

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S INSTITUTE

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 46 • ВЕСНА 2023

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE 46 • SPRING 2023

ISSN 2658-7599 (Print)

ISSN 2713-3141 (Online)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков**, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)

Прот. Джон Бэр, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т)

П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; ГСГУ)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)

И. Ю. Смирнова, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

А. Р. Фокин, д-р филос. наук (Институт философии РАН; МДА; ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

З. М. Дашевская (СФИ)

Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС)

Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА)

А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

Содержание

Теологические исследования

- 9 Р. А. Кнежевич
Николай Бердяев и Карл Юнг о «нужде» Бога в человеческой личности
- 47 Значение общин и духовных движений в жизни церкви.
*Интервью с Д. С. Гасаком, пастором Мартином Хёггером,
К. Кьяруттини*

Социальные учения и практики христианских конфессий

- 74 Предисловие
- 77 А. А. Тесля
«Хозяйственная этика» в контексте русского Серебряного века
- 99 Л. В. Крошкина
«Свободное трудничество» в опыте созидания «Православного Дела»
матери Марии (Скобцовой)

Библеистика

- 116 Д. В. Васильева
«Мертвые восстанут» и «врачеве воскресят» (Пс 87:11) в Псалтири
архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского), масоретском тексте,
Септуагинте и Елизаветинской Библии

Обзоры, аннотации, рецензии

- 133 А. М. Копировский
Рецензия на книгу: Бик О. В. Интерьер православного храма: образы
и тенденции развития. История и современность. Москва : БуксМАрт,
2022. 143, [1] с.
- 150 В. В. Александров
Рецензия на книгу: Приходько Г. Епископ и каноническая территория:
I–XIII вв. Москва : Вече, 2022. 400 с.

- 159 И. А. Курляндский
Рецензия на книгу: Христианские конфессии на оккупированных территориях СССР 1941–1944 годов : Коллективная монография. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023. 336 с.
- 167 О. Б. Давыдов
Обзор книги: Милбанк Дж. Теология и социальная теория — по ту сторону секулярного разума / Пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера ; Под общ. ред. А. И. Кырлежева. Москва : Теозстетика, 2022. 736 с.

Table of Contents

Theological Studies

- 9 R. A. Knežević
Nikolai Berdyaev and Carl Jung On God's "Need" for Human Person
- 47 The Place of Communities and Spiritual Movements in the Church.
Interview with D. Gasak, Fr. Martin Högger, C. Chiaruttini

Social teaching and practice of different Christian confessions

- 74 Foreword
- 77 A. A. Teslya
"Economic ethics" in the context of the Russian Silver Age
- 99 L. V. Kroshkina
"Free labor" in the experience of creating the "Orthodox Work" of mother
Maria (Skobtsova)

Biblical Studies

- 116 D. V. Vasilieva
"The dead will rise" and "the doctors will resurrect" in the Book of Psalms
by archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky), Masoretic text, Septuagint
and Elisabethian Bible

Reviews and Abstracts

- 133 A. M. Kopirovsky
Book review: Bik O. V. The interior of the Orthodox church: images and
trends. History and modernity. Moscow : BuksMArt, 2022. 143, [1] p.
- 150 V. V. Alexandrov
Book review: Prikhodko G. Bishop and canonical territory: I–XIII centuries.
Moscow : Veche, 2022. 400 p.

- 159 I. A. Kurlandsky
Book review: Christian denominations in the occupied territories of the USSR in 1941–1944 : Collective monograph. Moscow : St. Philaret's Institute Press, 2023. 336 p.
- 167 O. B. Davydov
Book review: Milbank J. Theology and Social Theory, transl. A. I. Kyrlezhev, D. A. Uzlaner, ed. A. I. Kyrlezhev. Moscow : Teoestetika Press, 2022. 736 p.

Научная статья

УДК 215+159.964.2

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9

Р. А. Кнежевич

Николай Бердяев и Карл Юнг о «нужде» Бога в человеческой личности

Ромило Александар Кнежевич^{a, b}

^a Нишский университет, Ниш, Сербия, romilo.knezevic@gmail.com

^b Белградский университет, Белград, Сербия

аннотация: Статья посвящена возможности развития религиозной мысли и церковного учения в свете влияния человеческой личности на изменение образа Бога и на способность богопознания. Общепринятые представления о бытии Божьем, базирующиеся на греческой мысли и святоотеческом наследии, не допускают, чтобы Бог нуждался в