экклезиологической перспективе, а отношение человека и Бога всегда понимается как диадическое, и потому, в сущности, мыслится индивидуалистически. В дальнейшем тематика личности, индивидуальности и общения возобновляется у греческих богословов-персоналистов Хр. Яннараса и митрополита Иоанна Зизиуласа.

и индивидуальное бытие (100–102))[14]. Несколько дальше оно получает и соответствующее терминологическое закрепление: «Индивидуально может быть что угодно… но при этом вовсе не иметь личности» (144).

Однако в Боге эти ограничения отсутствуют, поэтому Он вступает в отношение с человеком как Абсолютная Личность, превыше всякого обоснования, причинности, целесообразности, оправдания, необходимости, будучи абсолютной жизнью в святости и красоте, Бог «ипостасно открывается, но не обосновывается» (119). Из этого вытекает последовательно персоналистская интерпретация догмата о Троице. С точки зрения С. Н. Булгакова триипостасность абсолютного субъекта должна рассматриваться не как вывод из … но как первоначальная данность. В осмыслении различия ипостасей «нужно делать логическое ударение не на содержании или природе, но на личности: Слово, не как познание Бога самим собой, но божественная ипостась, личный акт самооткровения; и Дух Св. не как воление самого Себя, но как личный акт совершившегося самооткровения жизни» (121). Идея единоначалия Отца «утверждает личный характер триипостасного акта и устраняет возможность скрытого имперсонализма» (116).

В силу этого он так болезненно воспринимает все уклонения в имперсонализм, свойственные как патристическому, так и схоластическому мышлению. Как и все значительные работы о. С. Булгакова тех лет, «Главы…» сопровождаются «Экскурсом» в историю мысли, содержащим жесткую критику имперсонализма различных направлений мысли, прежде всего, католической догматики.

Отмечу здесь ряд принципиально важных моментов.

1) Подобно всем последующим персоналистам, Булгаков отмечает сущностно имперсоналистический характер античной мысли и его влияние на последующую христианскую мысль. Следует отметить, что в значительной степени он Булгаков следует здесь ходу мысли, являвшемуся стандартным для русской философии со времен, по крайней мере, славянофилов: античная интеллектуальная культура рассматривается здесь с одной стороны, как «мост, посредством которого культурное, образованное язычество перешло к христианству», а, с другой, — как источник разнообразных «натуралистических» отклонений в христианском мышлении[15].

[14] Ср. *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (антропологическое приложение догмата Церкви) // *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 164; *Зизиулас И., митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 100–102; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2014. С. 155–162.

[15] См.: *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2010. С. 144.

2) В противоположность позднейшему персонализму, С. Н. Булгаков вскрывает проблематичность в этом контексте мысли святоотеческой. С одной стороны, эта мысль сущностно персоналистична, поскольку опирается на «персонализм откровенного учения о Боге» (134). «Мысль св. отцев совершенно ясна и убедительна в том, что касается конкретного различения трех ипостасей» (142). С другой стороны, однако, эта мысль «вращается в области имперсоналистических понятий», заимствованных в античности (142). Анализируя обширный материал патристических источников (прежде всего св. Василия Великого и преп. Иоанна Дамаскина), Булгаков обращает внимание на факт, мимо которого проходит В. Н. Лосский и следующая ему традиция: терминологическое различение сущности и ипостаси как общего и частного совершенно недостаточно для выражения содержаний, связанных с понятием «личность», которое подразумевает вообще совершенно иной, отсутствовавший в античности, категориальный строй. Взятое само по себе оно неизбежно ведет к устранению антиномичности догмата. Возникает парадоксальная ситуация: «Понятие ипостаси, как оно дано в патристическом аристотелизме, *безлично,* хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась, как лицо» (144). Тем самым делается попытка обосновать необходимость дальнейшей богословской работы по уточнению содержания основных догматов в контексте современного мышления и заранее утверждается недостаточность идеи «неопатристического синтеза» как пути такого уточнения.

3) Подобно многим предшествовавшим русским мыслителям (И. В. Киреевский, Е. Н. Трубецкой и др.) и большинству последующих православных персоналистов Булгаков критикует прежде всего имперсонализм и «односторонний эссенциализм» в западном богословии, которые понимаются им, традиционно для русской мысли, как проявления более общего «рационализма схоластики» (102, 154)[16]. «Возможность имперсонализма», таившаяся в аристотелизме восточных отцов, на Западе переходит в действительность (149). Его философским источником является античный имперсонализм, а догматическим — «упрямый филиоквизм», на основе которых возникает триадология «происхождения ипостасей из отношений» (156) со свойственным ей

[16] Ср. рассуждение о связи между filioque и «приверженностью римского мира к наружному сцеплению понятий» у И. В. Киреевского. См.: *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Он же.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 262–263.

приматом сущности над ипостасями: «Единая эссенция (субстанция) есть здесь (в католическом филиоквизме — *К. А.*) первичное, производящее, а триипостасная личность есть производное, возникающее в недрах абсолютного» (157–158). Догмат же определенно утверждает их «равномощность» (158)[17].

Итак, представляется очевидным, что написанные в середине и конце 1920-х гг. работы о. С. Булгакова сыграли важную роль в становлении православного персоналистического богословия, предвосхитив целый ряд основных положений этого последнего. При этом представители персонализма как правило не ссылаются на указанные работы, упоминая о творчестве о. Сергия лишь в критическом ключе, имея в виду его работы более раннего («Свет Невечерний») или более позднего (Трилогии) времени. Следует отметить, что в ряде пунктов дальнейшее развитие шло по линии упрощения проблематики, обусловленном, как представляется, прежде всего апологетическим стремлением представить православную мысль как готовое, восходящее к древней традиции, решение западных интеллектуальных проблем («неопатристический синтез» как ответ «западному пленению»).

Указанная критика имеет в виду главным образом софиологическое истолкование догмата, которое представляется несовместимым с персоналистическим. Чтобы понять степень ее обоснованности, необходимо прояснить логику их связи в мысли С. Н. Булгакова, а это в свою очередь требует обращения к истокам и последствиям его собственных персоналистических идей.

2. Булгаков: персонализм в становлении и диалектике

2.1. «От марксизма к идеализму»: непосредственное переживание vs всеобщая закономерность

В раннем сборнике «От марксизма к идеализму» С. Н. Булгаков представляет основные моменты своего движения от марксистского объективизма, с его борьбой против характерного для различных вариантов

[17] Ср. у Вл. Лосского: «Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологический примат сущности над ипостасями» и последующее рассуждение о связанной с filioque «рационализации троического догмата». *Лосский В. Н.* Исхождение Св. Духа в православном учении о Троице // *Он же.* По образу и подобию… С. 77, 80.

«субъективной социологии» «культа личности»[18], к христианскому персонализму в социологии и социальной философии. Столкновение марксистских (а в пределе — спинозистских) и кантианских интуиций приводит его к осознанию преимущества последних, причем существенную роль играет при этом рецепция важных моментов русской традиции, прежде всего, духовного опыта и мышления Герцена, Достоевского и Вл. Соловьева.

Основной проблемой, из которой возникает персоналистическая проблематика, является здесь проблема соотношения непосредственного осознания субъектом своей свободы и принципа детерминизма как единственно возможной основы научного познания общественной жизни[19]. В ранних статьях дуализм познания и переживания[20], «представления о строгой закономерности человеческих действий» и «непосредственного чувства свободы, которое живет в душе человека»[21] устраняется путем отрицания за последним какого бы то ни было гносеологического значения. Эти тексты проникнуты пафосом «всеобщего», реализующимся в своеобразном марксистском сциентизме, в рамках которого человеческая жизнь, «душа познающего субъекта», становится местом взаимодействия общей и особенной закономерности, таким образом, что человек именно как деятель, оказывается «должен пользоваться совместными указаниями наук, установляющих как общую, так и специальную закономерность»[22].

Ситуация резко меняется, начиная с 4-й статьи, посвященной Ивану Карамазову. Если в первых статьях теоретический разум очевидно доминировал над практическим, о. С. Булгаков в целом следовал Спинозе и Марксу, и даже у Канта искал прежде всего обоснование «универсального приложения закона причинности»[23], то здесь неожиданно выясняется, что «первым по важности вопросом философии» является вопрос об «этической санкции»[24], что соотношение теоретического и практического разума необходимо продумать заново. При этом необходимо

[18] *Булгаков С. Н.* Закон причинности и свобода человеческих действий // *Он же.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 37–38.

[19] *Булгаков С. Н.* О закономерности социальных явлений // *Он же.* От марксизма... С. 32–33.

[20] *Булгаков С. Н.* Закон причинности... С. 47. Это не нужно, убрать в готовом файле для верстки

[21] Там же. С. 36.

[22] *Булгаков С. Н.* Хозяйство и право // *Он же.* От марксизма... С. 82.

[23] *Булгаков С. Н.* О закономерности... С. 9.

[24] *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов как философский тип // *Он же.* От марксизма... С. 91.

отметить, что общая антропологическая схема, намеченная в предыдущих статьях, в этой статье сохраняется. С. Н. Булгаков использует образ Ивана для проведения своего рода мысленного эксперимента, призванного подтвердить или опровергнуть теоретические выкладки предыдущих статей. Он продолжает исследовать соотношение переживания и познания. Бунт Ивана интерпретируется здесь как восстание первого против второго. В этом бунте непосредственное переживание получает голос, не считаться с которым оказывается невозможно и в сфере познания: «Теоретический разум приходит здесь в разлад с практическим, то, что отрицает логика, поднимает свой голос в сердце, существует, несмотря ни на какие отрицания, как факт непосредственного нравственного сознания, как голос совести»[25].

Тема разлада и бунта проходит через всю статью. Сталкиваются в сложных соотношениях личность („я“ Ивана), «эвклидовский ум», страдание «деток», мировая гармония, Бог. «Эвклидовский ум» (теоретический научный разум) — единственный присущий личности инструмент познания — оказывается неадекватен моральной проблеме соотношения факта страдания и грядущей гармонии, как установленному Богом объективному искуплению, именно потому, что непосредственное переживание этой же самой личностью (со)страдания несоизмеримо ни с каким теоретическим объяснением его необходимости. В следующей статье эта несоизмеримость станет основным аргументом в критике секулярных теорий прогресса. Но уже здесь С. Н. Булгаков дает расширенное толкование проблемы Ивана, допускающей как теистическое, так и атеистическое прочтение: «... бунт человека против Бога, или, выражая ту же мысль на атеистический манер, бунт бессильной человеческой личности против объективного порядка вещей»[26]. Человеческая субъективность парадоксальным образом признает свою незначительность в универсуме и в то же самое время заявляет о своем праве ставить под вопрос установленный в нем моральный порядок. При этом ни традиционное представление о Боге Творце и Промыслителе мира, ни пришедшая ему на смену идея обеспечивающих «прогресс» «универсальных законов природы и общества»[27] не в состоянии предложить ответ, релевантный намеченной проблематике. В результате сложная система внутренних

[25] Там же. С. 92.

[26] Там же. С. 96.

[27] Там же. С. 105–106. См. более подробно в статье «Основные проблемы теории прогресса».

взаимосвязей, конституирующих сознание современного человека, оказывается руинирована: «между идеалом и действительностью, между требованием совести и разума и жизнью у нас лежит огромная пропасть, существует страшный разлад и от этого разлада мы и становимся больны»[28]. Существенно здесь, что социальная проблематика России конца XIX в., и связанная с ней специфическая структура сознания русской интеллигенции становится точкой отсчета для постановки гораздо более общей проблемы, требующей по крайней мере формальной реабилитации метафизики и религии — проблемы теодицеи[29], которая истолковывается Булгаковым предельно широко, как проблема примирения с жизнью вообще[30].

Именно в этом контексте тема христианского персонализма впервые возникает у С. Н. Булгакова : разрешение противоречий и возможность восстановления руинированной субъективности он усматривает в идее естественного права, обоснованной христианской идеей «равенства всех перед Богом», «основном завете Христа о равном достоинстве всех людей как нравственных личностей и о любви к этим людям как носителям одного и того же божественного начала»[31].

Любовь предстает здесь как сила и переживание, противоположные деструктивному переживанию сострадания и связанной с ним разъедающей рефлексии, она снимает с постановки неимеющие формального решения вопросы и намечает пути христианского социального действия. Это не означает отказа о мышления. Наоборот, потерявший традиционную веру в Бога, разочаровавшийся в народническом героизме[32] и убедившийся в ограниченности марксистского сциентизма, перестрадавший карамазовскую проблематику, Булгаков оказывается перед необходимостью заново продумать соотношение науки, метафизики и религии, место человека в мире и новые условия возможности веры в Бога — первоначально именно для того, чтобы предложить основания нового социального проекта. Все эти темы оказываются неразрывно связаны с понятием личности, которое в последующих статьях

[28] Там же. С. 111.

[29] Там же. С. 98.

[30] Там же. С. 97–98. См. также: *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Он же.* От марксизма... С. 120–121.

[31] *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов... С. 103–104.

[32] О чем наглядно свидетельствует статья о Герцене и критика «культа личности» в ранних статьях.

выступает в устойчивой связке с такими понятиями как «христианский теизм», «естественное право», «идеал» и различными представлениями о социальной активности.

Точкой отсчета становится здесь рецепция идей Вл. Соловьева. В статье о прогрессе С. Н. Булгаков с небольшими коррективами воспроизводит концепцию цельного знания, в рамках которой, с его точки зрения, теория прогресса только и может получить какое-то рациональное обоснование. Ее необходимыми метафизическими предпосылками оказываются идеи свободы и абсолютной ценности личности, выступающие в то же время как составные элементы «христианского теизма»[33]. Его «наиболее удачное философское обоснование»[34] Булгаков находит именно у Соловьева. Это значит, в частности, что философия Соловьева интерпретируется им как христианский персонализм. Именно эта концепция, согласно Булгакову, позволяет говорить о решении нравственных задач в общественной жизни и об «огромном этическом значении» общественных наук[35]. В статье, посвященной Соловьеву, все указанные темы звучат еще более развернуто и получают дальнейшее обоснование в логике изложения соловьевской мысли.

Венцом теоретической философии Соловьева оказывается в изложении С. Н. Булгакова антропология, как учение об образе и подобии Божием в человеке, его одновременно идеальной и материальной природе и о присущем ему «свободном „я“», самоопределяющемся по отношению к той и другой[36]. Пониманию человека как «свободного „я“» соответствует «понятие личного Бога (который есть любовь)» — «центральное понятие метафизики Соловьева»[37] и одновременно — христианского теизма, становящееся в дальнейшем основой для дедукции учения о Троице, как единстве трех божественных субъектов[38]. Из их соотношения вытекает учение о богочеловечестве, как основа понимания истории, этики и политики[39]. Существенно при этом, что «эти руководящие принципы (имеются в виду принципы публицистической деятельности

[33] *Булгаков С. Н.* Основные проблемы… С. 147.

[34] Там же. С. 148.

[35] Там же. С. 150.

[36] *Булгаков С. Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // *Он же.* От марксизма… С. 237.

[37] Там же. С. 216.

[38] Там же. С. 217 и слл.

[39] Там же. С. 237–238.

и программы христианской политики в широком смысле — *К. А.*) являются у него (Соловьева — *К. А.*) последним выводом теоретической философии...»[40]. Булгаков уделяет особое место подробному изложению идеи «христианской политики» и ее проекциям в область проблематики свободы совести[41], политической экономии (с оговорками о слабости подготовки Соловьева в этом вопросе)[42], обосновании идеи естественного права[43], полемики по вопросу о национальном идеале, в полемике с проповедью Л. Н. Толстого. В центре булгаковского изложения каждый раз оказывается «Евангелие с его учением о Царстве Божием... с его учением об абсолютной ценности человеческой личности и с заповедью любви»[44].

Тем самым в основе философии Соловьева, согласно Булгакову, лежит базовая для богословского персонализма корреляция между личным Богом и человеческой личностью, которая осмысляется им таким образом, что получает совершенно конкретные проекции в области политики, экономики и права. Предлагаемое им «современному сознанию» целостное, не только теоретическое, но и практическое, миросозерцание[45] строится вокруг христианского понимания идеи личности. Предлагаемые С. Н. Булгаковым в завершающих сборник статьях программные построения экономического и социального идеала являются ни чем иным, как развертыванием этой определяющей идеи. Не останавливаясь подробно на содержании этих текстов, укажу только, что все они сводятся по существу к раскрытию гуманистического потенциала христианской идеи человека как образа Божия в противовес антигуманистическим следствиям объективистских секулярных концепций: «... идея абсолютного достоинства человеческой личности и равенства всех пред Богом как «сынов Божиих» проповедана Евангелием и неразрывно связана в нем с учением о Боге и мире, с основными положениями христианской метафизики»[46]. Из последней для Булгакова с очевидностью вытекают базовые принципы и составляющие идеи естественного права: «понятия личности, свободы и равенства»[47] — из которых именно первая является подлинно

[40] Там же. С. 240.
[41] Там же. С. 244–245.
[42] Там же. С. 248–249.
[43] Там же. С. 250.
[44] Там же. С. 246.
[45] Там же. С. 262.
[46] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // *Он же.* От марксизма... С. 302.
[47] Там же. С. 303.

определяющей. Именно Евангелие задает масштаб булгаковской интерпретации идеи христианской политики и обосновывающей ее метафизики, существенно однако, что это Евангелие, которое читают глаза, воспитанные на чтении Маркса, Канта, Гете, Ницше и Достоевского, русской публицистики, истории политической экономии, изучении статистических таблиц экономического и социального развития. И эти глаза устанавливают, как нечто само собой разумеющееся, тождество между библейским «образом Божиим» и «достоинством личности», с ее «переживаниями», ее «запросами и потребностями», в современном смысле, а также оппозицию между этой «внутренней душевной храминой», составляющей подлинного человека, его «религию»[48] и объективными законами «мира сего».

2.2. «Два града»: от личности к человечеству и обратно

В поисках предельных оснований этой оппозиции С. Н. Булгаков приходит к выявлению набора базовых категориальных пар, позволяющих перейти от описания социальных и научных программ к их фундаментальным мировоззренческим предпосылкам. В следующем по времени сборнике работ «Два града» — выявление роли религиозного фактора в истории и актуальной общественной жизни осуществляется на основе таких сопоставлений, как: теизм / пантеизм; богочеловечество / человекобожество; личность / абстракция; христианство / социализм; эсхатология / хилиазм и т. д. Религиозное сущностно связано с личностным, существует именно в нем и однако парадоксальным образом оказывается исторически и социально действенным: в размышлениях Булгакова над этой проблематикой мы найдем как новые манифестации его персонализма, так и мотивы, накладывающие на персоналистическую мысль определенные и весьма существенные ограничения.

В сжатой форме соотношение указанных категорий представлено в концептуальном предисловии к сборнику — «От автора».

Прежде всего, несмотря на то, что религия по-прежнему репрезентирует здесь наиболее глубокие и наиболее личностные переживания человека, именно она рассматривается теперь и как «истинная основа общественности», подлинный «базис» по отношению к которому все прочие формы общественной жизни выступают как «надстройки»[49] (VII).

[48] *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // *Он же.* От марксизма… С. 162. См. так же статью «Карл Маркс как религиозный тип» в сборнике «Два града».

[49] *Булгаков С. Н.* От автора // *Он же.* Два града. М. 1911. Т. 1. С. VII.

Поскольку история рассматривается как «свободное деяние человечества» она сводится к «религиозному самоопределению человеческого духа»[50] (VIII), основополагающие пути которого Булгаков определяет как «теизм, находящий свое завершение в христианстве, и пантеизм, находящий его в человекобожестве и антихристианстве»[51]. Развертывание этих потенций в истории придает ей в целом и каждому ее фрагменту и моменту религиозный смысл, и, вместе с тем, их борьба, будучи по существу дела в пределах истории безысходной — придает истории трагический характер. Подлинный прогресс человечества в истории есть «прогресс трагедии»[52]. Христианский теизм как религия Искупления, выводит разрешение трагедии за рамки истории, «за пределы этой безысходной жизни», в силу чего каждая личность имеет возможность принять участие в этом эсхатологическом событии. В противоположность ему «для космотеизма и человекобожия необходимо преодоление трагедии в истории, иначе царство от мира сего окажется неосуществимым и тогда угрожает раскрывающаяся бездна пессимизма и отчаяния»[53]. Следствием такого положения дел становятся оптимистические теории прогресса, опирающиеся на ту или иную антропологическую абстракцию проекты «земного града». Их общим прототипом в статьях из «Двух градов» оказывается иудейский хилиазм, а наиболее жизнеспособным современным проектом — социализм.

В контексте оппозиции *Богочеловечество / человекобожие* персоналистическая проблематика наиболее ярко проявляется в статьях о Фейербахе и Марксе. Религиозная проблема есть «проблема индивидуального». «Это есть вопрос о ценности *моей* жизни, *моей* личности, *моих* страданий, об отношении к Богу индивидуальной человеческой души, об ее личном, а не социологическом только спасении. Та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притязает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия, живой «Бог живых» религии, а не мертвый бог мертвых социологии»[54]. Это значит, что именно антиперсонализм марксизма в наибольшей степени выявляет его

[50] Там же. С. VIII.
[51] Там же. С. IX.
[52] Там же. С. XII.
[53] Там же. С. XIII.
[54] *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип // *Он же.* Два града. Т. 1. С. 76.

религиозную (точнее, антирелигиозную) природу: «Для него проблема индивидуальности, абсолютно неразложимого ядра человеческой личности, интегрального ее естества не существует». Именно это делает для него возможным «построение смелых и обобщающих концепций «экономического понимания истории», где личности и личному творчеству вообще поется похоронная песнь»[55]. Богоборчество Маркса прочитывается Булгаковым как антиперсонализм, как борьба с личным началом в человеке, с «переживаниями» Ивана Карамазова: «Маркс борется с Богом и своей наукой и своим социализмом, который в его руках становится средством для атеизма, оружием для освобождения человечества от религии»[56] — т. е. от «личности». Христианские представления об уникальности и абсолютной ценности каждой личности с точки зрения Маркса оказываются препятствием для «эмансипации», полагает Булгаков. Как и Фейербах, Маркс готов «во имя человеческой эмансипации, т. е. уничтожения религии, растворить эту эмансипируемую личность в темном и густом тумане, из которого соткано это "родовое существо"», т. е. растворить конкретную личность в абстракции рода[57]. В этом проявляется сущностная проблема атеистического гуманизма, который «не в состоянии удержать одновременно личность и целое: то личность своим бунтом разрушает целое (Штирнер, Ницше), то личность упраздняется целым (Маркс)»[58].

Нельзя сказать, однако, что христианский персонализм не сталкивается здесь с аналогичной проблемой. Отстаивая абсолютную ценность и уникальность личности, не рискует ли он «вывалиться из истории» или свести ее к набору никак не связанных между собой личных выборов между добром и злом, Богом и дьяволом[59]? Не упраздняется ли здесь

[55] Там же. С. 74.

[56] Там же. С. 78.

[57] Там же. С. 93–94.

[58] Там же. С. 94.

[59] Как это происходит у Флоровского, опиравшегося в своей философии истории на опыт прочтения Герцена. Отчасти заимствуя персоналистические аргументы Булгакова против теории прогресса, он, вместе с тем, склонен отрицать «смысл истории» во имя «смысла личной жизни», не ощущая внутренней связности и осмысленности исторической ткани. См.: *Флоровский Г. В.* Смысл истории и смысл жизни // *Он же.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 108. Сопоставление философии истории Булгакова и Флоровского см.: *Козырев А. П.* Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский vs софиология) // Соловьевские исследования. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 73–86.

человечество как «целое»? Как может быть мыслимо это целое в контексте персоналистического теизма? Постановка этой проблемы связана у Булгакова с его оценкой новых достижений социальных наук.

Эти достижения С. Н. Булгаков сравнивает с открытиями Коперника и исторической геологии: они принципиально меняют представление человека о мире и его месте в нем, открывают перед ним «целый новый мир, ... всю сложность социальной ткани». Политическая экономия открывает общественный характер труда и производства, тот факт, что «общественный труд человечества объективируется в хозяйственных формах», развитие которых подчиняется определенным законам. Это означает, что наряду с личными обязанностями существуют также социальные обязанности, относящиеся к «области экономической жизни и социальной политики», выяснение которых для христиан невозможно без консультации с политической экономией и социальной технологией[60]. В свете этого христиане, полагает Булгаков, стоят перед необходимостью «встать в общую запряжку истории» и, несмотря на «опасность утраты религиозной индивидуальности» принять участие в общей исторической работе[61], последняя же предполагает прогресс, представление о цели истории, говоря религиозным языком — «хилиазм».

Но это, в свою очередь, означает, что человечество как живущее по законам истории, экономики и политики целое оказывается столь же неустранимым моментом мышления и потребностью, как и личность с ее уникальными переживаниями, свободой, жаждой вечности. Если христианский теизм с его пониманием человека как образа Божия, с его учением о диалоге Бога и человека, с его эсхатологией, выводящей личность за рамки исторической трагедии, отвечает второму моменту, то где искать ответ первому? Как возможно придать смысл истории в целом, не снимая персоналистических аргументов критики теории прогресса?

В поисках ответа на этот вопрос С. Н. Булгаков обращает внимание на знаменитую 20-ую главу Апокалипсиса, рассматривая ее в контексте, с одной стороны, иудейской апокалиптики и тех смысловых нитей, которые тянутся от нее к современному социализму, а с другой — в контексте традиции ее церковного истолкования, в особенности, традиции ранней Церкви. Булгаков не просто фиксирует структурную идентичность социализма и хилиазма, таким образом, что первый оказывается «рационалистическим, переведенным с языка космологии и теологии на язык

[60] *Булгаков С. Н.* Христианство и социальный вопрос // *Он же.* Два града. Т. 1. С. 212–213.

[61] Там же. С. 232.

политической экономии переложение» второго[62]. Он обращает внимание на связывающую их непрерывную историческую традицию сектантских движений «ярко-хилиастического и вместе с тем нередко революционно-коммунистического характера»[63], на протяжении всей истории конкурировавших с господствующим августиновским пониманием 20-й главы. Социализм в конечном итоге есть ни что иное как секуляризованный хилиазм. Существенно при этом, что религиозный хилиазм, пусть и качественно отличный от «исторического хилиазма иудейского мессинизма» существовал и в более ортодоксальной церковной мысли. Не претендуя на окончательное преодоление исторической трагедии в земных условиях, эта традиция, «при всей верности Церкви», живет «тревогой неотвеченных вопросов, мечтой о Граде Божием на земле, чаянием грядущего»[64]. Акцентируя это «теургическое беспокойство» (Зеньковский) в истории, Булгаков противопоставляет ему господствующую августиновскую персоналистическую традицию, в которой «сильнее чувствуется и оценивается наличная церковная данность, абсолютные религиозные блага, опознаваемые в углубляющемся и расширяющемся религиозном опыте. Чувство этой полноты, которую можно вмещать *только личными усилиями* (курсив мой — *К. А.*), внутренним восхождением не располагает к ожиданию новых откровений»[65]. Именно из такого понимания христианства исходили булгаковские аргументы, направленные против марксизма, социализма, теории прогресса как современных форм хилиастических мечтаний, в основе которых лежит религия человекобожества. Не отказываясь от них, наоборот, даже усиливая их, С. Н. Булгаков начинает осознавать их существенную недостаточность. Критическая рефлексия над социальным мышлением Нового времени первоначально привела его к осознанию значимости персоналистически истолкованного христианского благовестия, и она же заставила его обнаружить границы этого ряда идей, осознать неустранимость «формально-хилиастического восприятия исторического горизонта», «фактической веры в достижимость идеалов прогресса»[66]. Из этого осознания вырастает формула «основной антиномии христианской философии истории», в рамках которой эсхатологическое и хилиастическое понимание истории не просто

[62] *Булгаков С. Н.* Апокалиптика и социализм // *Он же.* Два града. Т. 2. С. 241.
[63] Там же. С. 240.
[64] Там же. С. 239.
[65] Там же.
[66] Там же. С. 244.

противоречат друг другу, но и переходят друг в друга, логически и психологически нуждаются друг в друге, но никогда не могут прийти к логически непротиворечивому синтезу и в то же время только вместе конституируют христианское понимание истории.

Именно в рамках хилиастической линии мысли может быть поставлена проблема исторического единства человечества и ответственности человека в истории. Это единство может мыслиться двумя способами. В статье о Фейербахе религия человекобожества и христианство противопоставляются друг другу в том числе и в отношении того способа, которым они решают антиномию, возникающую из сопоставления переживания единства человечества как факта сознания и разрушающей это единство реальности смерти[67]. Фейербах, «отвергнув Богочеловека, мистический центр, единящий человечество, начал искать его в эмпирическом мире», критикуя при этом «идею личного бессмертия», заменяя ее идей бессмертия рода и восхваляя смерть[68]. Однако его попытка представить единство человечества как единство эмпирического рода оказывается обречена на неудачу, Булгаков солидаризируется здесь с аргументами Штирнера и еще усиливает их. По сути, Фейербах решает антиномию тем, что отменяет тезис и антитезис: единство рода он может мыслить только как абстракцию, но не как реальное единство, и он не может продумать значение смерти в жизни личности во всей ее предельности и трагизме. В противоположность ему христианство утверждает и тезис, и антитезис: «реальное мистическое единство человечества» утверждается во Христе как его реальном индивидуальном, а не абстрактном центре, в «Богочеловеке, воссоединяющем человечество с Божеством»[69]; при этом «индивид реально соединяется с единым человечеством, с мировой душой»[70], тем самым утверждая (а не теряя, как часто полагают) свою личную вечность во всеобщем воскресении. Только так может быть конституирована «вера в прогресс, в историческое творчество *человечества*, а не отдельных чередующихся поколений»[71], единство истории.

Осмыслению этого единства в его соотношении с персоналистической проблематикой посвящено все последующее творчество Булгакова — как в его философском, так и в его богословском измерении.

---

[67] *Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // *Он же.* Два града. Т. 1. С. 61.

[68] Там же.

[69] Там же. С. 57.

[70] Там же.

[71] Там же. С. 61.

2.3. Богословие личности и софиология в «Философии хозяйства»

Представляется, что, исходя из только что сказанного, проблематика «Философии хозяйства» должна была бы побуждать Булгакова акцентировать скорее момент единства человечества, нежели личностной уникальности отдельного человека — и это отчасти так и есть. Именно здесь в связи с разработкой проблемы субъекта хозяйственной деятельности, появляется впервые наиболее спорный концепт булгаковской мысли — идея Софии, продолжающая намеченные выше темы мистического единства, идеального человечества, Мировой души[72]. Несмотря на это, персоналистическая линия здесь отнюдь не исчезает. Более того, понятие «личности» применяется здесь Булгаковым и к Богу[73] (255), и к Христу как Богочеловеку (170). Персоналистическая установка находит свое развитие, прежде всего, в критике традиционной политической экономии, экономического материализма и трансцендентального идеализма, и непосредственно в осмыслении проблематики «соединения индивидуального и общечеловеческого в личности» (168), в анализе проблемы «я».

Первая тема всплывает здесь в связи с постановкой проблемы производства, которая может быть понята только путем анализа отношений я и не-я, как двух неустранимых реальностей. В производстве (как и в искусстве) наличествует «выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего “опыта”» (128). Политическая экономия (и экономический материализм, как ее само собой разумеющееся самосознание) «знает труд только в его продуктах, в объекте, и просматривает его в субъекте» (136). Как последовательный социологизм марксизм «совершенно игнорирует личность» (356). В свою очередь идеализм теряет его в силу своей чисто созерцательной установки, в рамках которой абсолютно пассивный и лишенный трудовой энергии субъект теряет «здоровое самосознание своей субъективности, реальности *я*» (136), в результате чего из его представления о познании также исчезает деятельностный момент, по существу дела ему необходимо присущий (137). Введение

[72] Определения Софии в Философии хозяйства см.: *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. С. 378–379.

[73] Здесь и далее в этом подразделе ссылки на «Философию хозяйства» даются с указанием страницы в тексте в скобках по изданию: *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства // *Он же.* Сочинения в 2-х томах.. М., 1993. Т. 1.

этого, казалось бы, марксистского компонента «практики» в познавательный процесс позволяет Булгакову, во-первых, рассматривать познание как элемент хозяйственной деятельности, а, во-вторых, «персонализировать» и то, и другое: «Нельзя усомниться в реальности *я*, когда оно обнаруживает себя как актуальная энергия» (137) — в труде и познании, понятом как труд и элемент трудовой деятельности. Этот персонализм помогает Булгакову решить поставленную марксизмом, но не решаемую в его рамках, проблему соотношения свободы и необходимости (356), осмысляя хозяйство как творчество: «Всякое творчество требует труда, усилий, воли, напряжения, актуальности, а все это и есть то, в чем выражается самочинность, свобода, a-se-изм. Для того чтобы хотеть, очевидно, нужна личность, это — предпосылка персонализма» (175). С этой точки зрения, Булгаков считает возможным рассматривать политическую экономию не только как номотетическую, но и как идеографическую науку, связывая такой подход с проектом М. Вебера (326).

Тем не менее, хозяйство очевидно невозможно рассматривать как деятельность миллионов обособленных друг от друга субъектов, а потому здесь не может вновь не возникнуть тема всеобщности. Рассматривая этот вопрос, Булгаков становится на сторону реализма против номинализма: «То, что делает индивида человеком, совсем не есть его индивидуальное начало, образующее лишь особый динамический центр, способ проявления общечеловечности, но именно эта последняя, со всеми заложенными в ней беспредельными возможностями» (168). Говоря языком более позднего богословского персонализма, с которым здесь обнаруживается полное структурное соответствие: общая всем человеческая природа оказывается таким образом как бы в общем владении множества ипостасей. При этом она «не дробится, не делится на части, а только переходит из потенциальности к актуальности в разной степени и с разной интенсивностью» (169). Это предполагает, в свою очередь, «онтологическую» интерпретацию грехопадения и искупления. «Общее отпадение от Бога» «первозданного и универсального человека Адама» (170) выражается в эмпирической борьбе поколений и индивидов, их обособлении, разделении общей природы (171)[74]. Оно исцеляется в той же самой общей природе Церковью как «новым, единящим и оздоровляющим центром»

[74] Ср. у Вл. Лосского: «Так же и тварное лицо — личность не есть «индивидуальное существо». Она не часть целого, но как бы потенциальное содержание всего целого. В этом смысле каждую тварную личность можно рассматривать как ипостась общей природы». См.: *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание... // *Он же.* По образу... С. 166.

Христом как Личностью, которая смогла «принять в Себя и пересоздать человеческую природу как таковую, стать в этом смысле новым Адамом, приобщая людей Своей Плоти и Крови» (170).

Существенно отличает позицию Булгакова то, что метафизическая реальность у него теснейшим образом связана с реальностью эмпирической, определяя «поиски социального идеала, стремление найти нормальное устройство общества» (172). Все богословские построения здесь вырастают из стремления уяснить «объективное единство истории и хозяйства» (171), выступают как своего рода кульминация этого стремления.

Существенно при этом, что приведенные выше размышления о реальности человечности как общей природы, актуализациями которой оказываются отдельные личности, отнюдь не умаляет персоналистической установки Булгакова, но, напротив, скорее усиливает ее. «Приобщение единой сущности — Божественной Софии, идеальному человечеству» (261) — становится у мыслителя условием возможности личностной самореализации в ее основных аспектах: индивидуализации и социализации (пользуясь современным психологическим языком) — т. е. обретения себя в своей свободе и уникальности и актуализации на этой основе общечеловеческой универсальности. Приобщенность «идеальному человечеству» обуславливает свободу как «природу личности», в силу чего: «Всякое *я,* как свободное по природе, индивидуально, конкретно, своеобразно» (261). Только благодаря этому становится понятна структура личности как «*конкретной яйности*», которая не есть «отвлеченное и всеобщее *я* — ибо *я* не поддается абстракции и не дает вывести себя за скобки» (261).

Эта рефлексия относительно личностной уникальности, выросшая из «переживаний» Ивана Карамазова, нашедшая свое оправдание в богословском мышлении, оттуда вторгается в сферу общественных наук, взрывая их методологию, ставя под вопрос значение статистики, заставляя по-новому расчерчивать границы экономического, социального и политического аспектов человеческого бытия, придавая им новый, эсхатологический, сотериологический смысл.

2.4. «Свет Невечерний»: от «личности» к «ипостаси»; София как природа и ипостась

В «Свете Невечернем», несмотря на его общую метафизическую направленность, персоналистический пафос звучит реже, главным образом

при осмыслении религии и в изложении христианской антропологии, во многом предваряющих то понимание личности, которое было развернуто затем в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности». Тем не менее, он довольно часто пользуется упреком в «имперсонализме» как критическим аргументом, направляя его в адрес пантезима вообще и Бруно в частности, немецкой мистики и в особенности Я. Беме, а также Шеллинга и т. д[75].

Личностный характер религиозного акта и его основных аспектов подчеркивается Булгаковым во Введении: «В основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии»[76] (33). С этой точки зрения здесь рассматриваются такие основополагающие религиозные феномены как молитва, откровение, вера. Булгаков делает акцент, с одной стороны на личностном характере этих актов: «Я выступаю здесь не как отвлеченный, средний, безличный, «нормально» устроенный представитель рода, но как конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо» (50); а с другой — на их способности охватывать человека «целиком», быть «функциями... всей человеческой личности в ее цельности» (46).

Здесь же однако подчеркивается и их «кафолический» характер, их связь с человеческой природой, реализацией которой выступает личность: «Как *родовое* существо, как *человек,* предстою я пред Божеством; человеческая сущность, *человек* вообще, ощущает себя во мне в этом акте» (67). Предельная индивидуализированность «религиозного восприятия» совпадает с его предельной универсальностью[77].

Это соотношение поясняется при обсуждении идеи «образа Божия» в человеке, т. е. при раскрытии оснований христианской антропологии. Образ Божий проявляется в человеке во-первых, в «триипостасности»

---

[75] Это было отмечено и А. М. Малером. См. *Малер А. М.* Понятие «личности»... С. 142.

[76] Везде в этом разделе «Свет Невечерний» цитируется по изданию, указанному в сноске 12, с указанием страницы в скобках после цитаты.

[77] Отметим, что в тексте «Введения», так же, как и в «Философии хозяйства», «личность» еще нигде не отождествляется с «ипостасью». Сам Булгаков указывает на то, что «книга писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов)» (22). В основу «Введения», по всей видимости, были положены материалы лекций по «философии религии», читавшиеся Булгаковым в Университете им. Шанявского, начиная с 1912 г. — т. е. сравнительно ранние по отношению к основной части тексты. См.: *Костылев П. Н.* Религиоведение в Московском Университете в первой половине XX века // «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века» М., 2014. С. 91.

внутренней жизни его духа, открывающей возможности для дедукции троичного догмата у блаж. Августина, Плотина, Шеллинга, Гегеля и Вл. Соловьева. Следует отметить, что, как мы видели, в «Главах о Троичности» эта идея будет пересмотрена Булгаковым и на место «психологических» аналогий будут поставлены «социологические», исходящие из идеи трансцендентальной интерсубъективности, что послужит дальнейшему усилению персоналистического пафоса.

Вторым существенным для нас проявлением образа Божия в человеке является «ипостасность» его духа: «Человек есть ипостась, лицо, личность» (249)[78]. Личностный характер бытия человека настолько присущ ему, что «даже гипотетически» не может «быть удален из живого сознания» (250), заключен в феноменологические скобки. Структура личности у Булгакова здесь во многом напоминает фрейдианские схемы, однако, маловероятно, что речь идет о сознательном заимствовании — скорее о некотором общем «веянии времени»: «Она имеет свою глубину и поверхность: *под* сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни» (249). Личность абсолютна по значимости, но ограничена по своей эмпирической самореализации. Она «вечна в смысле вневременности» и вместе с тем «меняется и развивается во времени», «смотрит во время» (250). Личность при этом не исчерпывается ни сознанием, ни бессознательным, ни абсолютным, ни относительным, ни вечным, ни временным, ни их суммой: «личность неопределима… оставаясь над всеми своими состояниями или определениями» (249). В силу этого «личность есть каждому присущая и недоведомая тайна» (249).

Существенно для нашей темы, что соотношение личности и природы — важнейшая проблема для богословского персонализма — не очень ясно артикулируется Булгаковым в этом отрывке. По контексту можно судить, что в целом оно мыслится, как и в «Философии хозяйства», как соотношение потенциальности и актуализации. Чтобы уяснить возникающую здесь проблематику необходимо обратиться к разделам, посвященным Софии. Именно София выступает здесь вновь как «идеальное человечество», как «мировая душа» — т. е. как человеческая природа, актуализирующаяся в отдельных личностях, но одновременно — как ипостась,

[78] Здесь (как и в разделе, посвященном Софии), напротив, отождествление «личности» и «ипостаси» вводится как нечто само собой разумеющееся. Как представляется, это может быть важным маркером, отмечающим момент формирования этого, базового для богословского персонализма, терминологического отождествления.

т. е. личность: «как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» (194). Конечно, рассмотрение Софии как «ипостаси» и «личности» скорее подчеркивает персоналистичесий характер мышления Булгакова, чем противоречит ему (вопреки А. Малеру)[79], однако более или менее очевидная невозможность одновременно говорить о ней и как о природе и как об ипостаси (Ваганова) ведет к переосмыслению Булгаковым своей схемы и далее — к новой схеме, развитой в «Ипостаси и ипостасности» и последующих произведениях.

На этом кажется уместным остановиться. Очевидно, что дальнейшее рассмотрение с этой точки зрения трудов Булгакова крымского и эмигрантского периодов привело бы к выявлению новых интересных нюансов и оттенков соотношения личностного и универсального в его мышлении. В них, в частности, с гораздо большей ясностью (но весьма спорно) описывается соотношение «ипостаси» и «природы» в человеке. Однако, вряд ли оно выявило бы что-то кардинально новое с точки зрения нашей проблемы. Прот. В. Зеньковский не случайно в своем изложении антропологии Булгакова от «Света Невечернего» переходит сразу к «Невесте Агнца» (текст закончен в 1939 г., первая публ. — 1945), изложение которой он находит «недоговоренным», «расплывчатым» именно с точки зрения выяснения отношений между радикальным «метафизическим индивидуализмом» и «софиологическим монизмом»[80]. Представляется, однако, что эта «недоговоренность» является не столько недостатком мысли Булгакова, сколько свидетельством ее соответствия сложности проблемы.

На описанном фоне, персоналистическая схема «Глав о троичности» становится понятной в своем сложном генезисе и месте в системе мысли Булгакова. Она оказывается здесь не случайным капризом мыслителя, в целом «плененного» пресловутой «метафизикой всеединства», но необходимым выражением тенденции, восходящей к самым исходным, основополагающим интуициям мыслителя, к отброшенному «экономическим материализмом» карамазовскому вопрошанию об онтологическом и социальном значении «чистого переживания». Вместе с тем, проведенный анализ делает столь же очевидным и тот факт, что переход от «персонализма» к «всеединству» (точнее было бы оправдано

[79] *Малер А. М.* Понятие «личности»... С. 243–244.

[80] *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 2001. С. 857–858.

говорить о постоянном движении мысли от одного полюса к другому и обратно) также не является чем-то случайным. Развитие мысли Булгакова в «Двух градах», «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем» показывает, что речь здесь идет не только об ответе тому, что Булгаков считал основным «вызовом современности» — достижениям социальных наук XIX — нач. XX века. Сам этот вызов открывает некоторую общую логику социального бытия, и далее — еще более общую онтологическую проблематику соотношения единичного и универсального. Исследование истоков булгаковской мысли показывает нам, в частности, почему именно в XX веке это последнее соотношение интерпретировалось зачастую как соотношение «личностного», «ипостасного» и «природного», «усийного» начал. На ее примере становятся явными по крайней мере некоторые из тех, характерных именно для позднего Нового времени, тенденций, которые привели к становлению персонализма как не только философского, но и богословского стиля мышления и на которые сам богословский персонализм, в лице как своих основных представителей, так и их современных исследователей предпочитает не обращать внимания.

Наше изложение демонстрирует, что Булгакова вряд ли можно упрекнуть в имперсонализме. Скорее его критикам следовало бы задуматься о том, насколько их пафос преодоления дегуманизирующей объективации современной социальной науки, «не позволяющей выявить уникальность и свободу человеческой личности»[81] осмыслен вне уяснения объективных оснований процедур обобщающего абстрагирования, лежащих в основе этой науки. Насколько заложенная в формулу «несводимость к природе» склонность к принижению или игнорированию момента «общего», «природного» (которое здесь парадоксальным образом начинает обозначать «историческое» как «экономическое», «социальное», «политическое») может служить адекватным основанием гуманитарного познания и социального действия Церкви в современном мире.

[81] *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу. Понятие личности... С. 178.

Источники и литература

1. *Антонов К. М.* Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 95–114.

2. *Булгаков С., прот.* Благодатные заветы преп. Сергия православному богословию // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.

3. *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. М., 2001.

4. *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903.

5. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 1999.

6. *Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х томах. М., 1993.

7. *Булгаков С. Н.* Два града. В 2-х тт. М., 1911.

8. *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903.

9. *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011.

10. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 2001.

11. *Зизиулас И. митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006.

12. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979.

13. *Козырев А. П.* Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский vs софиология) // Соловьевские исследования. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 73–86.

14. *Костылев П. Н.* Религиоведение в Московском Университете в первой половине XX века // «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века» М., 2014. С. 79–95.

15. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995.

16. *Малер А. М.* Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 225–250.

17. *Резвых Т. Н.* Трактат Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68) 2016. С. 62–77.

18. *Резниченко А. И.* О смыслах имен. М., 2012.

19. *Резниченко А. И.* Примечания // *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 160–180.

20. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2010.

21. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009.

22. *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

23. *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2014.

Konstantin Antonov. **The Problem of Personhood in the Philosophy of Archpriest Sergey Bulgakov and the Issue of Theological Personhood in the 20th Century.**

In this article, the author examines the statement of the problem of personhood the in philosophical and theological works of Fr. Sergey Bulgakov in the context of issue of theological personhood in the 20th century. The first part of Bulgakov's "Chapters on the Trinity", which were published at the end of 1920's, are considered as a basic text, where the views on personhood of the Russian thinker are stated most clearly. In connection with this statement, questions about the origins of Bulgakov's personalism and its correlation with such elements of his thinking that give a reason for him to be criticized for impersonalism (primarily, his sophiology) are reviewed. In the search for answers to these questions, the author analyses the texts of the pre-revolutionary period of Bulgakov's work: *From Marxism to Idealism* (1903), *Two Cities* (1911), *Philosophy of Economy* (1912) and *Unfading Light* (1917). This analysis makes possible exposing those tendencies of modern thought that determined the growth of personalism as a style of philosophical and theological thinking and to discover some immanent problems of personalistic theology.

Keywords: Sergey Bulgakov, personalism, sophiology, Sophia, personhood, hypostasis.

Konstantin Mikhaylovich Antonov — Doctor of Philosophical Sciences, Chair of the Department of the Philosophy of Religion and Religious Culturology at the Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (konstanturg@yandex.ru).

Священник Алексий Волчков

«НЕ ПРЕПЯТСТВУЙ МНЕ ИЗЛИТЬ НА НИХ МОЙ ГНЕВ И УНИЧТОЖИТЬ ИХ» (ИСХ. 32:10). БОГОСЛОВИЕ ГНЕВАЮЩЕГОСЯ БОГА В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Православное богословие учит нас тому, что Бог являет Собой воплощение абсолютной святости. Эта святость в числе прочего подразумевает Его бесконечное милосердие и любовь к людям. Однако, как быть с теми страницами Библии, где описывается Божья ярость, Его мщение или гнев? В христианской богословской традиции сформировалось несколько подходов к решению этого герменевтического затруднения: аллегорический подход, «функциональный маркионизм» (термин Э. Зиберта) и стратегия толковать одни места Писания посредством других, более «возвышенных» и «прогрессивных». Эти подходы критически рассматриваются в статье. Автор предпринимает попытку серьезного отношения к нередким в Писании картинам, описывающим гнев Божий и Его возмездие, и задаётся вопросом, как изменится наше учение о Боге в этом случае. Также в работе представлен такой нередкий в современной академической литературе подход как деконструкция (М. Бал, Ф. Трибли, И. Шервуд).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, герменевтика, библейское богословие, теодицея, Маркион, аллегорический метод интерпретации, деконструкция.

Один Я работал в давильне, никто не помогал Мне из всех народов. С гневом Я работал, с яростью Я топтал их, и забрызганы кровью одежды Мои, замарано Мое облачение.
(Исх. 63:3–6)[1]

Когда израильский народ еще был в пустыне, один человек нашёл дрова для растопки и стал собирать их, хотя это был день субботний. Люди видели это, и те, кто увидел, что он собирает дрова, привели его к Моисею и Аарону, и весь народ собрался вокруг них. Человека не отпускали, ибо не знали, какое ему следует назначить наказание. Тогда Господь сказал Моисею: «Этот человек должен умереть, пусть народ побьёт его камнями за пределами стана». И вот люди вывели его за пределы стана и забросали камнями, сделав, как повелел Моисею Господь.
(Чис. 15:32–36)

Священник Алексий Сергеевич Волчков — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (volchkov.81@gmail.com).

[1] Здесь и далее цит. по: Библия: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.

Иногда чтение Священного Писания вызывает у верующего человека смущение и недоумение. В проповедях, звучащих с церковных амвонов, звучат призывы к прощению, отказу от мести и насилия. Однако, как быть с тем, что Бог Писания нередко описывается как тот, кто не прощает, кто мстит и наказывает? Представленная статья излагает те подходы, которые предлагаются христианской традицией для решения этого противоречия.

Тот факт, что Бог иногда испытывает состояние сильного гнева и в связи с этим наказывает нарушителей Божьего закона, рассматривается как проблематичный уже в самой библейской традиции. Авраама тревожит, что в Содоме могут погибнуть праведники наряду с грешниками (Быт. 18:22–26). Моисей протестует, услышав о Божьем плане уничтожить Израиль за вину идолопоклонства («Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32:10). Непонимание Бога, попытка изменить его волю жалобами и молитвами присутствует во многих книгах Ветхого Завета. Псалмопевец считает уместным вопрошать Бога о его поведении в мире, указывать на несоответствие между деяниями Божьими представлением о нем как о Боге милости и прощения. Подобные прецеденты дают право верующему сознанию ставить подобные же вопросы и в наши, небиблейские времена.

Темы Божьего гнева, божественного насилия и, шире, всех «трудных страниц» Писания, на которых представлен шокирующий образ Бога, касались многие исследователи: Г. Людеманн[2], Дж. Коллинз[3], Д. Пенчански[4], Т. Фретхайм[5] и проч., в том числе учёные, стоящие на постструктуралистских[6] и феминистских[7] позициях. Особый вклад в изучение темы

[2] *Lüdemann G.* The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible / transl. J. Bowden. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. P. 76–127.

[3] *Collins J.* The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence // Journal of Biblical Literature. 122.1 (2003). P. 3–21.

[4] *Penchansky D.* What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.

[5] *Fretheim T.* God and Violence in the Old Testament // Word and World 24 (2004). P. 18–28; *Ibid.* Is the Biblical Portrayal of God Always Trustworthy? // Terence E. Fretheim and Karlfried Froehlich, The Bible as Word of God in a Postmodern Age. Minneapolis: Fortress, 1998. P. 97–111 (reprinted: Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002); *Ibid.* Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament // Horizons in Biblical Theology. 24 (2002) P. 14–17).

[6] *Bal M.* Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible. Sheffield: Almond, 1989. P. 14.

[7] *Schwartz R.* The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997; *Trible P.* Texts of Terror. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

насилия в религиозных традициях внёс французский историк и антрополог Р. Жирар[8].

Перед каждым исследователем Ветхого Завета встаёт обязанность доказать правомерность своего интереса к ветхозаветному богословию и актуальность для современного христианина той вести о Боге, которая возвещается в «еврейском Писании». Линия защиты может строиться следующим образом:

- следует разобраться в самом предмете, выяснить, действительно ли Ветхий Завет полон насилия, инициатором которого оказывается сам Бог;
- необходимо обозначить герменевтические стратегии, возможные при встрече с библейским образом страстного и наказывающего Бога;
- сто́ит богословски осмыслить откровение о Боге, содержащееся в Ветхом Завете.

1. Насилие человеческое. Насилие божественное

Писание описывает мир людей как полный насилия. Братоубийство, изнасилования, попытки поработить описываются уже на первых страницах Библии. Это насилие проявляется не только в физическом отношении. Насилием оказываются исполнены уста грешника (Прит. 10:6,11). Насильниками и губителями нередко провозглашаются богатые люди, элита общества (Мих. 6:12). Ветхий Завет усматривает связь между нравственным состоянием человечества и состоянием всего мироздания. Жестокость, царящая среди людей, приводит к разрухе в окружающем мире (Ос. 4:1–3). Отравленная насилием природа также осуществляет насилие по отношению к человеку (Быт. 9:5, Исх. 21:28).

Писание описывает не только насилие, осуществляемое людьми, но и то, источником которого оказывается Бог. Язык Бога в Ветхом Завете также нередко пронизан насилием — в нем присутствует угроза, обвинение, обличение. Это свойственно и молитвенным текстам — нередко автор псалмов призывает Божьи кары на головы своих обидчиков.

[8] *Girard R.* La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972 (*Жирар Р.* Насилие и священное / пер. Г. М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; 2-е изд., испр.: 2010). О вкладе Рене Жирара в библейские исследования см.: Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking / ed. W. M. Swartley. Telford, PA: Pandora, 2000.

У читателей священных текстов вызывают тревогу сцены, описывающие жестокость Бога, но не меньше тревожит дезориентирующая нестабильность настроения и непоследовательность Бога. Бог, например, наказывает смертью Озу за невольное прикосновение к ковчегу (2 Цар. 6:7), но прощает убийцу и прелюбодея Давида (2 Цар. 11). Бог в одних случаях проявляет поражающую стремительность в реализации своего вердикта (судьба жителей Содома, амаликитян, хананеев), в других демонстрирует деликатность к настоящим преступникам, откладывая наказание и давая им возможность покаяться.

2. «Насилие» Иисуса Христа

Господь всех христиан Иисус Христос традиционно воспринимается как воплощение христианского непротивления, выразитель новой истины о Боге: Бог в Иисусе не карает грешника, но сам испытывает страсти и умирает за человека. Образ Христа как носителя идеи совершенного ненасилия получил наиболее яркое отражение на страницах сочинений Л. Толстого, Д. Йодера, С. Хуэрваса. Однако тема насилия совершенно однозначно присутствует и на страницах новозаветных сочинений[9].

С одной стороны, Евангелие избегает использования слова «насилие» βιασμός (βιάζω), оно появляется всего в нескольких, впрочем, довольно важных фрагментах (Мф. 11:12, Лк. 16:16). Однако при этом сам Иисус Христос единогласно всеми евангелистами изображается как тот, кому было свойственно вступать в конфронтацию и бороться. На страницах евангелий описано, как Христос провоцирует книжников, фарисеев, элиты Израиля, римлян.

Насилие нередко фигурирует и в притчах. Согласно одному из толкований, в Мк. 3:27, сатана именуется «сильным», хозяином дома, которого Иисус Христос «связывает», чтобы «расхитить дом его»[10]. Христос борется с дьяволом и возвращает мироздание его истинному владельцу и творцу, Богу. Об Иисусе Христе говорится, что он пришёл «погубить» (ἀπόλλυμι) нечистых духов (Мк. 1:24).

---

[9] О «насилии» в Новом Завете см.: *Desjardins M.* Peace, Violence, and the New Testament. Sheffield: Sheffield Academic, 1997; *Aichele G.* Jesus' Violence // Violence, Utopia, and the Kingdom of God: Fantasy and Ideology in the Bible / ed. G. Aichele and T. Pippin. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.

[10] *Aichele G.* Jesus's violence // Violence, Utopia and the Kingdom of God. Fantasy and Ideology in the Bible / ed. by G. Aichele and T. Pippin. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.

Действительно, Иисус Христос не призывает к священной войне, не требует физической расправы над грешниками и язычниками, Христос не убийца и не судия, Иисус Христос — жертва. При этом сама весть Господа выражена с использованием языка насилия и гнева (Лк. 19:41–44). В евангельской проповеди Иисуса Христа присутствует идея адского состояния, бесконечного и мучительного (Мф. 13:40–51). Заметим, что в Ветхом Завете идея вечного наказания в шеоле является довольно поздней (Дан. 12:2) и отсутствует в подавляющем большинстве ветхозаветных текстов. Апокалиптические речи Иисуса Христа возвещают катаклизмы, бедствия, войны и страдания (Мк. 13). По крайней мере, у нескольких апостолов из окружения Иисуса Христа имелось оружие, которым воспользовались по прямому назначению как минимум один раз (Мк. 14:47). Деяния Иисуса Христа накануне Страстей (торжественный вход в Иерусалим, проклятие смоковницы, изгнание торговцев из храма, поведение перед Синедрионом и первосвященником) сигнализировало властям совершенно однозначно о характере притязаний проповедника из Галилеи.

Святой Дух, сходящих на апостолов во время Пятидесятницы (Деян. 2:2), характеризуется как βιαίος (насильственный, сильный, резкий, жестокий). Достаточно вспомнить историю Анании и Сапфиры (Деян. 5:1–5), войны, которые ведёт Агнец, в книге Откровения, чтобы убедиться в том, что Новый Завет также возвещает истину о Боге, карающем и проявляющем насилие.

3. «Ненасилие» Ветхого Завета

Примечательно, что само слово *hāmās*, обозначающее насилие, встречается в Ветхом Завете относительно редко. Так глагол *hāmās* встречается в Ветхом Завете восемь раз (Иов. 15:33, 21:27, Прит. 8:36, Иер. 13:22, 22:3, Иез. 22:6, Соф. 3:4). А существительное *hāmās* используется 60 раз[11]. Это понятие всегда имеет негативный окрас, а субъектом *hāmās* выступает человек. Иначе говоря, Бог никогда не творит насилие, так как это слово связано исключительно с деятельностью человека[12]. *Hāmās* же нарушает

[11] *Stoebe H. J.* חמס, ḥāmas, violence // Theological Lexicon of the Old Testament, 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437–439.

[12] Иногда в библейских текстах содержится обвинение Бога в том, что незаслуженное насилие исходит от него (см. Иов. 19:7, Иер. 20:8, Плач. 2:6).

порядок, установленный и гарантированный Богом[13]. Не случайно в Септуагинте это слово переводится как ἀδικίᾱ и ἀνομία[14].

Писание Ветхого Завета полно призывов отказаться или, как минимум, ограничить насилие (Иер. 22:3, Иез. 45:9, Авв. 2:8,17, Соф. 1:9). Современного читателя должен удивить не только тот факт, что Священное Писание содержит тексты, описывающие насилие и призывающие к нему, но в большей мере то, что сквозь многие его книги проходит и иная линия — призывающая к ненасилию. Пророческие тексты Ветхого Завета содержат картины, в которых *не*насилие пронизывает даже мир природы и животных (Ис. 2:2–5; 60:18; 65:17–25). В этих текстах утверждается, что насилие не является исконным элементом Божьего мироздания.

4. Герменевтические стратегии

Комментаторы Писания предлагают несколько герменевтических стратегий обращения со «сложными» в этическом отношении текстами.

Первый подход можно сформулировать следующим образом:

- проблема решается посредством специфической процедуры толкования, благодаря которой смысл повествования меняется на произвольный, богословски безопасный (аллегорическое прочтение).

Следующие подходы отличаются от предыдущего тем, что серьёзно относятся к смыслу (и букве) библейского текста, в связи с чем предлагается:

- не принимать всерьёз *Ветхий Завет в целом* ввиду наличия Нового (отрицание текста, маркионизм);
- не принимать всерьёз *жестокие страницы Ветхого Завета* по причине наличия тех страниц, в которых жестокость оспаривается (изменение текста);
- признать, что истории о жестоком Боге не нуждаются в ревизии, ведь каждая страница Ветхого Завета доносит до нас истинное и аутентичное откровение о Боге (сохранение текста);
- придерживаться деконструктивистской парадигмы при анализе текста Священного Писания.

[13] *Stoebe H. J.* חמס, ḥāmas, violence // Theological Lexicon of the Old Testament, in 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437.

[14] Septuaginta: Das Alte Testament Griechisch. Editio altera. Eds. A. Rahlfs, R. Hanhart, 2007.

1) Аллегорическое прочтение

До христиан с проблемой «неудобных» страниц авторитетных текстов столкнулись древние греки. Античных философов и моралистов смущал образ безнравственных и своенравных богов, представленный на страницах поэм Гомера. На этом основании Платон в диалоге «Государства» предписывал запретить творения Гомера в описываемом идеальном государстве. При этом греческий философ признавал, что поэты сочиняют свои тексты под воздействием божественного вдохновения (Plato, Leges, III, 682; Ion 534 A, B, C)[15]. Как можно было разрешить эту антиномию? На помощь пришёл аллегорический метод толкования текстов, разработанный стоиками. Аллегорически истолкованный миф о том, что бог Кронос пожирает своих детей, превращается в философскую сентенцию о стремительном и невозвратном потоке времени. Помимо философских истин аллегория может генерировать также истины этического или богословского характера. Аллегорический метод позволяет сохранить священный статус комментируемого текста и при этом обезвредить трудные страницы произведения.

Самым видным представителем аллегорического подхода среди иудеев античности выступает Филон[16]. Путь *аллегорического толкования* должен быть близким и дорогим для каждого мудреца (Philo., De Post. Caini 1.7). Поскольку Филон неоднократно говорит с похвалой о философском образе жизни описываемых им ессеев и терапевтов, можно предположить, что аллегорический подход был распространён в этих группах. Аллегорический метод толкования используется нередко в Новом Завете (хороший пример — Гал. 4).

Основным недостатком аллегорического подхода является отсутствие объективных критериев при толковании, ведь он, как выясняется, позволяет вкладывать в текст совершенно любое, удобное комментатору, содержание. Например, в интерпретации Филона еврейская Библия возвещала истины философии стоиков, платоников и неопифагорейцев.

---

[15] *Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль. 1990–1994.

[16] Примеры аллегорических толкований на Быт 2:21 — Philo., Leg.All.II,19; на Быт 2:8 — Philo., De Plant.32. (Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., MDCCCLXXXXVI — MCMXXX, reprinted in 1962).

2) Маркионитство

Вопрос о том, как можно совместить представление о святости Бога и его «кровожадные» слова и дела в Ветхом Завете, стал предметом церковной дискуссии во II в. н. э. Гностик Маркион (ум. около 160 г. н. э.) провёл радикальную ревизию христианского канона Священных Писаний, в ходе которой Библия христиан лишилась всего Ветхого Завета и большой части новозаветных писаний. Во многом действия Маркиона были основаны на этическом неприятии неоднозначного в моральном плане образа Бога, представленного в Ветхом Завете[17]. Вывод, сделанный Маркионом, основан на мысли св. апостола Павла и на богословии Евангелия от Иоанна. Святые апостолы Павел и Иоанн подчёркивали радикальную новизну того откровения о Боге, которое было возвещено Иисусом Христом. Особенности богословия св. апостолов Павла и Иоанна, наложенные на формирующееся в христианском движении II в. н. э. критическое отношение к иудейству, привели к появлению богословского проекта Маркиона, чьи взгляды были столь популярны, что против них вынуждены были бороться такие известные богословы, как Иустин Философ, Ириней Лионский и Тертуллиан.

Маркион видит в «Боге Ветхого Завета» злого творца мира и вдохновителя корпуса ветхозаветных писаний. При этом он, по Маркиону, противостоит и враждует с Богом настоящим, Отцом Иисуса Христа. В этой связи Ветхий Завет, весть *иного*, враждебного Бога может рассматриваться исключительно в негативном ключе, с позиции критики и отрицания.

Церковь отвергла подход Маркиона, что не помешало появлению в христианской среде множества последователей этого гностического учителя среди философов, богословов и библеистов (Ф. Шлейермахер, А. Гарнак, Ф. Делич)[18].

Маркион отрицал ветхозаветный текст, подобное же отрицание богословски сомнительного текста прослеживается уже в ветхозаветной

[17] «Слушайте, грешники и все, кто еще не является ими, что вы можете ими стать! Обнаружен лучший бог, который не оскорбляется, не гневается, не карает, у которого нет обжигающего огня в геенне, у которого нет судорожного скрежета зубов в кромешной тьме: этот бог — одно лишь благо» (Tertull., Adv. Marcionem I.27).

[18] «Бог, созданный богословами Второзакония, был создан по их собственному образу, это был Бог строгого догматизма, нетерпимости и фундаментализма — и, конечно, Бог гнева… Бог распятого и беспомощного Иисуса Христа не может быть тем же, что и Бог гнева второзаконнической традиции» (*Latvus K.* God, Anger, and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges. Sheffield: Sheffield Academic, 1998. P. 91).

традиции. Так, в 2 Цар. 24:1 написано: «Господь разгневался на израильтян и стал подстрекать Давида действовать против них. Он дал такое повеление Давиду: „Иди, пересчитай Израиль и Иуду"». Автор первой книги Паралипоменон не может допустить, чтобы Бог одновременно подстрекал человека к чему-то и при этом наказывал его за это впоследствии. По этой причине 2 Цар. 24:2 отрицается в пользу другого текста — «Сатана напал на Израиль и стал подстрекать Давида устроить в Израиле перепись» (1 Пар. 21:1).

В апокрифическом сочинении «Книга Юбилеев» содержится пересказ первых книг Пятикнижия. Автор апокрифа утверждает, что многие деяния, приписываемые Богу в книге Бытия и Исход (Быт. 22:1–19; Исх. 4; 14), в действительности принадлежат князю злых духов Мастеме[19].

Церковь отвергла идеи Маркиона, утвердила за текстами Ветхого Завета статус «священных» и «канонических», однако в мягкой, избавленной от крайностей маркионизма (в области этики, в первую очередь) форме нередко продолжала следовать линии осуждённого еретика. Эрик Зиберт именует таковых продолжателей «функциональными маркионитами» (functional marcionites)[20]. Мягкой и богословски допустимой формой маркионитства является представление о Новом Завете как о высшей форме богооткровения. В этом случае высшее знание о Боге заменяет (иначе — «проясняет», «открывает») знание «низшее», представленное в Ветхом Завете. При этом сам Новый Завет рекомендуется понимать исключительно христологически — его главный смысл был явлен Страстями Христовыми, когда Бог предпочёл не убивать, но быть убитым. В Страстях Христовых агрессия Бога становится «аутоагрессией».

Итак, в соответствии с этой герменевтической стратегией жестокий Бог Ветхого Завета появился потому, что Откровение о Боге не достигло должной полноты. Учение о Боге, представленное в Ветхом Завете, является хронически неполным и ущербным, поэтому предлагается акцентировать внимание христиан на чтении Нового Завета (высшей формы Богооткровения). Ценным в Ветхом Завете является лишь то, что пророчески указывает на Христа. Подобный подход является скрытой формой отрицания самостоятельной ценности «ветхого» Писания.

---

[19] *Wintermute O. S.* Jubilees: A New Tranlsation and Untroduction // The Old Testament Pseudoepigrapha. Vol. 2 / ed. J. Charlesworth. New York. 1985.

[20] *Seibert E.* Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God. Minneapolis, MN: Fortress, 2009. P. 67.

3) Библейская критика

Под библейской критикой можно понимать подход к Писанию не только как к Слову Божьему, но и как к совершенно *всецело человеческой книге*. При написании библейских сочинений действовали все те же законы, что и при создании любого другого литературного произведения. Библия писалась не только «сверху», по вдохновению Духа Святого, но и «снизу», ограниченными и несовершенными людьми. Иногда на страницах Писания можно найти «духовно высокие» тексты, открывающие нам возвышенное учение о Боге. Иногда же читатель имеет дело со «слишком человеческим» на страницах Священного текста. Это «слишком человеческое» выражается в охваченности страстями, страхами и идеями своего времени и общества. Нередко оказывается, что Бог и сама Библия уступают перед натиском «человеческого». Именно поэтому в Священном Писании появляются «человеческие» понятия, связанные с насилием и агрессией, и читатель встречается на страницах Библии с «архаическим», «примитивным» и, наоборот, «прогрессивным» и «просветлённым» материалом. Предполагается, что богословски возвышенные пассажи толкуют и объясняют смысл «архаических», но не наоборот.

Сама природа Откровения состоит в том, что Бог сообщает о Себе ровно то, что получатели Откровения могут воспринять[21]. В этом случае можно говорить о том, что люди творят Бога «по своему подобию». Когда Бог Ветхого Завета предстаёт как Бог фундаментализма, нетерпимости и насилия, это означает одно — таким его понимали некоторые люди в отдельные периоды израильской истории. Чудо Библии выражается в том, что подобными образами библейская весть о Боге не ограничивается. С ходом времени Бог открывал себя Израилю все полнее, с каждым новым событием истории знание Израиля о Боге становилось все более совершенным[22].

Эта стратегия предполагает выборочное чтение Ветхого Завета. В ее рамках признается, что Ветхий Завет является Библией в не меньшей

[21] Поэтому требуется корректное отношение к тексту — невозможно требовать от него того, что отсутствовало в современной этому тексту культуре (пацифизм, непротивление и всепрощение).

[22] Подобные представления не выдерживают критики в свете достижений библейской науки. Так, тексты однозначно более древние нередко оказываются проникнутыми бóльшим «гуманизмом», нежели более поздние. Второзаконническая традиция, в рамках которой были созданы книги Иисуса Навина и Судий, принадлежит к относительно позднему, околопленному времени. Страницы «позднего» пророка Иеремии также проникнуты духом насилия (Иер. 50:25–30; 51:3–4).

степени, чем Новый, однако в обоих Заветах христианин имеет дело с текстами одновременно человеческими и божественными. Не всё, что написано в Ветхом или Новом Завете, является одинаково «боговдохновенным» текстом. Тексты, описывающие Бога как гневающегося и совершающего насилие, — суть человеческая компонента, обусловленная тогдашней культурой.

4) Бог Библии не нуждается в оправдании

На страницах Ветхого Завета Бог действует совершенно так, как соответствует его святости и любви к мирозданию. Подобным образом и сам Ветхий Завет нельзя назвать «второстепенным Священным Писанием», поскольку весть о Боге, сообщаемая в нем, является аутентичной и авторитетной. В Библии Бог описывается как способный к жестоким действиям, к насилию, и богословие обязано учитывать это в своих рассуждениях о Боге. Каждому следует всерьёз относиться к тому, как представлен Бог в Ветхом Завете.

Опасность этого некритического подхода в том, что в данном случае могут возродиться архаические богословские представления (священная война, преследование «еретиков», «язычников» и проч.).

Если ветхозаветное откровение о Боге не является ни неполным, ни ущербным, тогда как можно богословски интерпретировать все эти места, показывающие Бога с неприглядной стороны?

Следуя этой интерпретации, никогда не следует забывать, что на страницах Священного Писания Ветхого Завета читатель имеет дело именно с богословием, с определённым комплексом представлений о том, как Бог влиял на историю своего народа. Иначе говоря, ветхозаветное Писание — это, прежде всего, богословие, идеология и в меньшей степени — хроникальное отображение исторических событий. Даже там, где встречаются описания исторических фактов, следует понимать, что расстояние между самим фактом и временем его литературной фиксации могло составлять несколько столетий. Что же происходило в течение этих веков? Событие оказывалось частью стихии устного предания, становилось элементом легенды, эпоса израильского народа. Размышляя об истории страны, Израиль пытался узнать своего Бога. Исторический Израиль жил в окружении развитых цивилизаций, обладавших традицией летописания. Все это даёт основание говорить о литературной, богословски мотивированной природе библейских повествований. Свои

самые кровожадные тексты Израиль создал, находясь в ситуации унижения, несвободы, угрозы национальному существованию и плена.

Эти выводы рождают целую гамму богословских проблем, однако серьёзно ослабляют, если не снимают, одну этическую. В настоящей истории Израиля, по-видимому, не было тех зверств и жестокостей, инициированных Богом, которые описаны на страницах Священного текста.

Впрочем, это облегчение является частичным. Даже если жестокостей, изображённых в Писании, в действительности не было, они все равно оказались частью Священного текста и тем самым обрели статус нормы и модели для подражания. Тексты живут своей жизнью, священные повествования обладают колоссальной способностью влиять на людей вне зависимости от того, какие исторические реалии лежат в их основании. Этот процесс зафиксирован уже в самом Писании. Поведение Финееса, описанное в Чис. 25:10–15, оказывается моделью для иудея, жившего много веков спустя, Маттафии Маккавея (1 Мак. 1:26). Результатом подражания библейскому персонажу стало убийство соплеменника.

Итак, что можно сказать об этом богословии «жестокого и мстительного Бога Ветхого Завета»? Как проблема Божьих деяний, в которых есть элемент насилия, осмыслялась в самом Ветхом Завете?

1. Представление о том, что Бог гневается и наказывает, является не результатом антропоморфической проекции, но проявлением библейского реализма. Израиль описывал своего Бога совершенно так, как переживал его участие в своей истории. Израиль вступает с Богом в Завет, в ходе которого иногда пользуется Божественной защитой и благословением, а иногда оказывается оставленным или становится объектом Божьего гнева и суда.

2. Милосердие Божие представлено в Писании несравненно более полно (Исх. 34:6–7), нежели его жестокость или гневливость. Бог гневается и наказывает Израиль, но это нельзя воспринимать вне связи с другим фундаментальным свойством Бога — его бесконечной верности Израилю (Ис. 54:7–8). Суверенность Бога выступает в связке с его солидарностью с Израилем. Насилие Бога, его гнев и готовность к отмщению коренится в его страстной привязанности миру человечества. В этой связи именно гневающийся Бог способен к подобным же большим чувствам и делам — прощению и спасению.

3. Бог вмешивается в мир человеческого насилия, чтобы положить ему предел. Насилие Бога в мире есть *контрнасилие*, его цель — минимизация насилия, источником которого являются люди. Правильно

говорить не о Боге-насильнике, но о Боге, *использующем насилие*. Бог осуществляет насилие в мире, где люди осуществляют насилие. Не будь насилия среди людей, и Бог Ветхого Завета не предпринимал бы этого. Бог всегда ждёт «достаточного основания», при котором неприменение насилия оказывается злом большим, чем применение. В этом случае Божье насилие есть всегда благая весть для праведников, для «своих», и дурная для поработителей и злодеев.

4. Бог Ветхого Завета не является Богом насилия, при этом его вполне можно назвать Богом-воином. Само творение мира происходит в ходе борьбы Бога с хаосом[23]. Разумеется, Бог не воюет при создании мира с другим богом (богами), как в древних космогониях Востока («Энума элиш»). Первые главы книги Бытия тщательно очищены от любых богословски сомнительных мифологических мотивов, однако упоминаний об этой первоначальной битве предостаточно в других местах Ветхого Завета (Иов. 3:8, 26:7–14, 41:1–34; Пс. 74:12–17, 89:5–15, 104:26; Дан. 7–12). Конфронтация и борьба оказываются изначальными и предвечными свойствами Бога.

5. Бог выше наших представлений о добре и зле, и его не следует судить нашими мерками. В том, что Бог может быть источником как добра, так и зла, проявляется его суверенность, независимость от человеческих оценок. Действовать совершенно логично и последовательно может лишь «бог философов», творение человеческого разума, коим Бог Библии не является. Бог дал жизнь, Он вправе ее и отобрать. В конечном итоге Он однажды полагает конец жизни каждого человека (как и болезни, старость).

6. Бог Израиля вмешивается в историю. Он имеет дело с семьями, кланами, племенами, народами и государствами. Поэтому речь идёт не о том, чтобы использовать или не использовать насилие, а о том, *как именно* его использовать. Насилия со стороны Бога требует обыденный реализм — для выживания Израиля и его веры была нужны земля, государство, войны!

7. Бог *использует* насилие для установления справедливости и для спасения. Бог гневается и наказывает, поскольку у Него имеется нравственная позиция и требование, чтобы Божьи твари соответствовали нравственным идеалам. Нарушение справедливости, эксплуатация ближнего вызывает у Бога гнев, со временем реализующийся

[23] *Middleton J. R.* Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in the Biblical Creation Texts // Interpretation. 58.4. 2004. P. 342–344.

в наказании. Бог использует насилие не только потому, что он желает наказать грешника за грех, но также потому, что он вмешивается в историю, чтобы спасти «своих». Например, Бог спасает Израиль, проявляя насилие по отношению к египтянам, мотивируя персов к насилию против вавилонян (Ис. 45:1–7).

8. Поведение Бога показывает пример каждому израильтянину. Если Бог не гнушается грехом и не борется со злом, с какой стати это должны делать жители Израиля?

9. Признание того факта, что Бог Библии применяет насилие, может, вопреки многим ожиданиям, приводить не к увеличению насилия в обществе, а к уменьшению его. Мирослав Вольф, например, считает, что высшего мира люди смогут достичь, если признают тот факт, что только Бог имеет право применять насилие, но никто из тварных существ[24].

Наконец, говоря о Священном Писании, надо всегда помнить, что Писание представляет собой собрание документов, памятников древней литературы. Эти документы, отдельные книги Ветхого и Нового Заветов, находятся друг с другом в состоянии диалога, а иногда и острого спора.

5) Деконструкция текста Ветхого Завета

Деконструкция родилась как направление «континентальной» философии, и еще при жизни своего основателя Жака Деррида (1930–2004) успела проникнуть в большинство гуманитарных дисциплин (литературоведение, искусствоведение, юриспруденция, богословие).

Деконструкция в библеистике разделяет весь спектр подходов, характерный для «постмодернистской чувствительности» (полифония текста, оппозиция текста и произведения, полисемия, смерть автора и проч.).

Для исследователей Библии, близких к деконструкции (М. Бал[25], Ф. Трибли[26], И. Шервуд[27])? характерно акцентирование внимание

[24] *Volf M.* Exclusion and Embrace. Abingdon, 1996. P. 285–294.

[25] *Bal M.* Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988; *Ibid.* Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1988; *Ibid.* Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1987.

[26] *Trible P.* Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

[27] *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // *Journal for the Study of the Old Testament.* Supplement Series 212. 1996.

на «текстах террора», содержащихся в Священном Писании. Ключевыми для понимания всего Писания в целом выступают те сюжеты, где описываются жестокость и насилие, исходящие от людей или от Бога. Для деконструкции несвойственно желание поместить «Бога ревнителя» в основание какого-либо позитивного богословского синтеза.

При этом «постмодернистская чувствительность» позволяет обратить внимание на некоторые неочевидные стороны обсуждаемой проблемы.

1. Нет сомнения, что Бог как в Ветхом, так и Новом Завете представлен *в основном* как Бог прощения и милосердия. Все сюжеты, в которых представлено, словами Эрика Зиберта, disturbing behavior, или беспокоящее поведение, Бога, имеют характер маргинальных. Для деконструкции наличие *разных* историй о Боге является очень ценным явлением. Маргинальная линия не должна быть подавлена или лишена своего голоса.

2. Библия богата наличием в ней различных образов Бога. Если бы было иначе, пришлось бы иметь дело с опасной тотальностью, тавтологически рассказывающей разными словами одно и то же. Вальтер Брюггеман в этой связи вводит понятие counter-testimony, контрсвидетельства[28]. «Контрсвидетельство» противостоит «свидетельству», но при этом является совершенно легитимным, вторым, голосом Библии в целом.

3. Для деконструкции свойственно рассматривать сам процесс толкования как акт насилия. Аллегоризация текста, в ходе которой смысл пассажа подстраивается под общий, генеральный метанарратив, является актом несомненного насилия над текстом. В этом случае герменевтическому террору подвергается сам «текст террора».

4. Даже в самом цельном и идеологически безнадёжном «тексте террора» в действительности помимо официального патриархального, сексистского и подавляющего голоса есть и противоположный. Именно он и осуществляет процесс деконструкции. Риторика насилия нередко отражает слабость и беспомощность субъекта. Ивон Шервуд, например, комментирует именно в этом ключе книгу пророка Осии[29]. Угрозы мужа-Бога в адрес неверной супруги-Израиля показывают его бессилие.

---

[28] *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997; *Brueggemann W.* An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination. London: Westminster John Knox Press, 2003.

[29] *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 212. 1996.

Заключение

Людям свойственно стремиться к познанию окружающей действительности. Этой действительностью может быть внешний тварный мир, объектом познаний может быть и сам человек. Познание же всегда сводится к попытке обнаружить те законы, в соответствии с которыми существует объект познания. Это правило характерно не только для современной эпохи, но и для более древних периодов истории человечества. Но как быть, если объектом такого познания оказывается сам Бог? Богословие, отрасль знания, пытающаяся сформулировать «законы Бога», всегда старалась представить логически стройный, непротиворечивый и, главное, этически, политически, философски корректный образ Бога. Но Бог в Библии предстаёт как тот, кто не может и не хочет быть «объектом познания». Бог Библии действует непредсказуемо и противоречиво. Библейский образ гневающегося, карающего Бога, для которого одинаково свойственно как милосердие, так и справедливое воздаяние, противится всех схемам и философским обобщениям. В этой связи задачей богословия является не только поиск, вопрошание о Боге, но и сохранение Его аутентичного, данного в Откровении образа.

Источники и литература

1. Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.

2. *Жирар Р.* Насилие и священное / пер. Г. М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; 2-е изд., испр., 2010.

3. *Aichele G.* Jesus's violence // Violence, Utopia and the Kingdom of God. Fantasy and Ideology in the Bible / ed. by Tina Pippin and George Aichele. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.

4. *Bal M.* Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible. Sheffield: Almond, 1989.

5. *Bal M.* Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

6. *Bal M.* Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

7. *Bal M.* Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1987.

8. *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

9. *Brueggemann W.* An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.

10. *Collins J.* The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence // Journal of Biblical Literature. 122.1 (2003). P. 3–21.

11. *Desjardins M.* Peace, Violence and the New Testament. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.

12. *Fretheim T.* God and Violence in the Old Testament // Word and World 24 (2004). P. 18–28.

13. *Fretheim T.* Is the Biblical Portrayal of God Always Trustworthy? // Terence E. Fretheim and Karlfried Froehlich, The Bible as Word of God in a Postmodern Age. Minneapolis, MN: Fortress, 1998. P. 97–111.

14. *Fretheim T.* Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament // Horizons in Biblical Theology. 24 (2002). P. 14–17.

15. *Girard R.* La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972.

16. *Harnack A., von.* History of Dogma. Vol. I / transl. by N. Buchanan. Boston, MA: Little, Brown, and company, 1901.

17. *Latvus K.* God, Anger, and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges. Sheffield: Sheffield Academic, 1998.

18. *Lüdemann G.* The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible / transl. J. Bowden. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

19. *Middleton J. R.* Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in the Biblical Creation Texts // Interpretation. 58.4. 2004. P. 342–344.

20. *Penchansky D.* What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.

21. *Schwartz R.* The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

22. *Seibert E.* Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God. Minneapolis, MN: Fortress, 2009.

23. *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 212. 1996.

24. *Stoebe H. J.* חמס, ḥāmas, violence // Theological Lexicon of the Old Testament, 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437–439.

25. Theological Dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel and G. Friedrich; transl. by G. W. Bromiley. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1985.

26. *Trible P.* Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

27. Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking / ed. W. M. Swartley. Telford, PA: Pandora, 2000.

28. *Volf M.* Exclusion and Embrace. Abingdon, 1996.

29. *Wintermute O. S.* Jubilees: A New Tranlsation and Untroduction // The Old Testament Pseudoepigrapha. Vol. 2 / ed. J. Charlesworth. New York, 1985.

***Priest Aleksey Volchkov*. "Let me alone, that my wrath may wax hot against them" (Ex. 32:10). The Theology of an Angry God in Sacred Scripture.**

Orthodox theology holds that God is absolute holiness. This holiness presupposes His eternal mercy and love towards human beings. What, then, to make of those pages in the Bible where His wrath, vengeance, and anger are described? The Christian theological tradition has formulated several approaches toward resolving this hermeneutical difficulty: the allegorical approach, "functional Marcionism" (a term introduced by Siebert), and the the strategy of interpreting some passages in Scripture by means of other passages that are more "elevated" and "progressive". These approaches are critically reviewed in this article. The author attempts to seriously approach the frequent descriptions of God's wrath and vengeance that appear in the Bible, and asks how such an approach would change our teaching about God.

***Keywords*:** Bible, Old Testament, hermeneutics, Biblical theology, Theodicy, Marcion, allegorical method, deconstruction.

Priest Aleksey Sergeyevich Volchkov — graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (volchkov.81@gmail.com).

Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛЕИСТИКА В СССР. Период с 1922 по 1953 гг.

Настоящая статья является первой частью цикла из трех статей, посвященных православной библеистике в СССР. На основании анализа публикаций по библеистике в советское время делается вывод об определенной периодической закономерности в стиле и содержании статей. Эта закономерность связывается с правлением очередного фактического главы СССР — генерального секретаря ЦК КПСС, поскольку у каждого из них была своя политика по отношению к Церкви. В статье рассматривается период с 1922 по 1953 гг., и главное внимание уделяется времени правления И. В. Сталина. Отмечается, что возможность не только вести библейские исследования, но и публиковать их результаты появилась в СССР лишь с 1943 г., после возобновления выпуска «Журнала Московской Патриархии». На примерах конкретных статей показано, что в основном в рассматриваемый исторический период преобладают описательные публикации, и лишь к его концу появляются научные статьи.

Ключевые слова: библеистика, СССР, И. В. Сталин, Ленинградская Духовная Академия, «Журнал Московской Патриархии», архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), митрополит Николай (Ярушевич), митрополит Сергий (Страгородский), митрополит Алексий (Симанский).

Введение

Библейская наука сложилась в России сравнительно поздно, и получила развитие лишь в XIX в. Тем не менее, возникнув, русская библеистика проложила свои пути и выработала собственные фундаментальные принципы.

Однако, естественное развитие русской библеистики было прервано октябрьской революцией 1917 г. После закрытия духовных учебных заведений в России в 1918 г. религиозное образование недолго продержалось в общественных школах (например, Петроградский богословский

Дмитрий Георгиевич Добыкин — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sravnika@yandex.ru).

Николай Александрович Тарнакин — студент 4 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии (tarnakin.n.a@gmail.com).

институт, 1918–1923 гг.), после чего исчезло практически полностью, и вместе с ним исчезла и научная деятельность в области библеистики.

В 1946 г. была возобновлена работа духовных академий в Москве и Ленинграде, а после празднования в 1988 г. тысячелетия крещения Руси богословские дисциплины стали возвращаться и в общественную жизнь. Главным путем восстановления преемственности стали книги: либо через переводы зарубежных трудов, либо через переиздание старых дореволюционных сочинений.

XX в. был не только веком удивительных трансформаций в областях естественнонаучных знаний. Библеистика за сто лет проделала большой и трудный путь, испытывая взлеты энтузиазма и горечь разочарований. Интерес к Священному Писанию в мире не только не угас, но все более разгорается. Количество монографий по библеистике, периодических изданий, научных обществ и конференций неуклонно растет. Число исследовательских статей в этой области может с легкостью поспорить с любой другой гуманитарной наукой.

После 1991 года русская библеистика начала возрождаться и вышла на новую ступень. В то же время период после революции 1917 года по 1991 год не был исключительно «белым пятном» в русской библеистике. Конечно, идеологический пресс и невозможность напрямую общаться с западными коллегами сказывались, но исследования, тем не менее, продолжались. Поэтому в настоящей статье мы исходим из посылки, что научный поиск не исчезает полностью даже в сложные для него исторические периоды.

Сейчас имена дореволюционных библеистов достаточно известны, о них пишутся исследования, их книги переиздаются. О тех же, кто по времени ближе к нам, к сожалению, не столь много информации. Считаем, что необходимо познакомиться с работами этого времени. Небольшое (но не малое) количество статей дает возможность упомянуть почти всех авторов и их публикации.

Говоря о православной библеистике в СССР, приходится констатировать, что данная тема очень мало изучена. Конечно, о русских православных богословах XX в. есть публикации, но их библейские труды упоминаются лишь вскользь. Единственный библеист, о котором есть несколько статей — это протоиерей Александр Мень. Правда, в основном эти статьи критические. Удалось найти всего одну книгу и статью, в которой говорится о русской православной библеистике в рассматриваемый период. Это последняя глава из книги атеистического автора

М. И. Рижского «История переводов Библии в России»[1] и несколько абзацев в статье А. А. Алексеева «Библейские исследования в России в XIX и XX вв.»[2]. В остальных случаях пришлось обращаться непосредственно к работам исследуемых авторов. В силу понятных причин это были статьи в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды». Возможность публикации книг и научных монографий по библеистике в советское время практически отсутствовала. Лишь немногим авторам в те годы удавалось (разумеется, неофициально) опубликовать свои труды за рубежом, например, протоиерею Александру Меню и протоиерею Василию Зеньковскому.

Анализируя исследования по библеистике в советское время, можно заметить определенную периодическую закономерность в стиле изложения и содержании статей. Эту закономерность мы связываем с правлением очередного фактического главы государства — генерального секретаря ЦК КПСС. Вполне очевидно, что у каждого из них была своя политика по отношению к Церкви. Соответственно, можно заметить, что в период наиболее интенсивных гонений в журналах печатаются в основном статьи описательного характера. Когда же политика меняла курс на более мирную и гонения стихали, появлялись научные статьи.

Русская православная библеистика в правление И. В. Сталина (1922–1953 гг.)

Церковную политику И. В. Сталина можно условно разделить на три этапа: гонения, смягчение и ужесточение.

На первом этапе о какой-либо научной деятельности не могло быть и речи. Все духовные учебные заведения были закрыты, профессорско-преподавательские корпорации разогнаны. Перед Церковью стояла задача сохранения веры.

Второй этап начался после «исторической» встречи И. В. Сталина с митрополитами Николаем (Ярушевичем), Сергием (Страгородским) и Алексием (Симанским) в сентябре 1943 года, после чего церковная жизнь в СССР, включая духовное образование, начала возрождаться поистине «большевистскими темпами». Так, в 1946 году была открыта

[1] *Рижский М. И.* История переводов Библии в России / Новосибирский государственный университет. Новосибирск: Наука. Сибирское отд-ние, 1978.

[2] *Алексеев А. А.* Библейские исследования в России в XIX и XX вв. // Вестник ПСТГУ III: Филология. М., 2014. № 1(36). С. 9–28.

Ленинградская Духовная Академия[3]. Также на этой встрече было принято решение возобновить[4] после перерыва выпуск «Журнала Московской Патриархии», и, следовательно, стало возможным не только вести библейские исследования, но и публиковать их результаты.

В 1946 году в «Журнале Московской Патриархии» выходит статья протоиерея Н. А. Харьюзова «Святые апостолы Петр и Павел»[5]. Несмотря на то, что статья представляет собой лаконичную публицистическую заметку, в которой автор приводит сравнение характеров первоверховных апостолов, ее по праву можно считать первой опубликованной работой по библеистике в советское время.

В № 1 за 1948 год опубликована статья архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого)[6] «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15)»[7], которая в целом носит описательный характер. Однако, статье присущи элементы толкования слов ап. Павла, причем вполне в духе времени — призыв к «борьбе за мир во всем мире», а также к жизни «в полном мире с нашим Правительством»[8].

Также в 1948 году выходит статья профессора В. В. Четыркина (1885–1948 гг.) «Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени»[9], представляющая собой речь на годичном акте Ленинградской Духовной Академии 9 октября 1947 года. Статью можно назвать первой научной православной работой по библеистике в СССР, так как в ней предпринята попытка ответить на вопрос об авторстве и времени написания книг Нового Завета.

---

[3] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: 2015. Т. 1. С. 388.

[4] В 1931–1935 гг. была предпринята попытка издавать «Журнал Московской Патриархии» как официальное издание Святейшего Синода. По ряду причин исследования не публиковались, тираж был маленьким, а объем всего от 8 до 14 стр. В 1935 году издание было запрещено.

[5] *Харьюзов Н. А., прот.* Святые апостолы Петр и Павел // Журнал Московской Патриархии. М., 1946. № 7. С. 23–24.

[6] В 2000 году Архиерейским собором Русской Православной Церкви прославлен в сонме новомучеников и исповедников Российских.

[7] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15) // Журнал Московской Патриархии. М., 1948. № 1. С. 61–64.

[8] Там же. С. 63.

[9] *Четыркин В. В.* Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени (речь на годичном акте Ленинградской Духовной Академии 9 октября 1947 года) // Журнал Московской Патриархии. М., 1948. № 3. С. 34–43.

Вначале В. В. Четыркин высказывает православное мнение о происхождении и первоначальном распространении христианства на основании ряда книг Нового Завета, принятие или отвержение которого зависит от отношения к самим книгам, как к историческому источнику. Так, автор утвердительно отвечает на рассматриваемый вопрос о происхождении книг от тех, кому они приписываются. Далее профессор кратко пишет о формировании канона и переходит к рассмотрению XIX–XX вв., отмечая, что авторы, стоящие на либеральных принципах, все более и более приближаются к православной точке зрения об авторстве и датировке книги Нового Завета.

В заключении профессор В. В. Четыркин делает вывод в том, что после господства радикальной критики западная библейская наука постепенно приближается к традиционному мнению, а спор продолжается о деталях.

Стоит отметить, что «Журнал Московской Патриархии» и в другие годы публиковал актовые речи, произнесенные в Ленинградской Духовной Академии, и представлявшие собой научные работы. Например, в первых двух номерах за 1949 год опубликована статья профессора Александра Ивановича Сагарды, посвященная Священному Преданию — «Место устной традиции в истории развития древнецерковной мысли»[10].

В 1949 году опубликована статья Н. Попова «О смысле ветхозаветных прообразов»[11]. В качестве основной посылки статьи можно выделить утверждение автора о том, что, изучая ветхозаветные прообразы, мы «начинаем постигать ... реальное значение для нас заветов, заключавшихся с нами Богом»[12]. Заключает статью вывод о том, что прообразы представляют собой ряд подготовительных действий и явлений, оформляющих сознание человека и готовящих его к вхождению в Царство свершений.

В следующем году тот же автор пишет статью «Святые первоверховные апостолы Петр и Павел», приуроченную к дню памяти святых апостолов. В целом статья носит описательный характер, детально рассказывая о жизни и проповеди первоверховных апостолов. Стоит отметить, что автор делает акцент на общем и особенном в их апостольском

[10] *Сагарда А. И.* Место устной традиции в истории развития древнецерковной мысли (актовая речь в ЛДА) // Журнал Московской Патриархии. М., 1949. № 1. С. 32–42. № 2. С. 27–33.

[11] *Попов Н.* О смысле ветхозаветных прообразов // Журнал Московской Патриархии. М., 1949. № 3. С. 13–17.

[12] Там же. С. 13.

служении: Петр «увлекает слушателей своей убежденностью и силой веры»[13], он «апостол иудеев»[14], а Павел проповедовал в «обширном эллинистическом мире, с его смесью иудейства и язычества»[15].

В трех номерах 1950 года опубликована статья митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (Городцова) «О пастырском служении по св. апостолу Павлу»[16], посвященная толкованию трех отрывков из посланий ап. Павла. В № 1 — Кол. 3:1–4, в № 2 — 2 Кор. 2:15–17 и в № 3 — Рим. 15:15–16. Части статьи построены по одному принципу: «толкование слов ап. Павла» — «рассмотрение пастырского служения на их основе», т. к. они «преимущественно относятся к пастырскому званию»[17]. В рамках настоящей публикации нас более интересует начало статей, где расположено толкование. Так, в № 1 автор приходит к выводу, что в Кол. 3:1–4 содержится не просто учение о том, что для вечной жизни нужна добрая жизнь по заповедям, но апостол «глубоко и полно указывает целый путь духовно-нравственного усовершенствования человека до возможно полного уподобления Сыну Божию»[18], а также то, что «добрая жизнь, т. е. смерть для всего земного, является не только непременно обязанностью христианина, ... но является источником вечной жизни»[19]. Взятое изречение в № 2 автор предлагает понимать, как мысль о том, что «ветхозаветные праведники были Христовым благоуханием, таким же благоуханием в Новом Завете должны быть все верующие во Христа»[20]; далее подробно разбирается содержание стихов по отношению к проповедующим Евангелие. В окончании статьи в № 3 митрополит Варфоломей толкует слова апостола только в пастырском аспекте. Стоит отметить, что статья выделяется на общем фоне своим значительным объемом, а также использованием множества трудов святых отцов как Древней Церкви, так и Русской Церкви.

---

[13] *Попов Н.* Святые первоверховные апостолы Петр и Павел // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 7. С. 66.

[14] Там же. С. 66.

[15] Там же. С. 66.

[16] *Варфоломей (Городцов), митр.* О пастырском служении по св. апостолу Павлу // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 1. С. 43–50; № 4. С. 54–59; № 5. С. 54–60.

[17] Там же. № 1. С. 46.

[18] Там же. № 1. С. 43.

[19] Там же. № 1. С. 45.

[20] Там же. № 2. С. 54.

В № 4 опубликована статья Л. Н. Парийского «Первая новозаветная песнь»[21], посвященная рассмотрению повествования Евангелия от Луки 1:39–55. В нем, по мнению автора, описано «начало наших священных новозаветных песнопений»[22]. Цитируя стихи Священного Писания, автор подробно описывает происходящие события евангельского зачала с исторической точки зрения, для лучшего понимания первой новозаветной песни.

В № 5 тот же автор публикует статью «Вознесение Господне»[23], в которой подробно исследует данное событие, опираясь, прежде всего, на труды апостолов Марка и Луки. Стараясь рассмотреть событие Вознесения с различных сторон, автор отвечает на множество вопросов к тексту Священного Писания, поставленных перед читателем. Из этого следует значительное количество выводов, сделанных Л. Н. Парийским по тексту статьи. В целом данную публикацию можно отнести к разряду описательных, дающих довольно полную картину по определенному вопросу.

Также в 1950 году в четырех номерах выходит статья доцента МДА, священника Н. Никольского «Св. апостол Павел. (Его жизнь и деятельность)»[24]. Статья посвящена 1900-летию начала проповеди ап. Павла европейским народам, и, в соответствии с названием, знакомит нас с жизнью и деятельностью апостола Павла. Особенностью статьи является значительное количество сносок, чрезвычайная подробность и обстоятельность в изложении материала.

Через год тот же автор публикует статью «Святой апостол Павел как благовестник любви и мира»[25], которую предваряет обширное вступление, описывающее разворачивающееся в 50-е гг. XX века — после 2-й Мировой войны, — движение за «мир во всем мире». Автор завершает вступление выводом о том, что христиане всего мира не должны оставаться в стороне от этой борьбы, следуя «Христову Евангелию любви, особенно подробно и глубоко раскрытую св. апостолом Павлом»[26].

---

[21] *Парийский Л.* Первая новозаветная песнь // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 4. С. 46–49.

[22] Там же. С. 47.

[23] *Парийский Л.* Вознесение Господне // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 5. С. 41–48.

[24] *Никольский Н., свящ.* Св. апостол Павел (его жизнь и деятельность) // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 8. С. 60–67; № 9. С. 46–54; № 10. С. 40–51; № 11. С. 43–48.

[25] *Никольский Н., свящ.* Св. Апостол Павел, как благовестник любви и мира // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 5. С. 15–19.

[26] Там же. С. 15.

Хотя в целом статья носит описательный характер, стоит отметить попытку автора систематизировать свойства христианской любви по ап. Павлу, «как основы мира среди людей»[27], «как нормы нравственной деятельности человека»[28]. В семи пунктах автор перечисляет, со своими комментариями и толкованиями, свойства христианской любви. В заключении автор указывает, что любовь по учению ап. Павла — основа мира в Церкви и человеческом обществе.

В том же 1951 году выходит статья В. Никонова «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение»[29]. Она, очевидно написанная к празднику Рождества, в целом характеризуется как описательная, в которой Священное Писание цитируется, гармонично вплетаясь в рассуждения автора в качестве подтверждения его слов. В публикации автор пишет о ветхозаветных ожиданиях Богомладенца (на примере пророка Исайи), которые исполняются, и находят свое выражение в словах евангелиста Луки 2:8–14. В них, по мнению Никонова, воспевается «мир, принесённый на землю Христом Спасителем»[30].

В завершении статьи следуют рассуждения о мире в современных автору реалиях, высказывается мнение о том, что «нельзя допускать и мысли, чтобы христианин находился в лагере поджигателей войны»[31]. О борьбе Русской Церкви за мир предлагается судить по выступлениям митрополита Николая (Ярушевича) на мировых конгрессах и всесоюзных конференциях. Таким образом, данная статья находится в русле актуальной политики государства — «борьба за мир во всем мире».

В № 4 за 1951 год опубликована статья протоиерея Александра Смирнова «Последние часы земной жизни Христа Спасителя»[32], носящая в целом описательный характер, при этом содержащая множественные рассуждения автора. Статья разделена на пункты, повествующие о Прощальной беседе Спасителя с учениками в сионской горнице после Таиной вечери, Страданиях Христовых и Страстном пути Спасителя, опираясь прежде всего на Евангелие от Иоанна.

---

[27] Там же. С. 18.

[28] Там же. С. 18.

[29] *Никонов В.* «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 1. С. 24–27.

[30] Там же. С. 25.

[31] Там же. С. 26.

[32] *Смирнов А. П., прот.* Последние часы земной жизни Христа Спасителя // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 4. С. 27–34.

Отличительной особенностью данной статьи является использование автором множества источников, оформленных в виде сносок (например, свт. Иоанн Златоуст, свт. Василий Великий, свт. Лев Великий, свт. Димитрий Ростовский, свт. Филарет Московский), а также описание пути Христа на Голгофу с точки зрения современного ему архитектурного состояния мест Иерусалима.

В 1952 году выходит статья болгарского автора Любозара Чолакова «Пророк Михей (27 августа)»[33]. В своей короткой (менее полутора страниц) статье автор излагает не столько историю пророка Михея, сколько описывает ту обстановку и социальную среду, в которой пророком «было открыто «слово Господнее»[34]. Особый акцент автор делает на желании пророка Михея «восстановления социальной правды, принятия законов, устраняющих эксплуатацию трудящихся сильными мира сего»[35].

В № 1 за 1953 год опубликована статья В. Никонова «Мессианское значение ветхозаветных пророков»[36], в названии которой содержится примечание: «Статья печатается в сокращении». Однако, несмотря на это, статья довольно подробно описывает существование ветхозаветного института пророков и их роль в истории Божественного домостроительства о спасении человека, а также отмечает, что «главным предметом ветхозаветных пророчеств был Мессия — Христос»[37]. Стоит отметить, что в публикации Священное Писание не толкуется, а используется в качестве иллюстрации и аргументации слов автора.

В том же году выходит статья архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Искушение Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне»[38], которая представляет собой экзегетическое рассуждение автора об искушении Господа по Евангелию от Матфея 4:1–11. Рассматриваемую статью отличает оригинальное построение в форме стих-толкование (представляющее собой «вопрос-ответ»).

---

[33] *Чолаков Л.* [София, Болгария]. Пророк Михей (27 августа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1952. № 9. С. 55–56.

[34] *Чолаков Л.* [София, Болгария]. Пророк Михей (27 августа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1952. № 9. С. 55.

[35] Там же. С. 55.

[36] *Никонов В.* Мессианское значение ветхозаветных пророков // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 1. С. 41–48.

[37] Там же. С. 46.

[38] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Искушение Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 2. С. 37–41.

В 1953 году, уже после смерти И. В. Сталина, в № 5 опубликована статья В. Никонова «Синай и Сион. (Библейские параллели)»[39], в целом носящая описательных характер, так как дает краткий общий взгляд на историю еврейского народа, от событий дарования Закона на Синае до принятия в сионской горнице Израилем нового Закона. В последнем пункте статьи, подводя итог, эти параллели описываются более конкретно: по мнению автора, «Синай и Сион в истории Божественного домостроительства о спасении человечества — это две постепенно сменяющие друг друга стадии, две страницы одной и той же исторической летописи»[40]

В № 6 опубликована статья А. Ястребова (Старокадомский М. А.) «Святой апостол Павел в Афинах»[41]. Композиционно статья представляет собой чередование библейского стиха с толкованиями и комментариями автора. Среди этих комментариев заслуживает внимания замечание автора о том, что «Апостол утверждает единство человеческого рода»[42], выступая против «пантеистических представлений язычества о происхождении народов от разных прародителей»[43].

Заключение

Рассматривая период с 1922 по 1953 гг. с точки зрения публикаций исследований по библеистике, можно говорить лишь о периоде с 1943 по 1953 год — периоде правления И. В. Сталина, — в котором обнаружено большое количество соответствующих статей, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии». В изученных статьях обращают на себя внимание ряд особенностей.

Прежде всего, это — значительное количество публикаций, посвящённых памятным датам, празднуемым в изучаемые годы, связанных с апостолами Петром и Павлом. При этом большинство статей содержат множество исторических сведений и подробностей, относящихся к библейским личностям.

Также большинство рассмотренных статей написаны в ярком, художественном стиле, что, как правило, существенно дополняет и даже

[39] *Никонов В.* Синай и Сион. (Библейские параллели) // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 5. С. 43–48.

[40] Там же. С. 47.

[41] *Ястребов А. [Старокадомский М. А.]* Святой апостол Павел в Афинах // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 6. С. 46–50.

[42] Там же. С. 48.

[43] Там же. С. 48.

«украшает» приводимые евангельские фрагменты. Вероятно, такая литературная форма изложения материала выбиралась авторами и редакцией журнала не случайно, поскольку позволяла предоставить информацию читателям в наиболее доступной форме в сложный период истории Русской Церкви.

При анализе нескольких работ выявилось, что через исследования библейских текстов проходит сквозная тема — «борьба за мир во всем мире». Эта в целом внешняя и не имеющая прямого отношения к библеистике тема появилась в научных трудах тех лет и получала в них богословское обоснование явно под влиянием партийно-государственной идеологии СССР.

Таким образом, по итогам изучения публикаций по библеистике в СССР в период (1922) 1943–1951 гг. можно сделать вывод, что большинство публикаций носят описательный характер, содержат авторские комментарии с элементами толкования. При этом некоторые авторы, при сохранении общей публицистической направленности статей стремятся, в то же время, придать им научный характер.

Источники и литература

1. *Алексеев А. А.* Библейские исследования в России в XIX и XX вв. Материалы конференции «Русская церковная наука до 1917 г. и её наследие в наши дни» (13–14 сентября 2013 г.) // Вестник ПСТГУ III: Филология. М., 2014. № 1(36). С. 9–28.

2. *Варфоломей (Городцов), митр.* О пастырском служении по св. апостолу Павлу // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 1. С. 43–50; № 4. С. 54–59; № 5. С. 54–60.

3. *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15) // Журнал Московской Патриархии. М., 1948. № 1. С. 61–64.

4. *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Искушение Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 2. С. 37–41.

5. *Никольский Н., свящ.* Св. апостол Павел (его жизнь и деятельность) // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 8. С. 60–67; № 9. С. 46–54; № 10. С. 40–51; № 11. С. 43–48.

6. *Никольский Н., свящ.* Св. Апостол Павел, как благовестник любви и мира // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 5. С. 15–19.

7. *Никонов В.* «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 1. С. 24–27.

8. *Никонов В.* Мессианское значение ветхозаветных пророков // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 1. С. 41–48.

9. *Никонов В.* Синай и Сион. (Библейские параллели) // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 5. С. 43–48.

10. *Парийский Л.* Вознесение Господне // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 5. С. 41–48.

11. *Парийский Л.* Первая новозаветная песнь // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 4. С. 46–49.

12. *Попов Н.* О смысле ветхозаветных прообразов // Журнал Московской Патриархии. М., 1949. № 3. С. 13–17.

13. *Попов Н.* Святые первоверховные апостолы Петр и Павел // Журнал Московской Патриархии. М., 1950. № 7. С. 58–67.

14. *Рижский М. И.* История переводов Библии в России / Новосибирский государственный университет. Новосибирск: Наука. Сибирское отд-ние, 1978. 208 с.

15. *Сагарда А. И.* Место устной традиции в истории развития древнецерковной мысли (актовая речь в ЛДА) // Журнал Московской Патриархии. М., 1949. № 1. С. 32–42. № 2. С. 27–33.

16. *Смирнов А. П., прот.* Последние часы земной жизни Христа Спасителя // Журнал Московской Патриархии. М., 1951. № 4. С. 27–34.

17. *Харьюзов Н. А., прот.* Святые апостолы Петр и Павел // Журнал Московской Патриархии. М., 1946. № 7. С. 23–24.

18. *Четыркин В. В.* Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени (речь на годичном акте ЛДА) // Журнал Московской Патриархии. М., 1948. № 3. С. 34–43.

19. *Чолаков Л.* Пророк Михей (27 августа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1952. № 9. С. 55–56.

20. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. 2015. Т. 1. — 560 с.

21. *Ястребов А. [Старокадомский М. А.]* Святой апостол Павел в Афинах // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 6. С. 46–50.

Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. **Russian Orthodox Biblical Studies in the USSR. The period from 1922 to 1953.**

This article is the first part of a cycle of three articles devoted to Orthodox biblical studies in the USSR. Based on the analysis of publications on biblical studies in Soviet times, a conclusion is drawn about a certain periodic pattern in the style and content of the articles. This pattern is associated with the reign of the next actual head of the USSR, the General Secretary of the CPSU Central Committee, since each of them had his own policy towards the Church. The article deals with the period from 1922 to 1953, and the main attention is paid to the time of the reign of J. V. Stalin. It is noted that the opportunity not only to conduct biblical studies but also to publish their results

appeared in the USSR only in 1943, after the publication of the "Journal of the Moscow Patriarchate" was resumed. On the examples of specific articles, it is shown that mainly in the historical period under consideration, descriptive publications predominate, and only at the end of it there are scientific articles.

Keywords: bibleism, the USSR, I. V. Stalin, the Leningrad Theological Academy, the Journal of the Moscow Patriarchate, Archbishop Luka (Voino-Yasenetsky), Metropolitan Nicholay (Yarushevich), Metropolitan Sergiy (Stragorodsky), Metropolitan Alexy (Simansky).

Dmitry Georgievich Dobykin — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy (sravnika@yandex.ru).

Nikolay Aleksandrovich Tarnakin — student of the 4th year of the bachelor's degree at the St. Petersburg Theological Academy (tarnakin.n.a@gmail.com).

Священник Димитрий Лушников

ОТНОШЕНИЕ К КРИТИКЕ КАНТОМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОЖИЯ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX вв. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

В статье на примере онтологического доказательства рассматривается вопрос отношения к кантовской критике доказательств бытия Божия в аналитической традиции духовных академий России конца XIX — начала XX вв. Утверждается, что отрицательное отношение Канта к доказательствам бытия Божия есть необходимый вывод из его гносеологических построений. Субъективный идеализм Канта утверждает, что познание предметов *a priori* существует, но познание их происходит только, как они являются, а не так как они сами по себе. Поэтому метафизика как познание «вещей в себе» отрицается, а идея Бога есть лишь регулятивный принцип работы разума. В связи с этим всякие доказательства существования Бога невозможны в принципе. По Канту, в традиционном онтологическом доказательстве суждение о бытии Бога является не аналитическим, а синтетическим, и заключение к существованию в рамках аналитического суждения есть недопустимый логический скачок. Представлена реакция на критические построения Канта корифеев отечественного рационального богословия — профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова, профессора В. А. Снегирева, архиепископа Михаила (Грибановского), профессора В. Несмелова, — попытавшихся предложить собственные формы онтологического доказательства. Делается вывод, что доказательства бытия Божия имеют право на существование, а изучение их истории и существующих форм является важным направлением современного рационального богословия.

Ключевые слова: Кант, субъективный идеализм, доказательства бытия Божия, онтологическое доказательство, аналитические и синтетические суждения, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. А. Снегирев, архиепископ Михаил (Грибановский), В. Несмелов.

Со времен появления «Критики чистого разума» в 1781 г. многие богословы и философы высказывались как за, так и против кантовской критики доказательств бытия Божия. Наиболее «беспристрастные» из них признавали суждения Канта справедливыми. В интеллектуальной

Священник Димитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии (hram-sretenya@yandex.ru).

традиции — в равной степени западной и отечественной — доказательства бытия Божия стали, в лучшем случае, восприниматься, как некий продукт школьного остроумия, а в худшем — стали почитаться за своего рода нелепость, софизм, интеллектуальная несостоятельность которого очевидна почти сама собой.

Подобное негативное отношение к возможности существования каких бы то ни было доказательств существования бытия Божия можно встретить и в настоящее время, причем у людей, считающих себя причастными к традиции православного богословия. Но история последнего показывает обратное.

Виднейшие представители отечественной богословской науки конца XIX — начала XX вв. профессор В. Д. Кудрявцев-Платонов, профессор В. А. Снегирев, архиепископ Михаил (Грибановский), профессор В. Несмелов, профессор С. С. Глаголев, учитывая всеразрушающую критику Канта, видоизменили существовавшие доказательства бытия Божия, предложив собственные формы, показав, что они являются важным дополнением к вере в реальность Божества. Им также принадлежит, бесспорно, исключительное значение в формировании полноценного религиозного мировоззрения.

Прежде, чем приступить к изучению наследия русской аналитической традиции, сформировавшейся в духовных академиях России, следует рассмотреть суть аргументов Канта, опровергающих доказательства бытия Божия.

Отрицательное отношение Канта к доказательствам бытия Божия есть необходимый вывод из его гносеологической системы, которая может быть охарактеризована как субъективный, или критический, идеализм. В своей гносеологии Кант, исследуя нашу способность познания и подвергая ее критике, пытается определить его границы. Вопрос, о котором речь идет у Канта, состоит в следующем: существует ли познание предметов *a priori*, т. е. из чистого разума? До Канта рационализм отвечал на этот вопрос утвердительно, а именно: путем мышления мы приобретаем абсолютное познание вещей. Эмпиризм, напротив, отвечал отрицательно, утверждая, что познание предметов происходит путем простого восприятия, а, значит, никакого абсолютного познания не существует. Методология Канта такова: он берет то истинное, что находит в обоих противоположных системах, и соединяет в одной концепции. «Связь феноменализма или идеализма с рационализмом является, собственно, характеристической чертой кантовской теории познания;

до сих пор рационализм всегда был реалистическим, в то время как эмпиризм у Беркли[1] и Юма[2] сделался идеалистическим»[3]. Кант, с одной стороны, выступает против Юма, который «совсем отрицал какую-либо познаваемую существенность в мире, сводя всю жизнь к потоку мимолетных явлений, когда о фактах вообще не может быть речи»[4]; с другой стороны — против рационализма Лейбницеанско-Вольфовской системы, стремящейся «*a priori* обосновать и доказать всю совокупность современных знаний..., самые простые вещи доказать по правилам формальной логики»[5]. Таким образом, Кант утверждает: познание предметов *a priori* существует, но происходит только как они являются, а не так, как они суть сами в себе. Предельный скептицизм Юма, отрицающий реальное значение понятий и возможность существования какого-либо знания, в том числе и математического, заставил Канта искать всеобщие и необходимые основания его допустимости. Канту нужно было показать, как возможны науки: чистая математика, чистое естествознание, чистая метафизика. Для этого было необходимо ответить на вопрос: возможны ли в гносеологическом смысле синтетические суждения[6] *a priori*?

[1] Джордж Беркли (1684–1753), в гносеологии — представитель классического сенсуализма, согласно которому знанием является только то, что проходит через органы внешних чувств. В отличие от Джона Локка, который допускал общие понятия, но отрицал их реальность, Беркли был последовательным номиналистом, отрицая не только реальность понятий, но и их психологическую осуществимость. Считал, что все знания от внешних чувств субъективны, поэтому его теория является субъективным идеализмом, т. к. между знанием и действительностью нет отношения копии. Беркли — это завершение эмпиризма, или сенсуализма, который, выступая изначально как реализм, при углублении теории становится идеализмом.

[2] Дэвид Юм (1711–1765), продолжил развитие линии Локка и Беркли, был номиналистом, отрицая реальное значение понятий и метафизику. Если Беркли отрицал понятие материи как метафизической реальности, признавая наличие духовной субстанции, то Юм уже отрицал и материальную, и духовную субстанции, т. к. само понятие субстанции есть фикция. Для Юма понятие о субстанции является копией не какой-то действительно существующей субстанции, а нашей внутренней способности, состоящей в однотипности работы нашей памяти. Философия Юма есть предельное завершение эмпиризма.

[3] *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1899. С. 403.

[4] *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. М., 2010. С. 264.

[5] Там же. С. 185.

[6] Существует два рода суждений — аналитическое и синтетическое. Аналитическое, когда сказуемым приписывается признак, необходимо мыслимый в самом подлежащем, а синтетическое — когда подлежащему приписывается немыслимый в нем отдельный новый признак.

Другими словами, «как суждения, которые не происходят из опыта, и которые не есть логические выводы (не аналитические суждения), приобретают право и достоинство объективного познания синтетических суждений?»[7].

Ответ Канта оригинален и достаточно интересен: объективное значение синтетических суждений допустимо, т. к. рассудок сам производит те объекты, о которых высказывается. Он познает предметы *a priori,* поскольку сам их производит (как это, например, происходит в математике, где объектами являются сконструированные по понятиям чистые созерцания). Но что самое главное, о вещах, как они существую сами по себе, без какого-либо отношения к познающему субъекту, рассудок *a priori* ничего знать не может. И, поскольку они не входят в наше представление, не становятся явлениями, мы ничего не может узнать о них и *a posteriori*, а, значит, по Канту «метафизика, если понимать под ней, как это обычно делалось, познание вещей в самих себе, вовсе невозможна»[8]. Согласно гносеологии Канта, в области познания сверхчувственного бытия человек абсолютно бессилен, а построение рационального богословия необоснованно и произвольно, т. к. в представления о Боге вносится много антропоморфизмов.

В данной статье нет необходимости подробно излагать кантовскую структуру процесса познания. Достаточно будет сказать, что на первых двух уровнях познания наша чувственная природа и наш рассудок[9] выстраивают представление о временно-пространственном конечном мире явлений[10]. Третий этап — это работа разума, который «побуждает человека восходить от познанного к непознанному, от действия к причине, не останавливаться ни на чем конечном и условном; таким образом то, к познанию чего направляет разум — есть бесконечное и безусловное, абсолютно непостижимое»[11]. При этом человек впадает в заблуждение, представляя себе, что та цель, которую ему намечает разум, им достигнута. У него возникают три идеи, которые разум намечает как цель, а человек представляет как реальность: идея души, идея мира и идея Бога, как безусловного и все обуславливающего. При этом для нас важно

[7] *Паульсен Ф.* Введение в философию. М. 1899. С. 404.

[8] Там же. С. 405.

[9] По Канту рассудок (Verstand) — способность суждений, разум (Vernunft) — источник идей.

[10] Подробнее см. *Лушников Д., свящ.* Основное богословие. СПб., 2015. С. 81–82.

[11] *Глаголев С. С.* Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905. С. 268.

обратить внимание на идею о Боге, которая у Канта носит чисто методологический характер, т. е. является необходимой для систематизации нашего знания. Говорить же о существовании Бога с точки зрения чистого, т. е. теоретического знания, по Канту не приходится. Кант, хотя и соглашается с тем, что олицетворение идеи Абсолютного есть необходимое действие нашего ума, считает ее необходимой иллюзией, вытекающей из регулятивного значения этой идеи. Поэтому всякие доказательства бытия Божия в принципе невозможны, — они утверждаются на смешении понятий или на произвольном смешении оснований.

Свою критику доказательств бытия Божия Кант начинает с доказательства онтологического, согласно которому всесовершенное существо — Бог — необходимо существует, т. к. в число признаков совершенства входит и реальность бытия. Кант считает, что доказательство делает недопустимый логический скачок от мышления к действительному бытию, от нашего понятия о всесовершенном существе к его реальному существованию. По Канту, из необходимости мысли еще не следует необходимость вещи, и существование вовсе не есть признак ни совершенства, ни несовершенства. Бытие вообще не есть признак, входящий в состав содержания понятия. Оно есть момент совершенно инородный, прикрепляемый извне к логическому содержанию понятия. По Канту, сто талеров существующих и сто талеров воображаемых — математически и логически одна и та же сумма денег. Существенное различие между действительным обладанием ста талерами и мечтой о них не имеет никакого отношения к мыслимому содержанию. Эта мысль не нова, в свое время ее высказывали Гаунило (Gaunilo) (в XI веке, в контексте средневековой парадигмы мышления[12]), Гассенди (XVII в.[13]), но именно Кант придал ей наукообразную форму. Он ставит вопрос следующим образом: является ли положение онтологического доказательства о том, что Бог существует, суждением аналитическим, т. е. вытекает ли бытие Бога необходимо из самого понятия о Боге? Если бы суждение, что Бог существует, было бы аналитическим, — продолжает Кант, — то и тогда признание

[12] *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. СПб., 2013. Вып. 2. С. 32–37.

[13] Ср. со схоластическими учениями этого периода (*Вдовина Г. В., Шмонин Д. В.* Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 56–69).

сказуемого было бы необязательно. Когда мы говорим, что Бог существует, то мы говорим, что у нас есть понятие о бытии Бога, и это верно, и отрицать в этом случае признак существования, или, что то же, бытия, было бы противоречием. При этом мы не выходим здесь из среды самосознания. Но когда мы говорим, что Бог существует в действительности, то в этом случае бытие прилагается к Богу как нечто новое, и суждение аналитическое становится синтетическим. По мнению С. Л. Франка, Кант имеет в виду следующее: «Всякое суждение о существовании (экзистенциальное суждение) есть суждение синтетическое, в нем к содержанию понятия подлежащего присоединяется совершенно новый, не заключенный в нем момент: факт бытия, усматриваемый в опыте. Анализ же содержания понятия дают суждения только аналитические, т. е. суждения, перечисляющие признаки подлежащего и потому не выводящие нас за пределы понятия, т. е. чисто гипотетически или идеально принятого содержания понятия. И, следовательно, никогда не могущие вести к утверждению реальности предмета»[14]. Итак, по мнению Канта, заключение к бытию, к реальности предмета понятия, в рамках аналитического суждения (суждения о признаках) — недопустимый логический скачок.

Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в аналитической традиции русских духовных школ было разным. Так, представитель киевской школы философского теизма Д. И. Богдашевский, — по выражению А. И. Абрамова, «наиболее репрезентативная ее фигура»[15], — хотя и считал, что знакомство с кантовской философией настоятельно необходимо как для философа, так и для богослова, и «нельзя произносить слова «философия» и «философский» без глубокого понимания Канта, от которого должно отправляться при создании существенных и основательных философских систем, пусть даже точкой отправления стала бы строгая критика кантовских положений»[16], высоко оценивая критику Кантом космологического и физико-телеологического доказательств бытия Божия, критику онтологического доказательства считал одним из самых слабых мест «Критики чистого разума».

[14] *Франк С. Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога // *Он же.* По ту сторону правого и левого. Париж: YMKA-Press, 1972. С. 33.

[15] *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 90.

[16] *Богдашевский Д. И.* Философия Канта. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898. С. VI.

Протоиерей Ф. А. Голубинский — основатель московской школы оригинальной русской теистической философии — считал, что критическое отношение к философии Канта может быть полезным. Он полагал, что «следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, и воспользоваться тем, чего недостает, то дополнить, прочее остановить»[17]. К «прочему» Ф. А. Голубинский относил критику доказательств бытия Божия, считая Канта неконструктивным скептиком, который все разрушил, ничего не создав и не построив.

Другой выдающийся представитель московской школы философского теизма, ученик Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцев-Платонов, никак не соглашался с кантовской критикой доказательств бытия Божия, указывая на то, что немецкий мыслитель не оставил никакой возможности для достоверного познания о бытии и свойствах каких-либо объектов вне нашего познающего духа[18]. В конечном итоге В. Д. Кудрявцев-Платонов, учитывая критику Канта, представил собственное онтологическое доказательство (об этом см. ниже).

Еще один не менее значимый представитель московской школы аналитического теизма С. С. Глаголев, по словам А. И. Абрамова, «обобщил и сформулировал отношение всего духовно-академического философствования к кантовскому наследию»: «Кант сеял пшеницу и плевелы, а лучшей благодарностью учеников к учителю был бы сбор хороших и здоровых пшеничных зерен, и отсеивание ложных и ошибочных плевел»[19]. В сущности, С. С. Глаголев считал, что «многие суждения Канта верны и справедливы, но в своих нравственных суждениях он неправ во многом, а в своих суждениях о религии неправ в существенном»[20]. При этом С. С. Глаголев, «желая спасти космологическое доказательство от кантовой критики, дал блестящую ему формулировку, обосновав его на последних выводах современной науки»[21].

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. П. Рождественский, автор одного из лучших курсов основного богословия, «более всех своих предшественников углубился в задачу уяснения научного статуса доказательств существования Бога, пытаясь опровергнуть

[17] *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. М., 1884. С. 33.

[18] См. *Кудрявцев В.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 149.

[19] *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии… С. 98.

[20] *Глаголев С. С.* Кант // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8. С. 477.

[21] *Оренбургский И.* Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. Харьков, 1909. № 6. С. 748.

возражения против них»[22]. Рассматривая кантовскую критику доказательств бытия Божия, он приходит к выводу, что «доказательства эти не могут считаться лишенными научной состоятельности после критики Канта..., который доказал только, что эти доказательства не имеют того значения, какое приписывали им схоластики в средние века, и некоторые из философов, живших незадолго до него самого, — доказал т. е., что они не имеют такой степени очевидности, какой отличаются, например, математические доказательства»[23].

Преемник Н. П. Рождественского по кафедре основного богословия архиепископ Михаил (Грибановский) соглашался с критикой Кантом онтологического доказательства, но, при этом, предложил собственный его вариант. «Мы должны безусловно согласиться с Кантом, — пишет он, — что суждение бытия должно быть синтетическим суждением, — и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, что, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показал невозможность вообще онтологического доказательства»[24].

Из представителей Казанской духовной академии для нас наиболее интересна позиция профессора В. Снегирева и его ученика профессора В. Несмелова. Для профессора В. Снегирева первоначальное увлечение немецкой философией сменилось отрицательным к ней отношением. В частности, за Кантом он признавал только одну заслугу, а именно то, что «Кант окончательно запутал и без того не блиставшие особенной ясностью немецкие умы, и тем самым очень сильно содействовал окончательному поражению бесплодной немецкой философии»[25]. Негативно оценивая гносеологию Канта, В. Снегирев писал: «его «вещь в себе» — продукт метафизического недоразумения, его трансцендентальные формы восприятия и категории рассудка — плоды совершенного незнания им психофизиологии, его критика доказательств бытия

---

[22] *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. 1: Богословие. Философия. М., 2014. Выпуск 1 (51). С. 72.

[23] *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1. С. 319.

[24] *Михаил (Грибановский), архиеп.* Лекции по введению в круг богословских наук. СПб., 2005. С. 42.

[25] *Снегирев А.* Биография и характеристика ученой деятельности В. А. Снегирева / *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. XIX.

Божия и бессмертного человеческого духа — следствие намеренной или ненамеренной подтасовки понятий совершенно разных порядков, и вся его критика метафизики на самом деле метафизичнее самой метафизики. Кантова «Критика чистого разума» — бесплодное философское болото»[26]. Но, тем не менее, В. Снегирев в конечном итоге не отстаивает старую, а предлагает новую форму онтологического доказательства, пытаясь отыскать его основания в самосознании.

Профессор В. Несмелов свое критическое отношение к философии Канта выразил в работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии». Он критиковал субъективизм Канта, настаивая на возможности выхода к бытию, к «вечной реальности»[27]. Разрабатывая заложенный В. Снегиревым антропологический метод богопознания, В. Несмелов дает законченную форму онтологического доказательства, построенную на данных нашего самосознания.

В. Д. Кудрявцев-Платонов, пытаясь парализовать кантовскую критику доказательств бытия Божия, ставит под сомнение основные принципы его гносеологии. Он предлагает отказаться от субъективного идеализма Канта, и «признать, что наше познание имеет не субъективный, а объективный характер, что мы можем познавать не только наше познание, но и саму действительность»[28]. Таким образом, утверждение реальности нашего познания становится первой посылкой в онтологическом доказательстве В. Д. Кудрявцева-Платонова, которое выглядит следующим образом: «необходимым понятием нашего ума соответствует действительность, но понятие о Боге (в которое как существенный признак входит предикат реального бытия), есть понятие необходимое, следовательно, понятию о Боге соответствует реальный предмет»[29]. Необходимость идеи о Боге, которая является второй посылкой доказательства, В. Д. Кудрявцев-Платонов обосновывает ее априорностью (независимым от опыта происхождением) и всеобщностью[30].

Однако В. Д. Кудрявцев-Платонов сам признает, что слабая сторона его доказательства заключается в нерешенности общей гносеологической проблемы — объективности нашего познания. Первая посылка

[26] См.: Там же. С. XXIII.

[27] *Несмелов В.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1911. С. 20.

[28] *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М., 2008. С. 415.

[29] *Кудрявцев В.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 167.

[30] См. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии... С. 416.

доказательства принимается лишь как предположение. Что касается истинности второй посылки, то, по мнению критиков, приравнять идею о Боге к категориям, — и этим обосновать ее необходимость, — у В. Д. Кудрявцева-Платонова не получается. «Чтобы приравнять идею о Боге к категориям, нужно доказать ее однородность с ними, нужно доказать, что с уничтожением идеи Бога наше познание разрушается, становится немыслимым, так же, как при отрицании объективного характера категорий»[31]. Но у В. Д. Кудрявцева-Платонова это не доказано, следовательно, с точки зрения логики, его вывод, основанный на недоказанных посылках, является сомнительным.

Профессор В. Снегирев утверждает, что, опираясь на данные самосознания, можно если не составить формально-логическое обоснование, то, по крайней мере, наметить направление движения естественной человеческой мысли к признанию бытия Бога. Для В. Снегирева идея бесконечного всемогущего Существа «есть составная часть процесса самосознания, логически необходимая, а потому неустранимая»[32]. Человек, по мнению В. Снегирева, осознает себя как ограниченное, но мыслящее существо, как личность духовную, действующую свободно, что является основанием для формирования идеи Личности безграничной, всемогущей, реально и вне самого человека и реально сущей. Степень же ясности этой идеи напрямую зависит от степени ясности идеи собственной личности: «ясно, определенно и отчетливо сознается человеком особность собственной его личности и ее свойства, — ясно, определенно возникает представление особности главных свойств Личности бесконечной»[33].

Конечно, рассуждения В. Снегирева трудно назвать доказательством в собственном смысле слова. Однако заслуга его в том, что он заложил фундамент будущих исследований, которые нашли свое развитие у архиепископа Михаила (Грибановского) и полное завершение у профессора В. Несмелова.

Архиепископ Михаил считает, что онтологическое доказательство должно опираться на несомненные показания нашего самосознания. Он полагает, что, хотя Кант и выделил разум из числа других способностей человеческого духа, отделив его от рассудка и определив его как способность составлять идею о Безусловном, все же не смог дойти

[31] *Тихомиров П. В.* Имманентная критика рационального богословия. Харьков, 1899. С. 34.

[32] *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. 600.

[33] Там же.

до необходимого отождествления разума и самосознания. По мнению архиепископа Михаила, Кант считает самосознание неизменной и вечной категорией рассудка, которая все приводит в связь. Но у Канта самосознание есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия пребывает вне нас, «вещь в себе» находится вне самосознания. Архиепископ Михаил задается вопросом: не правильнее было бы в этом формальном единстве и законченности видеть отражение полноты бытия, как раскрытие и изменение безусловного самосознания?

Отвечая на этом вопрос, он заключает, что «наше «я» есть образ, схема безусловного, и что бы мы не воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой, и каждому предмету даем в ней известное место. Но этот образ, схема, не есть что-либо рассудочное, а нечто непосредственное. Нельзя сказать, что слова «я существую» есть суждения довода и рассудка. Это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отражаясь в суждении, приводит меня к необходимости заключения, что «я существую»[34]. Такой безусловный характер самосознания свидетельствует о том, что «самосознание есть образ Безусловного, есть форма Безусловного, и через эту форму я созерцаю мир»[35]. А это, в свою очередь, приближает нас к религиозной точке зрения, согласно которой наше самосознание, наша личность есть образ Бога. Поэтому, продолжает архиепископ Михаил, «если признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознание, это будет христианским утверждением о нашем духе, как образе бытия Безусловного»[36].

Согласно В. Несмелову, человек, анализируя свою природу, находит в себе роковые противоречия между своим самосознанием и действительностью. С одной стороны, по содержанию своей физической жизни он сознает себя одним из звеньев мировой цепи вещей, подчиненных механическим законам взаимодействия, сознает свою рабскую подчиненность власти этих законов. С другой стороны, внутри себя, в своем самосознании, он находит себя существом недетерминированным, совершенно свободным от законов механической необходимости.

Это осознание свободы присуще каждому человеку на всех ступенях его развития, и есть отражение самого строя душевной жизни.

[34] *Михаил (Грибановский), архиеп.* Лекции по введению... С. 49.

[35] Там же. С. 48.

[36] Там же. С. 50.

Но при этом возникает вопрос: что означает быть свободным от условий механической связи вещей, быть способным начинать новый причинно-следственный ряд, не происходящий из прежних условий и обстоятельств? Это означает осознавать себя безусловным. Отсюда, считает В. Несмелов, следует, что по самосознанию человек определяет себя безусловным. Но в практическом отношении он встречает решительное противодействие со стороны своей физической природы, погруженной в необходимую связь явлений. Здесь человек убеждается в том, что он носит в себе два мира: мир безусловный, и мир условный, физический, которые по природе своей противоположны. Но если одна часть природы человека — условная — указывает на реально существующий мир как на источник своего бытия, то в чем можно полагать основания бытия другой половины — безусловной, по своему содержанию, личности? Физическая природа не может быть ее источником, т. к. все в ней детерминировано, и свободы она не знает. Но если содержание личности не может быть заимствовано из мира физического, логически необходимо допустить, что источником его содержания является объективно существующее безусловное бытие. Таким образом, сознание человеком самого себя в безусловных свойствах своей личности есть утверждение реального бытия безусловной сущности вне человека[37].

Приведенные рассуждения профессора В. Несмелова, — которые сам он не называл доказательством существования Бога, — можно охарактеризовать как наиболее убедительные в деле интеллектуального обоснования истины бытия Божия; «метод проф. Несмелова обращает особенное внимание серьезностью своей постановки всякого человека, способного мыслить и тосковать о Боге»[38].

В заключение хотелось бы отметить, что для современной западной философской теологии одним из важнейших направлений исследований стало создание и критика современных версий традиционных теистических доказательств существования Бога[39], и, по словам С. Дэвиса, «за прошедшее XX столетие было написано множество книг и сотни

[37] См. *Несмелов В.* Наука о человеке. Том 1.: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С. 224–230.

[38] *Оренбургский И.* Судьба кантовой критики доказательств... // Вера и разум. Харьков, 1909. № 5. С. 621.

[39] Подробнее см. *Карпов К. В.* Христианская философия Алвина Плантинги/ Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М. 2014. С. 10–12.

статей, посвященных теистическим доказательствам»[40]. Столь интенсивная работа современных западных философов религии еще раз подчеркивает актуальность изучения наследия отечественного аналитического богословия (с его утверждением возможности существования доказательств бытия Божия), в перспективе развития современного основного и рационального богословия, в том числе, в образовательном контексте[41].

Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 81–113.

2. *Богдашевский Д. И.* Философия Канта. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898.

3. *Вдовина Г. В., Шмонин Д. В.* Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 56–69.

4. *Глаголев С. С.* Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905.

5. *Глаголев С. С.* Кант // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8. С. 477.

6. *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. М., 1884.

7. *Дэвис С. Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016.

8. *Карпов К. В.* Христианская философия Алвина Плантинги / Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. Сост.: Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской культуры, 2014.

9. *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 149.

10. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М., 2008.

11. *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. М., 2010.

12. *Лушников Д., свящ.* «Основное богословие», СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015.

13. *Михаил (Грибановский), архиеп.* Лекции по введению в круг богословских наук. СПб., 2005.

14. *Несмелов В.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1911.

15. *Несмелов В.* Наука о человеке. Том 1.: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000.

[40] *Дэвис С. Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016. С. 25.

[41] *Шмонин Д. В.* Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 112–134.

16. *Оренбургский И.* Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. 1909. № 4. С. 495–509; № 5. С. 604–624; № 6. С. 745–768.

17. *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1899.

18. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1.

19. *Снегирев А.* Биография и характеристика ученой деятельности В. А. Снегирева / *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. I–XXV.

20. *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893.

21. *Тихомиров П. В.* Имманентная критика рационального богословия. Харьков, 1899.

22. *Франк С. Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Париж: YMKA-Press, 1972.

23. *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. СПб., 2013. Вып. 2. С. 32–37.

24. *Шмонин Д. В.* Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 112–134.

25. *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ, 1: Богословие. Философия. М., 2014. Выпуск 1 (51). С. 57–79.

Priest Dimitriy Lushnikov. **Attitude to Kant's criticism of the arguments for the existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX — early XX centuries. Ontological argument.**

In the article on the example of ontological argument is considered the question of the attitude to Kant's criticism of arguments for the existence of God in the analytical tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX — early XX centuries. It is argued that Kant's negative attitude toward the arguments for the existence of God is a necessary conclusion from his epistemological constructions. Kant's subjective idealism asserts that the knowledge of objects a priori exists, but their cognition occurs only as they are, and not as they are in themselves. Therefore, metaphysics as the knowledge of "things in themselves" is denied, and the idea of God is only a regulative principle of the work of the mind. In this regard, any arg u ment for the existence of God is impossible in principle. According to Kant, in the traditional ontological argument, the judgment about the being of God is not analytic, but synthetic, and the conclusion of existence in the framework of analytical jud g ment is an unacceptable logical leap. Also, is presented a reaction to Kant's cri t ical views from the side of the leading figures of Russian rational theology: Pro f essor V. D. Kudryavtsev-Platonov, Professor V. A. Snegirev, Archbishop Mikhail (Gr i banovsky), Professor V. Nesmelov. They tried to propose their own forms of ontological argument. It is concluded that the arguments for the existence of God have the right to exist, and the study of their history and actual forms is an important direction of modern rational theology.

Keywords: Kant, subjective idealism, arguments for the existence of God, ontological argument, analytical and synthetic judgments, V. D. Kudryavtsev-Platonov, V. A. Snegirev, Archbishop Michael (Gribanovsky), V. Nesmelov.

Priest Dimitriy Yuryevich Lushnikov — Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy (hram-sretenya@yandex.ru).

Священник Игорь Иванов

К 150-ЛЕТИЮ ПРОФЕССОРА А. И. БРИЛЛИАНТОВА (1867–1933)

В статье рассматривается биография церковного историка и византолога, профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Ивановича Бриллиантова, ученика и преемника профессора Василия Васильевича Болотова. Для обоих ученых был характерен скрупулезный подход к научным источникам, великолепное знание современных отечественных и зарубежных исследований, детальное рассмотрение изучаемых вопросов, а также стройная и логичная методология. При этом у них была ясная верность Преданию Церкви и следование традициям церковно-академической науки. В итоге такой научно-аскетический синтез приводил в плодотворной и разнообразной научной и архивной деятельности, что не могло не отразиться на общественном признании ее результатов, как в царский, так и в советский период жизнедеятельности А. И. Бриллиантова.

Ключевые слова: византиноведение, церковная история, А. И. Бриллиантов, В. В. Болотов, гонения на Русскую Православную Церковь в XX веке в Советском Союзе.

В августе 2017 года исполняется 150 лет со дня рождения выдающегося деятеля российской церковной науки и преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии — доктора церковной истории, профессора Александра Ивановича Бриллиантова. Изучение его биографии наряду с описанием и переизданием его наследия более-менее активно осуществлялись[1] в девяностые и нулевые годы, однако, к сожалению, в последнее

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

[1] См.: *Алексеева М. А.* Семья Бриллиантовых // Ферапонтовский сборник. М., 1991. Вып. 3. С. 233–242; *Шилов Л. А.* Бриллиантов Александр Иванович // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры: Биографический словарь. СПб., 1999. Т. 2. С. 130–134; In memoriam: Исторический сборник памяти Ф. Ф. Перченка. М.; СПб., 1995. С. 150–151; *Грушевой А. Г.* А. И. Бриллиантов (1867–1933): История Церкви и византинистика в трудах ученого // История Древней Церкви в науч. традициях XX в. СПб., 2000. С. 63–67; *Бурега В. В.* Бриллиантов // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 249–250. *Грушевой А. Г.* История Церкви и византиноведение в трудах ученого // Мир русской византинистики. СПб., 2004. С. 286–310; *Абышко О. Л.* Очерк жизни и трудов А. И. Бриллиантова / *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г.; О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 5–30;

А. И. Бриллиантов

десятилетие интерес к его исследованиям был не особенно заметен в научной среде. И это при том, что к 2007 году были переизданы многие его сочинения — как отдельные монографии, так и сборники его трудов: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (1998); «Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г.; О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника (2006); «К вопросу о философии Эригены; К истории арианского спора; Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви» (2006); «Лекции по истории древней Церкви» (2007)[2]. Здесь следует упомянуть, что на сайте научного журнала «Христианское чтение» в архиве номеров наличествуют все 30 публикаций А. И. Бриллиантова (с 1898 по 1916 год)[3], а на сайте azbyka.ru также размещены некоторые работы ученого. Таким образом, есть основания полагать, что для детального знакомства с концепциями и методикой А. И. Бриллиантова у современного богослова имеются в доступе ключевые сочинения этого историка Церкви[4].

Александр Иванович родился 10 августа ст. ст. / 23 августа нов. ст. 1867 года в семье священника Иоанна Михайловича (1839–1895) и Ларисы Андреевны Бриллиантовых (1843–1920, урожденной Кемской), у которых помимо Александра было еще восемь детей: Мария (1863–1890), Иван (1870–1931), Екатерина (1873–1960, в замужестве Фомина), Леонид (1876–1937), Лидия (1878–1922), Ольга (1882–1936, в замужестве Велицкая),

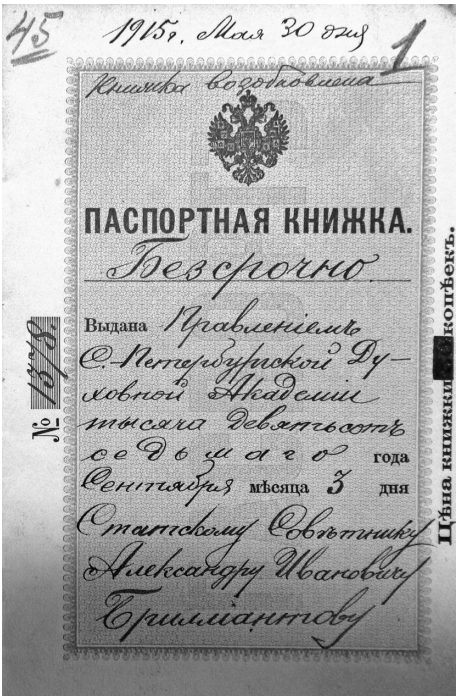
Братухин А. Ю. Александр Иванович Бриллиантов и его «Лекции по истории древней Церкви» / *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 5–27.

[2] Издав 3 тома сочинений А. И. Бриллиантова, О. Л. Абышко по каким-то причинам прекратил дальнейшее опубликование и переиздание трудов ученого, ограничившись вторым изданием в 2013 году *Лекций по истории древней Церкви.*

[3] Конечно, большая их часть представляет собой опубликованные в виде цикла статей монографии, но, тем не менее, среди этих материалов есть малоизвестные статьи, рецензии и очерки, не вошедшие в переиздания, сделанные О. Л. Абышко.

[4] Полную библиографию опубликованных и неопубликованных работ А. И. Бриллиантова см.: *Грушевой А. Г.* История Церкви и византиноведение в трудах ученого // Мир русской византинистики. СПб., 2004. С. 302–310.

Евстолия (1885–1974, в замужестве Державина) и Вениамин (1887–1933). Отец Иоанн служил в церкви во имя святого пророка Илии в селе Цыпино Кирилловского уезда Новгородской губернии.

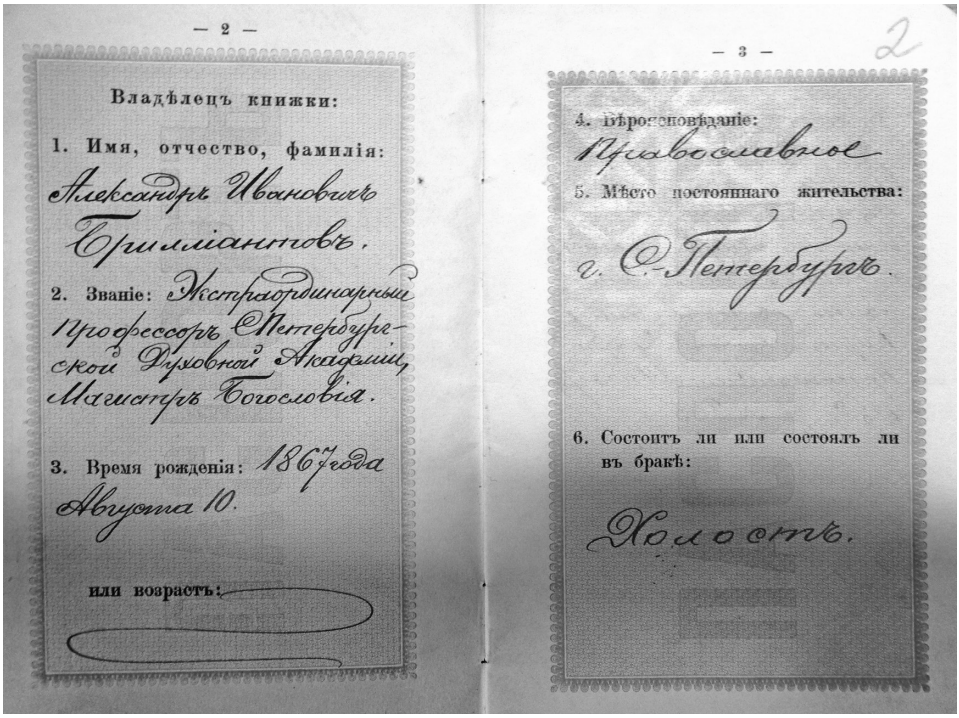

45
1915 г. Мая 30 дня 1
Книжка возобновлена
ПАСПОРТНАЯ КНИЖКА.
Безсрочно.
Выдана Правленіемъ С.-Петербургской Духовной Академіи
№ 1878
тысяча девятьсотъ седьмаго года
Сентября мѣсяца 3 дня
Статскому Совѣтнику
Александру Ивановичу
Бриллиантову
Цѣна книжки 1 рубль 50 копѣекъ.

Фрагмент паспортной книжки А. И. Бриллиантова (ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 1)

Александр последовательно прошел все ступени церковного образования: в 1881 г. он окончил Кирилловское духовное училище, в 1887 г. — Новгородскую духовную семинарию; в 1887–1891 гг.[5] учился в Санкт-Петербургской духовной академии, по окончании которой получил степень кандидата богословия. Затем на год (16 августа 1891 — 15 августа 1892) он был оставлен при академии профессорским стипендиатом. В 1892–1893 гг. начинающий ученый преподавал Закон Божий в двух городских училищах в С.-Петербурге. С 8 апреля 1893 г. Бриллиантов исполнял послушание преподавателя истории и обличения русского раскола в Тульской духовной семинарии и одновременно с 15 марта 1896 — и. о. миссионера Тульской епархии. Без отрыва от своих обязанностей Александр Иванович написал и защитил магистерскую диссертацию *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*: 13 июля 1898 он был утвержден в степени магистра богословия. В 1900 году ученый окончательно перебирается в столицу[6], будучи принят на должность доцента

[5] Без отрыва от учебы А. И. Бриллиантов прошел воинскую повинность, о чем говорит запись в его паспортной книжке, выданной в 1907 году: «Ратник ополчения первого разряда. Имеет свидетельство о явке к исполнению воинской повинности, выданное Кирилловским уездным присутствием 4 ноября 1888 г. за № 305» (ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 2 об.).

[6] С этого момента и до своего ареста в 1930 году Бриллиантов проживал в служебной квартире по адресу: ул. Херсонская, д. 5–7–9, кв. 30 (ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 6).



— 2 —

Владѣлецъ книжки:

1. Имя, отчество, фамилія:
Александръ Ивановичъ Бриллiантовъ.

2. Званіе: Экстраординарный Профессоръ Петербургской Духовной Академіи, Магистръ Богословія.

3. Время рожденія: 1867 года Августа 10.

или возрастъ:

— 3 —

2

4. Вѣроисповѣданіе:
Православное

5. Мѣсто постояннаго жительства:
г. С.-Петербургъ.

6. Состоитъ ли или состоялъ ли въ бракѣ:
Холостъ.

Фрагмент паспортной книжки А. И. Бриллиантова
(ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 1об.-2)

Санкт-Петербургской духовной академии (с 18 мая 1900)[7]. В том же году он начинает трудиться как делопроизводитель Комиссии Синода по старокатолическому и англиканскому вопросам. В память о своем наставнике и товарище В. В. Болотове (1854–1900) Бриллиантов издает очерк *К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова, как церковного историка* (СПб., 1901)[8]. В 1901–1903 гг. Александр Иванович принимает участие в знаменитых Религиозно-философских собраниях. 22 декабря

[7] В течение ряда лет А. И. Бриллиантов состоял председателем Библиотечной комиссии СПбДА, что позволяло ему не только активно формировать фонды Библиотеки СПбДА, но и широко пользоваться ими для своих научных изысканий.

[8] Первоначально эта брошюра появилась в виде статьи: *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка (5 апр. 1900 г.) // Христианское чтение. СПб., 1901. № 4. С. 467–497. Целых 12 лет посвятит А. И. Бриллиантов подготовке к изданию лекций своего предшественника по кафедре церковной истории: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1907–1918. Т. 1–4.

1903 он становится экстраординарным профессором, а через некоторое время получает чин статского советника (по крайней мере, таковым он уже был в 1907 году[9]). Начиная с 1906 и по 1917 год, А. И. Бриллиантов ведет активную научную деятельность, много публикуется в журнале «Христианское чтение». 29 сентября 1914 г. он утверждается в звании ординарного профессора кафедры истории древней церкви Санкт-Петербургской духовной академии, а 24 июля 1914 г. ему — по совокупности трудов — присваивается степень доктора церковной истории. В 1916 г. литографическим способом студенты издают курс его лекций по церковной истории, читанных в 1915–1916 у. г.

Имя А. И. Бриллиантова вписано и в историю Поместного Собора Русской Православной Церкви (1917–1918): он являлся членом Предсоборного Присутствия (1906), Предсоборного Совета (1917) и самого Поместного Собора, на котором исполнял обязанности секретаря. Весной 1917 г. его даже выдвинули как одного из кандидатов на архиерейскую кафедру Петрограда[10], но Бриллиантов сделал самоотвод.

Несмотря на послереволюционную ситуацию, 6 декабря 1919 г. А. И. Бриллиантов становится членом-корреспондентом Российской академии наук по разряду историко-политических наук отделения исторических наук и филологии[11]. При этом, в течение 4 лет (1918–1922) он был преподавателем, а затем профессором кафедры истории средневековья Петроградского государственного I-го высшего педагогического института. Кроме того, 2 января 1920 он был утвержден в качестве профессора кафедры истории древней церкви Петроградского богословского института. Педагогические труды он умудрялся совмещать с архивной работой[12]: с 15 января 1919 по 1 октября 1921 работал сотрудником 2-го отделения

К 10-летию со дня кончины В. В. Болотова им будет написан еще один биографический очерк, опубликованный частями в № 4–8 журнала «Христианское чтение» за 1910 год.

[9] ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 1.

[10] Надо сказать, что А. И. Бриллиантов был холост, жил скромно, щедро помогая материально своим многочисленным родственникам как до, так и после 1917 года — он, целиком посвятив себя Церкви и науке, был своего рода «монахом в миру». Неслучайно несколько лет назад в Комиссии по канонизации святых Санкт-Петербургской епархии рассматривался вопрос о его канонизации — См.: URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/370718.html (дата обращения 20.06.2017).

[11] Также он являлся членом комиссии Академии наук по истории знаний и членом Русско-византийской комиссии.

[12] Кроме того, 22 мая 1921 г. А. И. Бриллиантов был избран действительным членом Православного палестинского общества.

Дом 5-7 по ул. Херсонской,
где жил А. И. Бриллиантов. Современный вид

IV секции Единого государственного архивного фонда (сначала в качестве архивариуса, затем старшего архивариуса, помощника управляющего и заведующего фондом, но был уволен по сокращению штатов). С 15 ноября 1921 стал библиотекарем I-го отделения (образованного из фондов библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии[13]), в 1925–1929 служил главным библиотекарем Государственной публичной библиотеки. 1 марта 1930 г. по состоянию здоровья А. И. Бриллиантов вышел на пенсию, а 10 июня 1930 г. в числе множества других академических работников он был арестован и привлечен по так называемому «Академическому делу». В феврале 1931 г. он был приговорен к расстрелу (по статье 58–11), но 10 мая смертный приговор ему был заменен на 5 лет лагерей с конфискацией имущества.

В государственном архиве Российской Федерации сохранился документ, проливающий свет на обстоятельства освобождения А. И. Бриллиантова из мест заключения. Это прошение от его домработницы, написанное в Политический Красный Крест в октябре 1931 года, спустя почти полгода после отправки ученого в Свирьлагерь.

[13] Здесь можно вспомнить, что еще в начале 1919 г. Бриллиантов подготовил «Справку о библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии».

Приведем это заявление полностью:

<10 октября 1931>
В Политический Красный Крест
Легасовой Елены Матвеевны,
прожив*<ающей>* в Ленинграде,
Херсонская ул*<ица>*, дом № 5/7, кв. 30.

по делу профессора Бриллиантова Александра Ивановича, арестованного 10-го июня 1930 г*<ода>*, приговоренного Коллегией ОГПУ к 5 г*<одам>* ссылки в концлагерь и сосланного 12-го июля 1931 г*<ода>* в Кемь, а оттуда переведенного и в настоящее время находящегося в 9 отд*<елении>* СЛАГ ОГПУ на ст*<анции>* Свирь Мурм*<анской>* жел*<езной>* дор*<оги>*.

Заявление

Умоляю Политический Красный Крест придти на помощь и облегчить участь моего хозяина, проф*<ессора>* Ал*<ександра>* Ив*<ановича>* Бриллиантова, 65 летнего больного человека, находящегося на лесозаготовках на Свири в 30 верстах от п*<очтового>* о*<тделения>* Важина, где ему, слабому и старому человеку совершенно не под силу работать с топором в руках и подчас по колено в воде. Я, Елена Матв*<еевна>* Легасова, прослужила у проф*<ессора>* Бриллиантова 15 лет домработницей, мне сейчас 64 года, и у него никакой поддержки, кроме меня, нет. 15 лет ходила я за ним, как за малым ребенком, т*<ак>* к*<ак>* он, кроме своих книг, не знал ничего и к жизни был совсем не приспособлен, страдал язвой желудка и сердцем, от которого у него сильно отекали ноги. В 1930 г*<оду>* о*н* был признан инвалидом и вышел в отставку, и мы с ним существовали на 46 руб*<лей>* 66 коп*<еек>* его пенсии. Сейчас он погибает на лесных работах мучительной смертью, и я ничем не могу ему помочь, и прошу Красный Крест походатайствовать о переводе его на какую-нибудь канцелярскую работу, чтобы облегчить его последние годы жизни.
Елена Легасова.

10/X 1931 г*<ода>*[14]

[14] ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 667. С. 133. Автограф.

Спустя полгода после подачи этого прошения — 26 мая 1932 г. — крупнейший церковный ученый своего времени, профессор Александр Иванович Бриллиантов, по ходатайству Политического Красного Креста, был досрочно освобожден из лагеря с ограничением проживания сроком на 3 года и поселился в Тамбове, где 1 июня 1933 г. отошел ко Господу.

Своего рода научным завещанием будущим корифеям богословской науки могут послужить слова, сказанные А. И. Бриллиантовым о В. В. Болотове, но относящиеся по своей значимости ко всякому вдумчивому, усердному и одаренному труженику церковной науки: «Глубокое богословское образование, широкая филологическая ученость, близкое знакомство с методами точного исследования даже в области наук о природе и стремление внести ту же точность и в другие области, по-видимому, вполне уже обусловливают возможность всестороннего исторического исследования и глубокого и верного понимания прошедшей жизни Церкви. Мы видим ученого, компетентного во всех доступных уму человеческому областях знания и отовсюду могущего брать нужное для своих специальных целей»[15]. Эти же слова по справедливости следует отнести и к самому профессору А. И. Бриллиантову.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 667. С. 133.
2. ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 1. Д. 122. Л. 1–7 об.
3. *Алексеева М. А.* Семья Бриллиантовых // Ферапонтовский сборник. М., 1991. Вып. 3. С. 233–242.
4. *Братухин А. Ю.* Александр Иванович Бриллиантов и его «Лекции по истории древней Церкви» / *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 5–27.
5. *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка. СПб., 1901.
6. *Бурега В. В.* Бриллиантов // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 249–250.
7. *Грушевой А. Г.* А. И. Бриллиантов: история церкви и византиноведение / Мир русской византинистики. СПб., 2004. С. 286–310.
8. *Шилов Л. А.* Бриллиантов Александр Иванович // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры: Биографический словарь. СПб., 1999. Т. 2. С. 130–134.

[15] *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка. СПб., 1901. С. 21.

Priest Igor Ivanov. **To the 150th anniversary of Professor A. I. Brilliantov (1867–1933).**

The article deals with the biography of the church historian and the Byzantologist, Professor of the St. Petersburg Theological Academy Alexander Ivanovich Brilliantov, the pupil and successor of Professor Vasily Vasilyevich Bolotov. Both scientists were characterized by a scrupulous approach to scientific sources, excellent knowledge of modern domestic and foreign research, detailed consideration of the issues studied, as well as a harmonious and logical methodology. At the same time they had a clear fidelity to the Tradition of the Church and adherence to the traditions of church and academic science. As a result, such scientific and ascetic synthesis resulted in fruitful and diverse scientific and archival activities, which could not but be reflected in the public recognition of its results, both in the tsarist and in the Soviet period of the life of A. I. Brilliantov.

Keywords: Byzantine Studies, Church History, A. I. Brilliantov, V. V. Bolotov, persecution of the Russian Orthodox Church in the XX century in Soviet Union.

Priest Igor Anatolievich Ivanov — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of Foreign Languages and Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

А. В. Шевцов

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ПРОФЕССОРА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ Д. П. МИРТОВА

(к 150-летию со дня рождения)

Данная статья посвящена исследованию философского наследия профессора Санкт-Петербургской духовной академии Д. П. Миртова (1867–1941) и приурочена к 150-летнему юбилею со дня его рождения. К сожалению, труды Миртова до сих пор являются малоизвестными, хотя он был учеником проф. СПбДА М. И. Каринского и в чем-то продолжал его дело. Круг научных интересов Д. П. Миртова касался вопросов гносеологии, логики, истории философии, проблем религии и веры. Анализируя фундаментальноое исследование по философии Германа Лотце, Д. П. Миртов рассматривал проблематику соотношения веры и действительности. В статье на примере нескольких работ Миртова прослеживается становление его философских взглядов, от философии Хр. Вольфа, Хр. Баумейстера, к первым преподавателям философии СПбДА иером. Евгению (Казанцеву) и Игнатию Фесслеру. В статье проводится анализ работ Миртова о Клименте Александрийском и о Германе Лотце. Также представлен проведенный Д. П. Миртовым критический анализ концепции панентеизма Лотце.

Ключевые слова: Д. П. Миртов, М. И. Каринский, Санкт-Петербургская духовная академия, Хр. Вольф, Хр. Баумейстер, панентеизм, субстанция, бытие, гносеология, логика.

Дмитрий Павлович Миртов родился 1 сентября 1867 г. в селе Константиново, Рязанского уезда, Рязанской губернии в семье сельского священника. Как было принято в то время для детей лиц духовного сословия, Дмитрий закончил в 1887 г. духовную семинарию в Рязани и в том же году поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1891 г. со степенью кандидата богословия и преподавал в различных духовных учебных заведениях. Тема работы, за которую Д. П. Миртову была присуждена степень кандидата богословия была по Клименту Александрийскому, эта тема впоследствии выросла до монографии «Нравственное учение Климента Александрийского».

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (МАИ) (ashevzov@mail.ru).

Д. П. Миртов (1867–1941)

Еще со студенческой поры Миртов серьезно занимался исследованиями по истории философии. С декабря 1894 г. он начал преподавать в СПбДА. В 1914 г. за труд «Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном» ему была присуждена степень доктора богословия без защиты. С 15 августа 1919 г. и вплоть до выхода на пенсию Д. П. Миртов работал в Публичной библиотеке. Он умер в 1941 г. во время блокады Ленинграда.

Творчество Дмитрия Павловича Миртова, историка философии, выпускника и профессора Санкт-Петербургской духовной академии, до сих пор остается недостаточно изученным. Миртов был среди учеников профессора СПбДА М. И. Каринского. Он написал ряд самостоятельных и глубоких исследований по истории философии. Так, его перу принадлежит сочинение по философии немецкого мыслителя XIX века Германа Лотце[1], работы по Канту и Ницше, Клименту Александрийскому, статьи и монографии по гносеологии М. И. Каринского и Г. И. Челпанова. Среди многих статей по истории философии у Д. П. Миртова есть целый ряд литографированных либо самим профессором, либо его учениками лекций по древней и новой философии. Поэтому обширное наследие Дмитрия Павловича Миртова, всего свыше 40 источников, еще ожидает подробных исследований.

В своей статье «Первые профессоры философии в С.-Петербургской духовной академии — иером. Евгений и Игн. Фесслер (к столетию академии)» Миртов останавливался на раннем периоде формирования и специфике преподавания философии в начальный период существования Академии[2]. В этой статье Д. П. Миртов освещал ситуацию с преподаванием в самом начале образования СПбДА. Так, Миртову, на наш взгляд,

[1] *Миртов Д. П.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном // Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX века. Ученые труды Императ. С.-Пб. Духовной Академии (К 100-летию академии). СПб., 1914. Вып. 3.

[2] *Миртов Д. П.* Первые профессоры философии в С.-Петербургской духовной академии — иером. Евгений и Игн. Фесслер. (К столетию академии). // Церковный Вестник. СПб., 1909. С. 1–14.

вполне удалось прояснить ситуацию с первыми преподавателями философии иером. Евгением (Казанцевым) и Игнатием Фесслером: почему и с чем был связан отказ от первоначально приглашенного на эту должность Лодия (в силу нехватки времени у последнего); утверждением первого преподавателя иером. Евгения и скорой, менее чем через год, отставкой его от должности и которого «заменяют другим, более способнейшим»[3] (12 января 1810 г.).

Миртов подробно исследовал и этот вопрос: «Оказывается, в самый начальный период становления академии были не вполне еще согласованы нормы и порядок преподавания в частности курса философии. Так, например, комиссия не определилась с тем, какими именно пособиями руководствоваться — Винклером или Голманном (у которых порядок системы, то есть изложения, не совпадал)[4]. Д. П. Миртов сообщил, что поэтому был приглашен Фесслер, а иером. Евгений был переведен в его ассистенты. И поскольку Фесслер «в данном отношении был человек наиболее компетентный, а искренность отзыва его явствует из того, что Евгений в это время уже оставил академию, назначенный (11 февраля 1810) ректором московской Троицкой гимназии»[5].

Д. П. Миртов так описывал ситуацию, которая была в тот момент. Фесслера на кафедру философии фактически случайно пригласил М. М. Сперанский, по рекомендации своего земляка и сослуживца по львовскому университету П. Д. Лодия, причем собственно на кафедру еврейского языка. Но когда Сперанский, в беседе с Фесслером, обнаружил в нем глубокие знания и в философии, то сразу же и стал ходатайствовать перед комиссией Академии о предоставлении Фесслеру и кафедры философии.

«Изучение философии у Фесслера идет по такому же плану, как и у иером. Евгения (курс также шестигодичный): прежде всего, история философии, предваряемая общими вводными сведениями по философии и разделяемая на три отдела — древняя, средневековая и новейшая философия (заканчивается Кантом, Фихте, Якоби и Шеллингом), затем, положительная система философии, разделяющаяся на теоретическую, в которую входят логика и метафизика природы <примечательно, как метафизику природы трактовал Миртов> (умственная онтология, физиология природы, умственная космология, умственное богопознание,

[3] Там же. С. 2.

[4] Там же. С. 3.

[5] Там же. С. 4.

эмпирическая психология и антропология) и практическую, в которую входят метафизика нравов, этика и естественное право»[6].

Но в скором времени возникают разногласия и с Фесслером, и Д. П. Миртов оставил подробный отчет, в чем там было дело. Главным противником преподавания Фесслера был архиепископ Феофилакт, который представил пять критических замечаний на систему Фесслера, согласно которым начала фесслеровой философии «что всего удивительнее совершенно ниспровергают саму философию»[7].

Итак, в чем же состояли эти пять тезисов против Фесслера? 1) Фесслер искажает естественный порядок человеческих познаний, когда производит их начало от разума, независимо от чувств; 2) приписывает этим началам только условную и от этого вторичную вещественность и истину; 3) подрывает религию, приняв в основании своей философии мнения иллюминатов; 4) вводит философию Платона, которая и в первые три века христианства породила столько ересей, сколько во Франции, при попустительстве Вольтера, наделала метафизика Локка и которая восторжествовала над философией Декарта. И, наконец, пятый тезис, который по виду был продолжением четвертого, но содержал итоговое замечание: Фесслер кроме того, что следовал Платону, еще и почитал Плотина, от языческого влияния которого было трудно избавиться. «И в заключение архиепископ ставит на вид Фесслеру, что последний должен был руководствоваться указаниями комиссии и назначенными ею Винклером и Бруккером, или же представить начальству об отмене последних, а сам ничего нового не вводить»[8].

Необходимо отметить, что капитальный анализ формирования как всей российской духовно-академической философии, так и ее петербургской традиции, принадлежал Г. Г. Шпету, труд которого «Очерк развития русской философии» выходил частями (1922)[9]. Ситуацию вокруг Фесслера Шпет фактически изложил так же[10], как и Миртов, однако у Д. П. Миртова мы находим описание более объективным. Так, например, он привел слова защитника Фесслера М. М. Сперанского, который считал, что: «Цель

---

[6] Там же. С. 7.

[7] Там же. С. 9.

[8] Там же. С. 11.

[9] См.: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 217–578.

[10] Там же. С. 387.

философского образования в точном разуме устава академии не в том состоит, чтобы продолжать мрачную систему материализма, на коей вся чувственная философия основана, но чтобы отвергнуть все сии суесловные блуждания разума, призвать его и приготовить к христианской философии, к той философии, которая по слову св. Павла, не по стихиям мира, но по началам вечной истины, которая есть едина и коей источник тщетно будем мы искать в ушах, в руках и в прочих чувствах»[11]. Но, по Миртову, не только мнение архиеп. Феофилакта сыграло против Фесслера, очевидно даже большую роль сыграло влияние бакалавра словесных наук иером. Леонида (Зарецкого) на тогдашнего ректора Академии архимандрита Сергия.

В труде по истории русской философии А. И. Абрамов при рассмотрении вопроса становления философии в Санкт-Петербургской духовной академии опирался в основном на исследование Г. Г. Шпета[12]. Абрамов писал, что «традиционный учебник Иоганна Генриха Винклера "Физика, или Естественная философия в сокращенной баумейстеровой философии напечатанная и с лат. на рос. яз. переведенная… синтаксис с учителем диаконом Иоанном Ушаковым" (М., 1785), и последний был заменен на "Institutiones" Ф. С. Карпе»[13]. Отсюда следовало, что состав учебников еще не сложился и их подбор осуществлялся в процессе учебной практики.

Например, учебник Карпе был введен с приходом в Академию Иоганна фон Горна (Хорна) как некое обновление системы Х. Вольфа, излагавшейся в учебнике И. Г. Винклера. И это при том, что еще использовалось русское издание учебника одного из первых историков философии как науки в Европе, Иоанна Якова Бруккера (1696–1770) и который «написал для своего времени самую полную историю философии — "Historia critica Philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta" (1747)»[14]. Но, как замечал А. И. Абрамов, если учебник Бруккера все же следовал Лейбницу, то учебники Винклера и его последователей развивали философию в системе Вольфа.

Так, «наибольшим влиянием и авторитетом среди учебников вольфианской философии, преподаваемой и изучаемой в русских духовных

[11] *Миртов Д. П.* Первые профессоры философии в Санкт-Петербургской духовной академии… С. 12.

[12] См.: *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 82–97; С. 138–144; С. 223–246. С. 544.

[13] Там же. С. 84.

[14] Там же. С. 231.

академиях и семинариях, пользовались книги Фридриха Христиана Баумейстера (1698–1785), который был наиболее известным последователем философских учений Лейбница и Вольфа, разрабатывал и пропагандировал почти все разделы их философских систем»[15]. Однако и Баумейстер выступал резко против догматичности систем Лейбница и Вольфа, поэтому его сочинения издавались в России большими тиражами.

Еще несколько слов о типе философской системы Баумейстера. Его доктрина была метафизикой[16], которая включала в себя как свою основу и свою структуру онтологию. Онтология давала ответ на вопрос, как устроен мир, она была неким *сущесловием*, входившей, по Баумейстеру, в метанауку, то есть в науку о мире, или в метафизику[17]. В онтологии ставились вопросы основания истин, которые далее обосновывались в физике и этике. Это была линия в философии, типологически восходившая к философии Христиана Вольфа и развиваемая его последователями.

Систематический подход к философии, как наследие вольфианства, как и у М. И. Каринского, находил свое отражение и в творчестве Д. П. Миртова. В своей ранней работе о Клименте Александрийском (1900)[18], как и прежде у его учителя М. И. Каринского в цикле трудов об Анаксимандре и древней философии, Д. П. Миртов также фундаментально исследовал философское учение Климента, поместив его в центр доксографически выполненного анализа философии поздней античности и Александрийской школы.

Мысль Климента Д. П. Миртов рассматривал под углом историко-философского анализа на фоне Филона, Платона и Аристотеля. Он дал обширную картину исследований по Клименту, указывая и опираясь при этом на Мерка, Конъя (Cognat), Дэне, Ройтера, Баура, Грота (Groot), Фойе (Faye), Винтера[19]. Миртов отмечал, что творения Климента носили, прежде всего, педагогический характер, в которых Климент стремился изложить свое нравственное учение не в системе, построенной на указанных им принципах соглашения философии и Писания, а — применительно

[15] *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов... С. 232.

[16] См.: Христиана Баумейстера Метафизика, с лат. вновь перевед. и исправл. Яковом Толмачевым. М., 1808. 295 с.

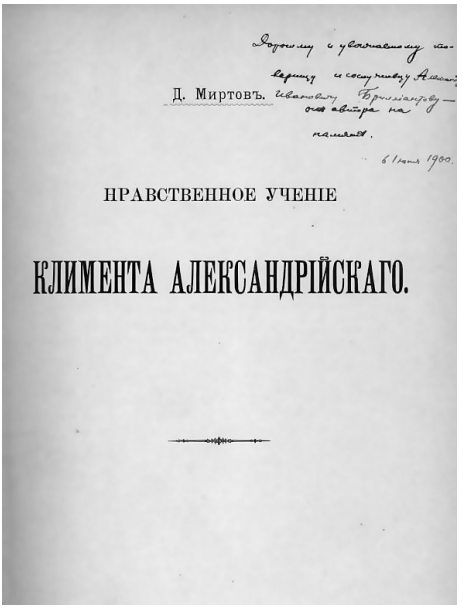
[17] См. *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов... С. 235.

[18] См.: *Миртов Д. П.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб.,1900. 230 с.

[19] Там же. С. XXXV.

к задачам и фактам воспитания[20]. Д. П. Миртов показал, что сочетание греческой философии и христианства у Климента если и было вначале равным, то постепенно христианские взгляды стали доминировать.

Опираясь на современного ему доксографа, П. Цигерта (P. Ziegert)[21], Миртов писал, «что и по обращении уже находясь в изгнании, [философия] держала [Климента] в железных оковах. Философия претворилась у него в плоть и кровь, осталась руководящим началом его мысли. Так отомстила ему за себя отвергнутая философия. Служанка стала господствовать над госпожой»[22].


Д. Миртовъ. Ивановичу Бриллиантову — от автора на память. 6 іюня 1900.

НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНІЕ

КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО.

Фрагмент титульного листа с автографом Д. П. Миртова: «Дорогому и уважаемому товарищу и сослуживцу Александру Ивановичу Бриллиантову от автора на память. 6 июня 1900»

Д. П. Миртов в заключении писал, что: «Климент Александрийский считается основателем христианской науки, потому что он первый положил начало церковно-христианскому гнозису, т. е. научно-философскому, но стоящему на почве церковного понимания, уяснению и изложению откровенных истин»[23]. Поскольку, как это подчеркивал и Миртов, «в сочинениях, до нас сохранившихся, он [Климент] применяет, однако, установленные им принципы соглашения философии с Откровением не ко всей области христианского вероучения, а главным образом к области нравственных истин»[24].

Мы здесь видим результат испытанного Д. П. Миртовым влияния, опосредованного как учением Вольфа, так и позднейшими влияниями

[20] Там же. С. XXXVIII.

[21] Миртов ссылается на *Ziegert P.* Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus. Psychologie und Logochristologie. Heidelberg. 1894.

[22] Там же. С. XL.

[23] Там же. С. 219.

[24] Там же. С. 220.

ученика Вольфа — Христиана Баумейстера на духовно-академическую философию в начале XIX в., так и позднее преломившееся, в частности, через Каринского и на тексте Миртова. Поэтому он, развивая онтологию в метафизике (по Баумейстеру), делал вывод, что Климент и Тертуллиан были первыми моралистами в ранней христианской философии.

«Филон и в учении о Логосе, как и в других случаях, служит примером объединения философии с Откровением для Климента Александрийского, хотя нельзя сказать, чтобы последний рабски следовал этому примеру. Существенным отличием Климента от Филона является то, что он во всей строгости удерживает Евангельское учение о Логосе, как Личном существе. Соответственно этому, и платоновские и стоические воззрения, которые он объединяет с христианскими, получают особый смысл в его нравоучении»[25]. Миртов увидел, что Климент позаимствовал из платоновской философии идею демиурга, «как посредника Божия при творении мира»[26] и сами идеи. Как и у Платона, Климент тоже называл Бога Умом и местом идей. Здесь же Д. П. Миртов писал, что: «Если идея есть мысль Бога, а Логос — Сын Ума, то и Логоса можно характеризовать как идею, именно как Идею Истины, не отрицая этим Его личное бытие»[27].

И наконец, в данной статье мы обратимся к фундаментальному и блестящему труду Д. П. Миртова, за который ему и была в сентябре 1914 г. присуждена без защиты степень доктора богословия, и за который он был отмечен половиной Макарьевской премии. Речь идет об исследовании «Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном» (1914)[28]. Миртов подчеркивал, что: «Лотце стремится свести к единству то, что вошло в его богатое содержанием понятие об Абсолютном из этих обоих различных источников [веру и знание]»[29].

Однако, заявляя, что задача объединения знания и веры хотя и является высшим идеалом, но сам Лотце не предложил никакого способа разрешения этой проблемы. Единственное, что Лотце делает, по Миртову, это то, что в своем опыте «синтеза научно-философских христиански-религиозных воззрений о Боге, видит удачный шаг на пути к тому высшему научно-философскому идеалу»[30]. Миртов заметил, что у Лотце

[25] Там же. С. 49.
[26] Там же. С. 50.
[27] Там же.
[28] См.: *Миртов Д. П.* Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном. СПб., 1914.
[29] Там же. С. 504.
[30] Там же. С. 506.

религиозное учение о Боге и философское учение об Абсолютном не только не противопоставляются или уравниваются, но «Лотце делает прямую попытку представить такой синтез, — именно в форме панентеистического мировоззрения...»[31] как приближение к своему научно-философскому идеалу.

Однако здесь Д. П. Миртов указывал на ошибочность трактовки Лотце решения им метафизически-религиозного синтеза — чтобы и гармонически сочетались предикаты, входящие и в понятие метафизики, и в понятие религии, и с другой стороны, чтобы «гармонически удовлетворялись запросы и ума, и сердца, и воли этим синтезом»[32]. И основным противоречием здесь, в концепции Лотце, служило то, что его учение об Абсолютной Субстанции в ее отношении к миру примыкало к спиритуалистическому пантеизму. Миртов подчеркивал, что Лотце отстаивал субстанциальное единство конечного с Бесконечным, но он делал в своей аргументации из пантеистических посылок много неясных пунктов, одновременно ослаблял ее, энергично отстаивая «субстанциальное единство конечного с Бесконечным».

На Лотце, — писал Миртов, — оказала влияние «тень древности, зловредная переоценка ею логоса»[33]. К тому же Лотце не довел свой грандиозный замысел объединения до окончательной формы, которую он должен был получить в проектировавшемся III томе «Системы философии». Так, например, при критике доказательств бытия Божия, Лотце, указывая на их логические дефекты, утверждал, что их убедительность коренится в сердце, откуда и необходимо выстраивать установку общеобязательных истин о бытии Божием. Причем, Г. Лотце «упоминает об этих постулатах только параллельно с логическими доводами и в добавление к ним, и, вместо внутреннего взаимоотношения между доводами рассудка и запросами сердца, мы видим только их подлеположение»[34].

Но здесь обнаруживается ошибочность у Лотце, на которую и указывал Д. П. Миртов: «Он <Лотце> убежден, что его доказательство бытия Божия из факта взаимодействия между существами имеет очевидность аналитического суждения: взаимодействие между существами будто бы для нашей мысли непреодолимо связывается с субстанциальным

[31] Там же.

[32] Там же.

[33] Там же. Предисловие. С. XC.

[34] Там же. С. 508.

единством их в общей основе, и раз есть это взаимодействие, необходимо есть и эта единая и объединяющая их в себе субстанция»[35]. Но, ведь, по крайней мере, это надо доказать, если мы привлекаем логику, даже если с другой стороны истины метафизики. И прав был Миртов, когда писал, что не только единство субстанции не является очевидным, но и взаимодействие между состояниями одной вещи столь же не объяснимо, как и между отдельными вещами. Сам Г. Лотце это признает, но вопрос, как возможно взаимодействие, он ставит по отношению только к вещам, а не к состояниям вещи. Д. П. Миртов справедливо сделал вывод, что концепция Лотце носила очень «привлекательный колорит» своей постановкой всеединого, но и не смогла решить задачу постулата одновременной самостоятельности конечных существ, признавая их, вместе с тем, за состояния Абсолютного.

У Г. Лотце, — писал Миртов, — удобоприемлемы для христианского веросознания те разъяснения и то обоснование тезиса, что «Бог есть существо личное, т. е. самочувствующее и самосознающее. Однако со всем этим далеко не гармонирует пантеистическое положение, что и вещи и конечные духи суть состояния, мысли, модификации Бесконечного, пусть Лотце и желает и старается придать ему панентеистический смысл. Панентеизм вовсе не требует субстанциального единства Бесконечного с конечным»[36]. Д. П. Миртов замечает, что наука и вера поставлены у Лотце только рядом друг с другом, но не связаны внутренним единством на основе принципов его философии.

Еще одна проблема, это была полемика о связи концепции Лотце и теории Ричля (т. е. о близости Лотце к неокантианству и о том, что принципы философии Г. Лотце вели к разногласию с христианством). На самом деле, в гносеологии теория Ричля скорее примыкала к Канту, а не к Лотце. Миртов отмечал, что, «во-первых, у Лотце нет различения между действительными вещами, которые лежат в основе явлений и сообщают им реальность, и вещами в себе, — что различается у Ричля; а во-вторых, если последний отрицает познаваемость вещей в себе, то первый, напротив, утверждает таковую: хотя явления, по Лотце, не служат объективно-точным отобразом действительных вещей, однако все же мы можем путем умозаключения достигнуть вещи в себе, именно полагать ее в духовном существе»[37].

[35] Там же. С. 509.

[36] Там же. С. 510.

[37] Там же. С. 516.

Таким образом, Д. П. Миртов, подводя итоги своего исследования, пришел к выводу, что гносеология А. Ричля по существу была нигилистичной, тогда как у Лотце, его принципы, «при последовательном проведении, должны, как мы могли уже видеть из его учения о Боге, привести к противоположным результатам: духу его философии, стремящейся постигнуть истину объективную, общезначимую и необходимую, противны как односторонний субъективизм, так и прагматический релятивизм»[38]. Здесь важно отметить, что критический подход, проверка утверждений на догматичность появились и были свойственны русской духовно-академической философской культуре уже с самого начала образования Академий.

Некоторые труды профессора Санкт-Петербургской духовной академии Д. П. Миртова

1. Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). СПб., 1914.

2. Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., 1905.

3. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.

4. Конспект по истории древней философии (1900–1901). СПб., 1895.

5. Из лекций по истории философии, читанных студентам Петербургской Духовной академии в 1900–1901 уч. гг. СПб., 1901.

6. Из лекций проф. Каринского, в лекционном изложении Д. П. Миртова за 1896–1897 гг. СПб. 1897.

7. Первые профессоры философии в С.-Петербургской духовной академии иером. Евгений и Игн. Фесслер (к столетию академии). СПб., 1909.

8. Двадцатипятилетие ученой и учебной деятельности проф. В. С. Серебренникова. СПб., 1912.

9. М. И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово. 1917–1921 гг., М., Т. 2. С. 3–75.

10. Обзор книги М. И. Каринского «Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» // Христианское чтение. 1915. № 3. С. 424–428.

11. Пятидесятилетие ученой деятельности М. И. Каринского // Церковный Вестник. 1913. № 8.

[38] Там же. С. 517.

12. Студенческие записки лекций по истории философии. СПб. 1896–97.

13. Ученые труды императорской С.-Петербургской Духовной академии. К 100-летию академии. СПб., 1917. Вып. 3.

14. Лекции по истории новой философии, читанные и. д. доцента Д. П. Миртовым студентам С.-Петербургской дух. академии в 1899–1900 ак. г. СПб. 1900.

15. Лекции по истории новой философии, читанные и. д. доцента Д. П. Миртовым студентам С.-Петербургской дух. академии в 1901–1902 ак. г. СПб. 1902.

16. Лекции по истории древней философии, читанные студентам С.-Петербургской духовной академии в 1902–1903 ак. г. СПб., 1903.

17. Заслуги проф. В. Н. Карпова для русской философской мысли // Памяти русского философа В. Н. Карпова. Речи на торжеств. собрании СПбДА по случаю 100-летия со дня рождения Карпова // Христианское чтение. 1898. № 5. С. 684–731.

Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подготовка текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005.

2. *Миртов Д. П.* Лекции по истории новой философии, читанные и. д. доцента Д. П. Миртовым студентам С.-Петербургской духовной академии в 1899–1900 уч. году. (литограф.).

3. *Миртов Д. П.* Первые профессоры философии в С.-Петербургской духовной академии — иером. Евгений и Игн. Фесслер. (К столетию академии). // Церковный Вестник. СПб., 1909. С. 1–14.

4. *Миртов Д. П.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). СПб., 1914. Вып. 3.

5. *Шевцов А. В.* М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М., 2017.

6. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991.

7. *Яковенко Б. В.* История русской философии. М., 2003.

Aleksandr Shevtsov. **Philosophical doctrine of D. P. Mirtov, professor of the St. Petersburg Theological Academy (on the occasion of the 150th anniversary of his birth).**

This article is devoted to the study of the philosophical heritage of the professor of the St. Petersburg Theological Academy, Dmitry Pavlovitch Mirtov (1867–1941) and is dedicated to the 150th anniversary of his birth. Mirtov's writings are still little-known. However, the scientist was a student of professor of Academy M. I. Karinsky. Myrtov's interests rested on the problems of epistemology, logic, the history of philosophy, the problems of religion and faith. On the example of the fundamental study on the philosophy of Hermann Lotze D. P. Mirtov studied the problems of the relationship between faith and reality. In the article, with the example of several works of Mirtov, the formation of his philosophical views, from the philosophy of Chr. Wolff, Chr. Baumeister, to the first teachers of the philosophy of St. Petersburg, hieromonk Eugene and Ign. Fessler. The article analyzes Mirtov's works on Clement of Alexandria and Herman Lotze. The article presents a critical analysis by D. P. Mirtov of the concept of Lotze's panentheism.

Keywords: D. P. Mirtov, M. I. Karinsky, Saint-Petersburg Theological Academy, Christian Wolff, Christian Baumeister, panentheism, substance. the being, epistemology, logic.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov — Candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).

С. А. Колесников

ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОГО ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В статье рассматриваются основные положения христианского хозяйствования в трудах протоиерея С. Н. Булгакова. Подлинное христианское хозяйствование, по мнению С. Н. Булгакова, подразумевает личную духовную ответственность человека за преобразования, вносимые в реальный мир. В реализации процесса хозяйствования осуществляется метафизическое призвание человека, обретается своеобразный опыт возрождения материального бытия. Христианское хозяйствование обязано придать вещам новый религиозный статус, придать материи одухотворенность. Особое место в рассуждениях С. Н. Булгакова занимает тема труда как способа преображения, прежде всего, самого человека, превращающегося из категории материально-экономической в категорию сотериологическую.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, христианское хозяйствование, капитализм и христианство, труд и христианство, православие и социализм

Одним из интересных аспектов православного богословия первой трети XX столетия являлась концепция христианского хозяйствования С. Н. Булгакова.

С. Н. Булгаков видел в хозяйствовании, прежде всего, средство расширения духовных горизонтов. Подлинно христианское хозяйствование, управление миром вещей, материальным миром на основе религиозности возможно только при условии, что хозяйствующая личность устремлена в направлении духовных ориентиров, что, в свою очередь, требует от личности максимальной концентрации всех духовных сил. Хозяйство, вернее, достижение идеала хозяйствования должно стать, по о. С. Булгакову, смыслом человеческого существования, или, как характеризовал современный исследователь И. В. Назаров, «Булгаков видит хозяйство в качестве пограничной сферы человеческого усилия»[1]. В достижении целей подлинного хозяйствования возрастает ответственность личности,

Сергей Александрович Колесников — доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (skolesnikov2015@yandex.ru).

[1] *Назаров И. В.* Содержание и границы понятия хозяйства у С. Н. Булгакова в свете православного вероучения (по работам «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний») // Totallogy–XXI (восьмий випуск). Постнекласичні дослідження. К., 2002. С. 247.

и именно «христианство серьезно и строго относится к хозяйственным обязанностям человека»[2], как писал сам о. С. Булгаков в статье «Православие и социализм».

Степень этой ответственности, рассматриваемой в христианском контексте, неуклонно повышается, т. к. она подразумевает не только и не столько бухгалтерский, налоговый и тому подобный «человеческий» аудит, а ответственность метафизического масштаба. «Хозяйство, — по определению о. С. Булгакова, — есть выражение борьбы двух метафизических начал жизни и смерти»[3]. Именно на пространствах хозяйствования и осуществляется то религиозно осмысленное противостояние, в котором неминуемо обязан принять участие человек. И для того, чтобы занять точно предназначенное место в этой брани, необходимо усвоить теологическое понимание хозяйствования. «Хозяйство есть борьба со смертоносными силами князя мира сего»[4], — утверждает православный богослов, и в этой пронизанной христианским мировосприятием интуиции, своеобразном теологумене, содержится важнейшая посылка всех концептуальных построений о. С. Булгакова.

Восприятие хозяйствования как метафизической борьбы, только борьбы не на смерть, а за жизнь — важнейший христианский постулат, переносимый в сферу материального. Оно превращается в интерпретации о. С. Булгакова в религиозное действо, придающее материалистическому миру духовное оживление. «Содержание хозяйственного процесса можно еще выразить и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механическою необходимостью, в живое тело, с его органическою целесообразностью»[5], — пишет о. С. Булгаков. Хозяйствование, направленное к духовным ориентирам, ведет мир к возрождению, с одной стороны, и к появлению человека возрождающего-хозяйствующего, с другой. В духовном хозяйствовании кардинально изменяется роль человека: он становится проводником энергии возрождения, увеличивает «количества» жизни в материальном мире. Подлинно духовное хозяйствование ставит во всей полноте абсолютно новую задачу перед человеком и человечеством, вне формата политического или экономического: научиться возрождать, здесь

[2] *Булгаков С. Н.* Православие и социализм // Труды по социологии и теологии. М.: Наука, 1997. Т. 2. С. 567.

[3] *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 44.

[4] *Там же.* С. 25.

[5] Там же. С. 43.

и сейчас, в рамках земной жизни, чтобы возродиться самому за ее пределами.

Хозяйствование превращается в процесс расширения прав жизни в рамках материального, т. е. мертвого, мира: «Борьба эта за расширение жизни и свободы на счет необходимости, в которой жизнь превращает отвоевываемые куски механизма в члены организма и расплавляет холодный металл вещности в огне жизни, принимает разные формы, она ведется с примитивными инструментами и во всеоружии знания, но содержание ее остается одно и то же: защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм»[6]. Христианское хозяйствование способно придать вещи новый статус, придать материи одухотворенность. Если вещь — это забывшая свое имя материя, то призвание теологии — напомнить об этом имени самой вещи, и единственным средством, по о. С. Булгакову, осуществить это возвращение, является именно духовно ориентированное хозяйствование. Вернуть вещи духовную память, через нее одухотворить материю, тем самым, приблизив Царство Божие, — тот вектор, по которому развивается философия хозяйства о. С. Булгакова.

При этом религиозный смысл хозяйствования придает человеческому существованию особое значение: это и есть реализация права, позволенного Богом человеку, давать имена существам и предметам. Именно человек через духовно понимаемое хозяйствование придает миру сакральное звучание: «...хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм»[7]. И только появление, рождение-возрождение, «природы» как живого существа может привести природу, обретающую через человеческое хозяйствование имя-лик, к спасению в христианском понимании.

Духовные цели хозяйствования для о. С. Булгакова очевидны: «Хозяйство должно сохранять значение средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал. Этим идеалом и связанным с ним аскетическим саморегулированием хозяйства определяется его *дух,* который, не будучи приурочен к определенным формам, изнутри их собой определяет»[8]. Вопрос оформления хозяйства,

[6] Там же С. 24.

[7] *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 24.

[8] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 306.

тот самый вопрос о политических и экономических формах его воплощения в реальную жизнь, не столь существенен. Гораздо важнее внутренний смысл хозяйствования: «В хозяйстве заключается свой положительный, Богом вложенный установленный смысл, — очеловечение самого человека через очеловечение природы, участие человека в делах Божиих, в преображении мира»[9]. Однако и вопрос оформления хозяйствования не оставлен о. С. Булгаковым без пристального внимания.

Формы хозяйствования для о. С. Булгакова поистине безграничны: туда входит как физический труд, так и интеллектуально-духовный, причем, приоритетность в определенной степени отдана именно второй форме хозяйственного преобразования мира. Наука — тоже форма хозяйствования. «Наука есть общественный *трудовой* процесс, направленный к *производству* идеальных ценностей — знаний, по разным причинам нужных или полезных для человека»[10].

Из подобного понимания науки следует ее хозяйственная суть, хозяйствующий алгоритм, выводящий деятельность человека на новый уровень преображения реальности. Хозяйственный процесс уподоблен о. С. Булгаковым процессу познавательному, раскрытия многообразия мира. «Хозяйство, — пишет о. С. Булгаков, — есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осязательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, нечувственной форме»[11].

Уподобление хозяйства познанию и наоборот — важный аспект всей концепции хозяйствования о. С. Булгакова. Хозяйствование как форма познания — таков особый формат взаимоотношений человека и мира. Отсюда и происходит обретение того самого единства, которое определяет подлинную теологичность. У самого о. С. Булгакова это звучит так: «Хозяйство, как постоянное моделирование или проектирование действительности, а вместе и объективирование своих идей, есть реальный мост из я в не-я, из субъекта в объект, их живое и непосредственное единство, которое не нужно уже доказывать, напротив, оно само должно, в качестве непосредственнейшего показания нашего хозяйственного опыта, лечь в основу дальнейших построений»[12].

Хозяйствование у о. С. Булгакова приобретает религиозно-онтологическое звучание, причем в эту тональность вплетается христиански

[9] *Булгаков С. Н.* Очерки учения православной Церкви. М.: Русский путь, 2004. С. 235.

[10] *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 77.

[11] Там же. С. 47.

[12] Там же. С. 44.

осмысленный историзм. Оно предстает как форма исторического познания мира, а, следовательно, его преобразования. На самой ранней стадии религиозного осмысления мира, на магической ступени, уверен протоиерей С. Булгаков, возникает и форма хозяйствования: «...магическое отношение к миру предполагает не только стремление овладеть им, но и его противодействие, не только мощь, но и пленение. Иначе говоря, магизм уже подразумевает возникновение *хозяйственного* отношения к миру, — человеческую актуальность, проявляющуюся в умственном, волевом и телесном усилии, или в *труде,* и предполагающую наличность потребности, или хозяйственной нужды»[13]. Религиозная и хозяйственная сферы сливаются и образуют единый историко-метафизический процесс становления человечества в направлении духовных ориентиров.

Неслучайно хозяйствование как форма преображения мира предстает у о. С. Булгакова в качестве эпохального события наравне с религиозностью. Для него хозяйствование становится практически тем же, что у К. Ясперса обозначено как «осевое время», как религиозное «событие», изменяющее вектор и темп развития истории. Но если К. Ясперс анализирует этапы истории человечества, то взгляд о. С. Булгакова масштабнее.

Он переносит свое понимание хозяйствования в «до-человеческую» стадию: «*Эпоха хозяйства* есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а чрез нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления»[14]. «Осевое время» хозяйствования для о. С. Булгакова — начальная точка отсчета духовного становления человечества.

И если с хозяйствования начинается, по Булгакову, история человечества, то именно хозяйствование способно привести человечества к чаемой цели: «Победа хозяйства выражается в космической победе красоты»[15]. Метафизический оптимизм о. С. Булгакова — та черта, которая присуща подлинной христианской теологии: уверенность в пришествии Царства Божия. Но путь, по которому оно придет, по мнению о. С. Булгакова, лежит в сфере хозяйствования, «обреченного» в своем развитии достигнуть успеха в духовном миропреобразовании: «Бог

[13] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 300.

[14] Он же. Философия хозяйства... С. 50.

[15] Там же. С. 57.

создал мир наверняка, с безошибочной верностью, а не гадательною только возможностью успеха или неуспеха, иначе бессильным и несовершенным оказался бы его Создатель, потому что в таком случае открылось бы нечто новое и неожиданное для Него самого, чего Он не мог предвидеть»[16]. Человечество, осуществляя свое хозяйственное подвижничество и следуя установленному порядку небесной гармонии, не смотря на трагические перипетии и катаклизмы истории, считал о. С. Булгаков, потенциально способно выйти к оптимистическим горизонтам духовного преображения мира.

Но православного богослова интересует не только судьба человечества, но и линия судьбы отдельной личности. В христианской теологии существует мощная антропологическая традиция, восходящая к наследию святых отцов, и ее органично продолжает в своих хозяйственных теологуменах о. С. Булгаков.

Он настаивает на том, что индивидуализм, столь часто присутствующий в рассуждениях о современных формах хозяйствования, неуместен; «хозяйствует, — пишет о. С. Булгаков, — не индивид, но все человечество, причем отдельные усилия и достижения слагаются в общий итог человеческого овладения природой»[17]. При этом именно хозяйствование формирует человека как типичного представителя той или иной исторической фазы развития человечества: «Каждая хозяйственная эпоха имеет своего собственного economic man. Он представляет собой… конкретный духовный тип со всей сложностью и многообразием психологической мотивации… существует и христианский economic man»[18]. Однако за этой типизацией, как мы уже говорили выше, для о. С. Булгакова не утрачивает ценность отдельная, конкретная личность.

И опять-таки именно через хозяйствование личность обретает свою индивидуальную ценность, но только в том случае, если формирует «отношение человека к природе как к саду Божьему»[19]. Мало того, сам человек должен стать, по выражению блаженного Августина «сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота», объектом преобразующего хозяйствования, перенести навыки хозяйствования, обретенные в процессе преобразования материи на преображение собственного духа.

[16] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 152.
[17] *Булгаков С. Н.* Очерки учения православной Церкви. М.: Русский путь, 2004. С. 234.
[18] Там же. С. 226.
[19] Там же. С. 228.

Процесс этого человекопреображения, своеобразного обожения как главной задачи христианина, имеет, по мнению о. С. Булгакова, стадиальный характер. Он разделяет человека на «внешнего» и «внутреннего», и в этих сферах процессы преображения идут достаточно разными путями.

Человек «внешний» может быть преобразован в соответствии с «коренными хозяйственными реформами, призванными устранить великую, вопиющую неправду нашей теперешней жизни, идеалы социализма, уничтожение классового господства и антагонического характера хозяйства», которые и приведут к реформированию «внешнего» человека. Но это еще «не является необходимой реформой внутреннего человека; равномерная сытость сама по себе не есть специфическое противостояние против духовного мещанства (хотя, говоря это, мы нисколько не думаем умалять значение экономической проблемы и борьбы с бедностью)» («Душевная драма Герцена»)[20]. Перед подлинно христианским хозяйствованием стоит задача преображения именно «внутреннего» человека — прямая отсылка к антропологии святоотеческого наследия, тех же отцов-капподакийцев, — и этот «внутренний» человек как раз и представлен у о. С. Булгакова как конкретное духовное содержание личности.

Показательно, что в работах протоиерея С. Булгакова мы можем, хотя бы частично, увидеть его собственного «внутреннего» человека, явленного в личных рассуждениях, мемуарных и автобиографических зарисовках. Богослов — и это тоже урок для современной теологии, — не только теоретизирует над проблемами той же антропологии, он действенно стремится применять их на самом себе. Если медики самоотверженно экспериментируют со своим телом, апробируя новые методики преодоления телесных болезней, то теолог стремится излечить свой собственный дух, «прививая» христианское мировидение. Потому-то занятия теологией во все времена являлось весьма специфической профессионально-конфессиональной деятельностью, где объектом профессионального воздействия становится собственный внутренний мир теолога-профессионала.

На своем примере о. С. Булгаков показывает процесс преображения своего «внутреннего» человека — начиная с детского периода до самых зрелых лет. Причем о своих биографических вехах он говорит, в том числе, и с позиций «хозяйствующего субъекта», отмечая хозяйствование

[20] *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена. Киев: Издание книжного магазина С. И. Иванова, 1905. С. 12.

как важное условие формирования личности в ее биографическом развитии.

Так, вспоминая о своем детстве, он акцентирует отсутствие в его первых годах жизни опыта сельскохозяйственного мировосприятия, отсутствие ритма хозяйственной жизни: «...никогда не переживали сельскохозяйственного года, уборки урожая, ничего, ничего. ... мы никогда не живали в деревне»[21]. Само биографическое становление о. С. Булгакова предстает как постижение глубины и значимости хозяйственного отношения к материи. Несомненно, его личный опыт хозяйствования — достаточно абстрактный опыт, умозрительный, не погруженный в действительно тяжелый, материально определяемый труд.

Свой духовно-биографический путь о. С. Булгаков и воспринимает как способ хозяйствования, раскрывающий его как человека и как теолога. Богословские изыскания он, в определенной степени, рассматривает как форму хозяйствования, как преображение косной материи слова, — потому не случайным является его обращение к теме «Философия имени», имени как самого духовно наполненного для человека слова, — и в этом стремлении, возможно, русский богослов выходит за пределы привычного в переосмыслении границ хозяйствования.

Личная биография как хозяйственная деятельность — это занимает достаточно серьезное место в теологии протоиерея С. Булгакова, и, может быть, слишком большое. Поэтому становились возможными, и в определенной степени оправданными, критические замечания в адрес о. С. Булгакова о том, что он чрезмерно антропологичен в своих богословско-экономических размышлениях. Так, И. Цинговатов, рецензируя в 1912 г. «Философию хозяйства», писал: «Человек, для которого писание есть такое же космическое событие, как геологические и астрономические катастрофы, — утратил всякое ощущение земной перспективы»[22]. Но метафорический отрыв человека от земли в теологическом аспекте означал приближение к небесам, и, видимо, этим обстоятельством можно оправдать некую абстрактность и умозрительность хозяйственно-экономических размышлений о. С. Булгакова.

Однако специфической чертой богословия о. Сергия является личностный акцент на заявленных антропологических проблемах. Человек

[21] *Он же.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел: Изд-во Орлов. гос. телерадиовещат. компании, 1998. С. 276.

[22] С. Н. Булгаков: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 701.

и богослов в Булгакове — объединены, волнующие человека-Булгакова проблемы животрепещущи для Булгакова-теолога. Показательна в этом отношении эмоциональная окраска его теологии, привнесение в надземную позицию богослова экзистенциальных переживаний личности.

Приведем развернутый тезис С. С. Аверинцева об эмоциональной стороне теологических построений о. С. Булгакова: «Как известно, Булгаков вообще — автор чрезвычайно эмоциональный; степень эмфазы, с которой он говорит, скажем, о собственных слезах и даже рыданиях горя или восторга, и о других проявлениях чувств, настолько велика, что у автора не такого искреннего, и в определенном смысле более наивного, чем он, могла бы вызывать нарекания за аффектацию. Нет сомнения, что топика слез вообще присуща вскормившей его позднеромантической, alias символистской культурной формации; впрочем, даже у авторов, в отличие от Булгакова менее всего человечески простодушных, нет оснований видеть в определенного рода выражениях — "*...И слезы лил невольные из глаз*", как у Вяч. Иванова, — непременно литературную фикцию. Культурная история слез respective бесслезности еще не написана, а жаль; вспомним, как часто в самых трезвых бытописательских текстах XIX столетия упоминаются слезы на глазах прихожан за богослужением, например, во время проповеди, и как трудно нам представить себе это сегодня при самом серьезном настроении прихода, а особенно в применении к тогдашней ситуации, когда, казалось бы, "практикующая" церковная религиозность принадлежала к само собой разумеющейся повседневности»[23].

Заключает С. С. Аверинцев свое рассуждение утверждением, что авторская позиция о. С. Булгакова «выделяется своей экспрессивностью...», и экспрессивность эта идет от глубоко сочувственного понимания антропологических проблем, пропущенных через собственное мироперeживание. Ранимость и раненность временем, личная боль за происходящее с миром и в мире — вот причина включенности в богословские «штудии», казалось бы, неуместных эмоциональности и экспрессивности. Отсюда возникает слишком человеческое отношение к истине, в котором много от «духа мировоззренческого "пари" в паскалевском смысле» (С. С. Аверинцев), отсюда его столь близкое принятие человеческой и мировой неустроенности, отсюда обращенность его богословия к специфически человеческой теме — к проблеме счастья.

[23] *Аверинцев С. С.* Две статьи и одна лекция. URL: http://e-libra.ru/read/322694-dve-stati-i-odna-lektciya.html (дата обращения: 25.01.2017).

Что собой представляет человек счастливый — важный и неожиданный поворот в хозяйственно-теологических конструкциях о. С. Булгакова. В рассуждениях на эту тематику он завуалировано дискутирует со сторонниками тезиса о возможности достижения запланированного счастья, высчитанного счастья с помощью экономико-политических технологий.

В работе «Основные проблемы теории прогресса» о. Сергий писал: «Я думаю, вообще, что ве́дение всех будущих событий принесло бы не счастие, а несчастие для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкушенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно может заполнять фантазия. Едва ли каждый из нас почувствовал бы себя осчастливленным, если бы ему была во всех подробностях раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротив, я думаю, большее несчастие трудно себе представить. Всеведение не под силу человеку»[24].

Здесь взаимно переплетены две линии: проблема счастья и пределы знания человеческого. Мотивы Экклезиаста, явно звучащие сквозь интеллектуальную аранжировку, сополагающие уровень знания и степень осчастливленности, — усиливаются положительным отношением к фантазии как способу расширения творческих способностей человека. И этот сложный симбиоз — знания, счастья, фантазии, творчества — совмещается для о. С. Булгакова в определение «хозяйствование». Только при таком многомерном подходе становится оправданным стремление человека к состоянию счастья. В противном случае оно грозит обернуться эвдемонизмом, причем с акцентом на последнем, демоническом, аспекте.

Определение меры счастья — самое слабое звено, считал протоиерей Сергий Булгаков, в концептуальных построениях «прогрессистских» теорий. Личность, человек не вписывается в прокрустово ложе рационально-прогрессистских стратегий, человек, по христианской традиции, носитель таинства, а потому исчислен «до последних глубин» быть не может. Так же не может быть определено и конкретное «количество» счастья, необходимое каждому человеку, а не схематическому классу, социальной группе и т. п. «Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма, — пишет о. С. Булгаков в «Основных проблемах теории прогресса», — является этически самой грубой и неспособна

[24] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму: сборник статей. — СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903. С. 134.

ответить запросам мало-мальски развитого сознания. Она основывается, между прочим, на предположении, что может быть найден эвдемонический масштаб и что общее количество удовольствия и неудовольствия в мире может быть точно определено, причем нужно стремиться к тому, чтобы в окончательном итоге плюс превышал минус и все увеличивался на счет минуса до полного исчезновения этого последнего»[25].

Отсюда следует, что цель хозяйствования — далеко не достижение некоего усредненного «счастья», объясняемое «невозможностью найти единицу для измерения радости и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим». «Бухгалтерия» счастья всегда будет страдать неполнотой, и если не учитывать это в желании навязать прогресс как нечто среднестатистическое, утрата подлинного значения человека неизбежна.

Движение хозяйственной деятельности по вехам, заданным христианством, неуклонно ведет к раскрытию потаенного значения человека, и только это движение может рассматриваться как ведущее к подлинному развитию человека, общества или мира. В следовании по указанному направлению и реализуется тот порыв к счастью, заложенный в человеке: «Человек есть не только познавательный, но и хозяйственный логос мира, господин творения. Ему принадлежит право и обязанность труда в мире, как для собственного существования... так и для осуществления общего дела человеческого на земле, во исполнение заповеди Божьей»[26].

Хозяйственно-логосная деятельность только и может восприниматься как истинное преображение мира, а не как сведение его к схематизму исчисляемой виртуальности. Человек должен стать проводником логосности в материю, преобразить материю в духе софийности. Определяя сферу деятельности и смысл существования человека, о. С. Булгаков писал: «Остальные области человеческого потребления относятся к тому же очеловечиванию вещества, к расширению органов человеческого тела за его естественные пределы и, в известном смысле, к превращению мировых веществ в потенциальное чувствилище, общечеловеческое тело»[27], и в этом понимании метафизической роли человека предстает доминанта его антропологии.

[25] Там же. С. 136.

[26] *Булгаков С. Н.* Очерки учения православной Церкви. М.: Русский путь, 2004. С. 228.

[27] Там же. С. 234.

Кроме этого, о. С. Булгаков предлагает интересный ход рассуждений о том, каким должен стать мир, входящий в самого человека, в частности, в виде пищи. Добывание и поглощение пищи как один из результатов, — а возможно, и главнейший результат — хозяйственного процесса, в интерпретации о. Сергия Булгакова обретает сакральный контекст, превращаясь из животно-физиологической потребности в духовно ориентированный акт.

«Вкусите и видите, яко благ Господь!» (Пс. 33:9), — восклицает Священное Писание. И такое духовное понимание пищи как усвоения и своеобразного преображения мира создает интересный теологумен в богословии о. С. Булгакова. В развернутой форме он выглядит следующим образом: «Мы едим мир, приобщаемся плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства. Мир входит в нас чрез все окна и двери наших чувств и, входя, воспринимается и ассимилируется нами. В своей совокупности это потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия, обосновывает все наши жизненные процессы. Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени»[28]. Пищей, таким образом, признается не только и не столько традиционные продукты питания; пищей становится все входящее в сознание и тело человека, органами «потребления», вкушения мира становятся все чувства человека, весь человеческий организм.

Именно в этом аспекте хозяйствование о. Сергия кардинально отличается от того, что вкладывается в это определение материалистической традицией. Потребность в слиянии с миром Божьим, обожение человека через потребление составляющих мир продуктов — пищевых, интеллектуальных, информативных, эмоциональных и т. п. — преобразуют саму сущность потребления. Потребитель из «экономэна», econom-man, превращается в «икономэна», icon-man, наполняя потребление, потребительство новым духовным содержанием и глубинным смыслом.

Подобное отношение к пище, восприятие акта приема пищи как сакрального действа преобразует сам формат отношений между человеком

[28] *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 39.

и миром. Глубоко об этом сказано было человеком, хорошо знавшего о. С. Булгакова, протоиереем А. Шмеманом: «Как пища человека, мир не есть нечто материальное, ограниченное "физическими" потребностями человека, и, тем самым, противоположное потребностям его "духовным". В Библии все существующее, все творение, есть дар Божий человеку, оно существует, чтобы человек мог познать Бога, чтобы его жизнь стала причастием Богом созданной, Богом дарованной жизни»[29].

Евхаристическое понимание пищи как пронизанной в каждой своей форме духовным «компонентом», обнаружение за граммом питательного продукта необозримой вселенской тайны — важный момент, позволяющий ощутить всю специфику богословия о. С. Булгакова и богословия в целом. Он писал: «...в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей вселенной»[30], отмечая особую метафизику пищи.

Блаженный Августин в «Исповеди» говорил, обращаясь к Тому, Кого он избрал своим исповедником: «Ты научил меня принимать пищу как лекарство... Эти земные плоды представляют аллегорические дела милосердия...», предлагая видеть в пище «лекарство бессмертия» (φάρμακον της άθανασίας). В этом же направлении идет и о. С. Булгаков, выстраивая неразрывную линию подобия между вкушением материальной пищи и Причастием: «Как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи»[31]. Материальная пища как результат материального хозяйствования становится прологом к обретению духовного питания, опыт восприятия материальной пищи как духовного акта помогает приблизиться к проницанию за пределы земного, помогает увидеть в «заработанном куске» великий дар единения с Божественным бытием.

Несомненно, о. С. Булгаков далек от идеализации «пищевых» отношений человека и мира. Он знает не только о сладости духовного насыщения, но и о муках голода, возникающих в результате неправильной организации хозяйства. Но и здесь богослов предлагает воспринимать голод не только в материально-физиологическом аспекте, а скорее как напоминание о религиозном содержании человеческой личности.

[29] *Шмеман А., прот.* За жизнь мира. М.: Издательский дом: Издательство храма святой мученицы Татианы. 2003. С. 5.

[30] *Булгаков С. Н.* Философия... С. 40.

[31] Там же. С. 41.

Голод воспринимается как форма духовного испытания, как, впрочем, и любое физическое страдание. Само по себе страдание (о. Сергий придерживается традиционной христианской позиции) не значимо, но оно является зовом того сакрального мира, напоминающее человеку о его истинном предназначении. И, кроме того, подчиненность, физиологическая закабаленность голодом есть проявление слабости, проявление той неискоренимой греховности, которую обязан преодолевать всю свою земную жизнь человек. «Чувство голода, — пишет о. С. Булгаков, — угрожающего истощением, свидетельствует о какой-то обидной слабости человека, благодаря которой он оказывается пленником природной стихии; этот плен не может рассматриваться как нормальное достойное состояние человека»[32]. Плененность голодом подразумевает для христианина исход из состояния плена: тот самый Исход, который совершался и совершается на протяжении тысячелетий библейской истории.

Состояние голода, с теологических позиций о. С. Булгакова, может рассматриваться двояко. С одной стороны, голод есть явление негативное, возникшее в результате нехозяйственного отношения человека к миру и к самому себе: доведение до голодания себя и своих близких в условиях мирного хозяйства есть проявление личной слабости. Но, с другой, голод способен стать импульсом к преодолению себя, преодолеть исключительно материальный формат. Именно духовный голод, а не болезненное голодание, не утрата духовного питания, но жажда удовлетворить духовный голод, способна подвигнуть на путь духовного роста.

И здесь о. С. Булгаков выходит к теме труда, труда, обладающего религиозной маркировкой, что позволяет ему голод физиологический преодолеть, а голод духовный удовлетворить. Человек трудящийся и человек религиозный — основополагающие понятия в теологии протоиерея С. Булгакова. Хозяйствование и состоит из труда: «Хозяйство, т. е. трудовая защита и расширение жизни, трудовое творчество жизни, есть общий удел человечества, хозяйственное, т. е. трудовое, отношение к миру есть первоначальное и самое общее его самоопределение» [33].

Однако христианская традиция подразумевает именно сакральное понимание труда: и как сакральное проклятие — «в поте лица своего», и как священный дар, через который происходит преобразование мира. Труд становится связующей нитью между человеком и материей; путь

[32] *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 349.

[33] *Булгаков С. Н.* Философия... С. 52.

преображения материи представляет погружение в бездуховность материального, в «тернии и волчцы», что и приводит к мучительному «поту лица». Но труд же выполняет поистине религиозную, связующую функцию (одна из этимологических версий «религии», как известно, — «связывание»), создавая ситуацию единства субъекта и объекта хозяйствования.

Этот аспект теологии о. С. Булгакова отмечал еще П. Б. Струве: «Булгаков разрешает проблему субъекта и объекта путем *труда*: погружение субъекта-объекта, вместе, в *жизнь*, в трудовой процесс, снимает их оппозицию и преобразовывает банальность ежедневной работы — будь то вспашка борозды в поле или написание страницы научного текста — в Божественное действие, в той степени, в которой оно стремится к воплощению софийного начала» («Несколько слов по поводу статьи С. Н. Булгакова»)[34]. Но проявление метафизического единства в процессе труда не только ограничивается рамками человеческого предназначения, значимость труда гораздо масштабнее. Его посредством человек выполняет свою метафизическую задачу по взращиванию Вселенной. «Причиной растения, — пишет о. С. Булгаков, — является семя, в котором скрыта вся его сила: однако для прорастания семени требуются благоприятные условия. Подобно этому и религиозное Начало, ниспосылаемое Богом — для своего осуществления и проявления нуждается в человеческих усилиях, которые, таким образом, определяют характер религиозной жизни» [35]. Труд и есть создание тех условий, которые способствуют росту Блага на земле, причем на земле в буквальном смысле.

Показательно особое отношение о. С. Булгакова к земледелию, к процессу «делания» земли. Хотя сам он не имел опыта сельскохозяйственного преобразования земли, тем не менее, именно земледелие, пусть и интеллектуально-идеалистически представленное в работах протоиерея С. Булгакова, занимает особое место в определениях трудового процесса. В своей работе, знаково названной «Капитализм и земледелие», он писал о специфике земледелия: «Земледелие отличается, следовательно, соединением двух крайностей: господством сил природы и сил социальных, — двух стихий, стоящих вне человеческого контроля»[36].

---

[34] С. Н. Булгаков: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 264.

[35] С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения: сборник материалов. М., 2003. С. 12.

[36] *Булгаков С. Н.* Капитализм и земледелие. СПб. : Тип. и литогр. В. А. Тиханова, 1900. Т. 2. С. 64.

В сельском хозяйстве представлено в максимально обнаженной форме пограничное состояние человека между духовностью и материальностью, именно здесь пот не метафора, а реальное состояние. Именно в земледелии максимально близко трудовое проклятие, но здесь же недалеко и до благости. Несомненно, определенный культ земли, почвенничество было свойственно взглядам о. С. Булгакова, к этой специфике можно добавить и ситуацию оторванности от родной земли, эмиграцию, наложивший свой эмоциональный отпечаток на его богословие земледелия.

Но, конечно, исключительно земледелием о. С. Булгаков не ограничивает свои хозяйственные теологумены. Для него религиозным значением обладает вся производственная сфера деятельности человека: «Производство есть такое активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели. Стало быть, производство есть, прежде всего, система *объективных действий,* субъективное здесь объективируется, грань, лежащая между субъектом и объектом, снимается, субъект актуально выходит из себя в объект»[37].

Преодоление границ трудового проклятия возможно только при возвращении труду духовного контекста, понимания того, что труд есть не только материально ориентированный процесс, но и процесс в основном духовный: «Признак хозяйства — *трудовое* воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность *даровому* их получению. Это напряженная активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: *в поте лица твоего снеси хлеб свой*, и притом всякий хлеб, т. е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но созидается и вся культура»[38].

Культурообразующая роль труда — еще одна нить, связующая его с религией. Христианская религия создает культуру, именно культуру в целом, а не государство, армию, университеты и т. п. культурные фрагменты, — в том числе и с помощью труда. При этом преображается сам труд, или как писал о. С. Булгаков: «Христианство освободило и реабилитировало всякий труд, в особенности хозяйственный, и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый человек, с новой мотивацией

[37] *Булгаков С. Н.* Философия… С. 43.

[38] Там же. С. 26.

труда»[39]. Христианство подняло морально-нравственный авторитет труда, изменив его рабскую маркировку и придав ему сакральное звучание.

Но труд, в размышлениях о. С. Булгакова, имеет и психологическое значение. Он предстает не только как преобразование материи, но и как способ изменения, совершенствования души человека. Трудовое бремя, тяжелым грузом падающее на человеческую жизнь, обретает в христианстве черты смирения, преклонения и поклонения образу Бога, являющего себя в мире.

Труд в психологическом аспекте многозначен: он и аскетическое правило, которое «принимается для Господа, ради христианского послушания»[40], он и процесс очищения собственной души, «средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, возможность служения близким»[41]. Многогранность духовных функций труда выводят о. С. Булгакова к онтологическому осмыслению трудового процесса как фактора, разрушающего стену между вещественным и духовным, идеалистическим и материальным. Гносеологическая значимость труда сформулирована им так: «Труд как основание гносеологии снимает поэтому проблему существования внешнего мира (а также и чужого я) как идеалистическое измышление, фантом отвлеченной мысли»[42]. Существование, наличие труда способно преодолеть соблазны солипсизма, радикального индивидуализма, придает существованию мира, а, следовательно, и человека, подлинную значимость.

Квинтэссенцией религиозного определения труда у протоиерея С. Булгакова можно считать следующее высказывание: «Всякий трудовой акт есть осуществление замысла человеческого вне человека»[43]. Труд помогает разорвать рамки ограниченности, приземленности человеческого бытия, позволяет человеку занять то место, которое ему предназначено в Божественной иерархии. И имя этому положению, имя той роли, которую призван играть человек в хозяйственном преобразовании Вселенной, — Хозяин.

Из самого этимологического значения слова «хозяин» (тюркское «хозя» — «господин») вытекает особое понимание хозяйствующе-возвышающегося положения человека в мире. Человек как хозяин выступает

[39] *Булгаков С. Н.* Очерки… С. 230.
[40] Там же. С. 231.
[41] Там же. С. 357.
[42] *Булгаков С. Н.* Философия… С. 48.
[43] *Булгаков С. Н.* Очерки… С. 234.

господином этого мира, мира материального, приравниваясь своим статусом к высшему господину, к Господу.

В этом, вероятно, также проявляется христианская идея о человеке как «образе и подобии Божьем», которую старался перенести на статус хозяина о. С. Булгаков. Он писал в работе «Царство Божие» о подобном метафизически широком понимании роли человека в мире: «Это можно толковать распространительно. Ибо поскольку Царствие Божие есть осуществление предвечного плана — постольку под хозяином можно понимать и Творца, сопрягающего старое с новым в божественном Промысле. Но поскольку Царство Божие есть зерно религиозной жизни, прорастающее в каждой индивидуальной душе, постольку хозяином является каждый человек (в известной степени воплощающий в себе образ и подобие предвечного Хозяина) — которому это соединение старого и нового предлежит как задача»[44].

Положение хозяина, принимаемое человеком вместе с признанием своей особой роли христианина, создает особую модель поведения, которую о. С. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество», самой своей, наверное, известной статье, которая, казалось бы, внешне не относится к проблеме хозяйствования, формулирует параметры подвижнической личности, религиозно ответственной за преображение мира. Подвижник, будь то религиозный деятель или хозяйствующий объект, руководствуется одной целью — служению Богу.

Выбор за каждым из нас, напоминает протоиерей С. Булгаков, выстраивая свою теологическую систему христианского хозяйствования, — цена этого выбора: спасение души. Один из путей к спасению лежит через сферу преображения материального мира, через построение созидательного идеала, прежде всего в духовном аспекте хозяйствования, через осуществления подвижничества, расширяющего материально-духовные границы хозяйствования.

Источники и литература

1. *Назаров И. В.* Содержание и границы понятия хозяйства у С. Н. Булгакова в свете православного вероучения (по работам «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний») // Totallogy–XXI (восьмий випуск). Постнекласичні дослідження. К., 2002. 245–262 с.

[44] Там же. С. 20.

2. *Булгаков С. Н.* Православие и социализм // Труды по социологии и теологии. М., «Наука», 1997. Т. 2. 566–568 с.

3. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999.

4. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

5. *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена. Киев: Издание книжного магазина С. И. Иванова, 1905.

6. *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел: Изд-во Орлов. гос. телерадиовещат. компании, 1998.

7. *Аверинцев С. С.* Две статьи и одна лекция. URL: http://e-libra.ru/read/322694-dve-stati-i-odna-lektciya.html (дата обращения: 25.01.2017).

8. *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму: сборник статей. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903.

9. *Шмеман А., прот.* За жизнь мира. М.: Издательский дом: Издательство храма святой мученицы Татианы., 2003.

10. *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РГХИ, 1997.

11. С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. Сборник материалов / науч. ред. А. П. Козырев, сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003.

12. *Булгаков С. Н.* Капитализм и земледелие. СПб.: Тип. и литогр. В. А. Тиханова, 1900. Т. 2.

Sergey Kolesnikov. **Principles of Christian Economics in the Works of Archpriest Sergey Bulgakov.**

The author of this article considers the main principles of Christian economics offered in the works of Sergey Bulgakov. According to Bulgakov, true Christian management is based on personal spiritual responsibility for those transformative actions that are carried out by people in this world. The metaphysical calling of humans is realized in the process of management, and finds in it an opportunity for the renewal of material being. Christian management must provide all things with a new religious status and provide a spiritual dimension for material things. A special place in the work of Sergey Bulgakov is occupied by the topic of labor as a method for transfiguring man himself, giving it, therefore, a soteriological, rather than a purely materialistic meaning.

***Keywords*:** Sergey Bulgakov, Christian economics, capitalism and Christianity, labor and Christianity, Orthodoxy and socialism

Sergey Aleksandrovich Kolesnikov — Doctor of Philological Sciences, Vice Rector for Research at Belgorod Orthodox Theological Seminary (skolesnikov2015@yandex.ru).

Т. Н. Резвых

ВРЕМЯ У ФРАНЦА БААДЕРА

Статья посвящена концепции времени Ф. Баадера. В начале статьи кратко излагается диалектика Абсолюта у Баадера, в основе которой лежит идея опосредования. Далее раскрываются особенности понимания Баадером вечности, которая несводима к настоящему, а включает в себя прошлое и будущее. Затем в статье описывается концепция творения у Баадера, и его понимание времени. Время раскрывается философом как та сфера, в которой возможно возвращение человека к Богу. В конце статьи анализируются противоречия концепции времени у Баадера и указывается на то, что она предвосхищает целый ряд моделей времени философии XX в.

Ключевые слова: Ф. Баадер, Абсолют, опосредование, время, вечность, грех, спасение.

Одна из самых оригинальных концепций времени эпохи немецкого идеализма принадлежит Францу Ксавьеру фон Баадеру (1765–1841), романтику и мистику, старшему современнику Шеллинга и Гегеля. Баадера, к сожалению, можно назвать забытым философом, по крайней мере, в России, хотя его идеи, вероятно, оказали влияние на развитие славянофильства, а затем и на Соловьева. Однако, этот вопрос все еще требует серьезного изучения. С. П. Шевырев признавал значение Баадера и считал его замечательнейшим немецким мыслителем, гораздо глубже Шеллинга постигшим истинное начало христианской философии[1]. Баадер, в свою очередь, интересовался и даже восхищался православием, и в качестве свидетельства такового, мы, кроме его письма к С. С. Уварову, приводимому Н. А. Бердяевым[2], имеем также примечательные слова о том, что русские испорчены гораздо менее европейцоев, поскольку все еще читают молитву перед трапезой[3]. Дело в том, что в работах Баадера содержатся наброски философии культа,

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (hamster-70@mail.ru).

[1] *Шевырев С. П.* Христианская философия. Беседы Баадера // Фридрих Шеллинг: pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 101.

[2] *Бердяев Н. А.* Русская идея. М., 2008. С. 106.

[3] *Baader F. K.* Über das heilige Abendmahl // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. VII. S. 24.

предвосхищающие идеи о. П. Флоренского. Нет сомнения, что идеи Баадера оказали также влияние на о. С. Булгакова, Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева и С. Л. Франка. От последнего сохранились большие по объему конспекты баадеровских работ[4]. Однако значение идей Баадера для русской философии Серебряного века тоже практически не изучалось[5]. Переводы Баадера на русский язык все еще незначительны[6].

Баадер был, подобно русским философам XIX–XX вв., философом эпохи модерна и, одновременно, критиком модерна, сторонником возвращения к Святым Отцам и немецкой мистике; его философию нужно характеризовать как теософский гнозис, стремящийся избежать опасностей самого гностицизма. Его концепция была призвана снять противоположность философии и теологии, явить «цельное знание» внутренней жизни Абсолюта и вывести из нее жизнь мира и человека. Задача, поставленная Баадером, состояла в том, чтобы вооружить религию философией, чтобы первая возродилась и преодолела секулярную культуру Нового времени. В новом синтезе первостепенное значение должна иметь религия. Немецкий идеализм, по мысли Баадера, производил обратную работу: стремился поставить философию на место религии. Поэтому проект Баадера, скорее, следует оценивать как противоположный немецкому идеализму[7]. Он мечтает не о создании новой философии, в которой центральный действующий субъект — человек как осуществляющийся в истории абсолютный дух, — а о реставрации христианства. Баадер предпринимает философское осмысление христианской догматики, беря в союзники Каббалу, немецких мистиков Майстера Экхарта и Якоба Беме, а также де Сен-Мартена. Одновременно Баадером реабилитируется и философия. Истинная философия — не предприятие

[4] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box. 15.

[5] См.: *Бурмистров К. Ю.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. М., 2009. № 14. С. 3–44; *Резвых Т. Н.* О роли Ф. К. Баадера в русской философии: случай Л. П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. Вып. 3. 2016. С. 196–211.

[6] См.: *Баадер Ф.* Из дневников. / Пер. А. В. Михайлова // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 528–543; *Баадер Ф.* Тезисы философии эроса // Там же. С. 543–555; *Баадер Ф.* Фрагменты других работ // Там же. С. 555-563; *Баадер Ф., фон.* О Кантовой дедукции практического разума и абсолютной слепоте этого последнего / Пер. А. К. Судакова // Философия религии: альманах / Под ред. В. К. Шохина. М., 2011. С. 332–354.

[7] *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001. S. 286.

по подрыву веры, а путь богопознания, разумное постижение божественного откровения. Подлинная философия является религиозной, а это, в свою очередь, означает, что ей доступно знание не только внешнего откровения Бога в мире и человеке, но и внутренней жизни Бога, его Божественной мудрости, т. е. теософия. Внутренняя жизнь Бога раскрывает и смысл категории времени.

Непосредственное неоткровенное (Unoffenbare) единство, Эн-Соф (Aensoph), бездна (Abgrund), пра-воля (Urwillen) изначально находится в сокровенном единстве, но стремится к самовыражению. Это выхождение обусловлено потенциальным наличием в нем двух противоположных принципов — гневного огня и любви, злого и благого. Их напряжение выводит бездну из первичной неопределенности, делая ее Отцом. Отец выходит из себя, воображается, т. е. входит в свой образ, рождает Сына, который выходит из себя и входит в Отца. Их связь образует третье начало, Дух, и оба они существуют только через него. Диалектика Абсолюта мыслится философом как опосредование: отношение одного объекта к другому через третий объект. Взаиморазличие трех принципов, тем самым, образует динамическое единство, которое может быть представлено как вращение круга. Поэтому Баадер мыслит жизнь Абсолюта как всегда обновляющуюся середину (Mitte) оппозиции входа (Eintritt) и выхода (Ausgang). Вечное самодвижение Абсолюта совпадает с его вечной завершенностью. Это трактуется Баадером как его вечное возвращение в основу, обоснованность. Абсолют вечно обосновывает сам себя, т. е. вечно обновляется, оставаясь тем же самым. Отсюда следует и понимание вечности как вечного самообновления. Это вечное движение Баадер считает образцовым, идеальным, парадигмой жизни разумных существ.

Из этого понимания Абсолюта проистекает определение вечности: «Прежде вечность ошибочно представляли как неподвижное и застывшее настоящее, не понимая, что в это настоящее должны быть включены два других времени, прошлое и будущее, ибо только в этих трех измерениях существование становится завершенным или получает продолжение. Итак, все, что существует в вечности, т. е. все, что вмещается в завершенную (совершенную и завершенную) жизнь (ибо это и есть истинный смысл слова: “вечная жизнь”), должно быть постигнуто как всегда сущее, как всегда бывшее сущим и как всегда будущее сущим, и поэтому всегда покоящееся в своем движении и всегда движущееся в покое, или всегда новое и, однако, всегда

то же самое»[8]. Настоящее обеспечивает то, что будущее — здесь всегда прошлое, а прошлое — всегда будущее. Это — благая вечность (gute Ewigkeit) — то, что постоянно само себя воспроизводит и неизменно возвращается к себе. Вечность должна, оставаясь сверхвременной (überzeitliche), включать, обнимать в себе все три времени. Именно поэтому истинную вечность Баадер называет истинным временем. В ней прошлое, настоящее и будущее дано и сразу, и последовательно, она есть единство движения и покоя: «В свободной от времени (zeitfreien) или сверхвременной (überzeitlichen) жизни как жизни по преимуществу покой и движение действуют полностью единогласно и взаимно»[9]. Поэтому то, что находится в благой вечности всегда завершено, законченно и одновременно вечно юно.

Но, по Баадеру, существует вид вечности, диаметрально противоположный истинному, «вечное настоящее должно противопоставляться иллюзорному»[10]. Наряду с истинной вечностью существует ложная, дурная вечность (unselig Ewigkeit). Основание для возникновения ложной вечности потенциально уже находится в бездне (Abgrund), а проявление ее связано с грехопадением первого творения Бога — ангелов. Часть ангелов отказалась от единства с Богом, т. е. от обоснования. Возникновение ложной вечности, следовательно, не полностью прояснено Баадером, но очевидно, что возможность ее заложена в самом первичном начале, в безосновном, а проявляется она в творении.

Гораздо больше чем о возникновении ложной вечности Баадер говорит о ее характеристиках, описывая ее самыми мрачными красками. Ложная вечность (или, что то же самое, — ложное время (Falsche Zeit)) совпадает с лишенностью времени (Zeitlosigkeit), безвременностью. Эта лишенность времени описывается философом как состояние духовной смерти, безысходности. В ложной вечности извращены как все категории, так и взаимодействие между ними. Если в истинной вечности совпадают движение и покой, то в ложной вечности борются друг с другом неподвижность и беспокойство. «Покой есть беспрепятственная,

[8] *Baader F. K.* Über den Begriffe den Zeit // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 71–72.

[9] *Baader F. K.* Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule, bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. IX. S. 418.

[10] *Baader F. K.* Vorlesungen über speculative Dogmatik // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. VIII. S. 83.

тотальная деятельность; каждое существо до тех пор движется беспокойно, пока оно не достигло тотальности своей действенности. Где ищут покой вне движения и движение вне покоя, там понятие покоя ложно»[11]. Если истинная вечность сверхвременна, то ложная вечность невременна или подвременна (т. е. этот уровень бытия иерархически ниже, или хуже времени). Поэтому, говорит Баадер, «в жизни ниже времени, которая также называется невременным (nichtzeitliche) стремлением, покой и движение абсолютно противоречат друг другу, и в ней постоянно воспроизводится внутреннее беспокойство, одновременно с подавлением движения как действия, выражающего жизнь»[12]. Все в этой вечности находится в противоборстве, не достигая примирения. Прошлое в ложной вечности топчется на месте, никогда не переходит в будущее, т. е. прошлое и будущее никогда не опосредуются настоящим, «середина» никогда не достигается. Следовательно, в ней невозможно примирение, блаженство. «Если бытие и становление однажды разделились (в твари), то получают ставшее бытие без становления, или бытие, которое прекратило становиться, — безжизненное, угасшее бытие — так же как становящееся бытие или становление без бытия»[13]. Существа, живущие в дурной вечности, не обретают «середины», обоснования (Begründung), т. е. никогда не соединятся с Богом. Они внутренне мертвы. Поэтому для дурной вечности Баадер использует образы адского «неусыпающего» червя, Тантала и Иксиона.

Итак, оказывается, что часть первого творения оказалась недостойной своего Творца. Чтобы не допустить дальнейшего повреждения мира, Бог осуществляет второе творение — творение материального мира, и в нем — человека. Именно это, второе творение оказывается у Баадера высшим. На человека Богом была возложена особая миссия. «Известно, или должно быть известно, что человеку была доверена власть ключей, чтобы временную область для надвременной (überzeitlichen) области открыть, а подвременную (unterzeitlichen) — держать закрытой; также знают, что он наоборот, как бы поворачивая ключ, закрыл надвременную область и открыл

[11] Ibid. S. 60 Anm.

[12] *Baader F. K.* Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule, bezüg lich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. IX. S. 418.

[13] *Baader F. K.* Über den Begriffe den Zeit // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 72 Anm.

вход подвременной»[14]. Человек был призван не допустить активации дурной вечности в мире, но совершил грехопадение. Однако злое начало проникло и в мир материальный, в котором оно неизбежно приняло характер времени. Баадер именует его временем-кажимостью (Schein-Zeit). В отличие от злой вечности, во времени существует надежда на спасение.

Время, хотя и является признаком всего материального мира, но существует только для человека. Для неразумных существ время не существует: «...то, что сотворено для времени, не замечает время, подобно животному»[15]. Время имеет место только для тех, кто создан Богом для вечности, но не сумел правильно распорядиться своей свободой. Оно сопровождает весь материальный мир, но актуализируется только с грехопадением человека. Очевидно, что Баадер задолго до Хайдеггера понял время как способ человека *быть*.

Человек был создан для восстановления единства мира и Бога, поврежденного падением части ангелов: «Первоначальное временное дело первочеловека было постепенно соединить в своем существе все лучи этого центрального действия (Слова) и позволить Слову быть в человеке»[16]. Однако и человек впал в искушение не подчинить свою волю воле Бога и тем обрести настоящую свободу, а получать обоснование в самом себе.

Характеристики времени, даваемые Баадером, типичны для христианского платоника. «Согласно вышесказанному, время раскрывается в той твари, в которой вечное бытие отделяется от вечного становления, и в твари остается только становление»[17]. Если в благой вечности царствует жизнь, в дурной вечности — смерть, то во времени-кажимости существо находится *между* гибелью и возникновением[18]. Во времени тождество движения и покоя распадается, совершенство подавляется, затормаживается. Силы и стремления твари сопротивляются друг другу, отрицают друг друга, отрицая и первоначальное тождественное

[14] *Baader F. K.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. XIV. S. 43.

[15] *Baader F. K.* Vorlesungen über speculative Dogmatik // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. VIII. S. 83.

[16] *Baader F. K.* Über den Begriffe den Zeit // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 89.

[17] Ibid. S. 72. Anm.

[18] *Baader F. K.* Über den Begriff der Zeit und der vermittelnden Function des Maasses // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 519.

свое основание. Поэтому будущее, настоящее и прошлое существуют во времени по отдельности, настоящее выталкивает прошлое, а будущее выталкивает настоящее. Одновременно сосуществуют и мучительная концентрация на прошлом, без видения будущего, и забывание прошлого, беспамятная устремленность в будущее. В качестве образа времени Баадер приводит течение Великой французской революции. В ее ходе власти собрали Генеральные штаты, т. е. проявили слабость, уступили управляемым, позволив им занять неподобающее место. Затем подчиненные восстали, заняли место руководителей, после чего началась неизбежная борьба между разнородными политическими движениями, принявшая вскоре характер перманентного террора. Наступило полное извращение порядка: кто был и должен быть ничем, тот стал всем. Эта непрерывная борьба является сущностной характеристикой времени.

Свойства времени — взаимоотталкивание, хлопотливость, борьба — не имеют, тем не менее, окончательно гибельного характера. Время открыто и дурному, и доброму. Двойственность времени связана, по Баадеру, с материальным характером второго творения и с двойственной ролью грехопадения человека. В итоге, Баадер тесно связывает понятия материальности, временности и возможности спасения. С одной стороны, человек был сотворен Богом для того, чтобы *сразу* воссоединить мир с Богом. «Если бы человек перед этим искушением устоял, то он бы, стоя на земле, не только в себе утвердил бы райское состояние, но и распространил его в природе вне себя, как это выражено в требовании Писания: “построить сад Эдема”»[19]. Тварь должна была самостоятельно и сознательно утвердиться в Боге, чтобы единство стало прочным и нерасторжимым. Тварь должна была сама осуществить обоснование (Begründung), для чего и была создана свободной. Тварь должна была сама утвердиться в том состоянии целостности, в котором ее создал Бог. Для этого Бог дал человеку дар Духа Святого. Стяжание Духа Святого Баадер ставит в параллель с опосредованием, поскольку оно словно подражает исхождению Святого Духа в Троице. Поскольку Дух — Третья Ипостась, исхождение которой завершает Троицу, а, следовательно, осуществляет опосредование, то утрата Духа — утрата опосредования, погружение во время. Объясняя, в чем сущность искушения древом познания добра и зла, Баадер говорит, что именно подпав этому искушению, человек

[19] *Baader F. K.* Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. I. S. 252.

подпал под действие временной области[20]. Грехопадение человека отделило неразумную природу от духа, а его самого отделило от природы. Время, следовательно, разделило райскую взаимопроникнутость природы духом. Существование во времени есть существование на краю гибели, задержанное до времени.

С другой стороны, единство твари с Богом до грехопадения было неокончательным, непрочным. Время связано с тварным материальным разумным бытием, чья природа была повреждена грехопадением, но может быть восстановлена. Так, грехопадение ангелов не стало причиной начала времени, поскольку они не обладают материальным способом бытия, который теперь служит человеку своеобразной охранной грамотой: «внешняя природа может рассматриваться как страшный и могучий щит, благодаря которому Творец всегда держит рот отца лжи на замке»[21]. Материальная сторона бытия не позволяет погрузиться еще ниже, в ложное время. Время необходимо как та сфера, в которой возможно возвращение человека к Богу. Райское единство человека с Богом было непосредственным, но непрочным. Время поэтому оказывается единственным способом восстановления единства. Оно существует для свободной твари, не определившейся, куда употребить свободу. Временное бытие — то, что потеряло свое существование, но может и должно его обрести. Отметим, что грехопадение ангелов не является необходимым, а только возможным. Баадер отвергает гностический взгляд на неизбежность падения ангелов и человека[22]. И ангелы, и человек обладают подлинной свободой.

Однако после грехопадения человек уже не может самостоятельно спастись, поэтому на помощь твари приходит Посредник (Mittler). Бог посылает своего Сына в мир. Возвращение человека к Богу возможно только при условии жертвы Богом самого себя, того, что Баадер называет *помощью*. Боговоплощение обеспечило человеку возможность спасения. Бог спускается в мир, унижается для того, чтобы возвысилась разумная тварь. Бог не перестает быть Богом или центром, но, воплощаясь, он спускается к твари, чтобы она смогла вернуть себе образ Божий. Бог в Воплощении соединяет все силы природы. При таком соединении Бог

[20] Ibid. S. 249.

[21] *Baader F. K.* Über den Begriffe den Zeit // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 88.

[22] *Baader F. K.* Vorlesungen über speculative Dogmatik // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. VIII. S. 139.

гораздо глубже проникает в тварь, чем это было до грехопадения. Заметим, что, по Баадеру, жертвой является уже и само творение материального мира. Бог творит материальный мир и в нем человека, чтобы чаемое воссоединение Бога и мира состоялось. Таким образом, Боговоплощение оказывается уже второй жертвой. Время как приостановленность бытия Бога есть необходимая жертва для воссоединения с Богом. Боль жизни необходима для восстановления радости жизни.

Итак, жизнь человечества проходит четыре этапа: состояние до грехопадения как первое непосредственное и ненадежное единство; связь, сопровождающаяся внутренним отталкиванием твари от Бога, стремление жить по своей воле, состояние утраты основания (в таком состоянии люди находились до пришествия Христа); приостановка отталкивания друг от друга, внешнее соединение, начало собирания существа из обломков, его жизнь и телесная смерть (соединение с Христом в земной жизни человека); прочное окончательное единство, воскресение мертвых в нетленных телах. Тварь станет завершенной, обретет единство с Богом только после воскресения, за пределами времени.

Смысл времени в том же, что и смысл искушения. Время, с одной стороны, есть конфликтное бытие, неполноценное, но с другой стороны, оно же есть и движение обратно к вечности. Время — задержка вечности, но такая задержка, которая позволяет вернуться в вечность. Временное бытие — только промежуток между двумя истинными вечностями (до творения и после грехопадения). Временное бытие в качестве незаконченного должно иметь неистребимое стремление к завершенному бытию, т. е. к потустороннему. Можно сказать, что «“все имеет свое время” или что все (выходя из вечности) должно проходить сквозь (durchmachen) свое время, чтобы после этого прохождения-сквозь опять идти в вечность»[23] . Следовательно, истинная вечность — атрибут не только Абсолюта, но человека и космоса после восстановления их единства с Богом. Человек, активировавший злой принцип, должен соучаствовать и в восстановлении этого единства. Концепция времени Баадера предполагает восстановление мира после воскресения, возвращение мира в состояние благой вечности. Но поскольку эта модель не предполагает неизбежности падения, исключается и всеобщее восстановление твари в оригеновском духе (включая падших ангелов). Баадер никогда не говорит о таковом, а лишь о восстановлении образа Божия в человеке.

[23] *Baader F. K.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. XIV. S. 33.

Важную роль играет в этом отношении понятие ложного времени — попытка мыслить способ бытия падших духов, неугасимый огонь геенны. Бытие до творения пребывало в благой вечности, после творения разделилось на то, что пребывает в дурной вечности и то, что находится во времени, а после творения вновь вернется в благую вечность.

Баадер подвергает критике концепцию времени позднего Шеллинга, согласно которой, если Бог есть свобода, диалектический процесс в Троице есть процесс временной. В «Мировых эпохах» Шеллинг описывает эту диалектику не как единую вечность, а как последовательность вечностей (эонов) (Folge von Ewigkeiten (Äonen)). Бог-Отец соотносится с вечным прошлым, Бог-Сын — с вечным настоящим, Святой Дух — с вечным будущим. Эту последовательность Шеллинг, в свою очередь, называет временем, говоря, что «вечность размыкается во время» (schließt sich Ewigkeit in Zeit auf)[24]. Баадер хочет избежать понимания вечности Троицы как такого вечного времени. Шеллинговское вечное время Троицы кажется Баадеру похожим на бесконечно растянутое время. Он видит здесь попытку включить время в вечный Абсолют и рассматривать его как становящийся[25], а потому специально критикует «радикальное заблуждение наших многих философов, в соответствии с которым, они, смешивая время и вечность, говорят о вечном времени и временной вечности, так же как Спиноза, смешивая тварь и Творца, утверждал их тождество, тем самым, однако отрицая и то, и другое»[26]. Поэтому Баадер стремится дать твердые критерии для различения обеих видов вечности от времени. Из того, что вечность мыслится как времяобъемлющее, не следует наличие времени в Боге.

Однако, концепция Баадера содержит в себе ту же трудность, которую он критикует у Шеллинга: сложность различения вечности и времени. Напомним, что первое состояние человека — непосредственное, но непрочное единство с Богом, третья — опосредованное, прочное единство. Между ними — само опосредование, т. е. соединение с Богом во времени. Принцип опосредования Баадер использует не только применительно к вечности Троицы, но и ко временности человека. Человек проходит

[24] *Schelling F. W. J.* Die Weltalter / *Schelling F. W. J.* Samtliche Werke. Erste Abteilung. 1811–1815. Stuttgart u. Augsburg, 1861. B. VIII. S. 302.

[25] *Baader F. K.* Fortsetzung der Vorlesungen über speculative Dogmatik. Viertes Heft // *Baader F.* K. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. IX. S. 103 Anm.

[26] *Baader F. K.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. XIV. S. 34.

путь опосредования, повторяя движение в Троице, но только не в вечности, а во времени. Однако опосредование, по определению, является вечным диалектическим движение, и попытка различить внутреннее «имманентное» (immanent) порождение (что тождественно обоснованию) и внешнее «эманентное» (emanent) порождение выглядит у Баадера не слишком убедительной. Диалектика Троицы описывается Баадером не как время, а как вечное совершенное движение, но рассмотрение процесса творения, откровения и спасения человека как опосредования привносит черты вечности во время.

Но зато опосредование, вынесенное во время, дает совершенно революционную концепцию времени. Поскольку свою основу в этом опосредовании человек находит не самостоятельно, а в Боге, время оказывается процессом взаимодействия человека и Бога — путем взаимного самопожертвования, самоотдачи, свободы и любви. Тем самым, в своем понятии времени Баадер предвосхищает понимание времени как диалектики Я и Другого. У Баадера уже видны наброски времени в философии диалога (Ф. Розенцвейг, М., Бубер, Э. Левинас), возникшей через сто лет после него.

Другой важной чертой баадеровской концепции времени является связь времени и жертвы. Бог поступается частью своего могущества, создавая материальный мир. Тем самым он задает временной характер бытия этого мира — иначе говоря, дает время для спасения. Время, тем самым, задано человеку Богом как способ его бытия. Человеку дается время для проб и ошибок, его свобода за ним сохраняется. Баадер нашел в категории времени то, что позволяет философски осмыслить христианскую идею спасения. В этом смысле его понимание времени близко к тому, что предлагалось восточными Отцами Церкви.

Концепция времени Баадера занимает в его системе центральное место. Связанное с человеком, как у блаж. Августина, время никоим образом не привязано только к сознанию. Связанное с материальностью, как у Плотина, оно ни в коем случае не есть умаление вечности. У Баадера время становится важнейшей качественной характеристикой бытия, главным критерием различения разного уровня реальностей, а, кроме того, единственным способом спасения человека и мира. В целом, философию Баадера можно без преувеличения можно назвать темпороцентричной, и в этом смысле мыслитель предвосхитил целый ряд философских парадигм XX века.

Источники и литература

1. *Баадер Ф.* Из дневников / Пер. А. В. Михайлова // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 528–543.

2. *Баадер Ф., фон.* О Кантовой дедукции практического разума и абсолютной слепоте этого последнего / Пер. А. К. Судакова // Философия религии: альманах / Под ред. В. К. Шохина. М., 2011.

3. *Баадер Ф.* Тезисы философии эроса / Пер. А. В. Михайлова // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 543–555.

4. *Баадер Ф.* Фрагменты других работ / Пер. А. В. Михайлова // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 555–563.

5. *Бердяев Н. А.* Русская идея. М., 2008.

6. *Бурмистров К. Ю.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. М., 2009. № 14. С. 3–44.

7. *Резвых Т. Н.* О роли Ф. К. Баадера в русской философии: случай Л. П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. Вып. 3. 2016. С. 196–211.

8. *Шевырев С. П.* Христианская философия. Беседы Баадера // Фридрих Шеллинг: pro et contra. Антология. СПб., 2001.

9. *Baader F. K.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. XIV.

10. *Baader F. K.* Fortsetzung der Vorlesungen über speculative Dogmatik. Viertes Heft // *Baader F.* K. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. IX.

11. *Baader F. K.* Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule, bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. IX.

12. *Baader F. K.* Über den Begriffe den Zeit // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II.

13. *Baader F. K.* Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. XIV.

14. *Baader F. K.* Über den Begriff der Zeit und der vermittelnden Function des Maasses // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. II. S. 519.

15. *Baader F. K.* Über das heilige Abendmahl // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. VII.

16. *Baader F. K.* Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1851. Bd. I.

17. *Baader F. K.* Vorlesungen über speculative Dogmatik // *Baader F. K.* Sämmtliche Werke. Leipzig, 1855. Bd. VIII.

18. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box. 15.

19. *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001.

20. *Schelling F. W. J.* Die Weltalter / *Schelling F. W. J.* Samtliche Werke. Erste Abteilung. 1811–1815. Stuttgart u. Augsburg, 1861. B. VIII.

Tatyana Rezvykh. **Franz Baader's understanding of Time.**

The article is devoted to the concept of F. Baader's time. At the beginning of the article, the dialectic of the Absolute is summarized in Baader, which is based on the idea of mediation. Further details of Baader's understanding of eternity are revealed, which is irreducible to the present, but includes the past and the future. Then the article describes Baader's concept of creation, and his understanding of time. Time is revealed by the philosopher as an area in which a person can return to God. At the end of the article, the contradictions of Baader's time concept are analyzed and it is pointed out that it anticipates a number of time models of the philosophy of the twentieth century.

Keywords: F. Baader, Absolute, mediation, time, eternity, sin, Salvation.

Tatyana Nikolayevna Rezvykh — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of New Technologies in the Humanitarian Education at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (hamster-70@mail.ru).

И. Б. Гаврилов

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФИИ ВОСПИТАНИЯ С. П. ШЕВЫРЕВА

Статья посвящена ключевым религиозно-философским аспектам педагогического наследия выдающегося русского мыслителя, филолога, профессора кафедры педагогики Московского университета Степана Петровича Шевырева (1806–1864). Рассматриваются основные этапы педагогической деятельности ученого, в ходе которой оформились его интересы и идеалы в данной области. В своей педагогической теории С. П. Шевырев попытался реализовать образовательный и воспитательный образец, сформулированный графом С. С. Уваровым на страницах «Журнала Министерства народного просвещения»: сочетание европейского просвещения с «русскими началами». Выступая одним из главных его проводников в системе российского образования, Шевырев стремился раскрыть «идеальный образ» «русского воспитания», в основе которого лежит единство семьи, государства и Церкви. В центре его внимания — связь семьи и Церкви, сообщающая семье цельное бытие, источник христианской свободы. Древнерусский идеал воспитания мыслитель противопоставляет западноевропейским гуманистическим и просветительским педагогическим теориям, абсолютизирующим свободу человеческого разума.

Ключевые слова: философия воспитания, православная педагогика, русская религиозная философия, С. П. Шевырев, С. С. Уваров, вера, семья, Церковь, русское воспитание, православие, самодержавие, народность, Древняя Русь, история педагогики, православная антропология, Московский университет, «Журнал Министерства народного просвещения».

«Учение от воспитания и воспитание от учения
в строгом смысле отделить нельзя».
(С. П. Шевырев)

Профессор Московского университета Степан Петрович Шевырев (1806–1864) — один из ярких представителей отечественной науки и религиозно-философской мысли эпохи императора Николая I. В 1840–1850-е годы он находился в самом центре противостояния консерваторов и либералов, отстаивая на страницах журнала «Москвитянин»

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

«православно-русское направление» и подвергаясь постоянным нападкам со стороны западнического лагеря. Сформированный его недоброжелателями карикатурный образ «Швырки» — реакционера, чинопоклонника и «педанта» — почти на полтора столетия заслонил другой образ — «великого трудолюбца», «ревнителя просвещения»[1], оригинального поэта, самобытного мыслителя и ученого-новатора, «строго-православного и многостороннейше образованного»[2].

Поэтическое, литературно-критическое, философское, публицистическое наследие Степана Петровича оказалось рассеянным по различным дореволюционным изданиям и не получило достаточного освещения в исследовательской литературе. После 1917 года имя выдающегося мыслителя как представителя «николаевской реакции» и «официальной народности» было выброшено из русской культуры, и лишь в последнее десятилетие его труды стали возвращаться к читателям. В сегодняшнем, во многом лишенном твердых нравственных ориентиров социуме они представляют живой интерес. Особое место в этом богатейшем наследии занимают сочинения, затрагивающие проблемы педагогики[3].

Вопросы воспитания волновали С. П. Шевырева на протяжении всей его жизни. Первый педагогический опыт он приобрел еще в 1828–1832-м годах, когда служил домашним учителем семнадцатилетнего князя А. Н. Волконского, сына поэтессы и хозяйки знаменитого литературного салона княгини З. А. Волконской. В течение трех лет вместе с семейством Волконских молодой наставник и начинающий ученый находился в Италии, где серьезно изучал древние и новые языки, европейскую культуру и образованность.

[1] Определение И. Смельницкого. См.: *Смельницкий И. С.* П. Шевырев и его взгляды на задачи общественного воспитания // Шевырев С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 341.

[2] По характеристике его ученика П. И. Бартенева.

[3] Педагогические труды С. П. Шевырева еще не стали предметом пристального внимания современных исследователей. Отметим работы затронувших эту тему авторов: *Ширинянц А. А.* Степан Петрович Шевырев // Шевырев С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 5–67; *Ратников К. В.* С. П. Шевырев — университетский профессор педагогии // Ратников К. В. Роль С. П. Шевырева в развитии русской науки, литературы и журналистики. Челябинск. 2008. С. 42–56; *Ратников К. В.* Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23). С. 151–152; *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 229–289; *Гаврилов И. Б.* «Философия воспитания» С. П. Шевырева // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы девятой всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102.

Занимаясь со своим воспитанником русской историей, в частности историей Петра I, Шевырев приходит к убеждению, что главным воспитателем и просветителем в России является монарх: «У нас свет от трона. У нас Царь предлагает вопрос просвещения и отвечает на оный»[4]. В это время он пишет своему другу, историку М. П. Погодину из Рима: «Мне часто приходит мысль: всякому из нас по частям должно продолжать дело Петра и потом еще приготовлять Россию и к обратному плану, т. е. возвращать Русских к Русскому»[5]. Эта сформулированная в самом начале педагогической работы, при ежедневном общении с молодыми посетителями римского аристократического салона княгини Волконской, задача — «возвращать Русских к Русскому» — впоследствии станет главной в жизни и литературной и педагогической деятельности ученого.

Незадолго до окончания итальянского путешествия Степан Петрович с удовлетворением отмечал в письме к А. В. Веневитинову, что выполнил поставленную цель — смог обратить своего первого воспитанника, юного князя Александра, от иностранного воззрения к русским началам: «Как же несносны офранцуженные Русские. Эти существа сами же себя уничтожают. Мой князь спасен от этой порчи, к сожалению, заражающей все сословие, к коему принадлежит он»[6].

Накануне отъезда в Россию Шевырев писал Погодину: «Возвращаюсь более Русским, нежели чем поехал. Нам предлежит создать новое поколение чисто-Русских. До сих пор в нас было излишнее влияние Запада. <…> *Авось мы разгадаем — как быть Русским и что такое Русский*»[7]. Все последующие педагогические труды мыслителя одушевлены мечтой воспитать новое поколение студенчества в национальном духе, привить ученикам любовь к Русской Православной Церкви и отечественной культуре во всем ее богатстве: святоотеческое предание, древнерусская словесность и русская классическая литература XIX века, поэзия, народная песня и проч. Они представляются попыткой ответить на поставленный вопрос.

---

[4] РО ИРЛИ. Ф. 26. Ед. хр. 14. Л. 130. В цитатах сохранена авторская орфография и пунктуация.

[5] РО ИРЛИ. Ф. 26. Ед. хр. 14. Л. 58 об.

[6] *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888–1910. Кн. 3. С. 74.

[7] *Мартынов В. А.* У истоков «русской идеи». Жизнь и судьба С. П. Шевырева. М., 2013. С. 110.

* * *

В 1830–1840-е годы главным покровителем Шевырева становится министр народного просвещения граф Сергей Семенович Уваров. Один из самых образованных людей своего времени, еще в 1818 году возглавивший Петербургскую академию наук, Уваров хорошо понимал опасность «отвлеченных теорий», творцы которых планировали «сделать Россию английскую, Россию французскую, Россию немецкую»[8]. Но эти деятели не осознавали, что «в тот момент, когда Россия перестанет быть Русской, она перестанет существовать вообще»[9]. «Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно», — говорил граф[10].

Конечную цель системы образования Уваров видел «в восстановлении в нас Святой Руси, но уже не в прежнем ограниченном виде, а в нынешнем, достойном великой Монархии и всеобщих успехов образованности»[11]. Уваровский воспитательный идеал заключался в сочетании европейского просвещения с «русскими началами», — в том, чтобы юношество «лучше знало Русское и по-Русски»[12]. Для этого необходимо было утвердить в системе российского просвещения «русские начала». Министр размышлял: «Успеем ли мы включить их в систему общего образования, которая соединила бы выгоды нашего времени с преданиями прошедшего и надеждами будущего? Как учредить у нас народное воспитание, соответствующее нашему порядку вещей и не чуждое Европейского духа? По какому правилу следует действовать в отношении к Европейскому просвещению, к Европейским идеям, без коих мы не можем уже обойтись, но которые без искусного обуздания их грозят нам неминуемой гибелью?»[13]

---

[8] *Шевченко М.* «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. Ч. I // Сайт «Западная Русь». URL: http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html (дата обращения: 25.05.2017).

[9] Там же.

[10] *Никитенко А. В.* Записки и дневник: В 3-х т. М., 2005. Т. 1. С. 362.

[11] *Уваров С. С.* Обозрение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1839. № 1. С. 3–4.

[12] *Шевченко М.* «Каждый Русский должен служить Престолу»...

[13] *Уваров С. С.* О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения. 1833 г. // Сайт «Музей истории российских реформ имени П. А. Столыпина». URL: http://музейреформ. рф/node/13652 (дата обращения: 25.05.2017).

Реализуя свою цель, Уваров замыслил и осуществил самую грандиозную реформу в истории отечественных университетов, началом которой стало утверждение императором Николаем I «Общего устава Императорских российских университетов». По словам Уварова, реформа должна была «положить конец превратному домашнему воспитанию их (детей высшего класса, — *И. Г.*) иностранцами; уменьшить господство страсти к иноземному образованию, блестящему по наружности, но чуждому основательности и истинной учености, и, наконец, водворить как между молодыми людьми высших сословий, так и вообще в университетском юношестве стремление к образованию народному, самостоятельному»[14].

Главным рупором идей графа становится созданный им в январе 1834 года «Журнал Министерства народного просвещения» (ЖМНП). На его страницах он предлагал «изгладить противоборство так называемого европейского образования с потребностями нашими: исцелить новейшее поколение от слепого, необдуманного пристрастия к поверхностному и иноземному, распространяя в юных умах радушное уважение к отечественному и полное убеждение, что только приноровление общего, всемирного просвещения к нашему народному быту, к нашему народному духу может принести истинные плоды всем и каждому»[15].

Уваров лично подобрал сильный редакционный состав журнала, в котором выделялись: П. А. Плетнев — профессор русской словесности Санкт-Петербургского университета (с 1832-го по 1849-й годы; с 1840-го по 1861-й годы — ректор; с 1828 года, по рекомендации В. А. Жуковского, преподавал литературу наследнику престола великому князю Александру Николаевичу и великим княжнам; ему А. С. Пушкин посвятил роман «Евгений Онегин»), Ю. А. Штекгардт — профессор права Императорского училища правоведения, А. А. Фишер — профессор философии и педагогики в Главном педагогическом институте, а впоследствии в Санкт-Петербургском университете и Санкт-Петербургской духовной академии, а также Я. М. Неверов, выпускник Московского университета, молодой критик и педагог, близкий кругу Т. Грановского.

---

[14] *Хотеенков В. Ф., Чернета В. Г.* Министр-реформатор граф Сергей Семенович Уваров // Очерки истории российского образования: В 3-х т. М., 2002. Т. 1. С. 216. См. также: *Власов В. А.* «Радетель российской самобытности» граф Сергей Семенович Уваров // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Пенза, 2008. № 13. С. 83–88.

[15] *Чумаков В. Т., Замостьянов А. А.* Старейший журнал России // Народное образование. М., 2003. № 1. С. 64.

Первый номер нового издания открывался программной статьей министра, в которой Россия была определена как держава, стоящая «на высокой чреде славы и величия», имеющая «внутреннее сознание своего достоинства» и на троне — «Провидением ниспосланного Царя — хранителя Веры и ее народности». Страна представляется вышедшей из периода безусловного подражания, способной ясно отличать в Европе добро от зла, т. к. она носит в сердце своем три залога — «Веру, народность и Самодержавие»: «Здесь Царь любит Отечество в лице народа и правит им, как отец, руководствуясь Законом; и народ не умеет отделять Отечество от Царя и видит в нем свое счастье, силу и славу»[16].

Также в первом номере было опубликовано циркулярное предложение Уварова от 21 марта 1834 года «начальствам Учебных Округов о вступлении в управление Министерством», в котором излагалась концепция русской триады: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование <…> совершалось в соединенном духе Православия, Самодержавия и народности»[17].

На первом месте уваровской триады неслучайно стояло православие — основа народного воспитания и образования: «Искренне и глубоко привязанный к Церкви отцов своих, Русский искони взирал на нее как на залог счастья общественного и семейного. Без любви к Вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть; ослабить в них Веру, то же самое, что лишить их крови и вырвать сердце».

Самодержавие же, писал граф, «представляет главное условие политического существования России. Русский колосс упирается на нем как на краеугольном камне своего величия. Эту истину чувствует неисчислимое большинство подданных Вашего Величества. <…> Спасительное убеждение, что Россия живет и охраняется духом Самодержавия сильного, человеколюбивого, просвещенного, должно проникать народное воспитание и с ним развиваться».

Что касается последней составляющей, то «наряду с этими двумя национальными началами находится и третье, не менее важное, не менее сильное: народность. <…> Относительно к народности все затруднение заключалось в соглашении древних и новых понятий. Государственный состав, подобно человеческому телу, переменяет наружный вид свой

[16] Б. п. (без подписи) // ЖМНП. СПб., 1834. Ч. 1. № 1. С. 5–6.

[17] *Уваров С. С.* Циркулярное предложение г. управляющего Министерством народного просвещения начальствам Учебных Округов о вступлении в управление Министерством // ЖМНП. СПб., 1834. Ч. 1. № 1. С. 49–50.

по мере возраста; черты изменяются с летами, но физиономия изменяться не должна. Неуместно было бы противиться этому периодическому ходу вещей; довольно, если мы сохраним неприкосновенным святилище наших народных понятий; если примем их за основную мысль правительства, особенно в отношении к отечественному воспитанию»[18].

Стараниями либерального историка А. Н. Пыпина уваровская триада в массовом интеллигентском сознании превратилась в одиозную теорию «официальной народности», основанную якобы на апологии крепостничества, обскурантизма и бюрократии[19]. Поэтому имеет смысл сказать о ее современном научном понимании.

Идеологическая тенденциозность теории «официальной народности», сконструированной А. Н. Пыпиным, сегодня уже очевидна. Так, Н. И. Казаков убедительно раскрывает несостоятельность определения Пыпина. По заключению исследователя, понятие «народности» было выдвинуто графом С. С. Уваровым и воспринято большинством его современников как «призыв к развитию и утверждению самобытно-русской национальной культуры»[20].

В своей деятельности министр-реформатор нуждался не просто в исполнителях, но прежде всего в единомышленниках — преподавателях, администраторах, чиновниках, журналистах, разделявших его патриотическую позицию. В лице С. П. Шевырева он нашел именно такого убежденного и преданного России и идеям русского воспитания и образования человека. Сформулированная Уваровым триада «Православие. Самодержавие. Народность» оказала на мировоззрение Шевырева значительное влияние. На протяжении всего периода своего университетского служения он оставался одним из главных ее проводников в отечественной системе образования. Однако было бы неверным рассматривать ученого лишь как адепта и ретранслятора уваровской триады. Он, безусловно, являлся самостоятельным мыслителем, выразителем православного мировоззрения, отражавшего многогранность его личности и всю совокупность интеллектуального и духовного опыта его жизни и деятельности.

---

[18] *Уваров С. С.* Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 // Уваров С. С. Избранные труды / Сост., автор коммент., переводов В. С. Парсамов; авторы вступ. ст. В. С. Парсамов, С. В. Удалов. М., 2010. С. 347–348.

[19] *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. 4-е изд. СПб., 1909. С. 67–68.

[20] *Казаков Н. И.* Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. М., 1989. С. 37.

* * *

По возвращении в Россию при содействии С. С. Уварова[21] Шевырев получил место адъюнкта, а позднее профессора в Московском университете, с которым неразрывно связал свою судьбу. За годы преподавания в университете, читая курсы по истории западноевропейской и русской словесности, истории русского стиха и слога (не сохранились), теории поэзии, общей риторики и др., он приобретает громадный педагогический опыт. С самого начала преподавательской деятельности Шевырев обязал студентов конспектировать свои лекции, причем, как свидетельствуют ученики, лично проверял их конспекты и исправлял ошибки. В 1837 году за сочинение «Теория поэзии в историческом ее развитии у древних и новых народов» Степан Петрович удостаивается высокой ученой степени доктора философии.

В 1838–1839-м годах Шевырев совершает второе путешествие в Европу (на этот раз поездка была оформлена как оплачиваемая научная стажировка). Он посетил множество высших и средних учебных заведений Франции, Англии, Германии и Италии и регулярно публиковал об этом отчеты в ЖМНП, описывая открытую и изученную им за границей методику преподавания и проч.

Вернувшись в 1840 году в Москву, С. П. Шевырев был утвержден ординарным профессором, а в феврале 1841 года получил чин коллежского советника. Последующее десятилетие он усиленно занимается научной и преподавательской деятельностью. В 1852 году Санкт-Петербургская Императорская академия наук утверждает его ординарным академиком по отделению русского языка и словесности. Получил профессор и международное научное признание как доктор философии Императорского Королевского пражского университета, действительный член Королевского афинского общества изящных искусств и Королевского датского общества северных антикваріев и др.[22] В 1846–1847-м учебном году Шевырев был утвержден деканом первого отделения философского факультета.

[21] В 1832 году при первом личном свидании с Шевыревым министр предложил ему вступить в Московский университет адъюнктом (преподавательская должность в российских университетах до Устава 1863 года, по которому она была заменена должностью доцента по кафедре русской словесности). См.: *Смельницкий И.* С. П. Шевырев и его взгляды на задачи общественного воспитания… С. 343.

[22] *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении»… С. 254.

Формирование педагогической науки в России пришлось на начало 1850-х годов. Эта эпоха (1848–1855-й годы), последовавшая за европейскими революциями 1848 года, получила в либеральной историографии наименование «мрачного семилетия». Однако происходившие в то время в университетской жизни процессы с трудом поддаются однозначной характеристике. Уже при новом министре князе П. А. Ширинском-Шихматове выходит циркуляр Министерства народного просвещения от 5 ноября 1850 года, согласно которому в российских университетах были образованы кафедры педагогики. Основной их задачей стала подготовка русских домашних наставников, способных заменить в дворянских семьях гувернеров-иностранцев (практика приглашения последних была широко распространена в России уже более полувека, со времен Французской революции 1789 года). Хотя импульсом к этим нововведениям послужило некоторое ограничение контактов русских людей с революционной Европой, такой шаг, безусловно, назревал давно[23].

В Московском университете кафедра педагогики появилась в конце 1850 года. А уже 10 января 1851 года С. П. Шевырев был утвержден исполняющим обязанности профессора новообразованной кафедры. В представлении ректора отмечалось, что ученый «имеет многолетний опыт практических занятий со студентами», а также опыт по изучению известных школ в Веймаре, Голландии, Швейцарии, Баварии и Франции». Еще в 1842 году он выступил с публичной лекцией «Об отношении семейного воспитания к государственному», в которой был представлен «основательный взгляд на необходимость сообразовать отечественное воспитание с местными потребностями и таким образом основать у нас педагогику Русскую»[24].

Названная лекция действительно стала важной вехой становления Шевырева как мыслителя и педагога, своеобразной программной формулировкой его педагогического опыта. Поэтому о ней стоит сказать особо.

13 июля 1842 года в торжественном собрании Университета Степан Петрович произнес речь «Об отношении семейного вопроса к государственному», в которой определил собственную концепцию «единого, живого, народного, соответственного нашей почве» воспитания. Характерно его обращение к сравнительному анализу западных и отечественных

[23] В 1852 году правительство принимает решение о запрете приглашения ученых-иностранцев на вакантные кафедры.

[24] *Алексеева Е. Д.* С. П. Шевырев в общественной жизни дореформенной России. Диссертация канд. исторических наук. М., 2006. С. 137–138.

воспитательных традиций. Методы европейских гуманистов и католических иезуитов ему видятся выражением двух пагубных крайностей в рассматриваемом процессе: первые абсолютизировали свободу разума, а вторые подчинили образование «слепому послушанию». После обзора систем воспитания древних евреев, индийцев, персов, греков и римлян Шевырев наиболее подробно останавливается на христианской модели, представляющейся ему идеалом семейного воспитания.

В центре внимания педагога — «таинственная духовная связь между Церковью и семьею», сопровождающая все развитие человека: «Церковь рядом таинств сообщает благодать семье»[25], дает ей «бытие цельное и свободное», в котором заключен корень истинной христианской свободы. В поисках идеала христианского воспитания Шевырев обращается к Древней Руси, где семейная жизнь «велась давним коренным обычаем и находилась <…> более под ведением Церкви, нежели законов»[26].

Уже в этой работе ученый стремится представить «идеальный образ Русского воспитания». По его мнению, воспитание каждого народа должно созидаться на коренных основах его бытия. Важнейшим корнем бытия русского, «древней семейной святыни», для Шевырева, как и для его единомышленников, авторов журнала «Москвитянин» славянофилов К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, М. П. Погодина, была первопрестольная православная Москва, сохранявшая свой заветный обычай семейной жизни, живую связь с семейным бытом допетровской Руси[27].

Как подчеркивает Шевырев, «все предания исторические свидетельствуют нам о добром семейном начале, граждански развитом, которое легло в основу нашей древней Руси». Идеальный образ русского воспитания философ представляет в форме единства семьи, государства и Церкви. Особенно интересны его рассуждения об органической иерархии трех слоев в формировании русской семьи. Первый слой, «самый глубокий, основной» — христианский, в котором должен «зачинаться корень духовного бытия каждого Русского человека, как зачался и освятился корень жизни всей России». Второй слой — народный, а третий — наружный слой — «избранного Европейского образования, вмещающего в себя все то, что доброго завещал Запад для усвоения всем векам и народам».

[25] *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному // *Шевырев С. П.* Избранные труды… С. 259.

[26] Там же. С. 269.

[27] См. напр.: *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. СПб. 2017. № 1. С. 238–262.

В первом, самом высшем слое «зачнется человек вообще или Христианин», во втором по иерархии — русский, в третьем — образованный европеец, подготовленный для общественной жизни[28].

Обозначенная иерархия — христианин, русский, образованный европеец — по мнению Степана Петровича в русских семействах высших сословий искажается и извращается: «Блеск наружного Европейского просвещения ложится в глубину, в основу, но не может дать ее; Христианство ограничивается одними наружными обрядами; стихия народная — обиходным языком по необходимости, и внутреннее существо Русского человека обращается в одну поверхностную внешность»[29].

Для утверждения православия в семье Шевырев рекомендует «непрерывные домашние богослужения»: «Чем чаще семья освящается молитвами, осеняется крестом и благословениями священнослужителей, тем более святыня Религии проникает внешними чувствами в душу детей. <…> О, сколько таких прекрасных, святых обычаев лежит в нашей древней жизни! Ими стал бы гордиться иной народ, а мы от них удаляемся, ослепленные чужим бытом наружного просвещения»[30].

В дальнейшем свое понимание предмета педагогики мыслитель изложил в двух программных лекциях — «Вступление в педагогию» и «О цели воспитания», опубликованных в ЖМНП и ставших, по мнению современников, апофеозом русскости. В первом сочинении педагогия рассматривается как «часть Науки самопознания человеческого». В словах ученого ощущается искренняя боль за современное состояние отечественной интеллигенции: «Сколько Русских людей, праздно живущих <…>, лишь потому, что воспитание не только не связало их, но разорвало их связь с Отечеством»[31]; «Создание Русских воспитателей: вот настоящая потребность нашего Отечества!» Главная же задача «Русского воспитания» — «выработать Русский образ мыслей», исходящий из «сознания Русской жизни»[32].

В своих лекциях по педагогике Шевырев неизменно говорит о вере и Церкви. Так, он определяет цель воспитания в терминах православной сотериологии — как «искупление и спасение падшего человека». «Самый первый вопрос в педагогии» — о назначении человека — по его

[28] *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному… С. 278.

[29] Там же.

[30] Там же. С. 279.

[31] *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию // Шевырев С. П. Избранные труды… С. 332.

[32] Там же. С. 314–315.

убеждению «связывает Науку с Христианским Вероучением». Важнейшая роль в деле воспитания принадлежит православному богослужению, которое призвано благотворно воздействовать на детские души: «Все первоначальное религиозное воспитание у нас совершается в самом храме Богослужением, под руководством матери-Церкви. Как же нам последовать совету Протестантской Педагогии, которая так ограничивает для детей посещение храмов?»[33]

В работе под названием «О цели воспитания» философ формулирует четыре положения педагогики, «извлеченные из опыта». В первом он определяет человека как «существо, назначенное к воспитанию»: «Из всех созданий Божиих человеку только принадлежит воспитание, человек только должен быть воспитан». Второй тезис Шевырев выводит из самого общественного положения человека, который с рождения окружен семьей, народом, государством: «Если человек только через воспитание может сделаться человеком, то Русской только через Русское воспитание может быть Русским человеком. <…> Русский воспитатель должен помнить, что Русского человека воспитывает вся Россия. И в этом воспитании соединенно участвуют: Православная Церковь, Государь, семья, общество, государство, Русский народ, история Русская, отечественный язык и те государства, которые связаны с нами единством Европейских обычаев или человеческого образования. Избави Боже воспитателя, если он подумает взять на одного себя то, что совершается в воспитании Русского человека всеми этими силами. Его задача уметь быть благоразумным посредником всех этих живых сил <…> и свою одинокую силу умножить в тысячу крат этими великими силами своего Отечества»[34]. Согласно третьему положению, «воспитание состоит не в сообщении новых способностей, но только в возбуждении и руководствовании данными». И, наконец, в соответствии с четвертым, — «человек должен быть воспитан весь».

Таким образом, воспитание должно обнимать человека всецело: тело, душу и дух. И чисто телесное, и чисто душевное воспитание может быть односторонним. Но более всего опасно одностороннее духовное

[33] *Шевырев С. П.* О цели воспитания. Лекция из педагогии, читанная профессором Шевыревым сентября 29, 1851 года в присутствии г. министра народного просвещения // ОР ГПБ. Ф. 850. Ед. хр. 38.

[34] *Шевырев С. П.* Лекции по педагогике, читанные С. П. Шевыревым в Московском университете в 1851 году. Тексты и конспекты лекций и материалы к ним. Автографы и авториз. записи слушателей // ОР ГПБ. Ф. 850. Ед. хр. 38. Л. 27–28.

воспитание, когда дух понят ложно «ибо духовным воспитанием венчается и усовершается весь человек». Под духовным воспитанием Шевырев понимает воспитание в высшем значении, «когда сам Дух Божественный воспитывает человека». Его образцами он называет святых, приводя примеры преподобных Кирилла Белозерского, Сергия Радонежского, Корнилия Комельского и др.[35].

Большой научный интерес представляют неизданные планы, черновики и конспекты лекций Степана Петровича по педагогике. Помимо глубокого знания ее современных западных систем, прежде всего немецкой, обращает внимание твердая опора мыслителя на святоотеческое наследие[36]. Так, в кратком конспекте лекции, посвященной вопросам антропологии, он отмечает:

> «Пороки по составу тела человеческого, начиная с ног до головы.
>
> Ноги — лень (мать пороков — праздность).
>
> Детородные части — похоть. Соблюдение невинности и целомудрия в человеке.
>
> Чрево — объедение и пьянство.
>
> Сердце — зависть, гнев, месть, злоба, ненависть (себялюбие), уныние. <…>
>
> Руки — корыстолюбие (любостяжание, лихоимство, воровство, грабительство).
>
> Лицо — лицемерие, лесть, подлость (перед людьми).
>
> Слово — злословие, болтовство (празднословие). Клевета. Ложь.
>
> Осуждение — тщеславие.
>
> Уши — легковерие.
>
> Глаза — соблазн.

---

[35] Там же. Л. 28–29. См. также: *Шевырев С. П.* О цели воспитания // *Шевырев С. П.* Избранные труды… С. 341–432.

[36] Глубокие познания в этой области Шевырев приобрел благодаря многолетней работе в монастырских и церковных библиотеках и книгохранилищах. Также он принимал активное участие в книгоиздательской и просветительской деятельности Оптиной Пустыни, о чем свидетельствуют, например, девять писем к нему старца Макария. См.: *Макарий Оптинский, преп.* Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам: В 3-х т. Петрозаводск, 2014. Т. 3. С. 263–270; Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной Пустыни: в 2-х т. М., 2008. *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной Пустыни. М., 2006.

Голова — гордость — самомнение — порок дьявольский, мешающий видеть свои недостатки и исправлением их следовать по пути совершенствования.

Гордость перед людьми — высокомерие.

Гордость перед Богом — безбожие.

Добродетели, противоположные порокам.

Трудолюбие.

Целомудрие.

Воздержание.

Любовь.

(Радость сердца). Чистота сердца.

Бескорыстие и милосердие.

Искренность. Благородство. <…>

Смирение — Вера»[37].

Показательны взгляды ученого на духовность. В разделе «Воспитание духовности» также неизданного конспекта лекций он пишет:

«Дух выше души, духовное выше душевного. Учение Веры о Духе.

Связь души через дух с миром духовным, с миром Божиим. Бог есть Дух.

Мир духовный доступен нам через Веру. Воспитание духовное есть воспитание в Духе Веры. <…>

Учительница Веры Церковь.

Учение Веры относительно мира духовного: искушать духи — Дух Божий и дух дьявольский (дух мира).

Воспитание действием благодати Духа Божия — воспитание мужей святых.

Сила духов враждебных.

Опасное действие этой силы при <неразб.> современной, что дьявола нет»[38].

В лекции под названием «Воспитание нравственности» интересны рассуждения философа о чувстве чести: «Чувство чести — как основа нравственному воспитанию. Чувство чести как сознание своего нравственного достоинства, побуждает нас убояться тех поступков, в которых

[37] ОР ГПБ. Фонд 850. Ед. хр. № 38. Л. 47–48.

[38] Там же. Л. 55.

это чувство нарушается. <…> Настоящее понимание этого чувства: да будет стыдно перед добрыми людьми…»[39]

Стоит также отметить, что критика Шевыревым новейших западных концепций воспитания не носит огульно отрицающего или разоблачительного характера — он указывает на необходимость всестороннего изучения европейского педагогического наследия. В то же время педагог предостерегает своих современников от бездумного и безоглядного принятия популярных иностранных теорий. Так, по определению Степана Петровича, концепция воспитания Ж.-Ж. Руссо, изложенная в его дидактическом романе «Эмиль, или О воспитании», послужила идейной основой кровавых событий Французской революции. Сам Руссо характеризуется Шевыревым как «поклонник страстей человеческих», а герой его романа — Эмиль — назван «безродным космополитом», «воспитанным на мечтах о безграничной свободе»[40]. «Руссо задал себе задачу: следовать природе, воспитывать человека по естественным побуждениям, а для этого удалил человека от семьи, общества, государства, народа, — и вот это воспитание, которое могло привести западного человека только к космополитизму»[41], — заключает мыслитель.

Заслуживает внимания и его развернутая научная классификация педагогики как научной дисциплины. Степан Петрович делит ее на три составные части: «1) *антропологическую*[42], или учение о *цели и данных для воспитания;* 2) *историческую*, или учение о путях и *способах воспитания*; 3) собственно *педагогическую*, или начертание *плана воспитания*, но не отвлеченного, а возможного в действительности»[43]. Остановимся на второй, исторической части. Кроме экскурса в историю древнего, в частности античного, воспитания[44], важное место в ней занимает

[39] ОР ГПБ. Фонд 850. Ед. хр. № 38. Л. 46.

[40] *Шевырев С. П.* О цели воспитания… С. 344. См. также: *Ратников К. В.* Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23). С. 152.

[41] *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию… С. 329.

[42] Здесь и далее выделения С. П. Шевырева.

[43] *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию… С. 323.

[44] Характеристика Шевыревым античных теорий воспитания представляет отдельную тему. Приведем здесь лишь небольшой фрагмент из его рукописи: «Педагогические правила Пифагора. Не слишком рано говорить молодому человеку о значении различных полов, по крайней мере, до 20-го года жизни — средство обеспечить его целомудрие. В строгом воздержании должны <неразб.> юноша и дева. Чтобы зачинать крепких детей, потребна зрелость возраста. В пьянстве не зачинать детей. Скотское вожделение людей

история отечественной педагогики. Как на источники педагогической науки в Древней Руси Шевырев указывает на «Поучение Владимира Мономаха» — «образец самого древнего христианского Русского воспитания», «Домострой» иерея Сильвестра и жития русских святых. Ученый подчеркивает, что «все опыты минувшего, завет наших праотцев должны быть теперь сбережены, как сокровище, Наукою воспитания»[45].

Духовный наследник Н. М. Карамзина, соратник С. С. Уварова и М. П. Погодина, «строго православный и многосторонне образованный» (по выражению историка П. И. Бертенева), С. П. Шевырев видит важную задачу отечественного образования в выражении христианской мысли в русском слове: «Язык есть невидимый образ всего Русского человека»[46]. Педагог защищает в особенности церковнославянский язык как основу храмового и домашнего богослужения, сопровождающего в России жизнь каждого христианского младенца. Своего рода наказом родителям-современникам звучат его слова: «Окружайте колыбель его сладкозвучными песнями и преданиями Родины, да вырастает ваше дитя на этих звуках и чувствах, как вырастала на них богатырская Россия! Да не прикоснется к устам и языку его ни один чуждый звук до тех пор, пока разовьется в нем свободно дар человеческого слова в звуках, ему родных, — там пускай приходят по очереди и образованные языки иных народов, но пусть приходят в семью нашу как приглашенные гости, а не как властелины, порабощающие ваш ум и народное слово!»[47]

По мнению современного исследователя[48], в 1850-е годы Шевырев приходит к осознанию ограниченности круга «общественного действия», который сводится к «порецким беседам»[49]. В ситуации общественной

и дурное воспитание причиною того, что на свете много злых людей. Родители — настоящие воспитатели детей. Великая несправедливость отрывать детей от родителей <…>, εὐσέβειαν — благочестие к богам, к родителям, к законам, к общественным обычаям — основа воспитания пифагорейского» (ОР ГПБ. Ф. 850. Ед. хр. 38. Л. 101–102).

[45] Там же. Л. 328.

[46] *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному… С. 280.

[47] Там же.

[48] *Алексеева Е. Д.* С. П. Шевырев в общественной жизни дореформенной России… С. 199.

[49] К. В. Ратников раскрыл идейную и научную составляющие визитов петербургской и московской профессуры, в т. ч. С. П. Шевырева, в имение графа С. С. Уварова «Поречье» для участия в «академических беседах», своего рода научных конференциях. См.: *Ратников К. В.* Холопы или собеседники? Профессорские вояжи в Поречье (Идеологическая стратегия графа С. С. Уварова и его единомышленников). Челябинск, 2006.

невостребованности и даже некоторой изолированности ему остается «идти своим путем и делать дело — вот то, в чем моя уверенность, мое спокойствие и моя готовность на всякую пользу. Моя удача в том, что влагаю душу [в] каждое дело и без молитвы ничего не делаю: сил своих не щажу» (1851 год)[50].

Подводя итоги, отметим, что С. П. Шевырев внес значительный вклад в развитие отечественной педагогики как науки. Дело такой науки в его понимании — «определить Русским великую задачу Русского воспитания <...>, выработать Русский образ мыслей о воспитании, который приходился бы к нашей почве, истекал бы из сознания Русской жизни»[51]. Этот духовный завет выдающегося мыслителя и педагога актуален и в наше время.

* * *

Своеобразная философия воспитания Степана Петровича Шевырева выходит далеко за рамки его университетских лекций по педагогике и очевидного влияния на него уваровской триады. Она неразрывно связана со всем богатейшим опытом его общественной, литературной, журнальной и научной работы, с особенностями его душевно-духовного склада, отмечаемой современниками склонностью к полемике[52], идейной и жизненной приверженностью Русской Православной Церкви, спецификой идеологической борьбы эпохи императора Николая I и многими другими аспектами. Для понимания взглядов Шевырева на образование и воспитание совершенно необходим анализ всего этого насыщенного философского, культурного и религиозного контекста деятельности. Настоящая статья является лишь одним из начальных шагов на пути исследования и осмысления огромного наследия выдающегося ученого, мыслителя и педагога и, в частности, его самобытной и малоизученной философии воспитания.

[50] НИОКР РГБ. Ф. 231 / II. К. 36. Ед. хр. 48. Л. 25 об-26. Цит. по: *Алексеева Е. Д.* С. П. Шевырев в общественной жизни дореформенной России... С. 199.

[51] *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию... С. 315.

Источники и литература

1. *Алексеева Е. Д.* С. П. Шевырев в общественной жизни дореформенной России. Диссертация канд. исторических наук. М., 2006.

2. Б. п. (без подписи) // ЖМНП. СПб., 1834. Ч. 1. № 1. С. 5–6.

3. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1910.

4. *Власов В. А.* «Радетель российской самобытности» граф Сергей Семенович Уваров // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Пенза, 2008. № 13. С. 83–88.

5. *Гаврилов И. Б.* «Философия воспитания» С. П. Шевырева // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы девятой всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102.

6. *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.

7. *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 229–289.

8. *Казаков Н. И.* Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. М., 1989. С. 5–41.

9. *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной Пустыни. М., 2006.

10. *Ковех А. В.* О политике редакции «Журнала Министерства народного просвещения» в 1834–1836 гг. // Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология. М., 2012. № 6. С. 114–126.

11. Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной Пустыни: В 2-х т. М., 2008.

12. *Макарий Оптинский, преп.* Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам: В 3-х т. Петрозаводск, 2014.

13. *Мартынов В. А.* У истоков «русской идеи». Жизнь и судьба С. П. Шевырева. М., 2013.

14. *Никитенко А. В.* Записки и дневник: В 3-х т. Т. 1. М., 2005.

15. *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. 4-е изд. СПб., 1909.

16. *Ратников К. В.* Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23).

17. *Ратников К. В.* Холопы или собеседники? Профессорские вояжи в Поречье (Идеологическая стратегия графа С. С. Уварова и его единомышленников). Челябинск, 2006.

18. РО ИРЛИ. Ф. 26. Ед. хр. 14. С. 151–152.

19. *Смельницкий И.* С. П. Шевырев и его взгляды на задачи общественного воспитания // Шевырев С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 341–349.

20. *Уваров С. С.* Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 // Уваров С. С. Избранные труды / Сост., автор коммент., переводов В. С. Парсамов; авторы вступ. ст. В. С. Парсамов, С. В. Удалов. М., 2010. С. 346–455.

21. *Уваров С. С.* О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения. 1833 г. // Сайт «Музей истории российских реформ имени П. А. Столыпина». URL: http://музей-реформ. рф/node/13652 (дата обращения: 25.05.2017).

22. *Уваров С. С.* Циркулярное предложение г. управляющего Министерством Народного Просвещения начальствам Учебных Округов о вступлении в управление Министерством // ЖМНП. СПб., 1834. Ч. 1. № 1. С. 49–50.

23. *Хотеенков В. Ф., Чернета В. Г.* Министр-реформатор граф Сергей Семенович Уваров // Очерки истории российского образования: в 3-х т. Т. 1. М., 2002.

24. *Чумаков В. Т., Замостьянов А. А.* Старейший журнал России // Народное образование. М., 2003. № 1. С. 64.

25. *Шевченко М.* «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. Ч. I // Сайт «Западная Русь». URL: http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html (дата обращения: 25.05.2017).

26. *Шевырев С. П.* Избранные труды. М., 2010.

27. *Шевырев С. П.* Лекции по педагогике, читанные С. П. Шевыревым в Московском университете в 1851 году. Тексты и конспекты лекций и материалы к ним. Автографы и авториз. записи слушателей // ОР ГПБ. Ф. 850. Ед. хр. 38. Л. 27–28.

28. *Шевырев С. П.* О цели воспитания. Лекция из педагогии, читанная профессором Шевыревым сентября 29, 1851 года в присутствии г. министра народного просвещения // ОР ГПБ. Ф. 850. Ед. хр. 38.

29. *Ширинянц А. А.* Степан Петрович Шевырев // *Шевырев С. П.* Избранные труды. М., 2009. С. 5–67.

***Igor Gavrilov*. To the characterization of the philosophy of education of S. P. Shevyrev.**

This article is devoted to the key religious and philosophical aspects of the pedagogical heritage of the outstanding Russian thinker, philologist, professor of the Department of Pedagogy of the Moscow University Stepan Petrovich Shevyrev (1806–1864). The main stages of the pedagogical activity of the scientist are considered, during which his interests in this field were formed and his educational ideal was formed too. In his pedagogical theory S. P. Shevyrev attempted to implement the instractive and educational model formulated by Count S. S. Uvarov in the pages of the *Journal of the Ministry of National Education* and consisted of a combination of European education and *Russian principles*. Acting as one of his main conductors in the system of Russian education, Shevyrev sought to reveal the "ideal image" of "Russian Upbringing", which is based on the unity of the family, the state and the Church. In the center of his attention is the connection between the family and the Church, which makes the family as the whole being, the source of Christian freedom. The Old Russian ideal of education is opposed by the thinker to Western European humanistic and educational pedagogical theories, which absolutizes the freedom of the human mind.

Keywords: philosophy of upbringing, Orthodox pedagogy, Russian religious philosophy, S. P. Shevyrev, S. S. Uvarov, faith, family, Church, Russian upbringing, orthodoxy, autocracy, nationality, Ancient Rus, history of pedagogy, Orthodox anthropology, Moscow University, Journal of the Ministry of National Education.

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

С. В. Волжин

ВОЗВЫШЕННОЕ И НАСИЛИЕ. ЭТОС ВОЗВЫШЕННОГО У М. ЛЮТЕРА И И. КАНТА[1]

Данная статья посвящена исследованию формирования концептуального ядра «Теологии креста» (Theologia crucis) Мартина Лютера и генезиса его реформационной теологии на примере критики «ранним» Лютером (1517–1519) этики Аристотеля. Философская реконструкция основных стратегий концептуализации возвышенного (sublime) в философии Нового времени, а также структурный анализ кантовской теории возвышенного призваны прояснить морально-практический статус и функцию идеи смирения (devotio, humilitas) в эстетике возвышенного И. Канта и в «Теологии креста» Мартина Лютера.

Ключевые слова: теория возвышенного, эстетика, этика, теология славы, теология креста, смирение, Иммануил Кант, «Критика способности суждения», Реформация, Мартин Лютер, Лонгин, Августин Блаженный, Аристотель.

На первый взгляд может показаться несколько странной и даже искусственной попытка сравнения концептов возвышенного у Лютера и Канта, ведь хорошо известно, что Лютер специально не разрабатывал теорию возвышенного ни в рамках «школьной» системы «трех стилей» (genera dicendi) латинской риторики, ни вне ее, да и само первое издание в 1554 г. приписываемого Лонгину трактата “Perí hỳpsus” Франческо Робортелло (Francesco Robortello), ставшее отправной точкой дискуссий о возвышенном в раннее Новое время, по-видимому, не связано непосредственно с учением и деятельностью Лютера. И тем не менее для становления позднейших теорий возвышенного (не исключая и кантовскую) в первую очередь рецепция и критика Аристотеля молодым Лютером имела важные последствия.

В своей фундаментальной штудии “Lutero e Aristotele” Евгенио Андреатта показывает, что Лютер не только был хорошо знаком со схоластическим аристотелизмом, усвоенным университетами и монастырями Эрфурта и Виттенберга, но и с доступными в то время текстами самого

Сергей Викторович Волжин — кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (sergey.volzhin@gmail.com).

[1] Статья составлена в рамках гранта РГНФ проект № 16-03-00099.

Аристотеля по логике, диалектике, риторике и поэтике, психологии, метафизике и теологии, физике, космологии, астрономии и метеорологии, этике и политике[2]. Не только критика «схоластов», не только «воцарение Аристотеля» в теологии и на университетских кафедрах является объектом критики Лютера, нет: Лютер предстает в штудии Андреатта как знаток аристотелевских текстов, претендующий на точное знание «первоисточника», а потому «работающий» с ним в соответствии с четко выстроенной стратегией — показать несовместимость Аристотеля с христианством. Отчасти это подтверждается и более поздними свидетельствами, например, когда в период реформационной борьбы Лютер пишет курфюрсту Фридриху: «Я знаю, что причинила мне схоластическая теология, и я знаю также, чем я ей обязан; я рад, что спасен от нее, и за это я благодарю Христа, Господа моего. Нет нужды, чтобы вы учили меня этой теологии, ибо я знаю ее, и невозможно, чтобы вы примирили меня с нею — я не желаю ее»[3]. По словам Теодора Дитера, исследование Андреатта приходит к выводу, что, «по-видимому, средоточие лютеровой критики Аристотеля состоит в следующем: распять метафизический разум, дабы освободить место для веры и допустить практического, антиспекулятивного Аристотеля»[4].

Разумеется, каждое время знает «своего» Аристотеля; исключения не составляет в этом и «точное знание Аристотеля» Лютером. И вопрос, пожалуй, здесь сводится не только к реконструкции горизонтов лютеровской рецепции Аристотеля и ответу на вопрос, какого именно «Аристотеля» знал Лютер и его эпоха. Исследование Теодора Дитера, посвященное анализу рецепции Аристотеля молодым Лютером, в этом отношении весьма показательно.

Дитер обращает внимание, что уже в probatio к 28-му тезису «Гейдельбергской диспутации» Лютер выдвигает — пока еще в самых общих чертах — основной контраргумент аристотелевскому учению о нравственности: согласно Лютеру, масштабом учения о нравственности у Аристотеля служит онтическая структура грешника, а именно укорененное в ней стремление всегда и «во всем искать своего»; но этот масштаб

[2] Ср.: *Andreatta E.* Lutero e Aristotele. Padova, 1996. Глава "«Frustra igitur Aristoteles nugatur». La critica". С. 113–286.

[3] Ср: WA 5; 22, 18–21, Письмо-посвящение к "Operationes in Psalmos", адресованное курфюрсту Фридриху Саксонскому.

[4] Ср.: *Dieter Th.* Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Walter de Gruyter-Verlag, 2001. S. 23.

находится в противоречии с теологией[5]. Поскольку же Аристотель полагает добро как то, ради чего и с ориентацией на что осуществляется деятельное бытие человека, то вопрос Лютера, обращенный непосредственно к Аристотелю, о человеке, который во всем ищет (in omnibus quaerit) такое добро, представляется Дитеру вполне правомерным. Уверенность, что Аристотель полагает человека ищущим в качестве своей последней цели *свое* добро и свое счастье, приводит Лютера к мысли, что, по Аристотелю, человек «во всем ищет своего». Это суждение Лютера об аристотелевском понятии человека может иметь силу, однако лишь в том случае, если верно, что «аристотелевский» человек скорее стремится принимать добро, нежели давать его (accipit bonum potis quam tribuit). И ведь именно это почти буквально и утверждает Аристотель, когда говорит в Никомаховой этике, что большинство людей скорее желают добро воспринимать, нежели делать[6]. Однако эгоистическое самолюбие Аристотель отличает от подлинно нравственной любви к самому себе, которая задана разумной частью нашей души и которая, охотнее давая, тем более стяжает высшее благо, т. е. стяжает тем самым нравственно-прекрасное. Теодор Дитер в своем анализе аргументации Лютера против Аристотеля в тексте «Гейдельбергской диспутации» отмечает, что понимаемые в аристотелевском смысле quaerere quae sua sunt (искать своего) и quaerere quae alterius sunt (искать еще и иного) не могут находиться в явном противоречии, поскольку справедливый человек в аристотелевском смысле всякому «воздает свое и никого не лишает ему положенного»; но Лютер не только мыслит quaerere quae sua sunt в оппозиции к quaerere quae alterius sunt, но и в оппозиции к quaerere quae Dei sunt (искать Божьего)[7]. Вместе с тем для понимания аргументации Лютера важна также ссылка на то, что аристотелевское определение

[5] Ср.: «Secunda pars patet et est omnium Philosophorumet Theologorum, Quia obiectum est causa amoris, ponendo iuxta Aristotelem,omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agree,ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus quaerit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit». V; 391, 32–392,5 (Bonner Ausgabe). По мнению Э. Жильсона, уже у Дунса Скотта можно встретить аргумент, согласно которому Аристотель не может считаться надежным руководителем при решении проблемы recta ratio, поскольку он принимал нынешнее состояние падшей природы за природу, как таковую. Ср.: *Dieter Theodor.* Der junge Luther und Aristoteles… S. 39, Anm.1.

[6] Ср.: EN IX, 7; 1167 b27: […] multi et magis bene pati quam facere appetunt (Aristoteles latinus, XXVI 1–3, fasc. 4, 552).

[7] Ср.: *Dieter Th.* Der junge Luther und Aristoteles… S. 51.

счастья как деятельного бытия, сообразного добродетели, еще достаточно внятно прочитывается в мысли о том, что Бог есть finis ultimus (последняя цель) и что счастье обретаемо лишь в Боге. Эта мысль прочно закрепилась в позднесхоластической западной традиции[8].

С другой стороны, блаж. Августин, на которого во многом опирается «ранний» Лютер, как известно, признавал, что земная жизнь христианина в некоторой степени может рассматриваться как счастливая, если она опирается на pietas и spes. К вопросу о возможности блаженства в рамках земной жизни у блаж. Августина тесно примыкает и вопрос о различии между наслаждением и использованием, точнее — унаследованная блаж. Августином из сочинений Марка Теренция Варона понятийная пара frui — uti[9]. Uti и frui означают два вида отношения воли к вещи (res): воля может желать или любить нечто либо ради себя (propter se), либо ради иного (propter aliud), причем то, что любят ради него самого, есть финальное, т. е. то, в чем заключено и счастье[10]. Поэтому лишь вечное и неизменное (Бог) заслуживает того, чтобы его любили ради него самого, в то время как все сотворенное мира можно любить лишь ради того, чтобы достичь наслаждения вечности: подлинный предмет frui — суть то, в чем воля приходит к покою. Понятие frui Deo эксплицирует блаж. Августин в своем труде De Doctrina Christiana (396–426/27); в первой книге этого сочинения frui определяется как поддерживаемая любовью связь с вещью ради нее самой (Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam); uti координировано frui Deo как такое отношение, при котором все земные ценности и интересы in via релятивированы и оказываются поставленными в зависимость от beatitudo in patria.

Ретроспекция аристотелевского учения аффектов позволяет увидеть и дальнейшее расхождение позиций Лютера и Аристотеля. Согласно последнему, аффекты — суть физические феномены, связанные с наслаждением и болью[11]. С аффектом всегда связано стремление, которое способствует (в случае наслаждения) или же, наоборот, препятствует/отклоняет (в случае боли) определенное воздействие на жизнь человека. При этом руководящим мотивом выступает максима: бытие есть то, чего

[8] Например, Буридан в своем комментарии к Никомаховой этике задается вопросом: «Utrum Felicitas consistit in aliquo bono separato?» Ср.: Super decem libros ethicorum, lib.1, qu.12 (12 ra–12va).

[9] Ср.: *Lorenz R.* Die Herkunft des augustinischen frui Deo / ZKG 64 [1951/52], 59.

[10] Ср.: *Augustinus.* De doctrina christiana, I, XX, 20, Z. 12–16 [aaO17].

[11] Ср.: EN II, 4; 1105b21–23.

все существа вожделеют и любят[12]. В сфере нравственного — например, в добродетели — аффекты подчиняются руководству разума: разум взвешивает условия, вызывающие тот или иной аффект, соразмеряя неблагоприятное воздействие (в той мере, в какой аффект связан с болью) с другими благами данного человека, как и с благами окружающих людей. И хотя страдание и боль не приветствуются, тем не менее они в качестве аффектов испытываются добродетельным человеком иначе, чем человеком порочным, как аффект она даже может быть в определенных обстоятельствах даже принята. И все же в координатах аристотелевской этики телесное страдание само по себе не благо: аффекты наслаждения и страдания связаны с восприятием живого существа и ориентированы на сохранение телесной жизни.

Существенно иначе дело обстоит у ап. Павла. Во втором послании к Коринфянам (2 Кор. 7:9–11) ап. Павел говорит о двоякой печали — печали ради Бога (печаль к покаянию и спасению) и мирской печали, связанной с утратой мирского благополучия и неосуществления мирских чаяний. Печаль мирская ведет к смерти; печаль ради Бога «производит неизменное покаяние и ведет к спасению», и потому апостол «радуется» этой печали. Не сама по себе печаль и не само по себе страдание здесь объявлены положительными, а как печаль и страдание, имеющие в виду malum Креста. Теодор Дитер особо выделяет этот ключевой пункт расхождения Лютера со схоластической традицией: «На примере отношения к страданию становится особенно заметной чуждость аристотелевского мышления по отношению к христианской вере. Критика „Тезисов об отпущении грехов“ (Ablassthesen) укрепила Лютера в его суждении, что схоластическая теология как theologia gloriae (теология славы), которая позволяет аристотелевской мысли руководить собою, находится в жестком противоречии с theologia crucis (теологией Креста), которой следует апостол Павел. Она [схоластическая теология] не способна понять malum Креста как amabile (достойный любви), но может его лишь ненавидеть как res pessima (самое худшее)»[13].

Бог как summum bonum открывается в Теологии креста sub contraria — в бессилии, в глупости, в страдании и в пределе — в malum Креста. Бог является как absconditu[s] in passionibus (V; 388,35), как сокровенный в «ветхом» «новый» человек. Величайшее умалилось, наивысшее стало низшим, снизошло в мир добровольно, свободно; ни с чем

[12] Ср.: EN IX, 7; 1168a5.

[13] Ср.: *Dieter Th.* Der junge Luther und Aristoteles… S. 72.

не сравнимое уравнялось нам, стало как мы, приняло страдания и смерть ради нас. Summum bonum на Кресте! — в этом Лютер видит отчетливо кризис всей схоластической традиции интерпретации amor hominis и человеческой любви к Богу, здесь он подводит нас к порогу: любовь к человеку и Богу либо возникает из amor crucis, либо ее вовсе нет. При этом определяющим настроением здесь становится смирение (devotio, humilitas). Смирение — это отнюдь не покорность внешнему могуществу перед лицом собственного ничтожества; в смирении суд Бога водворяется в «пространство и время» человека как *этого* (и в этом «самосуде» просматривается также источник и главная движущая пружина, если угодно — основной *моральный* мотив «критического предприятия» в философии); смирение исходит из quaerere quae Dei sunt как своего центра и удерживает от крайностей, являющихся сторонами одной медали: с одной стороны — от соскальзывания в отчаяние (из фиксации ничтожности «я» «помимо и вне Бога»), а с другой стороны — от падения в эгоистичное quaerere quae sua sunt (искание своего). Настрой души, при котором она беспощадно обличает свои моральные недостатки, Кант впоследствии назовет возвышенным.

* * *

Как уже было отмечено выше, теории возвышенного новоевропейской философии уходят корнями в обнаружение и первое издание в 1554 г. приписываемого Лонгину трактата “Perí hỳpsus” Франческо Робортелло (Francesco Robortello). Уже титульный лист издания, озаглавленного “liber de grandi, sive svblimi orationis genere”, оповещает читателя о том, что текст Лонгина сопровождается обширными примечаниями в маргиналиях, целью которых является не только и не столько разъяснение отдельных структурных составляющих текста, сколько интеграция трактата в традиционную систематику «трех стилей» (genera dicendi) латинской риторики. Дитмар Тилль в своем фундаментальном исследовании «Двойное возвышенное: Аргументативная фигура начиная с Античности вплоть до начала XIX века» (“Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts”) отмечает, что предпринятая уже Робортелло латинизация лонгиновского понятия hỳpsos и идентификация его со стилем в смысле стиля «высокого рода» (genus grande), воспринятая в дальнейших переводах (не только на «школьный» латинский, но и народные языки) и переизданиях в XVI и XVII вв. приписываемого Лонгину

трактата, позволяет говорить об определенном «мейнстриме» в интенции интерпретировать и интегрировать «лонгиново» понятие возвышенного в систему терминологии «школьной» риторики[14]. Существенно также и то обстоятельство, что Лонгин с точки зрения раннего Нового времени и вплоть до XVII в. отнюдь не был «классическим» автором[15]. Вместе с тем обсуждаемый трактат о возвышенном едва ли «без остатка» встраивается в традиционную доктрину риторики, которая, по словам Барнера, «черпала из Аристотеля и Горация, Цицерона и Квинтиллиана», опираясь на образцы в лице «Цицерона, Горация, Вергилия и Овидия, с помощью которых был совершен шаг к собственной imitatio»[16]. Дихотомия теории и практики риторики в XVI–XVII вв. — теоретическая разработка «школьной» риторики как учебной дисциплины (ars) в университетах (Rhétoique d'école, по словам Фумароли) и риторическая прагматика в политическом официозе дворов — вот основной контекст рецепции трактата о возвышенном, который считался еще и в XVIII в. трактатом Лонгина, в эту пору. Споры второй половины XVII в. о значимости античной нормативности в поэтике между сторонниками и противниками цицеронизма заставили по-новому взглянуть на роль этого трактата: по словам Лея, дело шло о «преодолении позиций классицизма»[17]. Николя Буальё (Nicolas Boileau, 1636–1711) в своем переводе трактата о возвышенном, изданном под названием "Traité du sublime" (1674), интерпретирует возвышенное (hỳpsos) как принципиальную альтернативу учения «о трех стилях»: он проводит четкое разграничение между риторическим "stile sublime" и "le sublime" античного автора (Лонгина). "Le sublime" основано целиком и полностью на natura поэта или ритора, причем даваемая Буальё интерпретация natura как источника возвышенного выводит за рамки ограниченной ars rhetorica оппозиции ars и natura, и потому "le sublime" не сводимо к риторическому "stile sublime" (De subl. 8, 1). Именно из дихотомии Буальё и инструментализации понятия (hỳpsos) в дальнейшем спорадически развиваются ранние новоевропейские учения о гении. Еще более важным

[14] Подробнее об этом см.: *Till D.* Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Oskar Nimeyer Verlag, Tübingen, 2006. S. 28–30.

[15] Подробнее об этом см.: *Maurer K.* Boileaus Übersetzung der Schrift περι ὕψούς als Text des französischen 17. Jahrhunderts. In: Le Classicisme… Hrsg. v. Hallmut Flashar. Genf 1979. Brody: Boileau and Longinus. S. 10.

[16] Ср.: *Barner W.* Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Niemeyer, 1970. S. 252.

[17] Ср.: *Ley K.* Das Erhabene als Element frühmoderner Bewusstseinsbildung. S. 247.

представляется легитимация пары simplicité — sublime, как это можно видеть уже в понятии «благородной простоты» (“eine edle Einfalt und eine stille Grösse”) у Винкельмана[18]. Сколь важна эта связка в контексте эстетических дискуссий второй половины XVIII в., показывает уже ранняя докритическая работа Канта «О чувстве возвышенного и прекрасного» (1764), где Кант говорит: «…возвышенное должно быть просто, прекрасное может быть почищенным и украшенным»[19]. Мысль «докритического» Канта опирается на уже устоявшуюся в вольфовском просвещении связку simplicité — sublime: возвышенное должно быть просто, ему не пристало быть «украшенным». Этот взгляд Канта противоположен риторической доктрине, согласно которой «высокое» в соответствии с принципом конгруэнции выражения и выражаемого (aptum) должно описываться «высокими» словами. И хотя ни у Канта, ни у Эдмунда Бёрка понятие hỳpsos из приписываемого Лонгину трактата, по-видимому, не играет решающей роли, все же различие и соотношение «природного» и «риторического» возвышенного, утвердившееся в традиции благодаря активной рецепции перевода трактата Булье[20], еще дают о себе знать. Вместе с тем следует отметить, что апелляция к «природе» как к топосу возвышенного, имеющая место у Эддисона, Шефтсбери, Бёрка и Канта, встречается уже у «самого Лонгина»: им приводятся широкие реки (Нил, Дунай), огромный безбрежный океан, огнедышащий кратер Этны и др. (ср.: Perí hỳpsus, 35, 4).

* * *

Поясняя эстетическую функцию способности суждения, Кант в «Критике способности суждения» говорит о двух ракурсах, с которых возможно рассмотрение взаимодействия рассудка и воображения: первый ракурс — «объективный», т. е. взятый со стороны познавательной функции (он показан Кантом в том, как осуществляется трансцендентальный схематизм силы суждения), второй — «субъективный», когда деятельности рассудка и воображения, способствуя или препятствуя друг другу

[18] *Brand R.* Johann Joachim Winckelmann 1717–1768. Hrsg. v. Thomas W. Gaehtgens. Hamberg, 1986 (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd.7). S. 41–53.

[19] Ср.: *Kant I.* Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen (1764) // Werke. Bd. 1: Vorkritische Schriften bis 1768. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1983. S. 828.

[20] Ср.: *Begemann Ch.* Erhabene Natur. S. 410. Anm. 106. Здесь Бегеманн обращает внимание на различие двух типов возвышенного, проводимого Зульцером в главе, посвященной теме возвышенного из его «Всеобщей теории» (“Allgemeiner Theorie”, 1771/74), как предвосхищение теории возвышенного Канта.

в одном и том же представлении, вызывают определенное чувственно воспринимаемое состояние души. Однако, схематизируя, воображение всегда связано, оно не действует свободно, но всегда задано и действует в соответствии с понятием рассудка. Значение схемы в первой «Критике» велико: схема и есть, по-видимому, выражение того «общего, но неизвестного нам корня», из которого произрастают, по мысли Канта, «два основных ствола человеческого познания» — чувственность и рассудок[21], схема и есть та capula, которая позволяет связать рассудочный смысл понятия (категории) с чувственным его выражением. Схема возникает, когда категория через воспроизведение некоторого представления во времени обретает образную форму выражения или, говоря языком Канта, когда рекогниция (воспризнание) предваряется репродукцией во времени. Если посмотреть на схему со стороны рассудка, то она есть способ изображения понятия в образах (при этом Кант четко отделяет схему как «рассудочный образ» от образа как продукта лишь эмпирической способности продуктивного воображения). Если же посмотреть на схему со стороны чувственности, то она окажется «чувственным понятием». Со схемой дело обстоит сходным образом, что и с «вещью в себе»: парадокс Якоби, высказанный им по поводу проблематичности последней в статье «О трансцендентальном идеализме» (1786), справедлив и в отношении схемы[22]. Возможно, что это чувствовал и сам Кант,

[21] Ср.: «...кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (*Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. С. 59).

[22] Ср.: «Между тем, сколь ни противоречит духу кантовской философии допущение предметов, воздействующих на чувства и вызывающих таким образом представления, то, все же, не совсем ясно, как без этого предположения философия Канта могла бы найти впервые доступ к себе самой и прийти к какому бы то ни было изложению своего учения. Ибо слово *чувственность* лишается тотчас же всякого значения, если не понимать под нею особой реальной сферы между одним реальным и другим реальным, — то есть действительного посредствующего звена от одного нечто к другому, — и если в понятии чувственности не предполагать уже содержащимися понятия внеположности и связи, самодеятельности и претерпевания, причинности и обусловленности как реальных и объективных определений, при этом, содержащимися в нем так, что абсолютная всеобщность и необходимость этих понятий дана в нем как предшествующая этому понятию предпосылка. Должен сознаться, что это обстоятельство явилось мне сильной помехой при моем изучении кантовской философии, так что несколько лет подряд я должен был снова и снова приниматься за чтение „Критики чистого разума“, ибо я оказывался

и потому его внимание в третьей «Критике» с максимальным вниманием направлено на поиск «общего, но неизвестного нам корня», связующего уже не только чувственность и рассудок, но и область данного и должного, природы и свободы. Здесь, в «Критике способности суждения», на авансцену выступает понятие цели, еще не активное и не задействованное в первой «Критике», с ее ориентацией на неорганическую природу и соответствующую ей аналитику математической физики. Как аналитика (с его конститутивным принципом механистической каузальности) относится к механизму неорганической природы, так описательный метод (с его регулятивным — как максима способности суждения — принципом телеологической каузальности) относится к сфере органического. И хотя Кант не проясняет до конца эпистемологический статус описательного естествознания, им все же — через решение антиномии способности суждения с помощью трансцендентального аргумента[23] — дается важное указание на вспомогательный и исключительно

в непрерывном замешательстве, видя, что без этой предпосылки я не могу войти в систему, а вместе с нею не могу в этой системе оставаться. Оставаться в ней с этой предпосылкой совершенно невозможно, ибо в основе ее лежит убеждение в объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей в себе, а не как одних лишь субъективных явлений, равно как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых отношениях предметов друг к другу, их существенных отношениях, как объективных, реальных определениях. Эти утверждения никоим образом невозможно увязать с кантовской философией, ибо последняя ставит себе целью показать прямо противоположное, а именно, что как предметы, так и их взаимоотношения суть только лишь нечто субъективное, что они суть простые определения нашего собственного Я, которых вовсе не существует вне нас» (*Якоби Ф. Г.* О трансцендентальном идеализме // И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби. Философия чувства и веры. СПб.: ПИЯФ РАН, 2006. С. 203). Как метко подметил К. А. Свасьян, «без схемы Кант невозможен, с нею он непонятен. [...] Рассудок — безобразен, он есть intellectus ectypus; внесение в него образности, т. е. созерцательности, превращает его в intellectus archetypes, и Кант убийственным для себя образом должен здесь подать руку... Бергсону, утверждающему познаваемость „вещи в себе“. С другой стороны, отнесение схемы к чувственности рисует нам аналогичную бессмыслицу. Чувственность, по Канту, пассивна и бездеятельна (он не устает повторять это не только в „Критиках“, но и в „Антропологии“, § 7); активность принадлежит только рассудку; он инкрустирует в чувственность законы. Приписывание чувственности спонтанной творческой роли разрушает весь механизм познания кантовской аналитики и вновь заставляет его подать руку... Бергсону» (*Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. М.: Альма Матер: Академический проект, 2010. С. 68).

[23] Трансцендентальный аргумент Канта сводится к тому, что наши телеологические суждения суть не определяющие, а рефлектирующие, т. е. такие, которые основаны не на объективной структуре предметов, а на нашей способности суждения о них.

регулятивный характер телеологического принципа как максимы в архитектонике естествознания.

И вот, если в области теоретического и морального взаимодействие способностей определяется законодательством рассудка и разума над функциями других способностей, то анализ эстетического общего чувства в третьей «Критике» показывает, что в области эстетического конфигурация доминирования одной способности, руководящей другими способностями в отношении их объектов, уступает место чисто субъективной гармонии, предполагающей *свободное согласие между способностями*. Это свободное согласие способностей Кант называет «игрой», однако это такое согласие и такая «игра», которые должны предполагать рассудок или разум как нечто предзаданное в практическом (моральном) интересе.

Раскрывая генезис субъективной гармонии способностей, в § 23 «Критики способности суждения» Кант рассматривает виды эстетического суждения — суждение о прекрасном и суждение о возвышенном. И хотя суждения о прекрасном и возвышенном единичны, тем не менее они общезначимы для каждого субъекта. Различие между ними задано различием их функций изображения: прекрасное служит для изображения «неопределенного понятия рассудка, возвышенное — для такого же понятия разума», а потому «благорасположение» в первом случае связано с его качественной определенностью, второе — с количественной. Если прекрасное приводит в нас к усилению «жизнедеятельности» и потому оно «может сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения», то чувство возвышенного есть такое удовольствие, которое возникает опосредствованно: оно, как говорит Кант, «порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом», что вызывает в нас «растроганность»; чувство возвышенного поэтому «*не есть игра*» [курсив мой. — *С.В.*], а, как отмечает Кант, «серьезное занятие воображения», оно не совместимо с привлекательностью, поскольку наша душа не только притягивается к предмету, но и отталкивается им. Поэтому возвышенное несет в себе «не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение», оно в основе своей внутренне и морально, и поэтому Кант называет его «негативным удовольствием»[24].

Специфика возвышенного в природе состоит, по Канту, именно в том, что оно не приводит нас ни к принципу телеологии, ни к раскрытию

[24] *Kant I.* Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe/ hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Bd. 10, § 23.

какой-либо особой формы в природе, а потому в своей теории возвышенного Кант видит «простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы». Кант считает, что понятие возвышенного в природе свидетельствует отнюдь не о целесообразности в самой природе, а только «о возможном использовании» наших созерцаний природы для того, чтобы «ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность». Говоря кратко: «основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного — только в нас и в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе»[25].

Чувство возвышенного испытывается, когда мы сталкиваемся в стихии неукрощенной природы (rohe Natur) с чем-то беспредельным, необъятным или потрясающим нас своей безмерностью или могуществом. Безбрежный океан, гигантские хаосы гор, извержение вулкана, разрушительное по своей мощи землетрясение (важная оговорка Канта: при условии, что мы не подвергаемся непосредственной угрозе!) — все это пробуждает мысль об Абсолюте.

Говоря в § 25 «Критики способности суждения» о математическом возвышенном, Кант обращает внимание, что, называя что-либо не просто большим, а большим вне всякого сравнения, абсолютно большим или собственно возвышенным, мы ищем соответствующий такому предмету масштаб не вне его, а только в нем самом: «перед нами величина, равная лишь самой себе». Возвышенно то, в сравнении с чем все остальное мало. Иными словами: в природе мы не найдем ничего, что не могло бы быть сведено нами как к бесконечно малому, так и к бесконечно большому. Поэтому не чувственные предметы велики, а «использование способностью суждения некоторых предметов» для того, чтобы вызвать в нас чувство величия, и каждое «другое использование по сравнению с ним мало»[26].

Как же возникает в нас чувство математически возвышенного? Созерцая какое-либо количество и фиксируя его воображением (используя количество как меру или же как число в определении величины), необходим двоякий акт: схватывание (apprehensio) и соединение (comprehensio aesthetica). Схватывание просто: оно может продолжаться до бесконечности, а вот с соединением возникает та трудность, что, чем дальше продвигается схватывание, то тем дольше оно со временем достигает

[25] Ibid. § 23–24.

[26] Ibid. § 25.

своего максимума, а именно «наибольшей эстетической основной меры в определении величины». Теряя на одной стороне столько же, сколько выигрывая на другой, соединение охватывает то наибольшее, за пределы которого воображение уже выйти не может. Иными словами: поскольку воображение действует так, что оно воспроизводит предыдущие части по мере поступления последующих частей, то у него есть максимум единовременного охвата, и пока оно действует как последовательное схватывание частей, этот максимум не достигается. Но, столкнувшись с безмерным, воображение испытывает ограниченность предела своей собственной функции и, «стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе»[27]. Оно подвержено насилию: напряжено до предела, доведено до максимума и даже вынуждено пожертвовать своей свободой, определенной его эмпирическим назначением, в силу чего оно оказывается целесообразно определенным согласно иному закону, исходящему не из законов его эмпирического назначения и использования. И именно из этой иной законодательной инстанции воображение обретает импульс для расширения максимума своей функции производства образов и обретения мощи, превосходящей ту мощь, которой оно жертвует.

И хотя кажется, что у Канта безмерное чувственно воспринимаемой природы является источником указанного насилия, но на самом деле это лишь видимость, и видимость эта обманчива: на самом деле, по Канту, источником этого напряжения выступает сам разум, который и заставляет воображение вновь объединять безмерное чувственно воспринимаемого мира в некую целостность. По Канту, прообраз этой целостности — Идея разума, причем Идея практически заданная. Разум требует тотальности охвата в созерцании — а значит, и изображении — всех членов ряда числовой прогрессии, не исключая и бесконечности. Но если мера природы — ее абсолютное целое, то воображение, исчерпав свой потенциал соединения, «должно привести понятие природы к сверхчувственному субстрату (лежащему в ее основе и одновременно в основе нашей способности мыслить)»; однако же этот субстрат «превышает по своей величине всякий чувственный масштаб», и в этом Кант видит основание, которое позволяет нам «считать возвышенным не предмет, а нашу душевную способность при определении этого предмета». Наше чувство возвышенного в природе есть на самом деле уважение к нашему назначению, которое мы лишь приписываем

[27] *Kant I.* Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe / hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Bd. 10, § 26.

объекту природы посредством своеобразной подстановки: Кант определяет ее как «смешение уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте». Именно из-за этого смешения *для нас* становится наглядным превосходство назначения наших способностей познания над высшей способностью чувственности. Здесь-то и раскрывается сверхчувственное назначение наших способностей: воображение не в силах дать адекватное представление Идее — отсюда неудовольствие и боль, сопутствующие чувству возвышенного; но эта боль связана с удовольствием, причем двояким: бессилие воображения подтверждает ему, что оно хочет представлять даже то, что по своей сверхчувственной природе непредставимо[28], а с другой стороны — нехватка образного потенциала свидетельствует нам о могуществе и власти мира Идей, а последним и определяется, по Канту, закон нашей природы. Здесь связь между способностями с необходимостью заключает в себе момент рассогласования, противоречия и величайшего напряжения, из которого должно возникнуть и быть порождено согласие. В этом — пафос возвышенного, отличающий его от умиротворенности чувства прекрасного.

Если же природа рассматривается в эстетическом суждении как могущество, которое, однако, не имеет над нами абсолютной власти, то в этом случае природа характеризуется как «динамически возвышенная». С одной стороны, представляемая себе так природа возбуждает страх; с другой стороны, Кант отмечает, что испытывающий страх перед могуществом не знает и не может знать ничего возвышенного в природе. Кант поясняет это аналогией: как «добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха», — ведь такой человек не беспокоится, что ему захочется сопротивляться Богу и его заветам, — так и непреодолимость могущества природы — хотя мы и можем при этом ощущать нашу физическую беспомощность — одновременно с этим «открывает в нас способность судить о себе как о независимых от природы» существах, над которыми она не властна.

Кульминацию возвышенного душевного настроения Кант видит в религиозном настрое, который столь же несводим к гордому, эгоистичному самовосхвалению, как и к страху, подавленности и бессилию перед могуществом справедливой и неодолимой воли: «Только тогда, когда человек сознает в себе искреннюю, богоугодную настроенность,

[28] Ibid. § 29, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der aestetischen reflektierenden Urteile.

действия такого могущества способны пробудить в нем идею возвышенности этого существа, поскольку он сознает в себе самом соответствующую этой воле возвышенность настроенности, а это поднимает его над страхом перед подобными действиями природы, которые он уже не рассматривает как проявления гнева Божия»[29].

Смирение — ключевой мотив и определяющее настроение души и, если угодно, антропологический базис Theologia crucis Лютера — Кант ставит в центр своего пояснения возвышенного душевного настроения. Примечательно и то, как Кант понимает смирение. В смирении он видит прежде всего «беспощадное суждение о недостатках человеческой природы», которые даже при сознании добрых намерений не подлежат никакому оправданию слабостями этой (человеческой) природы; такое смирение и есть, по Канту, подлинная возвышенная душевная настроенность, которая свободно предается «страданию, испытываемому от сделанных самому себе упреков» исключительно ради того, чтобы «таким образом постепенно искоренить их причину»[30]. В этом видит Кант ключевое отличие религии от суеверия: суеверие рождает не благоговение перед возвышенным, а страх перед могущественным, перед которым суеверный ищет снискать его благосклонности. Вместе с тем в этом кантовском «чтобы таким образом постепенно искоренить их причину» проступают контуры моральной трактовки смирения как настроя, ищущего осуществления морального назначения человека.

Если суждение о прекрасном опирается на общее чувство — вкус — и общесообщаемо, то с суждением о возвышенном в природе дело обстоит, по Канту, иначе: здесь требуется значительно «большая культура не только эстетической способности суждения, но и познавательных способностей, которые лежат в ее основе». Для чувства возвышенного требуется восприимчивость к идеям; ведь именно в несоответствии природы этим идеям и заключена, по Канту, власть разума над чувственностью, власть, которая заставляет и влечет ее заглянуть в бесконечное, «которое для нее — бездна». Но Кант сразу же делает и другую важную оговорку: суждение о возвышенном не означает, что оно искусственно создано культурой и лишь конвенционально — нет, оно укоренено в природе человека. Как человека, равнодушного в своем суждении о прекрасном для всех предмете природы, мы считаем лишенным вкуса, так и человека, не взволнованного

[29] Ibid. § 28.
[30] Ibid. § 28.

возвышенным, мы сочтем лишенным чувства — морального чувства! Именно ссылкой на априорный и всеобщий характер морального чувства Кант проводит четкое разграничение с областью эмпирической психологии: «В этой модальности эстетических суждений, а именно в необходимости, на которую они притязают, заключен главный момент критики способности суждения»[31].

Источники и литература

1. *Гаман И. Г., Якоби Ф. Г.* Философия чувства и веры. СПб.: ПИЯФ РАН, 2006.

2. *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. М.: Альма Матер: Академический проект, 2010.

3. *Andreatta E.* Lutero e Aristotele, CUSL Nuovavita, 1996.

4. *Augustinus.* De doctrina christiana, I. // URL: http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm (дата обращения: 10.09.2016).

5. *Aristoteles.* Ethica Nicomachea (EN), IX. // URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt_with-big-pictures.html#9 (дата обращения: 10.09.2016).

6. *Barner W.* Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Niemeyer, 1970.

7. *Begemann Ch.* Erhabene Natur // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte, 58 (1):74–110 (1984).

8. *Brand R.* Johann Joachim Winckelmann 1717–1768. Hrsg. v. Thomas W. Gaehtgens. Hamberg, 1986 (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd.7).

9. *Dieter Th.* Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Walter de Gruyter-Verlag, 2001.

10. *Luther M.* Weimarer Lutherausgabe (WA), 120 Bände, 1883–2009 (Sonderedition 2000–2007).

11. *Till D.* Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Oskar Nimeyer Verlag, Tübingen, 2006.

12. *Ley K.* Das Erhabene als Element frühmoderner Bewusstseinsbildung. Zu den Anfängen der neuzeitlichen Longin-Rezeption in der Rhetorik und Poetik des Cinquecento // Plett, H.-F. (Hg.): Renaissance-Poetik, Berlin: De Gruyter, 1994. S. 241–259.

13. *Maurer K.* Boileaus Übersetzung der Schrift περι ὕψούς als Text des französischen 17. Jahrhunderts. // Le Classicisme… Hrsg. v. Hallmut Flashar. Genf, 1979.

14. *Brody J.* Boileau and Longinus // Histoire des Idées et Critique Littéraire, Issue 5015, Librairie Droz, 1958.

[31] Ibid. § 29.

15. *Kant I.* Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen (1764) // Werke. Bd. 1: Vorkritische Schriften bis 1768. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1983.

16. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe / hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

***Sergey Volzhin*. The Sublime and Violence. An Ethos of the Sublime in the Works of M. Luther and I. Kant.**

The author of this article studies the formation of the conceptual core of the "theology of the cross" (Theologia crucis) of Martin Luther and the genesis of his Reformation theology using the example of Luther's early (1517–1519) criticism of Aristotle's ethics. The philosophical reconstruction of the main strategies of conceptualizing the sublime in modern western philosophy, and the structural analysis of Kant's theory of the sublime, are intended to show the moral and practical status and function of the idea of humility (devotio, humilitas) in the aesthetics of the sublime of I. Kant and in the "theology of the cross" of Martin Luther.

Keywords: theory of the sublime, aesthetics, ethics, theology of glory, theology of the Cross, humility, Immanuel Kant, Critique of Judgment, Reformation, Martin Luther, Longinus, St. Augustine of Hippo, Aristotle

Sergey Viktorovich Volzhin — Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University (sergey.volzhin@gmail.com).

Диакон Антоний Молоток

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ ОБУЧЕНИЯ НЕСЛЫШАЩИХ ДО ВРЕМЕНИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СУРДОПЕДАГОГИКИ

До того времени, как обучение неслышащих людей стало практиковаться в России, процесс их обучения и систематизации полученного опыта в Европе уже длился более двух веков. Знание истории формирования сурдопедагогических подходов обучения неслышащих в западноевропейских странах может пролить свет на вопросы возникновения отечественной сурдопедагогической мысли и использования именно таких, а не иных методологий их обучения. Со временем развития коррекционной педагогики, методы обучения глухих детей в отечественных учебных заведениях претерпевали изменения и улучшения. Внедрение новых методологий в обучение неслышащих людей произойдёт уже на Международных конгрессах и съездах, которые будут специально созываться для обмена опытом и некоторой всемирной унификации имеющихся подходов обучения людей со слуховой депривацией.

Ключевые слова: история сурдопедагогики, глухие, методы обучения глухих, неслышащие.

Процесс становления современного педагогического подхода обучения глухих детей в России имеет предварительную и довольно продолжительную историю своего формирования в европейских странах до того момента, когда накопленный опыт учебной работы с неслышащими был впервые применён в Первом опытном училище глухонемых в Санкт-Петербурге.

История сурдопедагогической мысли раскрывается в деятельности с глухими людьми педагогов, врачей и даже философов. Методики обучения лиц, у которых отсутствует или повреждён слуховой анализатор были разными, начиная с использования естественных жестов и механического подражания артикуляции учителя, и заканчивая использованием вибрационных колебаний и вкусовых рецепторов.

Следует отметить, что по вопросу истории сурдопедагогики существует лишь один фундаментальный труд под названием «История

Диакон Антоний Михайлович Молоток — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (antonhammer92@gmail.com).

сурдопедагогики»[1] А. Г. Басовой и С. Ф. Егорова, где очень подробно рассматриваются исторические прецеденты работы с неслышащими.

В двух разных трудах, которые имеют одно название — «Сурдопедагогика», авторы Л. В. Андреева[2] и Е. Г. Речицкая[3] рассматривают вопросы истории как зарубежной сурдопедагогики, так и отечественной.

Проблему исторического противоборства использования «чистого устного метода» и жестовой речи при обучении глухих детей, рассматривает в своей монографии «Жестовая речь. Дактилология»[4] Г. Л. Зайцева, сделавшая огромный вклад в развитие и актуализацию использования жестовой речи глухих людей.

Частичной исторической разработкой вопроса эволюции сурдопедагогической мысли занимался А. З. Свердлов, который в своей диссертации на соискание учёной степени доктора педагогических наук «Социально-культурная деятельность как средство развития сообщества глухих»[5], в одной из глав рассматривает основные вехи развития сурдопедагогики.

Вопросу исторического развития и предметного исследования жестового языка Е. В. Прозорова посвящает свою статью — «Российский жестовый язык как предмет лингвистического исследования»[6].

Касательно исторического развития взглядов на дактилологию, Л. С. Димскис посвящает главу в своей монографии «Дактильная речь»[7].

Н. М. Лаговский в книге «Санкт-Петербургское Училище глухонемых (1810 –1910). Исторический очерк»[8], делает исторический обзор работы Первого опытного училища глухонемых Санкт-Петербурга, где также

---

[1] *Басова А. Г., Егоров С. Ф.* История сурдопедагогики: Учеб. пособие для студентов дефектол. фак. пед. ин-тов. — М.: Просвещение, 1984. — 295 с.

[2] *Андреева Л. В.* Сурдопедагогика: Учебник для студ. высш. учеб. заведений / Людмила Витальевна Андреева; Под науч. ред. Н. М. Назаровой, Т. Г. Богдановой. — М.: Издательский центр «Академия», 2005. — 576 с.

[3] Сурдопедагогика. Под редакцией проф. Е. Г. Речицкой. — М.: ВЛАДОС, 2004. — 655 с.

[4] *Зайцева Г. Л.* Жестовая речь. Дактилология: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — 192 с.

[5] *Свердлов А. З.* Социально-культурная деятельность как средство развития сообщества глухих. Диссертация на соискание учёной степени доктора педагогических наук. — СПб., 1996.

[6] *Прозорова Е. В.* Российский жестовый язык как предмет лингвистического исследования // Вопросы языкознания. 2007. № 1. С. 44–61.

[7] *Димскис Л. С.* Дактильная речь: Пособие для педагогов специальных образовательных учреждений для детей с нарушением слуха. — Минск: НИО, 2011. — 76 с.

[8] *Лаговский Н. М.* Санкт-Петербургское Училище глухонемых (1810–1910). Исторический очерк. — СПб.: Типография Училища глухонемых, 1910. — 558 с.

затрагивает вопросы развития методологических подходов обучения детей с нарушением слуха до периода образования отечественного сурдопедагогического подхода.

Таким образом, имея небольшое количество источников по вопросам истории сурдопедагогики, всё же можно сделать определённый обзор развития педагогических методик, которые будут впоследствии иметь взаимосвязь и влияние на отечественный сурдопедагогический подход.

Начало педагогической работы с неслышащими в Средние века (сер. V — сер. XVII веков)

Первое историческое засвидетельствование педагогической работы с глухими людьми в конце Средних веков, принадлежит нидерландскому учёному Рудольфу Гюисману Агриколе (Roelof Huesman, 1443–1485). В своей книге «Об открытии диалектики» он утверждает, что видел, как рождённый глухим, обучился понимать то, что ему писали и сам был в состоянии последовательно записывать свои мыли подобно слышащему человеку. Тем самым, данный прецедент свидетельствует о том, что письменная речь стала для глухого человека возможной коммуникативной системой его межличностного общения с миром слышащих людей. К сожалению, сведений о методах и приемах обучения, каких-либо фактов о том, кто обучал этого глухого Рудольф Агрикола не оставил.

В XVI веке в Италии математик, врач, инженер и философ Джероламо Кардано (Gerolamo Cardano, 1501–1576), будучи отцом ребёнка с нарушением слуха, в своих трудах «О тонкостях», «О физиологии чувств» и «О моей жизни», касается вопросов сурдопедагогики. Изучая физиологические особенности органов слуха, он пришёл к справедливому выводу, что глухота является заболеванием, а немота есть лишь следствие поражения слуха. В связи с этим заключением, немоту можно преодолеть посредством обучения глухого ребёнка воспроизводить и понимать читаемые слова, что так же помогает выражать свои мысли в письменной форме. Педагогическим методом, по утверждению Кардано, должен выступать метод замещения, т. е. компенсаторная работа зрительным анализатором ребёнка.

Современником Джероламо Кардано и отцом сурдопедагогики как отдельной научной дисциплины, является испанец и бенедиктинский монах — Понсе де Леон (Ponce de Leon, 1508–1584). На него оказала влияние педагогика гуманистов, в рамках которой требовалось

внимательное отношение к любому ребёнку как к развивающейся и потенциально сильной личности.

Понсе де Леон не оставил никаких трудов по методологическим основам работы с детьми, у которых имелись проблемы с органами слуха. Но свидетельства его современников показывают, что он работал с позднооглохшими детьми, у которых уже был сформирован определённый уровень разговорной речи. Он видел основной целью обучения неслышащих детей в приобретении большого словарного запаса посредством их обучения письменной и устной речи.

Время конца XVI — начала XVII века ознаменовалось деятельностью итальянского хирурга Иеронима Фабрициуса де Аквапенденте (Girolamo Fabrici d'Acquapendente, 1537–1619). Будучи анатомом, он интересовался работой человеческих анализаторов. Хотя он не оставил никакого опыта практических применений своих методик работы с глухими, но в своей книге «Рассуждение о зрении, голосе и слухе» он развивает теоретическую мысль о том, что люди с поражёнными органами слуха в состоянии научиться говорить.

История сурдопедагогической мысли сохранила имя замечательного испанского учителя глухих — Хуан Пабло Бонет (Juan Pablo Bonet, 1579–1633). В 1620 году в свет выходит его книга «О природе звуков и искусстве научить глухонемого говорить»[9], в которой он излагает свой опыт работы с неслышащими. В данной книге Х. П. Бонет концентрирует внимание на том, что глухого ребёнка можно научить говорить и читать используя заместительную функцию зрения, что в последствии даст возможность обучить его грамоте, дать общее развитие. На зрение он делал большой акцент, мотивируя это тем, что неслышащим более свойственно отмечать эмоциональное выражение лица и артикуляционное движение губ.

В третьей части своей книги Бонет печатает испанский дактильный алфавит и вводит его в процесс педагогического обучения глухих детей, отмечая, что пальцевая азбука воспринимается глухими легче, чем движение губ. Так же он предложил такую практику, когда вместе с дактилологией при обучении используются жестовые знаки, но они исключаются при общении, оставляя только дактильный алфавит.

Наиважнейшим аспектом обучения глухих детей речи, Бонет видел в большой пользе тщательной отработки использования глаголов,

[9] *Bonet J.* P. Reduction de las letras y arte para enseñar a hablar los mudos. [PDF] — Madrid, 1620.

а методикой их беспрепятственного оперирования предлагал форму работы «вопрос-ответ».

В это же время в Испании был известен ещё один сурдопедагог Эммануил Рамирец де Каррион (Manuel Ramirez de Carron, 1579–1652). Он был первым, кто применил неординарный способ обучения глухих — посредством передачи вибрационных колебаний.

К концу средневековой эпохи работа с глухими начинается в Англии. Джон Бульвер (John Bulwer, 1606–1656) становится первым учителем глухих. Наблюдая за методами межличностного общения глухих, он изложил свои теоретические взгляды в своей книге «Хирология, или естественный язык рук»[10], которая вышла в свет в 1644 году. Главной идеей взглядов Дж. Бульвера на жестовый язык было то, что он различает естественный жестовый язык — «хирология», и искусственный жестовый язык, который используется при обучении неслышащих — «хирономия». Исходя из положений выведенных Дж. Бульвером, можно предположить, что это первое обращение внимания на то, что у глухих есть своя определённая коммуникативная система. Вмешательство же в данную систему слышащего человека с целью обучения глухого, влечёт за собой наложение законов синтаксиса словесной и письменной речи национального языка, и, как следствие этому, происходит образование калькирующей жестовой речи, во многом неестественной для неслышащих.

Во второй своей книге «Филокофус, или Друг глухонемого»[11], вышедшей в 1648 году, автор высоко оценивает зрительные способности глухих. На основе компенсаторной работы зрительного аппарата, человек с повреждённым слухом в состоянии овладеть чтением с губ, что поможет ему в усвоении письменной речи и дальнейшего умственного развития.

Приведённые выше имена итальянских, испанских и английских практиков, либо теоретиков работы с глухими людьми показывают, что начался процесс доказательства того, что неслышащие имеют способность к обучению и умственному развитию. Предпринятые в данный период попытки обучения глухих словесной и письменной речи, использования дактильного алфавита и жестового языка имели неподдельный успех. Хотя обучение людей, страдающих глухотой ещё не достигло большого объёма, проходило, в основном, в индивидуальных занятиях, всё же отношение к глухим людям как к неполноценным, сдвинулось

[10] *Bulwer J.* Chirologia: or the naturall langvage of the hand. [PDF] — London, 1644.

[11] *Bulwer J.* Philocophus, or, the deafe and dumbe mans friend. [PDF] — London, 1648.

со своей мёртвой точки и постепенно начало переходить в понимание, что и глухие могут быт достойными членами общества.

Педагогическая работа с глухими детьми Новой эпохи (сер. XVII — нач. XX века)

Данный период характеризуется значительным всплеском научных знаний, образованием эмпирических и сенсуалистических методологических подходов. Сенсуалистические взгляды во многом повлияли на развитие общей педагогической мысли, которая нашла своё отражение в трудах видных педагогов этой эпохи: Д. Локка, Я. А. Коменского, Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро и др.

Весь процесс эпохального замещения дидактического метода познания на эмпирико-индуктивный метод, не мог не повлиять на дальнейшее развитие сурдопедагогической мысли. В данный период происходит некая систематизация педагогического опыта работы с неслышащими и образуются два главных методических направления: обучение глухих детей устной речи с помощью дактильного алфавита и жестового языка, и обучение ребёнка с поражёнными органами слуха принципами обучения речи слышащего ребёнка.

На рубеже двух эпох, в Нидерландах осуществлял свою педагогическую деятельность известный как врач и химик — Франциск Меркурий Ваан Гельмонт (Franciscus Mercurius van Helmont, 1614–1699). Его труд под названием «Естественный алфавит устной речи»[12] вышел в печать в 1667 году.

Он был заинтересован в обучении глухих детей в связи с тем, что он занимался изучением органов слуха и речи. В своём труде он представляет ряд эмпирических исследований по вопросам речи и артикуляции, что в дальнейшем послужило научным фундаментом в процессе постановки речи глухим детям.

Успешным учителем глухих данного периода является английский профессор геометрии и теологии Оксфордского университета — Джон Валлис (John Wallis, 1616–1703). К сожалению, он не оставил после себя никаких фундаментальных трудов, а об обучении глухих детей известно по его письмам своим знакомым. Знаменательным остаётся то, что Дж. Валлис, будучи ещё и исследователем английской грамматики, обучал

[12] *Van Helmont F. M.* Alphabeti veri naturalis hebraici. [PDF] — Obersälzen: A. Lichtenhaler, 1675.

глухих детей всевозможными способами: дактилологией, жестовым языком, чтением с губ и всё это объединял под пониманием логического строя грамматики английского языка. Так же он ставил своей задачей научить детей самостоятельному обучению и получению нужной информации.

В конце XVII — начале XVIII века в Швейцарии был известен доктор медицины — Иоганн Конрад Амман (Johann Conrad Amman, 1669–1724). В своё время, богатым человеком И. К. Амману было предложено обучать его глухую дочь, что получалось у него очень плодотворно. Опыт своего педагогического труда Амман изложил в своей книге, вышедшей в 1693 году — «Говорящий глухой, или Способ, по которому рожденный глухим может научиться говорить»[13]. С течением времени Амман дополняет свою книгу новыми теоретическими и практическими сведениями и публикует новое издание под названием — «Исследование о даре слова, по которому не только человеческий голос и умение говорить из их основных начал образуются, но и указываются пути, как с детства обучать говорить глухих и немых и косноязычных, исправлять свои ошибки» (1700 год). В этой работе Амман предложил применять разработанные им методики обучения детей, рождённых глухими, а также и косноязычных. В первую очередь он ставил важность увеличения словарного запаса, обучения грамматике и общего умственного развития.

В вопросе постановки словесной речи Амман предлагал методологию, при которой отрабатывались отдельные звуки. Он обучал глухих детей каждому из них в отдельности, начиная с гласных, а только потом переходил к согласным буквам. После того, как все звуки отдельно были усвоены неслышащим, он переходил к слогам, а потом и к целым словам. Обучение речи основывалось на подражании артикуляции учителя и специально разработанных упражнениях.

Следует отметить, что с течением времени вклад Аммана в разработку сурдопедагогической мысли оценивался по-разному: одни видели в его опыте наиболее прогрессивный способ обучения глухих словесной речи, другие же порицали его деятельность за формализм, при котором детей учили механически воспроизводить слова, без какого-либо понимания смысла сказанного.

Во Франции в XVIII веке трудился великий учитель глухих — Шарль-Мишель де л'Эпе (Abbé Charles-Michel de l'Épée, 1712–1789).

[13] *Amman J. C.* The talking deaf man, or, a method proposed, whereby he who is born deaf may learn to speak. [PDF] — London, 1693.

В 1749 году Дени Дидро опубликовал своё знаменитое «Письмо о слепых в назидание зрячим», а так же через два года, в 1751 году, он опубликовал «Письмо глухим и немым». В данном произведении Д. Дидро утверждает, что общение глухих с окружающими их слышащими людьми вполне возможно, но это можно достигнуть лишь при единообразном способе их обучения, начиная с самого детства. Данное письмо произвело на де л'Эпе сильное впечатление.

Испытав на себе влияние педагогических взглядов Д. Дидро и будучи озабоченным посмертной участью душ глухих нищих, де л'Эпе обратил на них внимание и начал налаживать с неслышащими коммуникацию. Наблюдая за двумя глухими сёстрами-близнецами, он понял, что коммуникативной системой их межличностного общения являются мимические знаки или жесты, которые визуально изображают некоторые предметы, либо описывают какие-либо действия. Де л'Эпе стал изучать эту мимико-знаковую систему и не остановился лишь на этом этапе. Он является первым человеком, который взялся за дело обучения глухих людей с помощью их родного языка, т. е. жестового, и является основателем «мимического метода» в обучении неслышащих.

Он выработал методологию обучения глухих детей, при которой мимические знаки связывались с предлагаемыми картинками, а затем и с написанными словами. Так же им первым была разработана знаковая система, где взаимодействовали жестовый язык и грамматика французского языка.

Результаты такого педагогического подхода позволили обучить глухих не только чтению по-французски, но и письму, что открывало для глухих доступ к образованию. В 1755 году в Париже открывается первая школа для глухих, основателем которой являлся сам де л'Эпе. В 1776 году эта школа преобразовывается в Национальный институт глухонемых и её возглавляет ученик аббата де л'Эпе — Рош-Амбруаз Кюкюрон Сикар (Roch-Ambroise Cucurron Sicard, 1742–1822).

Теперь, в начале XIX века, попечением императрицы Марии Феодоровны, начинается работа с глухими детьми и в России. Именно потому, что Мария Феодоровна запросила учителя для неслышащих в образованное на её деньги Первое опытное училище глухонемых в Санкт-Петербурге у Сикара, французский мимический метод получает своё самостоятельное продолжение и в рамках российской сурдопедагогической практики.

Но следует сказать, что со временем развития коррекционной педагогики, метод обучения глухих детей в отечественных учебных заведениях претерпевал изменения и улучшения. Внедрение же новых методологий в обучение неслышащих людей произойдёт уже на Международных конгрессах и съездах, которые будут специально созываться для обмена опытом и некоторой всемирной унификации имеющихся подходов обучения людей со слуховой депривацией.

Источники и литература

1. *Андреева Л. В.* Сурдопедагогика: Учебник для студ. высш. учеб. заведений / Людмила Витальевна Андреева; Под науч. ред. Н. М. Назаровой, Т. Г. Богдановой. [Текст] — М.: Издательский центр «Академия», 2005. — 576 с.

2. *Басова А. Г., Егоров С. Ф.* История сурдопедагогики: Учеб. пособие для студентов дефектол. фак. пед. ин-тов. [Текст] — М.: Просвещение, 1984. — 295 с.

3. *Димскис Л. С.* Дактильная речь: Пособие для педагогов специальных образовательных учреждений для детей с нарушением слуха. [Текст] — Минск: НИО, 2011. — 76 с.

4. *Зайцева Г. Л.* Жестовая речь. Дактилология: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений. [Текст] — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — 192 с.

5. *Лаговский Н. М.* Санкт-Петербургское Училище глухонемых (1810–1910). Исторический очерк. [Текст] — СПб.: Типография Училища глухонемых, 1910. — 558 с.

6. *Прозорова Е. В.* Российский жестовый язык как предмет лингвистического исследования // Вопросы языкознания. 2007. [PDF] № 1. С. 44–61.

7. *Свердлов А. З.* Социально-культурная деятельность как средство развития сообщества глухих. Диссертация на соискание учёной степени доктора педагогических наук. [PDF] — СПб., 1996.

8. Сурдопедагогика. Под редакцией проф. Е. Г. Речицкой. [Текст] — М.: ВЛАДОС, 2004. — 655 с.

9. *Amman J. C.* The talking deaf man, or, a method proposed, whereby he who is born deaf may learn to speak. [PDF] — London, 1693.

10. *Bonet J. P.* Reduction de las letras y arte para enseñar a hablar los mudos. [PDF] — Madrid, 1620.

11. *Bulwer J.* Chirologia: or the naturall langvage of the hand. [PDF] — London, 1644.

12. *Bulwer J.* Philocophus, or, the deafe and dumbe mans friend. [PDF] — London, 1648.

13. *Van Helmont F. M.* Alphabeti veri naturalis hebraici. [PDF] — Obersälzen: A. Lichtenhaler, 1675.

***Deacon Antony Molotok*. A History of Pedagogical Approaches to Teaching the Deaf up to the Advent of Russian Deaf Education.**

The process of teaching the deaf and developing and systematizing pedagogical approaches to deaf education had been taking place in Europe for over two centuries before deaf education came to Russia. The history of the formation of various approaches in deaf education in Western European countries can shed light on the history of the development of Russian deaf education and answer why certain methods of teaching deaf children were adopted in Russia while others were not. Methods of educating deaf children in Russia had undergone a number of changes and improvements since the advent of deaf education. The introduction of new methods in education took place at the International Congresses for Deaf Education, which were called in order to facilitate the exchange of experiences and carry out the unification of various practices of deaf education.

Keywords: history of deaf education, deaf, methods for educating the deaf, hard of hearing.

Deacon Antony Mikhailovich Molotok — Master of Theology, graduate student at St. Petersburg Theological Academy (antonhammer92@gmail.com).

Протоиерей Николай Преображенский, Н. С. Крылов

КАК ПРАЗДНИК КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ПРИОБРЕЛ ОБЩЕГОСУДАРСТВЕННЫЙ СТАТУС

В статье рассматривается история формирования традиции празднования событий государственного масштаба, связанных с Казанской иконой Божией Матери, а также прослеживается линия имперской, санкт-петербургской, официозности, на которую также повлиял факт приобретения праздником в честь Казанской иконы Божией Матери общегосударственного статуса. Тем не менее, с этим статусом были определенные сложности. Во многом это было связано с инициативами императора Павла I в контексте его государственных и церковных преобразований. Также в статье показываются непростые взаимоотношения между императором, Синодом и митрополитом С.-Петербургским и Новгородским Гавриилом (Петровым-Шапошниковым). Делается вывод, что именно события Отечественной войны 1812 года окончательно способствовали тому, что за праздником Казанской иконы Божией Матери закрепился статус государственного, а, значит, праздничного, нерабочего, дня.

Ключевые слова: Казанская икона Божией Матери, Казанский собор в Москве, император Петр I, Казанский собор г. Санкт-Петербурга, император Павел I, митрополит С.-Петербургский и Новгородский Гавриил (Петров-Шапошников), архиепископ Амвросий (Подобедов), император Александр I, обер-прокурор синода, князь Александр Николаевич Голицын.

Как известно, общегосударственное празднование Дня народного единства, которое совпадает с осенним праздником в честь Казанской иконы Божией Матери, было учреждено 27 декабря 2004 г[1]. Однако не все сегодня знают, что впервые этот праздник, как память о победных днях России, приобрел государственный статус гораздо раньше.

Протоиерей Николай Иванович Преображенский — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, клирик Казанского собора г. Санкт-Петербурга (lora@gtn.ru).

Никита Сергеевич Крылов — главный специалист Российского государственного исторического архива (РГИА, Санкт-Петербург) (crylov.nikita@yandex.ru).

[1] Новый всенародный праздник День народного единства — российский государственный праздник. Отмечается 4 ноября, начиная с 2005 года. Он был учрежден Федеральным Законом «О внесении в статью 1 Федерального закона “О днях воинской славы (победных днях) России”», подписанным в декабре 2004 года президентом России Владимиром Путиным.

В память избавления Москвы от поляков, по повелению царя Михаила Федоровича и благословению отца его, митрополита — впоследствии патриарха — Филарета, Церковью было установлено ежегодно 22-го октября (ныне 4 ноября по новому стилю) совершать в Москве особое празднование Казанской иконе Божией Матери с крестным ходом[2]. Сначала это празднование совершалось лишь в Москве, а с 1649 г., по повелению царя Алексея Михайловича, местные празднования — казанское 8/21 июля и московское 22 окт/4 ноября — стали общероссийскими[3].

При Петре Первом, основавшем в 1703 году новую столицу на берегах Невы, один из списков Казанской иконы Божией Матери, доставленный вскоре из Москвы в Санкт-Петербург, пользовался особым всенародным почитанием как знак продолжающейся помощи Божией в разрешении исторического вопроса: быть или не быть России [4]. Однако при дворе в XVIII веке

[2] Россияне разных вер и национальностей, с Божией помощью обретя единство и преодолев разделение, сумели преодолеть нестроения Смутного времени, сумели освободить Россию от иноземных захватчиков, от посягательств на власть доморощенных алчных группировок всех мастей, сумели укрепить государственную власть и привести страну к стабильному гражданскому миру. Ополчение под руководством кн. Дмитрия Пожарского и «выборного человека всею землею» Кузьмы Минина освободило Москву от двухлетней (с 21 сент. 1610 г. до конца окт. 1612 г.) оккупации польскими войсками: воодушевленные молитвою перед списком Казанской иконы Божией Матери русские войска 22 октября (ныне 4 ноября по новому стилю) 1612 г. освободили Китай-город, откуда осажденные поляки бежали в Кремль и через пять дней, замученные голодом, окончательно сдались *(Ник. лет. кн. VIII, стр. 196: документ № 318. О взятии города Китая).* Князь Дмитрий Пожарский, по данным Никоновской летописи *(Ник. лет. кн. VIII, стр. 209–210: документ № 342. О походе под Москву иконы Пречистыя Богородицы Казанския)*, эту святую Казанскую икону, бывшую в его войсках при освобождении Москвы, после изгнании поляков из Москвы поставил в своей приходской церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы на Сретенке в Москве, там икона находилась с 1612 до 1632 г. По окончании затяжной русско-польской войны 1609–1618 гг. эта св. икона была перенесена в воздвигнутый на Красной площади Казанский собор *(1620–1634 — деревянный, с 1636 — каменный, построенный на средства царя Михаила Федоровича Романова; в 1930 — собор был закрыт, в 1936 — снесен, в 1990–1993 Казанский собор в Москве был восстановлен).* См.: *Чугреева Н. Н.* Казанская икона Божией Матери. Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 29. С. 197–247.

[3] В 1649 году по случаю рождения в 1648 году на праздник «чудотворныя иконы Казанския, во время всенощного пения», наследника престола царевича Димитрия царь Алексей Михайлович Романов повелел праздновать 22 октября Казанской иконе «во всех городах по вся годы». В своде отечественных законов 22-й день октября признается табельным *(Акты археограф. экспедиц. IV, 61).*

[4] Петр I как духовный «камень во основание нового царствующего града положи, икону же Твою чудную, яко освящение, яко щит и ограждение, в сердце града постави». «Ныне, — писал Петр I после Полтавской победы (27 июня 1709), — уже совершенно

постепенно стало не принято праздновать Богородичным иконам, в силу последствий некоторых преобразований и деяний Петра I, приведших к дворцовым переворотам и засилию во властных структурах иностранцев.

Поэтому и в календарях-месяцесловах, печатавшихся в Академии наук, этих праздников было не найти. И вместо Казанской осенней, например, там значился день св. Аверкия, вместо «летней» — св. Прокопия и т. п. И храм на Невском проспекте, давно уже в народе (да и в некоторых официальных документах) именовавшийся Казанским по имени находящейся там с 1737 года привезенной особо почитаемой в С.-Петербурге Казанской иконы Божией Матери, по-прежнему оставался освященным в честь Рождества Пресвятой Богородицы и не имел ни одного «Казанского» придела[5].

В правление Павла I (6 ноября 1796 — 12 марта 1801), отношение к осеннему празднику Казанской иконы Божией Матери коренным образом меняется, он приобрел в 1798 г. общегосударственный статус[6]. 24 октября 1798 г. Святейший Правительствующий Синод получил высочайший указ, подписанный императором Павлом Петровичем, в котором было сказано: «В знак достодолжного уважения дня празднества Пресвятыя Богородицы Казанския, октября 22 числа повелеваем включить оный день в число годовых табельных дней, и о том по части духовной повестить в Империи нашей»[7].

Во исполнение этого указа, Святейший Правительствующий Синод приказал разослать известия о нем в Сенат, Академию наук и во все подчиненные Синоду места, в том числе — в Московскую типографскую контору, «с тем, чтоб в печатаемых впредь месяцесловах против оного

камень в основание Петербурга положен». Казанская икона Божией Матери первоначально была помещена в часовне на Посадской улице на Петроградской стороне, недалеко от домика Петра I. При императрице Анне Иоанновне (1730–1740) была в 1733–1737 годах построена первая церковь на Невском проспекте — храм Рождества Богородицы, который стал предшественником Казанского собора.

[5] Этот храм Рождества Пресвятой Богородицы, стоящий между современным фонтаном перед Казанским собором и Невским проспектом, был разобран в связи с освящением в 1811 г. построенного взамен в 1801—1811 гг. Казанского собора.

[6] Павел Петрович решил изменить сложившуюся при дворе традицию, и даже занести день Казанской иконы Пресвятой Богородицы в число табельных — то есть приравнять к самым главным праздникам в году, не распространяя, впрочем, этой монаршей милости на праздники Владимирской, Иверской, Смоленской, Тихвинской икон Божией Матери, и даже — на летнюю Казанскую, которая по достоинству своему, казалось бы, ничуть не уступает «осенней».

[7] РГИА. Ф. 796. Оп. 79. Д. 861. Л. 1: копия Высочайшего Указа от 24 октября 1798 г.

числа ставлен был крест, каковым прочие праздники ознаменовываются»[8]. Иначе говоря, 22 октября (а ныне по новому стилю — 4 ноября), отныне был объявлен «неприсутственным» то есть, нерабочим днем, в который, по прежним узаконениям, не было присутствия в Сенате и других судебных местах, не производилось учение во всех училищах Империи и даже запрещался всякий торг, кроме съестных припасов и конских кормов, да и этим торговать можно было после окончания праздничной литургии.

Что побудило государя принять такое решение? Такое решение, неожиданное для современников, как представляется, было тогда в духе обширных осуществляемых и задуманных, порою двойственных, реформ Павла I, когда в переломной ситуации рубежа двух столетий решение некоторых внешне- и внутриполитических задач требовало и интуитивных шагов, в том числе и в области церковной политики[9] .

Известно, что 22 октября того же года Павел I впервые решил побывать на праздничной литургии в храме Рождества Пресвятой Богородицы *(т. н. Казанском соборе)* на «Невской першпективе» *(т. е. на Невском проспекте)*. В половине 11 часа он, в сопровождении всей семьи и свиты, выехал верхом из Зимнего двора. На паперти его уже ждал митрополит С.-Петербургский и Новгородский Гавриил (Петров-Шапошников). Приложившись к кресту, государь встал на царское место. А по окончании литургии «начался Казанской Богоматери молебен, после которого его величество и их высочества приложились к иконе Казанской Пресвятой Богородицы», как писали в камер-фурьерском журнале[10] (т. е. — в поденной записке об основных событиях в жизни государя).

[8] Там же, Л. 10: Указ Св. Пр. Синода Московской Синодальной типографии от 4 ноября 1798 г.

[9] В день коронации, 5 апреля 1797, Павел I публично прочёл принятый новый закон о престолонаследии, подвёл черту под столетием дворцовых переворотов и женского правления в России. Когда в 1798 г. возникла угроза воссоздания Наполеоном самостоятельного Польского государства, Россия приняла активное участие в организации антифранцузской коалиции. В декабре 1798 г. Павел принял на себя обязанности магистра Мальтийского ордена, бросив таким образом вызов Наполеону, захватившему Мальту. В 1798–1800 русские войска успешно сражались в Италии, а русский флот — на Средиземном море, что вызывало беспокойство со стороны Австрии и Англии. Отношения с этими странами окончательно испортились весной 1800 г., что привело к выходу России из коалиции. Русско-британские отношения фактически прекратились, и Павел I в 1800 г. заключил союз с Францией. Предполагался даже совместный с Францией поход в Индию, которая в то время постепенно превращалась в колонию Англии.

[10] РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (28/1618). Д. 85. Л. 530 об.

В книге же для записи церковных церемоний, которую вело придворное духовенство 22 октября 1798 г. была сделана следующая запись: «Государь император со всею высочайшею фамилиею соизволил быть у литургии, в Казанском соборе, которую совершал преосвященный Гавриил митрополит, да отец духовник с протодиаконом. После которой отправлен был молебен Божией Матери, на котором по неведению запевов не было; а как 23 дня Государь император соизволил повелеть преосвященному митрополиту тако: впредь, дабы богослужение отправляемо было по уставу церковному». И далее: «1798-го года октября 24-го дня словесное именное Его императорского величества повеление, чрез преосвященного Гавриила митрополита новгородского[11] в придворной церкви по совершении литургии, воспоследовало, чтобы везде, всякое священное служение исправлялось по церковному чиноположению, без всякого упущения»[12].

Трудно предположить, что государь разбирался в тонкостях богослужебной практики лучше, чем маститый старец-митрополит. Так что замечание его об отсутствии «запевов» при молебне, как казалось на первый взгляд, это лишь эмоциональный порыв, столь свойственный натуре государя, всего просто некоторая придирка. Однако надо полагать, это не так. Государь сделал это намеренно, зная заранее, что служить будет митрополит, от которого он тогда уже задумал избавиться. Действительно, государь добился, чего хотел — митрополит Гавриил был удален в Новгород, а на столичную кафедру был назначен Казанский архиепископ Амвросий (Подобедов), который «вписывался» в русло задуманных Павлом преобразований и в церковной сфере[13].

[11] Новгородская епархия с 1 января 1775 — до 16 октября 1799 была объединена с Санкт-Петербургской епархией. 16 октября 1799 г. митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Гавриил (Петров) стал митрополитом сугубо Новгородским до самого своего ухода на покой 19 декабря 1800, после чего Новгородская епархия опять была объединена с Санкт-Петербургской (с 19 декабря 1800 до 26 марта 1818). Вместо митрополита Гавриила в С.-Петербург был назначен 16 октября 1799 архиепископ Казанский Амвросий (Подобедов), возведенный в сан митрополита 10 марта 1801 года с титулом митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. 26 марта 1818 года он по личной просьбе был освобожден от управления Санкт-Петербургской епархией и удалился в Новгород, с титулом митрополита Новгородского и Олонецкого *(6 апреля того же года ушёл на покой и 21 мая 1818 скончался).*

[12] РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 9. Л. 2–2-об.: записи от 22 и 24 октября 1798 года в Книге записей придворного духовенства о церковных церемониях.

[13] Было задумано вместо храма Рождества Пресвятой Богородицы *(в котором находилась почитаемая икона Божией Матери, в котором венчался первым браком Павел Петрович,*

Однако, в следующем, 1799 году государь уже не соизволил посетить собор, чтобы еще раз приложиться к полюбившемуся ему образу. 22 октября этого года он предпочел слушать литургию в Гатчинской дворцовой церкви, куда ради этого были вызваны члены Синода. И в их числе — вновь назначенный на место Гавриила — архиепископ Амвросий[14]. В следующем же, 1800 г. государь и вовсе никак не отметил праздник, который сам же 2 года назад назвал «достославным» и в камер-фурьерском журнале за 22 октября этого года записано, что «кроме обыкновенного присутствия Его величества у развода, а потом императорских верховых выездов, особенного ничего не происходило»[15].

Такого же рода записи находим мы в аналогичных журналах, которые велись в первые годы царствования его сына и наследника императора Александра I: 22 октября 1801 г. «равно как прошедшего дня около полудни их императорские величества соблаговолили проезжаться по городу, а потом в обычное время соизволили иметь обеденный стол… после полудня особливого ничего не происходило»[16] — то есть проехали с супругой по городу, скорее всего и мимо собора, а зайти не соблаговолили. В 1803 году — 22 октября государь Александр Павлович навещал императрицу-мать в Гатчине, а после полудня выехал в Таврический дворец, опять не удосужившись побывать на службе[17]. Некоторое объяснение этому может быть дано из-за того, что рядом с храмом Рождества Пресвятой Богородицы в связи с закладкой нового Казанского собора вся окружающая территория надолго превратилась в огромную строительную площадку *(собор строился с начала весны 1801 до сентября 1811)*[18].

в котором Екатерина II любила устраивать праздничные службы по «викториальным» и прочим торжественным поводам) возведение грандиозного нового собора, посвященного Казанской иконе Божией Матери (по проекту Андрея Воронихина). Предполагалось возвести его к 100-летию С.-Петербурга в ознаменование духовного и государственного величия России. Не случайно именно из Казани, месте явления в 1579 году Казанской иконы Божией Матери, был призван и архиерей, чтобы возглавить столичную кафедру.

[14] РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (28/1618). Д. 86. Л. 747-об.–748-об.: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1799 г.

[15] РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (28/1618) д.87. Л. 23: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1800 г.

[16] РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (29/1618). Д. 1. Л. 400: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1801 г.

[17] Там же. Д. 3, Л. 217–217-об.: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1803 г.

[18] Весьма примечательно, что освящение Казанского собора 15 сентября 1811 г. произошло в отсутствие Александра I, который в этот день праздновал в Успенском соборе в Москве очередную годовщину своей коронации.

А потом и вовсе вычеркнули этот день из числа табельных, то есть, выходных. Которых, как заявил министр народного просвещения набиралось слишком много — в год до 30, отчего в учении происходит помеха. И хотя ликвидировались (помимо осенней Казанской) такие церковные праздники, как Покров, зимний и вешний Никола, Усекновение Главы Иоанна Предтечи, день ап. Иоанна Богослова, однако, с «духовной стороны», как заявил государю митрополит Амвросий, препятствий ни оказалось, хотя мнения «духовной стороны» — то есть своих коллег по Синоду, он предварительно и не спрашивал, а лишь поставил их перед свершившимся фактом 14 ноября 1804 г[19].

В январе следующего года та же мера была распространена и на судебное ведомство, которое, по словам министра юстиции, не справлялось с накопившимися делами, почему семь церковных праздников были вычеркнуты из числа неприсутственных дней для всех государственных учреждений Империи. И тут уже мнения «духовной стороны» даже не запрашивали (правда, исключение было сделано для служащих синодального ведомства, поскольку заседавшим в Синоде и местных консисториях духовным персонам надо было все-таки в эти дни служить литургии)[20].

Однако через несколько лет, ведомство это само о себе напомнило. После Бородинского сражения и сдачи 14 сентября 1812 года Москвы войскам Наполеона, среди которых были и поляки, вновь со всей остротой встал тот же, что и в 1612 году, вопрос — быть или не быть Отечеству. 21 октября 1812 г. Синодальный обер-прокурор, князь Александр Николаевич Голицын просил государя вернуть в число табельных семь церковных праздников — в том числе и день Казанской иконы Божией Матери — 22 октября. И государь, очевидно разделяя чувства Голицына, который явно хотел отблагодарить Бога за помощь в одолении врагов, в эти именно дни обратившихся в бегство *(19 октября 1812 года Наполеон покинул Москву)*, начертал на всеподданнейшем докладе обер-прокурора: «Быть по сему»[21].

[19] РГИА, ф. 796, оп. 85, д. 807, л. 1–3: Предложение митрополита Амвросия Св. Пр. Синоду от 14 ноября 1804 г.

[20] ПСЗ, I, №№ 21545; 21605, 21630: Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–1825).

[21] РГИА. ф. 796, оп. 93, д. 869, л. 1–5 об.: Предложение А. Н. Голицына Св. Пр. Синоду от 23 октября 1812 г. (л. 1) и копия всеподданнейшего доклада А. Н. Голицына от 21 октября 1812 г. с высочайшей резолюцией (л. 2–3).

Так день Казанской иконы Божией Матери — 22 октября/4 ноября вновь приобрел статус праздничного, нерабочего, каковой сохранялся за ним вплоть до большевистской революции. А поскольку революция 1917 г. случилась через три дня после этого праздника, постольку в 2004 году именно этот день — 4 ноября, как альтернатива седьмому ноября, был объявлен Днем народного единства и, таким образом, Казанская осенняя промыслом Божиим еще раз стала государственным праздником.

Источники и литература

Источники

1. Федеральный закон от 29 декабря 2004 г. N 200-ФЗ «О внесении изменений в статью 1 Федерального закона «О днях воинской славы (победных днях) России». Дата подписания 29 декабря 2004 г. Опубликовано 31 декабря 2004 г. Российская газета — Федеральный выпуск № 3669 (0).

2. Русская летопись по Никонову списку, изданная под смотрением Императорской Академии Наук. Осьмая часть, с 1583 до 1630 года. В Санкт-Петербурге, при Императорской Академии Наук, 1792 года.

3. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской Академии Наук. Дополнены и изданы Высочайше учрежденную Коммиссиею. Том четвертый. 1645–1700. Санкт-Петербург. 1836.

5. РГИА. ф. 516, оп. 1 (29/1618), д. 1, л. 400: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1801 г.

6. РГИА. ф. 516, оп. 1 (29/1618), д. 3, л. 217–217-об.: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1803 г.

7. РГИА. ф. 516, оп. 1 (28/1618), д. 85, л. 530-об.: запись от 22 октября 1798 года в Камер-фурьерском журнале (поденные записки об основных событиях в жизни Государя).

8. РГИА, ф. 516, оп. 1 (28/1618), д. 86, л. 747-об.–748-об.: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1799 г.

9. РГИА, ф. 516, оп. 1 (28/1618) д. 87, л. 23: запись в Камер-фурьерском журнале за 22 октября 1800 г.

10. РГИА, ф. 796, оп. 79, д. 861, л. 1: копия Высочайшего Указа от 24 октября 1798 г. о включении дня празднества Пресвятыя Богородицы Казанския, октября 22 числа, в число годовых табельных дней.

11. РГИА, ф. 796, оп. 79, д. 861, л. 10: Указ Св. Пр. Синода Московской Синодальной типографии от 4 ноября 1798 г.

12. РГИА, ф. 796, оп. 85, д. 807, л. 1–3: Предложение митрополита Амвросия Св. Пр. Синоду от 14 ноября 1804 г.

13. РГИА. ф. 796, оп. 93, д. 869, л. 1–5 об.: Предложение А. Н. Голицына Св. Пр. Синоду от 23 октября 1812 г. (л. 1) и копия всеподданнейшего доклада А. Н. Голицына от 21 октября 1812 г. с высочайшей резолюцией (л. 2-3).

14. РГИА. ф. 805, оп. 2, д. 9, л. 2–2-об.: записи от 22 и 24 октября 1798 года в Книге записей придворного духовенства о церковных церемониях.

15. ПСЗ, I, №№ 21545; 21605, 21630: Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–1825). Том 28 (1804–1805): Законы (21112–21982). Законы №№ 21545; 21605; 21630. Интернет-ресурс: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/coll.php?part=1; Закон № 21545 (Стр. 730. Царствование государя Александра I — 1804 год. Декабря 8. Именный, объявленный Министерством Юстиции. — О табельных днях); Закон № 21605 (Стр. 794–799. Царствование государя Александра I — 1805 год. Генваря 27. Высочайше утвержденный доклад Министра Юстиции. С приложением примерного штата Сената и росписи праздничным дням на стр. 798-799); Закон № 21630 (Стр. 840. Царствование государя Александра I — 1805 год. Февраля 21. Именной, данный Синоду. — О нераспространении на Духовный Департамент и подведомственные ему места постановления о обращении некоторых табельных дней в присутственные).

Литература

16. *Чугреева Н. Н.* Казанская икона Божией Матери. Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 29. С. 197–247.

Archpriest Nikolay Preobrazhensky, Nikita Krylov. **How the Feast of the Kazan Icon of the Theotokos Became a National Holiday.**

The authors of this article consider the history of the emergence of the tradition of celebrating the events connected with the Kazan Icon of the Theotokos. He looks at the position of imperial officiousness in St. Petersburg and the way it was influenced when the feast of the Kazan Icon became a national holiday. The national status of this festivity had certain difficulties associated with it. Its establishment was connected with the initiatives of Emperor Paul, as part of his program of state and church reforms. In the article, the difficult relationship between the Emperor, the Holy Synod, and Metropolitan Gabriel (Petrov-Shaposhnikov) of St. Petersburg and Novgorod, is highlighted. The author concludes that it was the events of the Patriotic War of 1812 that led to the establishment of the feast of the Kazan Icon as a national holiday and a day off for workers.

***Keywords*:** Kazan Icon of the Theotokos, Kazan Cathedral in Moscow, Emperor Paul, Kazan Cathedral in St. Petersburg, Emperor Peter I, Gabriel (Petrov-Shaposhnikov) Metropolitan of St. Petersburg and Novgorod, Archbishop Ambrose (Podobedov), Emperor Alexander I, Ober-Procurator of the Holy Synod, Prince Aleksandr Golitsyn.

Archpriest Nikolay Ivanovich Preobrazhensky — Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the Kazan Cathedral in St. Petersburg (lora@gtn.ru).

Nikita Sergeevich Krylov — Chief specialist of the Russian State Historical Archive, St. Petersburg, Russia (crylov.nikita@yandex.ru).

Иеромонах Силуан (Никитин)

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ АРХИЕПИСКОПА ФИНЛЯНДСКОГО ПАВЛА (ОЛМАРИ)

Проблема воспитания ученых из среды монашествующих как наиболее приемлемых кадров для занятия административных и руководящих постов в Церкви для Финляндской архиепископии всегда стояла очень остро. В первую очередь это было связано с необходимостью замещения епископских вакансий, во-вторых, — ученые монахи рассматривались как потенциальные миссионеры и разъездные священники, способные заменять по необходимости приходских пастырей в исполнении их обязанностей. Руководящий орган Финляндской Православной Церкви — Церковное Управление — в 20–30-е гг. XX в. поставил себе задачу формирования нового поколения священнослужителей и монашествующих, которые бы всецело соответствовали требованиям времени в вопросах формирования национальный Поместной Православной Церкви. Одним из наиболее ярких представителей этого поколения духовенства и стал будущий архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел (Олмари).

Ключевые слова: Финляндская Православная Церковь, Валаамский монастырь, архиеп. Павел (Олмари), архиеп. Герман (Аав), еп. Александр (Карпин), схиигум. Харитон (Дунаев), «Аамун Койтто», советско-финская война, ученое монашество.

Личность владыки Павла (финский вариант — Паавали) известна многим, для Финляндии он является одним из самых авторитетных и любимых православных иерархов, «символом Православия, иконой своего времени»[1]. Впервые в истории финского языка термин «esipaimen», т. е. «владыка», был применен именно в отношении архиепископа Павла. Стоит также указать, что в наши дни рассматривается вопрос о его возможной канонизации Финляндской Православной Церковью.

Если во времена архиепископства первого предстоятеля Финляндской Православной Церкви владыки Германа (Аава) (1925–1960 гг.) православная вера рассматривалась финляндскими обывателями как чужеродный элемент, как религия русских оккупантов и захватчиков, то Павлу (Олмари) удалось своими трудами практически полностью уничтожить

Иеромонах Силуан (Сергей Сергеевич Никитин) — магистр богословия, преподаватель Сретенской духовной семинарии (serge_nikitin_@mail.ru).

[1] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988 Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 246.

эти ложные стереотипы мышления. «Самым значительным достижением архиепископа Паавали можно считать то, что ему удалось приблизить финскую православную духовность к первоосновам раннего христианства. Он отошел от славянских традиций православного богослужения и "национальных" элементов, возникших в начальный период независимости, и вернулся к традициям единого христианского мира»[2], — читаем мы в его биографии.

Будущий предстоятель Финляндской Православной Церкви, в миру Георгий (финский вариант — Юрье) Гусев, родился 28 августа (по н. ст.) 1914 г. в Санкт-Петербурге. Родители его — сотрудник железнодорожного ведомства коллежский асессор Алвиан (Айви) Иванович Гусев и Анна Павловна Водоменская — в 1919 г. переселились в Выборг, где сменили фамилию на Олмари. Крещен будущий владыка был 21 октября 1914 г. в Воскресенской церкви, что при Петроградской больнице св. вмч. Пантелеимона. Его восприемниками при купели были «сын коллежского секретаря Павел Павлович Водоменский и вдова коллежского секретаря Евдокия Исидоровна Водоменская»[3], т. е. бабушка и дядя по материнской линии.

Вначале Юрье обучался в классическом лицее Выборга, но в 1932 г. после окончания 5-го класса из-за смерти отца учебу оставил[4]. В том же году он поступил в православную духовную семинарию в г. Сортавала (Сердоболь), которую окончил в 1936 г., после чего прошел срочную службу в армии.

Известно, что уже в первой половине 1917 г. часть русских священнослужителей (9 священников, 3 диакона)[5], служивших на территории ставшей независимой Финляндии, покинула свои приходы и уехала в Россию. Возникший острый вопрос о замещении образовавшихся вакансий привел к тому, что 26 сентября 1917 г. Финляндский Сенат-Эдускунта постановил учредить в Сортавале богословские курсы[6]. Позднее, в 1918 г., данные курсы были преобразованы в духовную семинарию с шестилетней программой обучения.

---

[2] *Лайтила Т.* Архиепископ Павел / URL: http://www.golubinski.ru/suomi/pavel/laitila.html (дата обращения: 21.06.2016).

[3] Valamon luostarin arkisto. Aktit v.1938 Ea:101 a. Братство сего монастыря. С. 2–3.

[4] *Лайтила Т.* Архиепископ Павел / URL: http://www.golubinski.ru/suomi/pavel/laitila.html (дата обращения: 21.06.2016).

[5] *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М., 2012. С. 99.

[6] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 231.

Православная духовная семинария в Сортавале унаследовала богословские и духовные традиции российских духовных школ. Это объяснялось тем, что учредители и первые преподаватели семинарии, в первую очередь протоиереи Сергий Окулов, Сергий Солнцев и Николай Валмо (как и большинство тогдашних клириков Финляндской Православной Церкви), сами являлись выпускниками Санкт-Петербургских духовных семинарии и академии[7].

С самого начала семинария имела статус государственного учебного заведения и получала полную финансовую поддержку от Министерства образования. Также она находилась под контролем как со стороны Церковного Управления, так и государственных органов. Для того, чтобы минимизировать русское влияние на православную семинарию, правительство оставило за собой право принимать решения об административной организации учреждения, сражу же введя преподавание исключительно на финском языке[8]. В настоящее время финскими историками отмечается, что «Сортавальская семинария процветала в течение около двадцати лет. Она стала центром национального возрождения для Карельского и Финского православия»[9].

Во время обучения в семинарии Юрье Олмари руководил студенческим семинарским хором и работал заместителем регента православного Петропавловского кафедрального собора в Сортавале. Также, уже обучаясь в семинарии, будущий владыка начал переводить на финский язык славянские церковные песнопения и произведения русских композиторов.

Тогдашний ректор семинарии протоиерей Николай Валмо (Варфоломеев) устраивал для семинаристов во время летних каникул поездки по православным монастырям Финляндии, которые, по-видимому, оказали самое большое значение на духовное формирование Юрье. Известно, что два лета он провел на Валааме, а одно лето на Коневце[10].

«По не вполне понятным причинам Олмари решил после окончания семинарии в конце 1937 г. уйти в монастырь»[11], — пишет

[7] *Piiroinen Erkki.* Sortavalasta papin taipaleelle. Ortokirja, Joensuu, 1992. S. 47.

[8] *Riikonen Juha.* The Nationality Question in the Orthodox Church of Finland // The Two Folk Churches in Finland: The 12th Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions 2014. Helsinki: National Church Council, Department of International Realtions, 2015. S. 98–99.

[9] Orthodoxy in Finland: past and present / Edited by Veikko Purmonen. Orthodox Clergy Association. Kuopio, Finland, 1984. S. 34.

[10] Valamon luostarin arkisto. Aktit v.1938 Ea:101 a. Братство сего монастыря. С. 15.

[11] *Лайтила Т.* Архиепископ Павел / URL: http://www.golubinski.ru/suomi/pavel/laitila.html (дата обращения: 21.06.2016).

г-н Теуво Лайтила в биографии архиепископа Павла. Есть упоминания, что на молодого семинариста особенно сильное впечатление произвел схиигумен Иоанн (Алексеев), в то время настоятель Предтеченского скита на Валааме[12]. В своем же прошении от 15 марта 1938 г. о принятии в братию Юрье написал весьма лаконично: «Чувствуя призвание к монастырской жизни, покорнейше прошу принять меня членом братства Валаамского монастыря»[13].

Так как молодому послушнику не было 25 лет (необходимый возраст для пострижения по Инструкции для монастырей ФПЦ), то правлению монастыря пришлось просить Церковное Управление об исключении из правил. В качестве объяснения своего намерения игумен Харитон (Дунаев) ссылался на острую необходимость в финноязычном иеромонахе, окормлявшем бы карельских и финских паломников[14]. Просьба была удовлетворена, и 2 октября 1938 г. в нижнем соборном храме монастыря послушник Юрье Олмари был пострижен в монашество с именем Павел (в честь первоверховного апостола Павла)[15]. Молодому монаху неслучайно было дано имя апостола: по мысли тогдашнего предстоятеля Финляндской Православной Церкви архиепископа Германа (Аава), миссионерство должно было стать важнейшим делом для будущего владыки.

По ходатайству настоятеля вскоре последовало и рукоположение монаха Павла архиепископом Германом в иеродиаконы (16 октября 1938 г. в Иоанно-Богословском храме, Сортавала) и иеромонахи (6 ноября 1938 г. в Свято-Никольском храме, Йоэнсуу)[16].

Духовником будущего владыки был иеромонах Фотий, заведующий художественными мастерскими, а после ризничий[17]. «Чудный это человек. Носитель истинно валаамского духа — работник и скромный. Тихий и видом, и голосом, мягкий манерами, спокойным взором ласковых глаз обладает он, овевает благостью и манит к себе в уютную живописную мастерскую или ароматную одухотворенную келью, где много раз

[12] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 238.

[13] Valamon luostarin arkisto. Aktit v.1938 Ea:101 a. Братство сего монастыря. С. 5.

[14] Там же. С. 17–18.

[15] Там же. С. 1.

[16] Arkkipiispa Paavali Esipaimenemme, toim. arkkimandriitta Sergei, rovasti Leo Iltola ja Helena Pavinskij, Ortodoksinen veljestö Ry. 2014. S. 13.

[17] Они избрали благую часть. Куопио: Линтульский монастырь, 2007. С. 68.

мы беседовали за самоваром»[18], — писал о нем валаамский насельник иеромонах Афанасий (Нечаев).

В монастыре иеромонах Павел исполнял послушание учителя в монастырской школе, певчего, регента финноязычного хора послушников, а также подготовил к изданию на финском языке статьи о жизни монастыря, опубликованные в журнале «Подвижник». Также он переводил на финский язык и богослужебные книги (трехканонник, акафист Благовещению Пресвятой Богородице)[19].

Будучи архиепископом, Павел (Олмари) всячески пытался сохранить красоту православного богослужения, в том числе за счет церковного пения. Несомненно, это было связано с его постоянным участием в стройных и торжественных службах на Старом Валааме. Владыка был прекрасно музыкально образован, а через пение пытался приобщить верующих к красоте и глубине Православия. В течение всей своей жизни он и регентовал на многочисленных церковных праздниках, и работал с певцами и хормейстерами, и преподавал церковное пение в Куопиоской духовной семинарии.

В августе 1965 г. состоялся очередной Собор ФПЦ, который должен был рассмотреть более 154 вопросов, в том числе вопрос о внесении национального элемента (карельского и финского) в церковное пение. Инициатива эта принадлежала лично архиепископу Павлу, который сам и занимался музыкальным переложением и в 1964 г. составил новый нотный сборник, т. н. muoviliturgia — «Пластмассовая литургия» (она так названа по причине издания в виде брошюры с пластиковой обложкой)[20]. «Данная новая литургическая традиция, в которой подчеркивалось значение Евхаристии, а мелодии стали более простыми»[21], сразу получила наименование «Литургия Павла». Как отмечается современными финскими исследователями, целью данного сборника было дать прихожанам возможность более активно участвовать в богослужении за счет упрощения напевов[22].

[18] *Афанасий (Нечаев), архим.* От Валаама до Парижа. М., С. 75.

[19] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 238.

[20] См.: Avioliitton vinkiminen rukouspalvelukset pieni vedenpyhitys. OY Kuopion Kanssallinen Kirjapaino. Kuopio, 1966.

[21] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988 Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 242.

[22] *Такала-Рощенко М.* Богослужебное пение в Православной Церкви Финляндии // Калофония. Львов, 2008. Вып. 4. С. 103.

Стоит отметить, что в это же время ряд духовных произведений был создан владыкой Павлом и на основе традиционных северо-российских или знаменных песнопений, и на основе византийских. В большинстве же случаев уклон делался на сохранение распевов Валаамского монастыря, близких и любимых архиепископом еще с молодости. В итоге в 1970 г. Павел (Олмари) составил новый нотный сборник песнопений Божественной литургии — «Евхаристия»[23].

Протопресвитер Александр Шмеман, близко знавший архиепископа, писал: «И, как говорит сам владыка, он, по всей вероятности, прожил бы на Валааме всю свою жизнь, если бы между Финляндией и СССР не вспыхнула в 1939 г. роковая Зимняя война, которая заставила валаамских жителей эвакуироваться в центральную Финляндию»[24].

В октябре 1939 г. иеромонах Павел был призван на военную службу в качестве военного священника. Сам владыка в своих «Воспоминаниях о последних днях Валаама» писал, что повестка пришла 12 октября ему и другому финскому иеромонаху, Петру (Йоухки), как раз во время монастырской трапезы. По благословению игумена им пришлось обрить бороды и постричь волосы, первое время они исполняли обязанности провиантмейстера и каптенармуса[25]. Вскоре пришел приказ о переводе иеромонахов в военные священники. Иеромонах Павел окормлял мирных жителей острова Мантсинсаари, «объезжал действовавшие на Валаамском архипелаге небольшие подразделения и проводил службы как для православных, так и для лютеран»[26].

Когда в декабре 1939 г. была объявлена полная эвакуация монастыря, ему пришлось в ней активно участвовать. «Перед нами стояла задача укрыть в надежном от бомбардировок и огня месте монастырские ценности»[27], — писал владыка. Вместе с двумя лютеранскими капелланами, иеромонахом Симфорианом (Матвеевым), монахом Ираклием и инженером Владимиром Кудрявцевым он 12 марта 1940 г. перенес в подвал Преображенского собора церковную утварь, облачения и частично монастырскую библиотеку. На следующий день с помощью финских солдат

---

[23] *Oramo I.* Ortodoksinen kirkkolaulu / URL: http://muhi.siba.fi/xwiki/bin/view/Muhi/View?id=suomi_keskiaika4 (дата обращения: 21.06.2016).

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 29.

[24] *Павел (Олмари), архиеп.* Как мы веруем. Киев, 2003. С. 8.

[25] Valamon luostarin arkisto. Aktit v.1938 Ea:101 a. Братство сего монастыря. С. 92.

[26] Старый Валаам. Воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. СПб., С. 236.

[27] Там же. С. 241.

спрятанные вещи были погружены на военные автомобили и вывезены в Лахденпохью и далее вглубь Финляндии. Эвакуация монастыря с острова Валаам стала одним из самых трудных периодов жизни архиепископа Павла, до самых последних своих дней он тосковал по Старому Валааму, а Новый Валаам для него таким же домом не стал. В Хейнявеси будущий владыка появлялся лишь на короткое время, но в братии Валаамского монастыря он числился до переписи 1969 г.[28]

С началом военных действий Финляндии против СССР в 1941 г. он был призван в армию для несения службы военного священника в оккупированном финнами Олонецком районе, подведомственном Военному управлению Восточной Карелии. Там он познакомился с местным населением, которое сначала сторонилось безбородых и одетых в военную форму православных священников.

Стоит отметить, что православным капелланам было запрещено проводить крещение и миропомазание местного населения, а крещения, проводимые лютеранскими военными пасторами, официально считались обращением в лютеранство[29]. Иеромонах Павел и другие православные капелланы с этим согласиться не могли и объявили, что будут по-прежнему крестить всех желающих.

Ситуация вновь усугубилась, когда стало известно, что лютеранское духовенство стало заниматься прозелитизмом: предлагая сладости, деньги, одежду, они заманивали православных детей в лютеранские воскресные школы. Православные капелланы составили неофициальное письмо с протестом, которое попало в Центральную разведывательную полицию, принявшую решение удалить православных священнослужителей с территории военных действий. В январе 1942 г. иеромонах Павел был назначен священником для военнопленных. Есть упоминания, что в тот же период он некоторое время служил в Крестовоздвиженской церкви г. Петрозаводска[30]. Кроме него были отстранены священник Вилхо Хоккинен и иеромонах Петр (Йоухки).

Некоторое время он был преподавателем Закона Божьего на учительских курсах в Ямся, организованных для слушателей из Восточной Карелии, а осенью 1943 г. был возвращен капелланом на фронт:

[28] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 238.

[29] Ibid. S. 239.

[30] *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины // Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945. СПб., 2005. С. 450.

в звании младшего сержанта он стал капелланом 6-го армейского корпуса. Этому способствовало издание главнокомандующим финской армией К. Г.Э. Маннергеймом указа от 24 апреля 1942 г. «Об организации религиозной жизни на территории Восточной Карелии», согласно которому националистически настроенные лютеранские священники были отстранены от работы с местным населением[31].

Иеромонах Павел считал, что Восточная Карелия является «естественной» сферой деятельности Финляндской Православной Церкви. В целях укрепления православной духовной жизни отец Павел совместно с другими священниками, работавшими в Карелии, весной 1944 г. основал Православное братство Валаамского монастыря в Хейнявеси. Основной задачей Братства было укрепление православного духа ее членов и популяризация монастырской жизни. Братство начало издавать журнал «Hehkuva Hiillos» («Пылающие угли»), выходящий четыре раза в год (сейчас он выходит один раз в год). Владыка Павел был ответственным редактором данного издания более двадцати лет. Также он редактировал все первые издания Братства: «Православный песенник» (1944), «Православная Церковь сегодня» (1945, перевод на финский язык) и собственную книгу «Любим ли я Тобой» (1945)[32].

С 1944 г. его знание святоотеческого наследия нашло отражение в серии публикаций в официальном печатном органе Финляндской Православной Церкви «Аамун койтто» под названием «Путь святого». В 1945 г. на него было возложено послушание главного редактора Совета по изданию православной литературы и ответственного редактора журнала «Аамун койтто», что дало ему возможность представить читателям сокровища церковного духовного наследия, с которым он познакомился еще на Старом Валааме.

Помимо участия в издательской работе, иеромонах Павел занимался и переводом: он выполнил перевод на финский язык «Древнего патерика» (1954 г.), фрагменты которого печатались в «Аамун койтто» в течение нескольких лет. В 1953–1954 гг. отец Павел был также и председателем Издательского комитета православной литературы.

---

[31] См.: *Макуров В. Г.* О религиозной ситуации на оккупированной финнами территории Карелии в 1941–1944 гг. // Олонецкая духовная семинария и православная духовность в Олонецком крае. Материалы региональн. науч. конф., посв. 180-летию Олонецкой духовной семинарии (17–18 ноября 2009 г.). Петрозаводск, 2012. С. 184–188.

[32] Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, 1999. S. 245.

После окончания войны, с 1944 по 1946 г., иеромонах Павел исполнял обязанности регента в приходе Йоэнсуу, на Новый Валаам в Паппинниеми он уже не вернулся. Этому есть несколько объяснений: ужасная теснота в монастыре и его неожиданное возвращение в юрисдикцию Московской Патриархии в 1945 г. В то время будущий архиепископ, по-видимому, испытал духовный кризис и в конце 1946 г. перешел на должность бухгалтера (конторского служащего) в акционерное общество «Савитеоллисуус» в Мюллюкоски (завод «Глиняная промышленность Мюллюкоски»), где, как следует из его послужного списка, также «был духовным пастырем переселенцев»[33]. По некоторым сведениям, он даже подумывал об отказе от монашества и о женитьбе[34].

Однако любовь к валаамской монашеской традиции и чувство обязанности ее сохранять владыка Павел пронес через всю свою жизнь. В 1955 г. он был избран викарным епископом в помощь престарелому архиепископу Герману (Ааву), а в 1960 г. стал вторым предстоятелем ФПЦ.

Если Сортавальская духовная семинария так или иначе позволяла готовить необходимые кадры для занятия священнических и псаломщических вакансий в приходах двух епархий — Карельской и Выборгской, то вопрос с замещением архиерейских вакансий ФПЦ стоял и продолжает стоять достаточно остро. Так, всем хорошо известно избрание на Сортавальское викариатство гражданина Эстонии протоиерея Германа Аава в 1922 г. Из местного духовенства подходящих вдовых кандидатов не имелось, а насельники Валаамского, Коневского и Печенгского монастырей не рассматривались по причине отсутствия у них финляндского гражданства.

Так, вопрос о замещении Выборгской епархии и вовсе длился 10 лет: с 1925-го, когда архиепископ Серафим (Лукьянов) был отправлен на пенсию, по июнь 1935 г., когда на очередном Церковном Соборе прошли выборы нового епископа, которым стал незадолго перед тем овдовевший протоиерей Александр Петрович Карпин, настоятель Аннантехдасского прихода в местечке Суоярви на границе Финляндской Карелии и России.

Причину столь долгого вдовства Выборгской епархии исследователи понимают по-разному. Некоторые считают, что здесь был замешан протоиерей Сергий Солнцев, который всячески старался не допустить усиления власти епископов в управлении ФПЦ. Так, например, иеросхимонах

[33] Arkkipiispa Paavali Esipaimenemme, toim. arkkimandriitta Sergei, rovasti Leo Iltola ja Helena Pavinskij, Ortodoksinen veljestö Ry. 2014. S. 13.

[34] См. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 18; *Лайтила Т.* Архиепископ Павел / URL: http://www.golubinski.ru/suomi/pavel/laitila.html (дата обращения: 21.06.2016).

Михаил (Попов) в письме сщмч. Иоанну (Поммеру) от 23 июня / 6 июля 1927 г. сообщал, что место викария «занял главный двигатель и инициатор всех церковных реформ сердобольский протоиерей Сергий Солнцев»[35]. Некоторые исследователи подозревают отца Сергия и в имеющемся материальном интересе, связанном с исполнением функции временного руководства данной епархии[36].

Кроме того, существует предположение, что просто не имелось подходящей кандидатуры на епископскую должность. Современный исследователь истории Православия в Финляндии и Спасо-Преображенского Валаамского монастыря Т. И. Шевченко утверждает, что данное утверждение безосновательно, «по крайне мере 60–80 валаамских монахов в это время соответствовали критериям кандидатов в епископский сан»[37]. С этим вряд ли можно согласиться, так как необходимому условию — знанию финского или шведского языка — соответствовал лишь один иеромонах Исаакий (Трофимов), ингерманландец по происхождению. Его кандидатура мало кого бы устроила, да и, по всей вероятности, он сам, переживавший в то время серьезный духовный кризис, не согласился бы на епископское служение.

Об этом можно узнать из письма иеромонаха Иеронима (Григорьева) и монаха Иувиана (Красноперова), адресованного митрополиту Ленинградскому Григорию (Чукову). В нем сообщается, что о. Исаакий в 1930 г. подал архиепископу Герману официальное прошение о снятии с него монашества и священства с целью последующего брака на некоей лютеранке[38]. Вмешательство игумена Харитона (Дунаева) способствовало пересмотру им своего решения, но, хотя в дальнейшем отец Исаакий нес послушание наместника Валаамского монастыря, прежнего авторитета среди братии обители и духовенства ФПЦ он уже не имел.

Хотя архиепископ Павел имел только семинарское образование, его научные и переводческие труды уже вскоре были по справедливости оценены современниками. Так, в 1967 г. он получил звание почетного доктора богословия университета Хельсинки и звание почетного

---

[35] Из архива священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Ч. V. Письма из Финляндии / URL: http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20patij.htm (дата обращения: 20.05.2016).

[36] *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М., 2012. С. 246.

[37] Там же.

[38] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 18.

профессора Ленинградской духовной академии[39]. Первое награждение было историческим — «первый раз в истории богословского факультета Хельсинкского университета человек, не принадлежащий к протестантской Церкви, получил это высшее академическое оказание внимания»[40].

Конечно, это наглядно свидетельствовало о серьезном изменении отношений между лютеранской и Православной Церквями. Владыка участвовал в торжественной промоции: ему был вручен фиолетовый докторский цилиндр, диплом и Библия. На торжественном вечере благодарственную речь от имени новых докторов говорил архиепископ Павел: «Стараюсь выполнить поверенное мне дело и выразить наше чувство в данный момент, я думаю, что не ошибаюсь, если скажу, что мы чувствуем сейчас глубокое удовлетворение и смиренную благодарность за то, что во время, когда секуляризация всей цивилизации старается сузить область души, мы можем провести праздник истинно свободной души при помощи Божией и при все соединяющей Его силе. В быстром течении мировых событий и этот академический праздник останется новостью только одного дня, но сохранится достойной страницей в истории Хельсинкского университета, а также подтверждением о братских сношениях двух государственных Церквей»[41].

Павел (Олмари) стал первым епископом в истории ФПЦ, постриженным в монашество. С тех пор эта общеправославная традиция сохраняется как обязательная в Финляндской архиепископии. Став епископом, Павел (Олмари) продолжил вести монашеский аскетический образ жизни. Это было обусловлено его валаамским прошлым, где он имел общение со многими подвижниками.

Аскеза архиепископа Павла выражалась в первую очередь в любви к тишине и уединению, а также в постоянном посте. Так, известно, что уже с лета 1964 г. все свое свободное время владыка проводил в одиночестве на своей даче — небольшом острове посередине озера в 40 км от Куопио. Иногда на этот остров он приглашал своих гостей. Так, в июне того же года благочинный приходов Московской Патриархии в Хельсинки прот. Евгений Амбарцумов писал, что архиепископ «сам топил баню, угощал нас, парился вместе с нами, катал на моторной лодке»[42]. Протопресвитер А. Шмеман в своем дневнике за сентябрь

[39] См.: Arkkipiiispa Paavali kunnia-tohtoriksi. // Aamun Koitto. 1967. № 28. S. 221.

[40] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 16.

[41] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 17.

[42] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 29.

1975 г. оставил следующие записи: «Потом финская баня с владыкой и о. Кириллом (Гундяевым). Когда мы втроем сидели голые и парились, я подумал: вот бы снять эту фотографию и послать кому-нибудь! То-то был бы фурор… Удивительно, как такой человек, как арх. Павел, который весь светел, весь светится миром и святостью, продолжает так же светиться и голым. То, что грубо, смешно, неприлично в "плотяном человеке", в "духовном" — преображено! Я был потрясен этим настоящим для себя откровением…»[43]

Владыка Павел любил беседовать с гостями и о своем режиме дня и методе питания[44]. Ленинградский протоиерей Игорь Ранне, посетив владыку в его резиденции 15 марта 1972 г., оставил такие воспоминания: «Архиепископ Павел встретил меня очень любезно и сердечно, угощал салатами из всевозможных трав, прочел лекцию о вреде мясной пищи, сахара, который также вреден для сердца, о чае, кофе и особенно шоколаде »[45]. В другой раз отцу Игорю помимо обеда из «всевозможных овощей и трав» была предложена каша из овсяной шелухи с изюмом[46]. Со слов переводчика владыки Елены Борисовны Павинской известно, что архиепископ сам выращивал необходимые травы для своего стола, часто на подоконнике в своей резиденции.

Как будучи монахом на старом Валааме, так и уже находясь в сане архиепископа, Павел (Олмари) совмещал интеллектуальные труды с физическими. У него никогда не было ни домохозяйки, ни келейника, а уже с 1969 г. известно, что он спокойно обходился и без шофера, сам водил машину и отвозил на ней своих гостей[47]. Из увлечений владыки Павла особо стоит отметить рыболовство, иногда на удочку, а и иногда и сетью.

Помимо составления музыкальных сборников, он продолжал заниматься переводческими трудами (с русского и церковнославянского на финский), а выйдя в 1987 г. на пенсию, для нужд духовного воспитания финляндской паствы издал две свои знаменитые книги: «Как мы веруем» и «Праздник веры».

Скончался владыка Павел 2 декабря 1988 г. и по завещанию был погребен 8 декабря на кладбище Ново-Валаамского монастыря рядом с теми скромными подвижниками, которые для него стали детоводителями

[43] *Шмеман А., протопр.* Дневники. 1973–1983. С. 209.

[44] Там же. Л. 6.

[45] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 11.

[46] Там же. Л. 48.

[47] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 5.

и наставниками на всю жизнь[48]. С его смертью завершилась целая эпоха в жизни Финляндской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии и Скандинавских странах 5 февраля — 18 ноября 1948).

2. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 27 января 1964 — 28 октября 1964).

3. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, декабрь 1967).

4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии 9 марта 1969 — 4 ноября 1969).

5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 6 марта 1972 — 27 ноября 1972).

6. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326 (Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчёты, справки, информации), 13 апреля 1954 — 22 августа 1989).

7. Valamon luostarin arkisto. Aktit v.1938 Ea:101 a. Братство сего монастыря.

8. Arkkipiispa Paavali Esipaimenemme, toim. arkkimandriitta Sergei, rovasti Leo Iltola ja Helena Pavinskij, Ortodoksinen veljestö Ry, 2014. 127 s.

9. Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892-1988 Tekijä: Loima Jyrki, Juvaskyla, Finland, 1999. 274 s.

10. *Oramo I.* Ortodoksinen kirkkolaulu / URL: http://muhi.siba.fi/xwiki/bin/view/Muhi/View?id=suomi_keskiaika4 (дата обращения: 21.06.2016).

11. Orthodoxy in Finland: past and present. Edited by Veikko Purmonen. Orthodox Clergy Association, Kuopio, Finland, 1984. 110 s.

12. *Piiroinen Erkki.* Sortavalasta papin taipaleelle. Ortokirja, Joensuu, 1992. 160 s.

13. *Riikonen Juha.* The Nationality Question in the Orthodox Church of Finland // The Two Folk Churches in Finland: The 12th Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions 2014. Helsinki: National Church Council, Department of International Realtions. 2015. 106 s.

[48] *Huttunen H.* Igumeni Panteleimonn paatossanat arkkipiispa Paavalin muistotilaisuudessa Uudessa Valamossa 8.12.1988 // Aamun Koitto. 1988. №. 23. S. 456.

14. *Huttunen H.* Igumeni Panteleimonn paatossanat arkkipiispa Paavalin muistotilaisuudessa Uudessa Valamossa 8.12.1988 // Aamun Koitto. 1988. №. 23. S. 456.

15. *Афанасий (Нечаев), архим.* От Валаама до Парижа. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония (Сурожского)», 2011. 244 с.

16. Из архива священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Ч. V. Письма из Финляндии / URL: http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20patij.htm (дата обращения: 20.05.2016).

17. *Лайтила Т.* Архиепископ Павел / URL: http://www.golubinski.ru/suomi/pavel/laitila.html (дата обращения: 21.06.2016).

18. Они избрали благую часть. Линтульский монастырь, 2007. 79 с.

19. *Павел (Олмари), архиеп.* Как мы веруем. Киев: Пролог, 2003. 150 с.

20. Старый Валаам. Воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. Спб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 2006 г. 312 с.

21. *Такала-Рощенко М.* Богослужебное пение в Православной Церкви Финляндии. // Львов: Калофония, 2008. Вып. 4. С. 94–107.

22. *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 500 с.

23. *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945. СПб.: Сатисъ, 2005.622 с.

24. *Шмеман А., протопр.* Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмемана; примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд. М.: Русский путь, 2009. 720 с.

Hieromonk Silouan (Nikitin). **The Life of Archbishop Paul (Olmari) of Finland.**

The problem of educating learned monks as the most opportune cadre to occupy administrative positions in the Church has always been acute for the Finnish Archdiocese. First, of course, this was needed for filing episcopal vacancies; second, learned monks were viewed as potential missionaries and traveling clergy, who would be able to fill in for parish priests and carry out their duties. The governing body of the Finnish Orthodox Church — the Ecclesiastic Administration — set a new goal in the 1920's and 1930's to form a new generation of clergy and monastics, who would be able to carry out the pastoral duties needed for the formation of a national Finnish Church. One of the most prominent representatives of this generation of clergy is Paul (Olmari), the future Archbishop of Karelia and All Finland.

Keywords: Orthodox Church of Finland, Valaam Monastery, archbishop Paul (Olmari), archbishop Herman (Aav), bishop Aleksandr (Karpin), schema-hegumen Chariton (Dunayev), Aamun Koito, Soviet-Finnish War, learned monasticism.

Hieromonk Silouan (Sergey Sergeyevich Nikitin) — Master of Theology, Lecturer at Sretensky Theological Seminary (serge_nikitin_@mail.ru).

С. А. Васильева

ИЗДАНИЕ «ПРОПОВЕДИ ДЛЯ ЗАКЛЮЧЕННЫХ» 1790 ГОДА КАК ПЕРВОЕ РУКОВОДСТВО ДЛЯ ТЮРЕМНЫХ КАПЕЛЛАНОВ

Статья посвящена уникальному историческому источнику — изданию викария графства Дарем (Англия) Джона Брюстера «Проповеди для заключенных. С включением молитв, рекомендованных для узников одиночного заключения» (1790). Автор статьи анализирует содержание проповедей в контексте пенитенциарного реформирования в Великобритании, начатого в связи с принятием тюремного статута 1779 года. Основным содержанием тюремных реформ стал переход от практики карательного уголовного наказания к исправительному тюремному заключению. Основным средством исправления признавалась религия, что привело к созданию в Великобритании исторически первого института тюремных капелланов. Работа Дж. Брюстера — предположительно самое раннее печатное издание такого рода. Лейтмотивом его проповедей стал призыв воспринимать заключение как возможность пересмотреть свою жизнь, осознать глубину греха прошлой порочной жизни, покаяться и получить возможность прощения перед лицом Господа с одной стороны, и возвращения в общество честным гражданином — с другой.

Ключевые слова: Великобритания XVIII века, английский протестантизм, тюремные капелланы, пенитенциарные реформы, проповеди для заключенных.

Понятие «тюремный капеллан» вернулось в отечественный лексикон сравнительно недавно. В XX веке традиции церковного тюремного служения, складывавшиеся в российском государстве до 1917 года, были практически утрачены, и уголовно-исполнительная система по объективным причинам развивалась в русле советских традиций и подходов к назначению наказания. Исправительно-трудовая педагогика заполнила тот пробел, который образовался в связи с отказом советских управленцев от методов христианской педагогики и духовного воздействия на заключенных.

В конце XX — начале XXI века сменилась парадигма государственно-конфессиональных отношений, что привело к вовлеченности

Светлана Анатольевна Васильева — кандидат исторических наук, доцент, заместитель начальника кафедры философии и истории Академии права и управления Федеральной службы исполнения наказаний (г. Рязань) (vasi-svetlana@yandex.ru).

религиозного фактора в процесс формирования гражданского общества. Отечественная уголовно-исполнительная система не осталась в стороне от этих процессов: в последнее десятилетие наблюдается активное возрождение традиций духовного попечения о заключенных. Председатель Синодального отдела Московского патриархата по тюремному служению Епископ Красногорский Иринарх в приветственном обращении к посетителям сайта отметил положительный отечественный и мировой опыт тюремного служения, который, по его мнению, «свидетельствует о том, что возрождение института тюремного духовенства способно принести пользу государству и обществу»[1].

В связи с этим интерес представляют набирающие популярность научные исследования истории, теории и практики мирового и отечественного опыта тюремного служения. Обращение к истокам социального института тюремных капелланов приводит исследователя к изучению причин и условий английских пенитенциарных[2] реформ конца XVIII — середины XIX века. Должность тюремного капеллана[3] с предполагаемым содержанием «не выше пятидесяти фунтов в год» в штате пенитенциарного учреждения впервые появляется в Тюремном статуте 1779 года. Однако в этом первом своде тюремных правил должность пастора предусматривалась лишь для некоторых тюрем, и не являлась обязательной для всех учреждений. Закрепление статуса тюремного капеллана как обязательной штатной должности впервые встречается в Общем Законе о тюрьмах 1823 года, который ввел в действие Статутный кодекс тюремных правил и детализировал все стороны внутреннего управления английскими пенитенциариями. В отечественной исследовательской практике этот процесс описан историками-юристами с точки зрения правовой регламентации деятельности тюремного

[1] Приветственное обращение к посетителям сайта епископа Красногорского Иринарха // Официальный информационный ресурс Синодального отдела Московского Патриархата по тюремному служению / URL: http://anastasia-uz.ru/index/privetstvennoe_obrashhenie_episkopa_krasnogorskogo_irinarkha/0-109. (Дата обращения: 07.12.2016).

[2] Пенитенциарная система (от лат. *poenitentia — раскаяние)* — государственный институт, ведающий исполнением уголовных наказаний, наложенных на граждан в соответствии с законом. Одним из важнейших направлений деятельности пенитенциарной системы по восстановлению социальной справедливости, наряду с карательной функцией, является *исправление* заключенных и профилактика рецидива преступлений.

[3] Тюремный капеллан — священник, совмещающий сан с должностью в штате пенитенциарного учреждения, как правило, за определенную заработную плату.

капеллана[4] и историками-богословами[5] в контексте изучения христианских традиций тюремного служения.

Цель данной статьи — представить российскому читателю контент-анализ интересного исторического источника, который предположительно можно назвать самым ранним печатным руководством к деятельности тюремного священника. Речь пойдет об издании 1790 года под названием «Проповеди для заключенных. С включением молитв, рекомендованных для узников одиночного заключения»[6]. Мы еще не встречали в отечественной научной литературе упоминаний и ссылок на этот документ, что позволяет предположить, что он пока не известен в научных кругах. Кроме историков и ученых-пенитенциаристов, издание может заинтересовать педагогов, изучающих концепции духовно-нравственного перевоспитания осужденных в исторической ретроспективе.

Эпиграф к изданию посвящен знаменитому филантропу, врачу, идейному вдохновителю английских пенитенциарных реформ Джону Говарду, который умер от чумы как раз в год выхода брошюры: «В память о Джоне Говарде, который неутомимо стремился облегчить бедственное положение узников... и пожертвовал собой в служении человечеству». Знаменитый англичанин действительно всю жизнь посвятил изучению условий содержания в тюрьмах Англии, европейского континента и Российской Империи, смерть настигла его в российском Херсоне, где он пытался воплотить свои предложения по борьбе с эпидемическими заболеваниями в тюрьмах и больницах для малоимущих. На гранитном обелиске, возведенном в Херсоне вскоре после его смерти, на русском и латинском языках выбита надпись «Vixit propter alios» — жил для других.

Дж. Говарду принадлежит заслуга оформления идеологической основы тюремных преобразований, основанных на принципе религиозно-нравственного воздействия на заключенных, практике приучения их к труду и честной жизни. Эти идеи открыли новую эру в уголовном

[4] *Андреященко Р. А.* Пенитенциарная система Англии и Уэльса в XVI–XX вв.: историко-юридическое исследование: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. — Екатеринбург, 2006.

[5] *Скоморох О. А.* История тюремного служения христианской церкви в связи с пенитенциарными реформами XVIII–XIX вв. // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. № 1. С. 240–249.

[6] *Brewster J.* Sermons for prisons. To which are added prayers for the use of prisoners in solitary confinement. Stockton: R. Christopher, 1790.

правосудии, которое в течение XIX столетия постепенно сдвигалось от карательной традиции к принципу исправления наказанием.

Практическое воплощение принципа религиозно-нравственного перевоспитания осужденного нашло выражение в учреждении института тюремных капелланов и введении в тюрьмах элементов религиозного и светского обучения. Посещая тюрьмы в Англии и на континенте, Дж. Говард уделял особое внимание вопросу о наличии в местах заключения часовни и духовника. В девяти случаях из десяти таковых не наблюдалось, но даже там, где ему удавалось найти тюремного священника, он оставил весьма нелестные описания: «Таковой священник был готов разве что распить бутылку джина или перетасовать колоду карт со своей паствой, а по воскресеньям пробормотать проповедь в комнате отдыха. Да и что он мог тогда поделать, даже если бы был прилежен в своем служении? Пьянство и необузданный разврат, царивший в тюрьме, сломили бы дух самого рьяного священника»[7].

Ратуя за повсеместное введение пастырского тюремного служения, реформатор обращал внимание парламента и общества на тот факт, что учреждение института тюремных капелланов будет эффективным и действенным только тогда, когда последует в контексте масштабной реформы всей системы наказания. Таким образом, в Великобритании реформаторское движение за изменение пенитенциарной системы на основе гуманизма и верховенства закона было тесно связано с религиозными исканиями английского протестантизма.

Анализируемое издание состоит из двух частей: первая часть содержит шесть проповедей-бесед, построенных на соответствующих притчах и мудростях Священного Писания, вторая — пятнадцать молитв для различных категорий узников: осужденных к смертной казни, подлежащих одиночному заключению, осужденных за воровство и грабеж и т. п.

В предисловии автор — преподобный Джон Брюстер[8] — ссылается на главную цель начавшегося в Англии стараниями Дж. Говарда

[7] Memoirs of the public and private life of John Howard, the philanthropist — Compiled from His Own Diary in the Possession of His Family/ By James Baldwin Brown. 2nd ed. London, 1823. P. 214. См. подробнее: *Васильева С. А.* «В темнице был, и вы пришли ко мне» (ранняя история пастырского тюремного служения в Англии) // Прикладная юридическая психология. 2015. № 1. С. 148–153.

[8] Английский богослов, историк, публицист конца XVIII — середины XIX вв. из города Стоктон-он-Тис графства Дарем. Данное издание предположительно его первая публикация. В том же 1790 году выходит еще одно издание *On the Prevention of Crimes*

тюремного реформирования: «Забота о духовном и телесном здоровье тех, кто оказался в заточении, возбуждение в них таких мыслей и чувств, которые могут, в конечном счете, вернуть их к честной жизни и сделать полезными членами общества»[9]. Брюстер понимает масштабы и сложности пастырского тюремного служения: «задача слишком велика, чтобы надеяться на успех», «ведь в замкнутом пространстве собрались самые беспринципные и самые постыдные персонажи», но, — продолжает размышлять пастор, — «мир ведь еще больше, но Основатель нашей Религии послал своих учеников, чтобы обратить *целые народы* (выделено автором произведения)»[10]. Здесь же в предисловии Джон Брюстер отдает свой голос в пользу принципа одиночного заключения.

Полемика по вопросу выбора идеальных условий духовного перерождения и исправления заключенных — одиночное или коллективное заключение с организацией труда — корнями уходят в богословские споры различных протестантских конфессий. В последней четверти XVIII века «эпицентр» дебатов переместился в молодую республику — Соединенные штаты Америки, где при непосредственном участии и на основе теологических принципов различных групп протестантов возникли первые в мире прогрессивные пенитенциарные системы — *пенсильванская*[11] и *обернская*[12]. По мнению Брюстера, только в условиях одиночного заключения возможно духовное перерождение из человека-«примера худшей морали» в предрасположенного к добру и возвращению в общество христианина[13].

Автор признает, что на первых порах одиночное заключение может сделать узника «мрачным и подавленным», но настаивает на том, что это лучший момент для того, чтобы «вложить в его руки Текст», который возбудит в нем серьезные размышления, и тогда возникает надежда

and the Advantages of Solitary Confinement («О предотвращении преступлений и преимуществах одиночного заключения»).

[9] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. vi.

[10] Ibid. P. viii.

[11] Пенсильванская — создана на основе теологических исканий протестантов-квакеров и является ярким примером воплощения принципа одиночного заключения.

[12] Обернская — создана при участии Бостонского общества тюремной дисциплины, объединявшего представителей различных протестантских конфессий, в основном баптистов и сторонников кальвинизма. В основе лежит принцип совместного дневного труда, коллективных молитвенных собраний.

[13] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. xii.

«что его сердце будет исправлено, и он во всех отношениях предстанет совершенно новым человеком»[14]. На этом этапе роль тюремного капеллана является ключевой: «Он не будет осуждать, но станет увещевать от расточительности и безумия... раскроет милосердие, которое содержится в Евангелие »[15].

Мотивом первой проповеди «Узник надежды» послужила выдержка из Книги пророка Захарии «Возвращайтесь на твердыню вы, пленники надеющиеся! Что теперь возвещаю, воздам тебе вдвойне»[16]. Брюстер открывает проповедь измышлением: «Никогда мы так сильно не нуждаемся в Божьем утешении, как тогда, когда ощущаем тяготы бедствия, и никогда бедствие не карает так тяжко, как в том случае, когда мы понимаем, что оно является следствием нашей вины»[17]. Богослов обращается к теме совести, сравнивая ее с бесконечной чередой образов, которые проносятся перед глазами, и как велико бы не было желание не видеть их снова, они «выплывают из самых отдаленных уголков мира, из недр земли, как свидетельства нашей вины». На это Брюстер отвечает изречением из Книги пророка Иеремии «Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь»[18]. Но, признавая присутствие Господа во всех наших делах и помыслах, богослов призывает именно в этом обрести укрепление и надежду.

Очевидно, преподобный Джон Брюстер был близок к умеренным пуританам, которые не разделяли веру ортодоксальных кальвинистов в предопределение и старались распространять убежденность в том, что покаяние и возвращение к благочестивой жизни может привести к избавлению. Отвечая языком пророков, Брюстер стремился внушить заключенным надежду на Божье милосердие: «Хоть Я отягощал, более не буду отягощать. И ныне Я сокрушу ярмо его, лежащее на тебе, и узы твои разорву»[19]. Любопытно, что автор использует в основном ветхозаветную риторику, особенно в тех случаях, когда для усиления эффекта проповеди нужно выделить тяжесть греха и отступления, чтобы возможность покаяния и прощения на контрасте воспринималась значительно

[14] Ibid.
[15] Ibid. P. xvii.
[16] Зах. 9:12.
[17] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 2.
[18] Иер. 23:24.
[19] Наум. 1:12–13.

эмоциональней. Итак, первая часть проповеди расцвечена образами «разрушительного греха», «плача нечестивцев», «огненной серы», «грехопадения одного, которое обратилось грешностью всего человечества»... Однако, в резюмирующей части богослов переходит к образам Нового завета: «правдою одного, сделались праведными все», «благодать Божия сошла через Иисуса Христа»...[20] Словами апостола Павла, Брюстер увещевает узников: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу»[21]. Таким образом, богослов призывает осужденных за преступления открыть себя и в себе религию, которая даст им надежду на спасение[22].

Вторая проповедь на тему «Использование одиночества заточения» открывается 101 Псалмом «Молитва страждущего, когда он унывает и изливает пред Господом печаль свою»: ибо Он приникнул со святой высоты Своей, с небес призрел Господь на землю, чтобы услышать стон узников[23]. Первая часть проповеди в традиционной для пуритан манере посвящена описанию греховной природы человека, того «необозримого расстояния», которое разделяет Бога и творение рук Его. В размышлениях о «неисповедимых путях», которые привели преступников в тюрьму: о «мимолетной сладости греха», «суетной жизни», «пребывании в притонах», «продажных товарищах по цеху» и пр., Брюстер продолжает аргументацию тезиса о выгодах одиночного заключения, начатую им еще в предисловии. «Я вижу свою миссию в том, чтобы раскрыть перед вами преимущества, которые открываются от ниспосланной уединенности от мира... Я рекомендую вам пересмотреть моменты прошлой жизни и спутников ваших вожделений. Я бы хотел, чтобы вас постоянно кружило в смятении ума и упреках совести. Я хотел бы попросить вас проследить каждый момент вашего пути — с какими усилиями и трудностями сопряжено было обладание награбленным, подозрения и зависть со стороны подельников, постоянный трепещущий страх попасть в руки правосудия. Стоило ли приносить в жертву сиюминутному удовольствию греха вашу Свободу? Стоило ли ради этого поступиться Честностью, Истиной, Религией? Ради этого вы отреклись от ощущения внутреннего покоя и домашнего счастья, отреклись от жены, которая могла бы успокоить ваши печали,

[20] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 7–9.

[21] Рим. 8:1.

[22] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 10.

[23] Пс. 101: 20–21.

от детей — утешения в старости, от любви к Богу и других благодатей, похоронив себя в одиночестве тюрьмы?»[24]

В отличие от первой проповеди, расцвеченной отвлеченными образами Священного Писания, здесь мы наблюдаем личную позицию автора, вложившего так много «Я» в моральное содержание данной беседы. Еще одна интересная деталь — позиция Брюстера по отношению к месту и роли государственной власти в вопросах назначения и исполнения наказания. Со времен средневекового правосудия религия была непосредственно вплетена в уголовное право: «Ибо *начальник* есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое»[25], но в дискурсе данной работы богослов не рассматривает гражданскую власть как карательный механизм, а наоборот, обращаясь к преступникам, отмечает: «Законы нашей страны являются инструментами не отмщения, но коррекции»[26]. Он разъясняет своей пастве, что наказание, назначенное магистратом, не следует рассматривать «как обиду», ведь с одной стороны его цель — огородить общество от зла, с другой — «остановить ваши успехи во зле» и предотвратить повторное преступление, дать шанс на «исцеление от греха»[27].

Третья проповедь «О смирении в тюрьме» открывается Плачем Иеремии «Зачем сетует человек живущий? Всякий сетуй на грехи свои»[28]. Пастор затрагивает непростую в богословском отношении проблематику: как доказать внимающим ему, «что пребывание в заточении, в котором как нигде реальны страдания и неприятности, боль, гонения и скорбь, будет способствовать поиску и укреплению религиозных знаний»[29]. В этой проповеди автор предсказуемо обращается к примерам ветхозаветных и новозаветных праведников, которые, «пройдя горнило страданий», обрели благодать. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни[30], — заключает богослов, призывая еще раз согласиться с тем, что причина всех скорбей — те нечестивые действия, которые и привели преступника в тюрьму. Но прежде чем станет «слишком поздно», чтобы

[24] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 27–28.
[25] Рим. 13:4.
[26] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 25.
[27] Ibid. P. 26.
[28] Плач. 3:39.
[29] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 45.
[30] Откр. 2:10.

избежать «наказания нечестивых», проповедник заключает устами апостола Павла: «Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная»[31].

Четвертая проповедь «О влиянии дурной компании» начинается с предостережения Коринфянам: «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы»[32]. Создается впечатление, что Брюстер намеренно чередует беседы откровенно религиозного характера с назиданиями моральной направленности, наполненные злободневным социальным содержанием. Он перечисляет возможные соблазны, которые заманили узника на «дурной путь», как младшего сына из Притчи о блудном сыне: распутство, блуд, сребролюбие, алкоголь... И вновь подводит к мысли, которая лейтмотивом проходит через все его проповеди: «Ваша нынешняя ситуация должна восприниматься как возможность исправить эти прискорбные последствия влияния дурного общества. Вероятно, никакой лучшей возможности не могло бы представиться для того, чтобы установить в душе порядок и обратиться к Господу всем сердцем своим»[33]. В завершение беседы он еще раз призывает разорвать всякую связь с дурными товарищами, не страшась их насмешек и презрения, но укрепляя себя верой.

Прологом к пятой беседе, рекомендованной тюремным капелланам для общения с узниками, стали евангельские события, описанные в 23-ей главе Евангелия от Луки о двух злодеях, которых вели на смерть с Иисусом: «Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»[34]. Основная мысль проповеди сводится, с одной стороны, к акцентированию внимания на то обстоятельство, что, не смотря на справедливое осуждение на смерть библейского

[31] Рим. 12:1–2.

[32] Кор. 15:33.

[33] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 70.

[34] Лук 23:39–43.

злодея, «потому что достойное по делам принял», он заслужил место рядом со Спасителем в раю. С другой стороны, автор назидает: «все-таки многое предстоит сделать, прежде чем заслужить себе право на благословения Евангелия»[35].

Проповедь «Кающийся вор» — призыв опомниться и изменить свою жизнь так глубоко, чтобы Спаситель мог сказать «ныне же будешь со Мною в раю». Брюстер в очередной раз демонстрирует отход от ортодоксальных пуританских доктрин о божественном предопределении к осуждению, и стремление применять новозаветные истины для возбуждения надежды на спасение и христианское милосердие.

Тем не менее, последняя, шестая проповедь «О страшном суде», пожалуй, самая торжественно-устрашающая и отвлеченная. Со времен карательной традиции средневековья и раннего нового времени священник был непременным участником прелюдии, разыгрываемой перед исполнением приговора к смертной казни. Для британцев повешение преступников в деревушке Тайберн в XVIII веке превратилось в одно из самых популярных массовых шоу, собиравших толпы до нескольких десятков тысяч человек! Работу палача предваряла проповедь священника, разъяснявшего притихшей толпе «глубину пучины страданий», в которую погружалась душа грешника». Дидактически выверенная Брюстером картина Страшного суда балансирует на грани устрашения и робкой надежды. Понимая, что целевая аудитория его проповедей — узники, среди которых непременно встретятся осужденные к смертной казни, остававшейся в XVIII еще очень популярной мерой наказания, богослов обращается к Евангелию от Матфея «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне»[36]. Подводя читателя ко второму разделу своего издания — молитвам, проповедник советует использовать все время (никто не знает сколько ему осталось!) в молитвах, смирении, покаянии и надежде[37].

За неимением точных данных трудно предположить, какой резонанс имело данное издание. Плодотворная публицистическая карьера Джона Брюстера насчитывает более трех десятков лет и более десятка изданий, знаменитость ему принесло исследование светского характера «Местная история и древности местечка Стоктон-он-Тис». Интересующей нас

[35] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 96.

[36] Мф. 10:28.

[37] *Brewster J.* Sermons for prisons... P. 138–139.

тематике посвящено еще два небольших по объему очерка: «О предотвращении преступлений и преимуществах одиночного заключения» (1790) и «Об укреплении религии в тюремных учреждениях» (1808). Тем не менее, его личный публицистический дебют можно по праву считать и первым изданием такого рода в истории развития службы тюремных капелланов. К слову, подобные издания в отечественной практике церковного тюремного служения появились почти век спустя[38].

Источники и литература

1. Приветственное обращение к посетителям сайта епископа Красногорского Иринарха // Официальный информационный ресурс Синодального отдела Московского Патриархата по тюремному служению. URL: http://anastasia-uz.ru/index/privetstvennoe_obrashhenie_episkopa_krasnogorskogo_irinarkha/. (дата обращения: 07.12.2016).

2. *Андреященко Р. А.* Пенитенциарная система Англии и Уэльса в XVI–XX вв.: историко-юридическое исследование : диссертация… канд. юр. наук. Екатеринбург, 2006.

3. *Скоморох О. А.* История тюремного служения христианской церкви в связи с пенитенциарными реформами XVIII–XIX вв. // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. № 1. С. 240–249.

4. *Brewster J.* Sermons for prisons. To which are added prayers for the use of prisoners in solitary confinement. Stockton: R. Christopher, 1790.

5. Memoirs of the public and private life of John Howard, the philanthropist — Compiled from His Own Diary in the Possession of His Family/ By J. Baldwin Brown. 2nd ed. London, 1823.

6. *Васильева С. А.* «В темнице был, и вы пришли ко мне» (ранняя история пастырского тюремного служения в Англии) // Прикладная юридическая психология. 2015. № 1. С. 148–153.

7. Беседы с заключенными в тюрьмах. 4-е изд. СПб., 1870.

[38] Беседы с заключенными в тюрьмах. СПб, 1870.

***Svetlana Vasil´yeva. Sermons for Prisons* by J. Brewster as the First Manual for Prison Chaplains.**

The author of this article describes the unique historical source, *Sermons for Prisons. To which are Added Prayers for the Use of Prisoners in Solitary Confinement* (1790) by John Brewster, the Vicar of Durham (England). The author analyzes the content of *Sermons* in the context of penal reform in the United Kingdom, launched in connection with the adoption of the Penitentiary Act of 1779. The main content of the prison reforms was the transition from the practice of retributive punishment to the system of penal correction. Religion was declared the primary resource of penal correction, and this led to the first statement of the social institute of prison chaplains in the UK. Brewster's *Sermons for Prisons* probably became the earliest printed edition of this kind. In his sermons, Brewster preached to prisoners to consider imprisonment as an opportunity to review their life and to realize the vicious nature of their behavior. He viewed their confinement as a chance for the blessings of the Gospel on the one hand, and for resocialization on the other.

Keywords: 18th century Britain, English Protestantism, prison chaplains, prison reforms, sermons for prisons.

Svetlana Anatol´yevna Vasil´yeva — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Assistant Chair of the Department of Philosophy and History at the Academy of Law and Administration of the Federal Corrections Service (Ryazan) (vasi-svetlana@yandex.ru).

О. В. Калюжная

СУББОТНИКИ И ВОСКРЕСНИКИ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1919–1921 гг. КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ И АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ

(по материалам местной прессы)

В статье рассматривается история возникновения субботников и воскресников в регионе на материалах местной прессы в контексте их антирелигиозной составляющей. Дается обзор периодической печати относительно содержания данных мероприятий. Поднимается вопрос реакции верующего населения Владимирской епархии на вновь насаждаемую традицию. Особую значимость данная тема приобретает в контексте появления в последнее время новых исследований, как следствие, нового взгляда на государственно-церковные отношения в годы гражданской войны, и возникающей, в связи с этим необходимостью более тщательного изучения регионального материала. Чрезвычайно важен тот факт, что само понятие «воскресники» имеет ограниченную распространенность, а исследования об этом феномене крайне малочисленны. Опираясь на архивные данные и сведения, полученные из такого ценного источника как периодическая печать, автор приходит к выводу о том, что с момента своего появления и субботники, и воскресники помимо функции безвозмездного благоустройства страны имели целью пропаганду атеизма.

Ключевые слова: воскресники, субботники, антирелигиозная пропаганда, газета, религия, церковь, атеизм, антицерковный, гражданская война, пресса, Владимирская губерния.

1919–1921 годы были очень трудными для жителей Советской России. Нестабильная ситуация в сфере внешней политики, гражданская война внутри страны. Новая власть, предпринимая все возможное для укрепления своего положения, возлагала большие надежды на систему агитпропа. Агитационно-пропагандистская работа на Владимирщине, начиная с 1919 года, была представлена всем многообразием актуальных методов и форм. Это, во-первых, начатая раньше, чем в других регионах, кампания

Ольга Васильевна Калюжная — аспирант Владимирского государственного университета имени А. Г. и Н. Г. Столетовых, старший преподаватель Колледжа инновационных технологий и предпринимательства Владимирского государственного университета имени А. Г. и Н. Г. Столетовых, корреспондент газеты «Московский комсомолец во Владимире» (kalyuzhka@list.ru).

по вскрытию мощей и сопутствующие ей мероприятия, которым отводилось важное место в деле подрыва православной веры в народе[1]. Например, так называемая демонстрация вскрытых мощей народу[2]. Во-вторых, многочисленные диспуты, направленные на дискредитацию религии, организацией которых занимался сподвижник самого Е. Ярославского — А. Лукачевский[3]. В-третьих, активно создавались общества антирелигиозной пропаганды.

Значительный вклад в популяризацию атеизма во Владимирской губернии вносили публикации в местной прессе. Именно тщательное изучение периодических изданий дает полное представление о тенденциях пропагандистской работы данной направленности в регионе. Важную роль играла также территориальная близость к столице: она позволяла своевременно ретранслировать и внедрять все инициативы новой власти. Поэтому сразу же после проведения в апреле 1919 года такого модерного мероприятия, как первый субботник, нововведение стало вводиться и во Владимирской губернии.

Антицерковная подоплека нового начинания просматривается в историческом протоколе о проведении первого коммунистического субботника. В графе «Слушали»: "о благовещении", а в графе «Постановили»: "(...) отработать благовещение, но так как членов партии собралось мало, в количестве 20 человек (остальных не успели оповестить), то перенести работу на субботу 12 апреля с 7 часов 30 минут вечера до 6 утра"»[4]. Пасха в 1919 году приходилась на 20 апреля, то есть работать постановили с вечера Лазаревой субботы до утра Вербного воскресенья. Это обстоятельство не просто совпадение. Это — подтверждение того, что еще до своего появления субботники и последовавшие за ними воскресники задумывались как альтернатива «бестолковому» отправлению религиозных обрядов. Известно, что организаторы субботника после собрались в служебном вагоне и «попив чаю, стали обсуждать текущий момент», а также решили «ночную работу с субботы на воскресенье продолжать еженедельно до полной победы над Колчаком». Затем "пропели *Интернационал*" и стали расходится кто

[1] *Гоглов А., свящ.* Владимирское лихолетье: православная церковь на Владимирщине в годы безбожной смуты. М.: Приход храма святого духа сошествия, 2008. С. 280.

[2] Там же. С. 281.

[3] *Минин С. Н., свящ.* Очерки по истории Владимирской епархии (X–XX вв.). Владимир: Нива. 2004. С. 59.

[4] У истоков коммунистического труда: сборник / под ред. Г. Д. Костомарова. М. : Соцэкгиз, 1959. С. 77.

домой отдыхать, а кто на службу»[5]. Чтобы исключить возможность посещения Божественной литургии, одновременно с субботниками стали проводиться трудовые воскресники. Волна субботников и воскресников, с целью их популяризации, прокатится по всей стране[6].

Что касается истории воскресников во Владимирской губернии, то надо признаться, что архивных документов, четко указывающих на их антицерковную природу, не сохранилось. Частично информацию по региону содержат «Вырезки из губернских и уездных газет 1918–1932 гг.»[7], хранящиеся в фондах Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ). Об организации воскресников говорится в уникальной брошюре «Работа культурника в деревне. Инструкция культурно-просветительским кружкам Владимирской губернии»[8], хранящейся в библиотеке Государственного архива Владимирской области (ГАВО). Кое-какие сведения можно почерпнуть из более поздних исследований середины советского периода — это сборники документов «Материалы о работе владимирского опорного пункта научного атеизма»[9] и «Трудящиеся Владимирской губернии в годы гражданской войны (1918–1920 гг.)»[10]. Но все-таки наибольший объем сведений о времени и месте проведения воскресников и субботников, количестве участников, проделанной работе, и, самое главное, оценке этих мероприятий современниками дает местная пресса, регулярно публиковавая материалы по данной тематике.

Расстановка акцентов в заметках, соседство с другими материалами, название рубрик, периодичность публикаций и сопоставление времени проведения субботников и воскресников с датами православных праздников подтверждают тот факт, что их проведение помимо собственно трудовой идеи имело глубокий антирелигиозный смысл. Ведь, несмотря на все предпринятые к этому моменту меры, жители исконно православной Владимирской губернии продолжали посещать храмы и регулярно участвовали

[5] Там же. С. 111.

[6] *Андреев В. М.* Под знаменем пролетариата (трудовое крестьянство в годы гражданской войны. М.: Мысль, 1981. С. 117.

[7] РГАСПИ Ф. 89. Оп. 4. Д 179.

[8] Работа культурника в деревне. Инструкция культурно-просветительским кружкам Владимирской губернии. Владимир: издание Полит.-Просветительного Подотдела Владимирского Губотнароба, 1920. С. 8.

[9] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 89. Оп. 4. Дд. 155–176.

[10] Трудящиеся Владимирской губернии в годы гражданской войны (1918–1920): сборник документов. Владимир: Владимирское книжное издательство, 1958. С. 63, 71, 86–88.

в субботних вечерних службах и воскресных литургиях. А насаждение новых традиций способствовало достижению одновременно двух целей: люди трудились на благо молодой республики и не ходили в храмы.

Подтверждение своих взглядов автор находит у исследователей из других регионов. Так, например, Н. А. Басова, описывая деятельность комсомольских организаций в Карелии, сообщает о том, что в дни больших церковных торжеств или в выходные молодежь привлекалась на субботники и воскресники[11]. Б. А. Синанов в своем исследовании отмечает, что во Владикавказе воскресники и субботники практиковались, начиная с 1920 года[12].

Широкий размах коммунистические субботники и воскресники получают в 1920 году. Интересно, что первый всероссийский воскресник состоялся раньше первого всероссийского субботника. Он прошел в воскресенье 25 января 1920 года[13]. Об этом нам сообщает «Стенная газета Владимирского районного отделения РОСТА» № 7 в заметке «Всероссийский воскресник»: «Воскресенье 25 января является днем Всероссийского воскресника. Всем рабочим, работницам, красным советским сотрудникам, всем трудящимся города Владимира предлагается явиться в этот день на Великий праздник Советского труда для работ по восстановлению транспорта. Сборный пункт — пл. Свободы (у народного собрания). Явка ровно в 10 часов утра. Для каждого коммуниста без исключения явка обязательна под безусловную партийную ответственность. Бюро Укомфронта».

Первый всероссийский субботник приурочили к 1 мая. Его масштабы впечатляют: только в Москве в нем приняли участие 425 тысяч человек[14]. Авторитета «великому почину» добавило то, что к нему приложил руку сам В. И. Ленин. Впоследствии этот факт активно использовался в коммунистической пропаганде.

В 1921 г., когда целесообразность проведения субботника уже не вызывала вопросов, стали проводиться тематические субботники

---

[11] *Басова Н. А.* Церковная жизнь в Карелии в конце 1920-х – начале 1930-х годов // Ante annum: сборник научных работ студентов и аспирантов исторического факультета. Петрозаводск, 2006. Вып. 3. С. 76.

[12] *Синанов Б. А.* Некоторые аспекты антирелигиозного воспитания молодежи Северной Осетии в 1920–1930-е гг. // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований». Пятигорск, 2001. Вып. 9. С. 117.

[13] Всероссийский воскресник // Стенная газета Владимирского районного отделения РОСТА. 1920. № 7. С. 1.

[14] *Хакимов Р. Ш.* Эксплуатация энтузиазма: советский опыт (1918–1991) // Вестник ЧелГУ. Челябинск, 2016. № 2. С. 182.

и воскресники. В обиход вошли слова «субботничать», «воскресничать», «воскресники» в значении «участники воскресников»[15]. За неявку на субботник привлекали к дисциплинарной ответственности[16]. Отказавшихся от участия или систематически не приходивших на субботник коммунистов подвергали наказаниям, например, заносили на «черную доску»[17].

Из сохранившихся в ГАВО местных газет, выходивших в рассматриваемый период и затрагивающих тему субботников–воскресников, можно выделить следующие:

1. *«Бюллетень владимирского губернского комитета РКП».* Издание, регулярно сообщающее о прошедших субботниках и воскресниках распространяется бесплатно, а значит, доступно более широкому кругу читателей. В заметке «Субботники» находим подробнейший отчет по проведению субботников в губернии с привлечением партийных и беспартийных граждан, участием самых различных организаций с июня 1919 по 1 января 1920 года. Мы также узнаем, что в этот период было проведено 25 субботников в Муроме и 30 во Владимире с привлечением 6452 и 2930 человек соответственно[18]. Информативен материал «Как работали Александровские коммунисты в Рождественские праздники»[19]. Деятельность «субботничающихся» (именно так — *авт.*) и «воскресничающих» граждан г. Юрьева описана в статье «Работа среди пролетарок и крестьянок»[20]. Они шили белье, осуществляли починку одежды и слушали лекции по гигиене. Примерно то же самое происходило на воскресниках в Переславле-Залесском и Судогде. Характерно, что в перечисленных городах акцент делался на женском труде. И лишь в Коврове в 1919 г «рыли колодезь»[21] мужчины, а в 1920 году воскресники проходят здесь «еженедельно по воскресеньям совместно с мужчинами партийцами»[22]. Отчет о субботниках по уезду за 1920 год сообщает

[15] На воскреснике // Районная газета № 12. 1920, 29 января. С. 3.

[16] За неявку на субботник // Луч № 8. 1921, 29 января. С. 4.

[17] Мы таких гоним вон // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 48. 1920, 19 октября. С. 3.

[18] Субботники // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 24. 1920, 26 января. С. 3.

[19] Как работали Александровские коммунисты в Рождественские праздники // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 24. 1920, 26 января. С. 4.

[20] Работа среди пролетарок и крестьянок // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 25. 1920, 6 февраля 1920. С. 4.

[21] Там же. С. 4.

[22] Великий почин в деревне // Районная газета № 61. 1919, 30 декабря. С. 3.

о 96 субботниках[23]. Рядом — рассуждения на тему того, можно ли верить в Бога и быть коммунистом[24].

2. *«Районная газета»*. Издание поднимает тему субботников и воскресников в формате объявлений, разъяснений, отчетов и репортажей. Субботники и воскресники вдохновляют ее корреспондентов на написание стихов и рассказов. Бывает, что в одном номере встречаются две или даже три заметки на тему воскресников и субботников. Все они пропитаны социалистической риторикой — «второй воскресник прошел количественнее, чем первый»[25]. Рядом с ними обязательно размещаются статьи по антирелигиозной тематике.

В 1920 году активно печатаются «Сводки», например, «Сводка воскресников за февраль». Интересен тот факт, что в марте 1920 года во Владимире прошли 4 воскресника и всего один субботник. Изучение календаря дает сведения о том, что Пасха в этом году приходилась на 11 апреля, то есть весь март был Великий пост. И увеличение числа воскресников являлось прямым препятствием для посещения богослужений. Кстати, Первомай, который в зарождавшейся в это время идее внедрения новой социалистической обрядности должен стать заменой Пасхе, также предвосхищают воскресники и глобальный первомайский субботник.

3. Газета *«Призыв»*. Информация о субботниках и воскресниках, проводимых в 1921 г., содержится почти исключительно в завоевавшей к тому времени статус «владимирской «Правды»» газете «Призыв». Так, в праздничном номере «Призыва» за 1 января 1921 года теме воскресников посвящены целых два материала — это репортаж «На воскреснике», повествующий о событиях июльского воскресника 1920 года в г. Владимире[26], и рассказ «Воскресник», занимающий две трети газетной полосы. В последнем красочно описаны условия, в которых люди трудились, о чем говорили, о чем спорили. Подчеркивается, что воскресник закончился «пением революционных песен»[27]. Через несколько номеров сообщения о «Воскреснике молодежи» и «Субботниках на праздниках», в которых прямо говорится, что данные мероприятия призваны отвлечь

[23] Отчет о субботниках по владимирскому уезду // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 27. 1920, 5 марта. С. 1.

[24] Можно ли верить в Бога и быть коммунистом? // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП № 36. 1920, 30 мая 1920. С. 1.

[25] Коммунистический воскресник // Районная газета № 51. 1919, 12 декабря. С. 4.

[26] На воскреснике // Призыв № 1. 1920, 1 января. С. 2.

[27] Воскресник // Призыв № 1. 1920, 1 января. С. 3.

владимирцев от празднования Рождества и Крещения. Систематическое освещение этой темы в тот голодный 1921 год, когда газету «Призыв», в целях экономии выпускают на двух страницах, а третью и четвертую иногда издает в половину или четверть газетной полосы, позволяет сделать вывод о значимости мероприятий. Кстати, именно в 1921 году дополнительным стимулом посещать субботники–воскресники становится раздача продовольствия по завершению работ.

Характерно, что в 1921 году, когда Пасха совпала с Первомаем, во Владимире был организован Первомайский воскресник. Статья «Рай — только на земле» описывает данное мероприятие так: «Первомайский день воскресил для нас труд — сделал жизнь человека разумной, а главное лишенной ложных понятий и неразумной веры (...) труд откроет нам дверь в земной рай и новым владыкой мира будет труд»[28].

Итак, субботники и воскресники, призванные помогать справляться с наиболее острыми проблемами, были очень распространены во Владимирской губернии в 1919–1921 гг. Строгий партийный контроль, стремление придать субботникам и воскресникам праздничность, торжественность[29] вкупе с актуальностью решаемых на них проблем (помощь красноармейцам, ремонт или разгрузка железнодорожных составов для решения продовольственной и топливной проблем), а также выдача продовольствия после завершения работы способствовали привлечению к ним большого числа жителей региона[30].

Можно долго спорить о том, был ли воскресник альтернативой субботнику или всего лишь его разновидностью, одно представляется бесспорным: воскресник не прижился. Мы видим две основные причины в разрезе данного исследования. Первая: по отношению к субботникам воскресник был вторичен. Вторая причина видится нам в неблагозвучности самого слова «воскресник» для социалистического общества. «Субботник», в отличие от «воскресника», не вызывает прямых религиозных ассоциаций. Поэтому, несмотря на одинаковую направленность, воскреснику было суждено затеряться в истории в конце 20-х гг., в то время как субботники, имея в основе ту же самую идею общественно-полезного труда, продолжают свое существование и по сей день.

[28] Рай только на земле // Призыв № 65. 1920, 1 мая. С. 2.

[29] *Андреев В. М.* Под знаменем пролетариата (трудовое крестьянство в годы гражданской войны. М.: Мысль, 1981. С. 121.

[30] Комсомольцы и молодежь Владимирской губернии в годы гражданской войны (1918–1920). Сборник документов. Владимир: Владимирское книжное издательство, 1958. С. 78.

Источники и литература

1. *Андреев В. М.* Под знаменем пролетариата (трудовое крестьянство в годы гражданской войны. М.: Мысль, 1981. С. 247.

2. *Басова Н. А.* Церковная жизнь в Карелии в конце 1920-х — начале 1930-х годов // Ante annum: сборник научных работ студентов и аспирантов исторического факультета. Петрозаводск, 2006. Вып. 3. С. 71–86.

3. Великий почин в деревне // Районная газета (г. Владимир) № 61. 1919, 30 декабря, С. 4.

4. Всероссийский воскресник // Стенная газета Владимирского районного отделения РОСТА № 7. 1920. С. 1.

5. Воскресник // Призыв (г. Владимир) № 1. 1920, 1 января. С. 4.

6. *Гоглов А., свящ.* Владимирское лихолетье: православная Церковь на Владимирщине в годы безбожной смуты. М.: Приход храма святого духа сошествия, 2008. С. 430.

7. За неявку на субботник // Луч (г. Муром) № 8. 1921, 29 января. С. 4.

8. Как работали Александровские коммунисты в Рождественские праздники // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 24. 1920, 26 января. С. 4.

9. Коммунистический воскресник // Районная газета (г. Владимир) № 51. 1919, 12 декабря. С. 4.

10. Комсомольцы и молодежь Владимирской губернии в годы гражданской войны (1918–1920). Сборник документов. Владимир: Владимирское книжное издательство, 1958. С. 300.

11. *Минин С. Н., свящ.* Очерки по истории Владимирской епархии (X–XX вв.). Владимир: Нива. 2004. С. 152.

12. Можно ли верить в Бога и быть коммунистом // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 36. 1920, 30 мая. С. 1.

13. Мы таких гоним вон // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 48. 1920, 19 октября. С. 3.

14. На воскреснике // Призыв (г. Владимир) № 1. 1920, 1 января. С. 2.

15. На воскреснике // Районная газета (г. Владимир) № 12. 1920, 29 января. С. 3.

14. Отчет о субботниках по владимирскому уезду // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 27. 1920, 5 марта 1920. С. 1.

16. Рай только на земле // Призыв (г. Владимир) № 65. 1920, 1 мая. С. 2.

17. Работа культурника в деревне. Инструкция культурно-просветительским кружкам Владимирской губернии. Владимир: Издание Полит.-Просветительного Подотдела Владимирского Губотнароба, 1920. С. 28.

18. Работа среди пролетарок и крестьянок // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 25. 1920, 6 февраля. С. 4.

19. РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Дд. 155–176, 179.

20. *Синанов Б. А.* Некоторые аспекты антирелигиозного воспитания молодежи Северной Осетии в 1920–1930-е гг. // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований». Пятигорск, 2001. Вып. 9. С. 114–119.

21. Субботники // Бюллетень Владимирского губернского комитета РКП (г. Владимир) № 24. 1920, 26 января. С. 3.

22. Трудящиеся Владимирской губернии в годы гражданской войны (1918–1920): сборник документов. Владимир: Владимирское книжное издательство, 1958. С. 301.

23. У истоков коммунистического труда: сборник / под ред. Г. Д. Костомарова. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 268.

24. *Хакимов Р. Ш.* Эксплуатация энтузиазма: советский опыт (1918–1991) // Вестник ЧелГУ. Челябинск, 2016. № 2. С. 182–189.

Olga Kalyuzhnaya. **Saturday and Sunday Workdays in the Vladimir District in 1919–1921 as Part of Political and Anti-Religious Propaganda (Based on Materials from the Local Press).**

The author of this article considers the origin of Saturday and Sunday workdays in the Vladimir District on the basis of materials in the local press and in the context of their anti-religious component. The author provides an overview of the local periodical press and their description of these events. The reaction of believers in the Vladimir Diocese to these events is also considered. This topic becomes important in the context of new studies that have recently emerged, which offer a new look at Church-State relations during the Russian Civil War. The concept of a Sunday workday is not well researched; there have been few studies of this topic. Based on archival documents, the author concludes that in addition to their function as costless ways of improving public spaces in the country, the Saturday and Sunday workdays also had a significant role as propaganda of atheism.

***Keywords*:** Sunday workdays, Saturday workdays, anti-religious propaganda, newspaper, religion, church, atheism, anti-Church propaganda, Russian Civil War, the press, Vladimir District.

Olga Vasil'yevna Kalyuzhnaya — graduate student at the A. and N. Stoletov Vladimir State University, Lecturer at the College of Innovative Technologies and Entrepreneurship of the A. and N. Stoletov Vladimir State University (kalyuzhka@list.ru).

П. И. Гайденко

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО МОНАШЕСТВА. ПОЧЕМУ НЕ УДАЁТСЯ ЕЁ НАПИСАТЬ?

Рецензия на книгу доцента, к.и.н. Е. С. Харина Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв.: монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 248 с.

Рецензия представляет монографию о. Георгия, Егора Сергеевича Харина, священника Ижевской епархии и доцента Удмуртского государственного университета. Рассматриваемая в публикации работа посвящена исследованию повседневности древнерусского монашества XI–XIII вв. Новизна проделанного труда заключается в попытке реконструировать и описать основные стороны повседневной жизни русских иноков домонгольской Руси. В процессе написания книги автору удалось привлечь значительный круг источников и исследований, позволяющих в значительной мере воссоздать быт и нравы древнерусского черноризца и иноческой общины, в которой он жил. Основное внимание ученого обращено к мужским монастырям, однако затрагиваются и отдельные аспекты истории первых женских обителей. Кроме этого, рассматриваются различные канонические и литургические стороны внутреннего мира монастырей, а также предприняты усилия по изучению социальной деятельности русского монашества. Работа обладает чертами междисциплинарного исследования и обращена к широкому кругу читателей.

Ключевые слова: Киевская Русь, Древняя Русь, история Русской церкви, древнерусское монашество, история древнерусского монашества, историография Русской церкви, Е. С. Харин.

В 2015 г. в издательстве Удмуртского государственного университета была издана работа ижевского историка, священника Егора Сергеевича Харина, «Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв.»... Появление этой книги видится примечательным событием, поскольку факт её публикации во многом отражает не только интересы автора, но и общие тенденции в современной отечественной исторической науке.

Существенная переориентация внимания современных исследователей в сторону истории повседневности едва ли может быть объяснена

Гайденко Павел Иванович — доктор исторических наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (paul08kaz@rambler.ru).

одною лишь «модой», если о такой вообще можно говорить применительно к научному поиску. Наметившийся разворот интересов вполне оправдан той неудовлетворённостью, какая давно назрела в кругу думающих историков. Вероятно, это произошло от избыточного наследия социально-политической истории и от доминирования её подходов. Впрочем, отмеченное вовсе не означает, что исследования социальных структур и реконструкция политических, экономических и административных моделей функционирования общества канут в прошлое. Напротив, притягательность этих исторических интересов в области политических отношений по-прежнему сильна, способна внушать обаяние и вдохновлять.

Однако пришло понимание того, что далеко не всё можно, а главное, оправданно сводить к социально-политическим процессам. За всеми ними стоят живые люди, связывающие их культура, традиции, повседневные заботы, болезни, нужды, радостные и горестные чувства, бедствия и праздники, семьи, друзья, соседи и многое иное. Весь этот незамечаемый мир рутины и повседневного существования, с одной стороны, в полной мере отражал жизнь людей, а, с другой, — проявлялся в самой этой жизни. Более того, начиная с XV в., он регулярно отмечался и фиксировался в записках заезжих иностранцев. Обычная обусловленность мира людей повседневностью связывала любого человека, его действия мириадами нитей с другими лицами и их поступками, и в итоге формировала не только реальность ежедневного быта, но и действительность социальных отношений и политики.

На этом фоне появление в последние годы целого пласта исследований по истории повседневности в Древней Руси совершенно оправданно и закономерно. Однако при анализе литературы приходится признать, что, как и более века назад, история повседневности применительно к иерархическим институтам церковной организации на Руси ещё только находится вначале своего формирования и накопления материала. Уже в силу этого каждая новая работа в рассматриваемой области ценна и уже одним фактом своего появления способна обратить внимание читающей публики к автору и его идеям. Так что уже только по одной этой причине, «первородству» своего появления, книга священника Егора (Георгия) Сергеевича Харина представляет несомненный интерес.

В основе монографии лежат материалы и текст кандидатской диссертации уважаемого автора[1]. Что же касается структуры монографии,

[1] *Харин Е. С.* Древнерусское монашество в XI–XIII вв.: быт и нравы: дисс. к.и.н. Ижевск, 2007. 185 с.

то она почти полностью повторяет структуру квалификационной работы, правда, приспособленную к форме монографии. По сути, исследователь, прибегая, главным образом, к возможностям компаративистики, попытался воссоздать жизнь древнерусской обители (XI–XIII вв.) и древнерусского монашества как такового.

Тем не менее, знакомство с текстом вызывает некоторые недоумения и вопросы. Практически все они обусловлены тремя основными обстоятельствами. Во-первых, идеализацией монашества и уходом от проблемных сторон жизни иночества. Во-вторых, ограниченностью привлечённых источников и в какой-то мере потребительским отношением к ним. Наконец, в-третьих, практически полным игнорированием современной историографии. Создаётся впечатление, что автор либо не знаком, либо осознанно не привлёк современные исследования в области изучения Русской церкви и древнерусского монашества. Пожалуй, наиболее наглядным примером возникших последствий может считаться уверенность автора в том, что им впервые реконструирован обряд монашеского пострига[2]. Очевидно, что автор оказался совершенно не знаком с работами А. М. Пентковского и опубликованным им Студийским уставом, довольно подробно регламентировавшим все нюансы иноческой жизни, в том числе постриг[3]. Не менее подробно обряд монашеского пострига в различных традициях описан, в том числе и в источниках, приведённых в IV томе объёмного труда Михаила Арранца по истории византийской литургики[4]. Оба исследования изданы в России задолго до публикации монографии Егора Сергеевича и за несколько лет до защиты его кандидатской. Поэтому ни о какой новизне говорить не приходится. Она существует исключительно в сознании самого автора, а описанный им постриг есть ни что иное, как интерпретация пострига, описанного в Большом или Великом требнике, используемом в современной церкви при совершении иноческих постригов[5].

Для того, чтобы максимально адекватно оценить рассматриваемое исследование, обратимся к структуре работы и последуем её логике. Она традиционна и одновременно позволяет выделить ключевые моменты

[2] См. текст аннотации к книге.

[3] *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. 420 с.

[4] *Арранц М.* Избранные сочинения по литургике. В 5 т.: Т. 4: Византийский монашеский постриг. Исторический опыт. М., 2003. Т. 4. 307 с.

[5] Требник. СПб., 1884. 310 л.

иноческого быта. Вероятно, за основу были взяты структуры работ Лео Мулена[6] и Елены Романенко[7].

Объём рецензионной статьи не позволяет детально проанализировать весть текст монографии. Поэтому наиболее целесообразным видится проанализировать несколько наиболее показательных фрагментов книги.

Историография

Свой историографический обзор Е. С. Харин представил во вполне традиционной форме, предложив рассмотреть историю изучения древнерусского монашества в контексте трёх основных периодов: дореволюционного, советского и современного. Однако, если сопоставить то, как эти этапы рассмотрены, то вполне очевидным видится их неравномерность. Наиболее подробно описаны процессы XIX — начала XX вв. В это же самое время работы советского, а особенно современного этапов, представлены более формально и обще. Даже работа Б. А. Романова оценена автором предельно критично, поскольку, по мнению современного историка, петербуржский профессор не учёл литургических аспектов жизни монашества. Однако таковые и не ставились выдающимся русским историком в качестве основного предмета его исследования. Внимание Б. А. Романова всецело было уделено тому, что Е. С. Харин связал с антропологическим подходом.

Как уже отмечалось, крайне досадным и неприятным недостатком работы видится почти полный отказ автора от рассмотрения современных исследований. Создаётся впечатление, что автор их либо не знает, либо вполне осознанно не замечает. В итоге из современных авторов, которые так или иначе рассматривали историю иноческих институтов или отдельных персоналий, оказались незамеченными: большая часть статей и монографических работ А. В. Назаренко, В. В. Милькова, Р. А. Симонова, А. В. Майорова, Ф. Б. Успенского, Т. Ю. Фоминой и многих иных[8].

---

[6] *Мулен Л.* Жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV века. М., 2002. 348 с.

[7] *Романенко Е.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. 330 с.

[8] *Назаренко А. В.* Анна († 1018?) // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 452–453 [*далее* — ПЭ]; *Он же.* Антоний Римлянин († 1147) // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 675–676; *Он же.* Евпраксия (Адельгейда) Всеволодовна // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 194–195; *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — русский учёный XII века в отечественной книжной культуре. М., 2013. 396 с.; *Мильков В. В.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI. 2010. № 6. С. 90-123; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М., 2011. 544 с.; *Майоров А. В.* Дочь

Фактически никак не затронут пласт историко-юридических исследований Э. В. Георгиевского, Ю. В. Оспенникова и других авторов[9]. Практически не были приняты во внимание диссертации последних лет. Что же касается исследований украинских и белорусских коллег, то об их существования практически не сказано ни слова. Создаётся впечатление, что к моменту завершения монографии никто, кроме о. Георгия, о монашестве и его повседневности не писал. Но это совершенно не так. Для этого достаточно обратиться только к истории изучения преп. Кирика Новгородца, Варлаама Хутынского и целого ряда новгородских монастырей[10]. Более того, практически не приняты во внимание историографические работы последних лет, например, Н. И. Солнцева[11] и иных. Результатом

византийского императора Исаака II в Галицко-Волынской Руси: княгиня и монахиня // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 76–106; *Он же.* Ефросинія Галицька дочка візантійського імператора в Галицько-Волинській Русі: княгиня і черниця. Біла Церква, 2013. 224 с.; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Насильственный постриг княжеской семьи в Киеве: От интерпретации обстоятельств к реконструкции причин // Средневековая Русь. Вып. 10. К 1150-летию зарождения российской государственности / отв. ред. А. А. Горский. М., 2012. С. 135–169; *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014. 360 с. и другие издания.

[9] *Георгиевский Э. В.* Уголовно-правовая юрисдикция Русской Православной Церкви. Иркутск, 2007. 259 с.; *Он же.* Религиозные основания уголовно-правовых запретов: от архаического политеизма к русскому православию. М., 2014. 336 с.; *Он же.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси. М., 2013. 232 с.; *Он же.* Формирование и развитие общих положений древнерусского уголовного права. М., 2013. 320 с.; *Оспенников Ю. В.* Правовая традиция Северо-западной Руси XII–XV вв. М., 2011. 408 с.; *Максимович К. А.* Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: серия I. Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 38–51; *Он же.* Заповеди святых отец: Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе: Исследование и текст. М., 2008. 208 с.; *Он же.* Новелла CXXIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54; *Он же.* Право и церковь [Византийская империя] // ПЭ. М., 2004. Т. 8. С. 181–192; *Морозов М. А.* Императорское ктиторство при Комнинах и Российские традиции // Труды кафедры истории России с древнейших времён до XX в. / отв. ред. Д. Ю. Дворниченко. СПб., 2006. С. 362–375; *Он же.* Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб., 2005. 174 с и другие исследования.

[10] *Гордиенко Э. А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI вв. СПб., 2010. 640 с.; *Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М., 2011. 656 с. и др.

[11] *Солнцев Н. И.* Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII–XIX вв. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2005. 200 с. и др.

этого стало то, что многие аспекты истории древнерусского монашества оказались священником Егором Сергеевичем Хариным не осмыслены и не замечены.

В равной мере эти же слова необходимо отнести к степени изученности и привлечения к работе источников. Увлёкшись проведением параллелей между древнерусских монашеством и аскетическими движениями древности, автор практически не осмыслил то, как иночество отражено в источниках, не проследил эволюцию этих памятников, их содержание и степень их возможного привлечения к работе. Между тем, анализ именно самих древнерусских и византийский источников смог бы в значительной мере выявить многие специфические стороны жизни русских обителей и монашества как такового.

Некоторые суждения автора о монастырском быте

Представленная глава — основная. Однако, любой разговор о древнерусском монастыре нуждается в уточнении того, что следует понимать под таковым. Именно с этого начинал специальные главы своего обширного исследования Е. Е. Голубинский. Казалось бы, автор книги также должен был бы задать вопросы, без которых дальнейшее повествование превратится в банальное перечисление того, что уже хорошо известно из назидательных идиллических рассказов и церковных учебников. Что есть монашество и монастырь? В каких формах они существовали? Как эти формы изменялись, и чем они были обусловлены? Собственно, допустимо ли древнерусское монашество сводить к монастырю?

Преподобный Антоний Великий, говоря о том, что инок умирает вне стен монастыря, понимал вовсе не общину черноризцев, а место проживания и внутренних подвигов калугера. И древнерусское монашество, родоначальники которого, преподобные Антоний Печерский и Антоний Римлянин, носили имя великого подвижника, было во многом построено усилиями странствующих иноков. Однако вместо этого в книге монастырь сводится исключительно к традиционному пониманию, что ясно выражено уже в первых словах главы: «Чтобы человеку было, куда прийти из мира, должен, прежде всего, быть сам монастырь»[12]. В итоге, феномен странствующих иноков даже не замечен. Такое упрощённое понимание монашества характерно и для следующих параграфов монографии.

[12] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв.: монография. Ижевск, 2015. С. 98.

Так, говоря о выборе места для устройства монастыря, автор, во-первых, вполне резонно связывает основание обителей с желанием ктиторов и близостью города, во-вторых, с феноменом чудесного указания. Если с первым тезисом отчасти можно согласиться, хотя выбор места обители, как это показывает исследование В. И. Ульяновского истории Выдубицкого монастыря, могло определяться и иными, не менее значимыми целями и мотивами[13], то второй тезис не может оставить читателя равнодушным. Обосновывая своё мнение, историк противопоставляет древнерусскую и греческую традиции. Если в Византии, как считает Егор Сергеевич, место монастыря освящалось трудами подвижников-основателей, а чудесные указания представляли собой исключительные явления, то на Руси всё было иначе. Здесь фактор чуда имел определяющее значение. В качестве доказательства о. Георгий приводит Печерское сказание об обстоятельствах закладки Успенского собора Печерского монастыря[14]. Тем не менее, при детальном разборе этой части монографии возникают возражения.

Во-первых, к моменту закладки Успенского собора монастырь уже существовал более двух десятков лет (1078)[15]. Более того, в патериковых сказаниях нет и намёка на то, чтобы выбор места обители Антония определился чудесными знамениями. Напротив, подчёркивается всё та же близость к Берестову, княжескому замку, уединённость, труд и аскетический подвиг (1051)[16]. Чудесное явление росы, о котором сообщает патерик, касалось храма. Во-вторых, примеры «небесного указания» места будущего монашеского подвига в истории русского иночества домонгольского времени также единичны. Пожалуй, единственный подобный пример — определение места остановки и подвига Антония Римлянина[17]. Все остальные обители возникали либо ктиторским попечением, либо «слезами и молитвами»[18]. Последнее не исключало опеки состоятельных

[13] *Ульяновский В. И.* Чудо-Михайловский монастырь в Киеве: проблема посвящения, символики и статуса // Rossica antiqua. СПб., 2011. Вып. 2. С. 43–101.

[14] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв... С. 98–100.

[15] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 189.

[16] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 143–149; Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 2004. С. 316–323.

[17] Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 252–253.

[18] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 147–148.

благотворителей. Что же касается сюжета чудесного указания на место будущей обители, то его утверждение в русской агиографии произошло только в XV–XVII вв.[19]

Судя по всему, автора монографии привлекают мистические стороны монашеского существования. Так, четырёхугольную форму обители он связывает с образом Небесного Иерусалима, символическим изображением Вселенной и т. д.[20] Однако при этом, обращаясь к опыту палестинских монастырей, о. Георгий практически никак не принял во внимание тот факт, что уставы и четырёхугольная форма укреплений первых общежительных обителей Палестины и Сирии заимствовалась Пахомием Великим от местных земледельческих практик и римского военного лагеря, обеспечивая подвижникам защиту от пустыни, максимальную безопасность от разбойников и одновременно способность игумена поддерживать порядок и дисциплину в кругу собиравшейся вокруг него многочисленной братии[21]. К тому же не учитывается и то, что организация монастырей в Византии (Сирии, в Малой Азии, на Балканах) уже со времён Юстиниана постоянно подвергалась государственному вмешательству[22]. Даже минимальное уделение внимания данной проблеме позволило бы автору увидеть значительно больше. Наконец, обращаясь к духовным образам, являемым нашим «духовным очам», следует различать выстраиваемые человеческими сообществами символические сооружения и создаваемые символические предметы от того, как наше сознание наполняет символическим содержание окружающую нас действительность.

[19] *Рыжова Е. А.* Мотив выбора места основания монастыря в русской агиографии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2009. Т. 63. № 1–2. С. 91–101.

[20] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв… С. 100.

[21] *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте) / Российская академия наук, Институт востоковедения Санкт-Петербургский филиал. СПб., 2004. С. 87–88.

[22] См. подробнее: *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries. Wash., 1995. 436 p.; *Sterk A.* Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. 368 p.; *Морозов М. А.* Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы…; *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте)… С. 8–119; *Курбанов А. В.* Устройство палестинского монастыря и законодательство Юстиниана о монашестве (на примере монастыря аввы Середита) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2016. Т. 37. № 1 (222). С. 30–36.

Вызывает масса вопросов и видение автором структуры монастырей. Создаётся устойчивое впечатление, что Егор Сергеевич практически никак не различает внутреннюю, в том числе архитектурную организацию монастырей в зависимости от принципов их организации, целей и времени существования. Единственное существенное различие, которое особо оговаривает ижевский историк, — женское и мужское монашество. Отчасти обозначены ктиторские и самостоятельно живущие монастыри. Однако более глубокой дифференциации для автора книги не существует. Между тем, жизнь пещерных монастырей существенно отличалась от обителей, создававшихся на поверхности. Столь же различными были нравы столичных обителей и монастырей, создававшихся на «периферии»[23]. Несомненно, должны были различаться бытовые и административные особенности «независимых» и ктиторских монастырей. Но совпадения существовали и внутри последних. Достаточно заметить, что в отечественной историографии лучше всего изучены княжеские обители[24], в то время как типология боярских, городских и иных общин, признававших над собой власть донаторов практически не изучалась.

Сообщения источников позволяют заключить о том, что на протяжении всей исследуемой в монографии эпохи, формы монашеской самоорганизации изменялись. Однако для автора все эти институты статичны. Единственное, что подвержено, по мнению исследователя, изменениям — степень нравственного состояния и религиозной ревности лиц, приходящих в обители. Однако насколько воображаемая автором реальность отражает реконструируемую им историческую действительность, а предложенная им интерпретация соответствует содержанию источников? Он стремится к иному: попытаться создать умилительную картину прошлого, в которой даже зло рассматривается лишь как промыслительное благо. Однако как такое морализаторство согласуется с научным подходом?

Наиболее ярким примером подобного изложения стала предложенная Егором Сергеевичем интерпретация жизни инока-священника

[23] Эти различия проявляются в той независимости, с какой вели себя киевские игумены при аресте Василька и та услужливость, с какой смоленские игумены были готовы угодить своему епископу в суде над Авраамием Смоленским (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 234; Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 2005. С. 42, 43).

[24] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 131–148; *Он же.* Монашество на Руси XI–XIII вв. // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / [отв. ред. Н. В. Синицына]; ИРИ РАН. М., 2002. С. 13–24.

Авраамия Смоленского. Можно лишь сожалеть, что в исследовании не учтено достаточно широкой историографии, посвящённой этой яркой личности и разразившегося вокруг неё конфликта[25].

Подойдя в своём рассказе к истории суда над Авраамием, о. Георгий пишет: «Суд, в котором участвовали смоленский князь и епископ, обнаружил, что обвинение было клеветой, но для успокоения сумятицы, вызванной клеветниками, епископ отправил Авраамия в монастырь, в котором тот некогда начал свой иноческий путь, запретив ему совершать Божественную Литургию, и, запретив принимать посетителей»[26]. Предложенная историком интерпретация событий смущает, поскольку по своей сути искажает содержание источника, на который ссылается Егор Сергеевич. Житие недвусмысленно указывает на то, что Авраамий был осуждён, что епископ был не заложником местного духовенства, а одним из виновников несправедливой расправы и дальнейшего наказания строптивого иеромонаха. Авраамия в конечном итоге спас князь, отказавшийся утвердить признанные церковным судом обвинения. Что же касается житийного известия о постигшем города море, то упомянутое агиографом бедствие никак не подтверждается иными источниками и есть ни что иное как агиографический штамп, характерный для данного жанра[27]. С сожалением приходится признать, что столь свободное обращение Егора Сергеевича с источником упрощает, обедняет и в итоге искажает описываемые им события.

Пожалуй, наиболее подробная часть исследования о. Георгия посвящена описанию монастырской трапезы[28]. Уже своим названием она вселяет надежды на лучшее. Однако знакомство с текстом разочаровывает и в описанной трапезе, и в её блюдах. Между тем, сообщения древнерусских источников рисуют совершенно иную атмосферу жизни монастырей. Если обратиться к рекомендациям Нифонта Новгородского, перечню желательных блюд (согласно древнейшей русской редакции Студийского Устава) и даже сетованиям Печерских монахов на «скудость» первых лет жизни обители можно сделать вывод, что рацион иноков даже в тяжёлые времена был много лучше того, чем питаются многие наши современники. Более того, монастырская трапеза далеко не всегда предполагала

[25] См. подробнее историографию в спец. статье: *Назаренко А. В.* Авраамий Смоленский // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 178–179.

[26] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв… С. 92.

[27] Житие Авраамия Смоленского… С. 30–65.

[28] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв… С. 167–176.

совместное вкушение пищи, а повседневность русской обители не исключала возможности организации монашеских пиров или же посещения таковых застолий и обедов у князя или во время городских торжеств. Не знают древнерусские источники и зазубренных фраз монахов за столом. А уставные рекомендации об оставшихся после еды продуктах или о добавках (Студийский Устав) никак не свидетельствуют о тяжелой аскезе братского существования. Не принято во внимание и то, что трапезные строения отмечены только в истории Печерского и Антония Римлянина монастырей. Более того, история обители Феодосия (Киево-Печерский патерик) приводит немало упоминаний о том, как иноки имели собственный стол. Очевидно, что Егор Сергеевич наложил аскетические подвиги отдельных подвижников на всё монашество. Остаётся лишь сожалеть, что, реконструировав трапезу древнерусского монастыря XI–XIII в. на основании принятого в современной Русской Православной Церкви Московского Патриархата Типикона и исследований М. Скабаллановича[29], автор не обратился к главным — древнерусским источникам эпохи.

С сожалением приходится признать, что если быт древнерусских монастырей хоть как-то освещён, то глава, посвящённая быту женских монастырей, по своему содержанию совершенно не отвечает названию, «Особенности быта женских монастырей»[30]. Подробно расписав основные сведения о времени появления наиболее известных монастырей, о. Георгия почти ничего не сообщает об их быте. В какой-то мере в лучшей ситуации оказался Янчин монастырь, с которым связно упоминание В. Н. Татищева об открытии в нём школы для девочек. Однако повторяя вслед за выдающимся историком данное известие, автор совершенно не пробует его сопоставить с сообщением Ипатьевской летописи (1086)[31]. Автор даже не пробует выяснить, о чем идёт речь и можно ли собранную Янкой общину девиц называть «школой». Текст и терминологию Василия Никитича нельзя использовать без учёта времени и философских идей, когда об этом писалось. Но действительно ли нет иных известий о быте женского монастыря. Увы, они есть. Их необходимо искать не только в обряде пострига, но и в епитимейниках XIV–XV вв.[32],

[29] *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910. 491 с.

[30] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв… С. 201–204.

[31] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 197.

[32] *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. В 3 т. Одесса, 1894. Т. 3. С. 209–296.

в статьях канонических ответов митрополитов Георгия и Иоанна[33], в житии Евфросинии Полоцкой[34], в «Вопрошании Кирика», в кратких известиях берестяных грамот Новгорода, в косвенных намёках и недосказанностях летописей, наконец, в реалиях Византийских женских обителей.

Пожалуй, наиболее удачная часть монографии Егора Сергеевича — заключительная часть книги «Монастырь и мир». Даже при том, что автор старательно избежал освещения неоднозначных сторон общения монашествующих с мирянами, городским духовенством, епископатом и княжеской властью, основное содержание главы в целом представляет интерес и отличатся хорошо продуманной системностью. Между тем, некоторые суждения автора не вполне обоснованы и смущают тем, что противоречат источникам. Как видится, наиболее яркий пример этого — оценка, какую дал о. Георгий отношениям новгородского епископа Нифонта и Печерского монастыря. Объясняя арест и новгородского архиерея и его размещение в стенах прославленной обители, Егор Сергеевич пишет: «Почему Нифонт был заключен в Печерском монастыре, а не, скажем, в том же Михайловском, для Изяслава родовом монастыре? Возможно, что деятельность Изяслава Мстиславича, направленная на выход русской Церкви из-под эгиды патриарха, была поддержана игуменом и иноками Печерского монастыря. Вот почему ярый противник этого, Нифонт был заключен в стенах обители, где он не мог бы найти поддержки. В данном случае монастырь и князь выступают союзниками в достижении одной цели»[35].

Высказанная гипотеза имела бы право на жизнь, если бы ни несколько возражений. Во-первых, исследователь совершенно не принял во внимание то обстоятельство, что Нифонт был постриженником обители[36]. Во-вторых, его арест обладал чертами почетной изоляции. Печерский патерик ясно указывает на бессилие митрополита Климента хоть

[33] Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. Вып. 11. С. 233–255; Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 1–20.

[34] Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 3 т.: Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. М., 2007. С. 433–447.

[35] *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв… С. 226.

[36] Киево-Печерский Патерик… С. 360, 361.

как-то повлиять на строптивого святителя. К тому же текст патерикового повествования недвусмысленно указывает на то, что в глазах местного монашества непреклонный Нифонт выглядел едва ли не героем. В-третьих, помещение в монастырь совершенно не помешало арестованному архипастырю вступить в какие-то отношения с патриархом, на что указывает возведение новгородского владыки в сан архиепископа[37].

К сожалению, работа Егора Сергеевича изобилует подобными суждениями. Даже при том, что автору в целом удалось создать логически завершённое произведение, оно лишено одного важного качества, какое обычно ожидают от научной монографии — проблемности. Автор не задаёт самый главный вопрос историка, обращённый к источнику: «Почему?». Именно поэтому образ иночества оказался лишённым человеческих качеств, он оказался загнан в угол агиографических штампов и стереотипических представлений выхолощенных церковных учебников синодальной эпохи.

Именно отказ увидеть в монашестве живой, сложный, неоднозначный мир, до сих пор не позволяет нашим исследователям написать историю древнерусского монашества. Упомянутое обстоятельство нередко лишает церковных исследователей и исследователей, тесно связанных с церковной иерархией, возможности прочитать источник иначе, чем это навязывал курс церковной истории XIX в. Непременным следствием подобного состояния дел можно считать обеднение воссоздаваемой картины прошлого и отказ для её главных участник права быть людьми. Всё названное не позволило автору отразить мир древнерусского монашества в его глубине и сложности. Отмеченное обстоятельство лишает проделанный труд той научной смелости, которая требует от ученого, занимающегося прошлым церкви, не только наукообразной структуры повествования, но иных не менее важных качеств: исследовательской честности и подвига.

Остаётся лишь надеяться, что возобновлённая Егором Сергеевичем работа в области церковной истории и истории повседневности русского монашества продолжится.

[37] Киево-Печерский Патерик… С. 352–355.

Источники и литература

1. *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. В 3 т. Одесса, 1894. Т. 3. III, 296, 89, XVII, IV с.

2. *Арранц М.* Избранные сочинения по литургике. В 5 т.: Т. 4: Византийский монашеский постриг. Исторический опыт. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 307 с.

3. *Георгиевский Э. В.* Религиозные основания уголовно-правовых запретов: от архаического политеизма к русскому православию. М.: «Юрлитинформ», 2014. 336 с.

4. *Георгиевский Э. В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси. М.: «Юрлитинформ», 2013. 232 с.

5. *Георгиевский Э. В.* Уголовно-правовая юрисдикция Русской Православной Церкви. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2007. 259 с.

6. *Георгиевский Э. В.* Формирование и развитие общих положений древнерусского уголовного права. М.: «Юрлитинформ», 2013. 320 с.

7. *Гордиенко Э. А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI вв. СПб.: «Альянс-Архео», 2010. 640 с.

8. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: «Наука», 2005. С. 30–65, 456–459.

9. Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI-XV в. СПб., 1880. Стб. 1–20.

10. Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: «Наука», 2004. С. 296–489, 641–667.

11. *Курбанов А. В.* Устройство палестинского монастыря и законодательство Юстиниана о монашестве (на примере монастыря аввы Середита) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2016. Т. 37. № 1 (222). С. 30–36.

12. *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Насильственный постриг княжеской семьи в Киеве: От интерпретации обстоятельств к реконструкции причин // Средневековая Русь. Вып. 10. К 1150-летию зарождения российской государственности / отв. ред. А. А. Горский. М.: «Индрик», 2012. С. 135–169.

13. *Майоров А. В.* Дочь византийского императора Исаака II в Галицко-Волынской Руси: княгиня и монахиня // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 76–106.

14. *Майоров О. В.* Ефросинія Галицька дочка візантійського імператора в Галицько-Волинській Русі: княгиня і черниця. Біла Церква: Пшонківський О. В., 2013. 224 с.

15. *Максимович К. А.* Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: серия I. Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 38–51.

16. *Максимович К. А.* Заповеди святых отец: Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе: Исследование и текст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 208 с.

17. *Максимович К. А.* Новелла CXXIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3(19). С. 22–54.

18. *Максимович К. А.* Право и церковь [Византийская империя] // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. Т. 8. С. 181–192.

19. *Мильков В. В.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI. 2010. № 6. С. 90–123.

20. *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Изд-во «Кругъ», 2011. 544 с.

21. *Морозов М. А.* Императорское ктиторство при Комнинах и Российские традиции // Труды кафедры истории России с древнейших времён до XX в. / отв. ред. Д. Ю. Дворниченко. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 362–375.

22. *Морозов М. А.* Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. 174 с.

23. *Мулен Л.* Жизнь средневековых монахов Западной Европы. X-XV века. М.: Молодая гвардия; Классик, 2002. 348 с.

24. *Назаренко А. В.* Авраамий Смоленский // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 178–179.

25. *Назаренко А. В.* Анна († 1018?) // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 452–453.

26. *Назаренко А. В.* Евпраксия (Адельгейда) Всеволодовна // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 194–195.

27. Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: «Индрик», 2004. Вып. 11. С. 233–255.

28. *Оспенников Ю. В.* Правовая традиция Северо-западной Руси XII–XV вв. М.: «Юрлитинформ», 2011. 408 с.

29. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. 420 с.

30. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: «Языки славянской культуры», 2001. 648 с.

31. *Романенко Е.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 330 с.

32. *Рыжова Е. А.* Мотив выбора места основания монастыря в русской агиографии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2009. Т. 63. № 1–2. С. 91–101.

33. *Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: «Северный паломник», 2011. 656 с.

34. *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — русский учёный XII века в отечественной книжной культуре. М.: «Наука», 2013. 396 с.

35. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910. 491 с.

36. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2005. С. 233–272.

37. *Солнцев Н. И.* Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII-XIX вв. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2005. 200 с.

38. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. В 3 т.: Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. М.: «Языки славянских культур», 2007. 598 с.

39. Требник. СПб., 1884. 310 л.

40. *Ульяновский В. И.* Чудо-Михайловский монастырь в Киеве: проблема посвящения, символики и статуса // Rossica antiqua. СПб., 2011. Вып. 2. С. 43–101.

41. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: «Университетская книга», 2014. 360 с.

42. *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв.: монография. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 248 с.

43. *Харин Е. С.* Древнерусское монашество в XI–XIII вв.: быт и нравы: Дисс. к.и.н. Ижевск: Удм. гос. ун-т, 2007. 185 с.

44. *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте) / Российская академия наук, Институт востоковедения Санкт-Петербургский филиал. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского института истории РАН; «Нестор-История», 2004. 508 с.

45. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: «Наука», 1989. 232 с.

46. *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси XI–XIII вв. // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / [отв. ред. Н. В. Синицына]; ИРИ РАН. М.: «Наука», 2002. С. 13–24.

47. *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries. Wash.: Harvard University Press, 1995. 436 p.

48. *Sterk A.* Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. 368 p.

Pavel Gaidenko. **Why is it Not Possible to Write the History of Medieval Russian Monasticism? A Review of Ye. Kharin, *Byt i Nravy Drevnerusskogo Monashestva XI—XIII vv. (The Lifestyle and Customs of Medieval Russian Monastics in the 11th—13th centuries).* Izhevsk: Udmurt University Press, 2015. 248 pp.**

This is a review of the monograph by Fr. Georgy (Yegor Sergeyevich Kharin), a priest of the Izhevsk Diocese and Associate Professor at Udmurt State University. The work being reviewed is devoted studying the everyday life of medieval Russian monasticism in the 11th–13th centuries. Its novelty is in its attempt to reconstruct and describe the main aspects of the everyday life of monks in pre-Mongol invasion Russia. The author has been able to draw on a significant number of sources and studies, which has allowed him to be able to reconstruct, to a great extent, the customs and lifestyle of monks and the communities in which they lived. The author's attention is mostly focused on male monastic communities, but he touches briefly also upon life in some female convents. Some aspects of the canonical and liturgical life of monasteries are also described, and an attempt is made to study the social ministry of Russian monasteries. The work is inter-disciplinary in character and will be of interest to a wide audience.

Keywords: Kievan Rus, medieval Russia, history of the Russian Church, medieval Russian monasticism, history of medieval Russian monasticism, historiography of the Russian Church, Yegor Kharin.

Pavel Ivanovich Gaidenko — Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor at the Department of History and Philosophy at Kazan State University of Architecture and Construction, Professor at the Department of the Humanities of Kazan National Technical Research University (paul08kaz@rambler.ru).

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

У ИСТОКОВ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ДРАМЫ.

Рецензия на монографию Christine C. Schnusenberg. The mythological tradition of liturgical drama. The Eucharist as theater. Paulist Press, New York / Mahwah, NJ, 2010. 360 p.

Статья представляет собой рецензию на монографию историка религий Кристины К. Шнусенберг «Мифологическая традиция литургической драмы. Евхаристия как театр», в которой история христианской литургии рассматривается в контексте истории религиозных культов цивилизаций Древнего Египта, Древнего Израиля, Древней Греции, Древнего Рима и др. По мысли К. Шнусенберг, в основе всех рассматриваемых древних культур лежал космогонический миф.

Ключевые слова: литургическая драма, космогонический миф, ритуал, Кристина К. Шнусенберг, языческий театр, мимесис, Древняя Греция, Древний Рим, Древний Египет, протагонист.

Монография «Мифологическая традиция литургической драмы. Евхаристия как театр», написанная Кристиной К. Шнусенберг, независимым исследователем, историком религий, ученицей и последовательницей знаменитого религиоведа Мирчи Элиаде (1907–1986) и классика гуманитарной мысли XX века Поля Рикёра (1913–2005), анализирует историю христианской литургии в свете истории древних культов — «театра» таких древних цивилизаций Средиземноморья, как Древний Египет, Месопотамия, Угарит, Хеттское царство, Древний Израиль, Сирия, античные Греция и Рим. Древний языческий театр для автора — многоплановый феномен, рассматриваемый как в историческом, так и интерпретативном аспектах. Кристина Шнусенберг доказывает, что в основе всех исследуемых древних культур находился космогонический миф. Его повторение и лежит в самом сердце всех ритуалов, культово-театральных действий, празднеств и т. п. в этих цивилизациях.

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

Книга состоит из введения и трех частей.

Во введении Кристина К. Шнусенберг рассматривает основные подходы к древним культовым драмам (или «театру»), ключом к которым являются понятия «мифа» (здесь она следует в определении мифа М. Элиаде) и «мимесиса», включенного в трехступенчатый нарратив по Рикёру, как трансформация человеческого опыта (префигуративная, конфигуративная и рефигуративная стадии мимесиса). Конфигурация по Рикёру соответствует мифу. В этом контексте трактуется воспроизведение «hinc et nunc» («здесь и сейчас» — *лат.*) в ритуальном (древне-театральном действии) *того*, что произошло in illo tempore при творении мира. Рассматриваются понятия «священного времени» и «храма как священного пространства» («tempus» и «templus»), понятие коллективного протагониста, переход в культово-театральном действии от хаоса к космосу, сопровождаемый обновлением всего мира и прощением грехов, роль фигуры царя. Все действия конфигурируются в сакральном пространстве — храме, где совершается примордиальный акт творения — повторение космогонии в особом сакральном времени, собственно драма в высшей степени значения этого слова. Храм при этом становится «axis mundi» («осью мира» — *лат.*).

В первой части («Театр Древнего Ближнего Востока») автор исследует культы Древнего Египта, Вавилонии, Хеттского царства, Ханаана и Угарита, Сирии, а также делает особый акцент на «космогоническом существовании» Древнего Израиля.

Праздники Древнего Египта рассматриваются через призму культуры, а также осирическую и мемфисскую теологию Древнего Египта. Перечень праздников весьма обширен: это и древнеегипетский праздник heb-sed, проходивший с участием царя примерно раз в 30 лет и заключавший в себе архетипы обновления мира и возникновения царственности (объединение Верхнего и Нижнего Египта царем Первой династии Нармером Менесом (XXXII в. до н. э); и праздник возрождения Осириса Койяк (Khoiak); и коронационная драма; и праздник нового года; и священный брак Гора в Эдфу и др. Большое значение придается сцене «молочения зерна», присутствующей также в праздниках античного Средиземноморья. Египет представлен в этих праздниках как органическое целое, как *imago mundi*, а протагонистом (главным действующим лицом) служит здравствующий и правящий царь.

Такой же детальный подход наблюдается в рассмотрении вавилонского театра, самым главным космогоническим мифом которого является

знаменитый праздник Нового года («Акиту») с известной драмой «Энума элиш», описывающей противостояние Мардука и Тиамат с последующей победой Мардука над силами хаоса и зла. Этот праздник — многоплановый, он имеет сельскохозяйственные шумеро-аккадские корни. Как и в Древнем Египте, повторение космогонии обеспечивало обновление человечества. Мардук-победитель был связующим звеном между земным и небесным Вавилоном.

К сожалению, скудны данные о праздниках индо-европейского народа хеттов. Известно, что в их действах смешались хеттские, хурритские и семитские обычаи. Однако из-за сложности и неполной расшифровки имеющегося материала можно лишь отметить, что в них, как в древнеегипетском празднике heb-sed, проводилась идея обновления жизненной силы царя. Интересен разбор ханаанско-угаритской драмы, героями которой являются Эл, Иам и Баал, а также драмы о «рождении милостивых богов». Главным действующим лицом здесь тоже выступает царь.

Сохранилось много античных и христианских свидетельств о языческих культах в Сирии. Любое культовое здание там могло быть трансформировано в театр, культово-театральные действа были очень часты. Культовые драмы древней Сирии, особенно в Эдессе (*Афинах Востока*), были связаны с местными божествами (Нэбо, Бэл, Бат-Никка (Иштар)) и имели большое влияние на формирование местной христианской культуры, в частности, поэтического жанра «мемра».

Вторая часть монографии («Театр Греции, Александрии и Рима») интересна уже тем, что выделяет Александрию и ее культовые действа, отдельно рассматривая драму иудейского автора Иезекииля (Исход), написанную, вероятно, в середине III века до н. э. греческим метрическим стихом. В этом тексте, помимо библейских, прослеживаются элевсинские и древнеегипетские мотивы, что весьма характерно для александрийской синкретической культуры.

Все праздники Древней Греции были театром и драмой в полном смысле этого слова[1]. Они были частью космогоний или мифов о происхождении различных богов, торжественная процессия (pompe) и агон были их неотъемлемой частью. Величайшая драма «Теогония» Гесиода лежала в основе мифов о происхождении богов и подчеркивала монархию Зевса. Автор рассматривает множество древнегреческих праздников, посвященных Зевсу, Афине и Аполлону (Скира, Буфония, Панафинеи,

[1] *Джарман О. А.* Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия // Христианское чтение. СПб. 2014. № 5. С. 135–168.

Пифийские игры и др.), а также греческие мистические культы (элевсинские мистерии, орфические мистерии, включавшие в себя катарсис в виде аскетических упражнений) и праздники, посвященные Дионису; также автором проводятся параллели с ближневосточными традициями; исследуется вопрос возникновения такого важного явления как хор, который был введен поэтом и драматургом Фесписом. В греческой культуре появляется дифирамб, означающий (согласно Платону) рождение Диониса: в 560 году до н. э. правитель Афин Писистрат с помощью Фесписа поставил в Афинах в театре (theatron) под открытым небом на южном склоне Акрополя мифологическую драму, посвященную Дионису, учредив Городские Дионисии. Эти трагические представления, в которых звучат орфические темы катарсиса, становятся словно драмами внутри драмы. К сожалению, недостаточно внимания уделено Асклепию и его культу. Кристина К. Шнусенберг утверждает, что, подобно Древнему Египту, каждый полис в отдельности и вообще вся Древняя Греция были огромным театром, на сцене которого выступали все боги — и Афина, танцующая воинственный пиррихий; и Зевс, хозяин своих праздников; и Дионис, в чьем культе существенную роль играет космогоническая символика. Огромная миметическая креативность, творческий заряд древнегреческих празднеств окажет впоследствии значимое влияние на формирование православного греческого ритуала[2].

Достаточно подробно автор рассматривает римский театр, обращая внимание на сложность и многогранность темы, а также неоднозначность датировок. Как явление римский театр многоообразен, его предшественниками являются этрусские культы и сезонные праздники.

Космогония Рима связана с актом основания Города Ромулом, мифами и играми, окружавшими это событие. Шнусенберг полагает, что культы, связанные с победой Ромула, напоминают heb-sed. Так игры (ludi) связаны с появлением тех или иных богов (например, Кибелы, Исиды и Аполлона). Подробно разбирается культовая драма, импортированная с Востока — Кибелы и Аттиса, принятие и усвоение

[2] О влиянии дионисизма на христианство см. в теории Вяч. Иванова: *Гаврилов И. Б.* Между Христом и Дионисом: философия символизма Вячеслава Иванова в русской культуре Серебряного века // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. Вып. 4 (47). С. 64–72; *Гаврилов И. Б.* Жизнетворчество русского символизма в культуре Серебряного века: Башня Вячеслава Иванова в свидетельствах современников (1905–1907) // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. Вып. 4 (55). С. 205–212.

египетских культов, в частности, Исиды и Сераписа, а также Митры в Риме. Важно не забывать, что иудаизм и христианство приходят в Рим тоже как «восточные культы».

Римские игры были также «двойным пространством» — в космогонической драме появлялись еще драмы, подобно тому, как это произошло в Греции. Автор задает риторический вопрос: что иное есть римский театр, как не выражение космогонической победы Ромула, от действа у священного дуба Юпитера до великолепия theatrum Romanum при Августе и Константине? Величие его архитектуры, начиная от построенного Помпеем, стало, по мнению Кристины К. Шнусенберг, максимальной экспансией понятия «храм-театр».

Третья часть монографии посвящена теме, по отношению которой слово «театр» звучит непривычно, и кому-то она может показаться граничащим с кощунством: «Воплощение как космогония». Автор говорит о воплощении, о «Событии Христа» как о наивысшей космогонии и исследует процесс влияния факта явления Иисуса из Назарета на историю и религию Римской империи.

Так, отцы Церкви воспринимали античный языческий театр очень негативно, как демоническое явление, но при этом и параллельно с этим в христианстве формировался свой «храм-театр», где воспроизводилось событие Тайной Вечери. Сначала оно не выходило за пределы домов иудео-христиан, но затем стало совершаться в базиликах, церквах, соборах. Величие литургий Востока и Запада явилось продолжением мимесиса, укорененного в динамичности космогонического мифа, а также античного театра.

Здесь нужно отметить, что делать прямое отождествление между театром и храмом, то есть между зрелищем и богослужением, наверное, некорректно. Об этой тенденциозности западных исследователей истории античного театра и средневековой «литургической драмы» говорит священник Игорь Иванов в своей обстоятельной статье, посвященной вопросу о том, существовал ли византийский театр. Так он пишет, что «трагедийная интуиция древних греков нашла свое восполнение в христианском богослужении. Драма стала литературным жанром, а слово *театр*, утратив античное значение, приобрело новые. [...] Религиозный театр имел культурно-исторические предпосылки к своему существованию в самом западном менталитете, и поэтому существует и до сих пор в форме всевозможных экранизаций Священной истории. На Востоке таких предпосылок не было, поэтому

и говорить о реально существовавшем религиозном византийском театре невозможно»[3].

Таким образом, желательно учитывать, что все положения монографии Кристины К. Шнусенберг «Мифологическая традиция литургической драмы. Евхаристия как театр» не могут быть приняты без отвержения уникальности христианства в силу несводимости его к религии как таковой. Также необходимо уважать миссионерский опыт Древней Церкви в контексте ее отношения к окружавшей ее языческой, порой весьма агрессивной культуре. Принцип святителя Василия Великого, согласно которому христианам следует *«забрать египетское золото»,* можно отнести ко всем аспектам культуры того мира, в который пришло христианство.

Источники и литература

1. *Schnusenberg C. C.* The mythological tradition of liturgical drama. The Eucharist as theater. Paulist Press, New York / Mahwah, NJ, 2010. 360 p.

2. *Гаврилов И. Б.* Между Христом и Дионисом: философия символизма Вячеслава Иванова в русской культуре Серебряного века // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. Вып. 4 (47). С. 64–72.

3. *Гаврилов И. Б.* Жизнетворчество русского символизма в культуре Серебряного века: Башня Вячеслава Иванова в свидетельствах современников (1905–1907) // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. Вып. 4 (55). С. 205–212.

4. *Джарман О. А.* Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия // Христианское чтение. СПб. 2014. № 5. С. 135–168.

5. *Джарман О. А.* Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // Христианское чтение. СПб. 2010. № 3 (34). С. 113–143.

6. *Иванов И. А.* Византийский театр в исследованиях зарубежных и российских ученых // Наука и искусство в пространстве культуры. Сб. науч. тр. СПб.: СПбГИЭУ, 2004. Вып. 1. С. 264–326.

[3] *Иванов И. А.* Византийский театр в исследованиях зарубежных и российских ученых // Наука и искусство в пространстве культуры. Сб. науч. тр. СПб.: СПбГИЭУ, 2004. Вып. 1. С. 312–313.

Olga Jarman, Igor Gavrilov. **At the origins of the liturgical drama. A review of the monograph by Christine C. Schnusenberg. The mythological tradition of liturgical drama. The Eucharist as theater. Paulist Press, New York / Mahwah, NJ, 2010. 360 p.**

The article is a review of the monograph of the historian of religions Christina K. Schnusenberg "Mythological tradition of the liturgical drama. Eucharist as a theater", in which the history of the Christian liturgy is viewed in the context of the history of religious cults of civilizations of Ancient Egypt, Ancient Israel, Ancient Greece, Ancient Rome, etc. According to K. Schnusenberg, the basis of all the ancient cultures under consideration was cosmogonic myth.

Keywords: liturgical drama, cosmogonic myth, ritual, Christina K. Schnusenberg, pagan theater, mimesis, Ancient Greece, Ancient Rome, Ancient Egypt, protagonist.

Olga Aleksandrovna Jarman — Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала http://spbpda.ru необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
http://spbpda.ru

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2017

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0354

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: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий
(Ермаков Виталий Анатольевич),
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: А. И. Станишевская.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 08.08.2017. Дата выхода в свет: 28.08.2017.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 23,95 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 64. Тираж 250 экз.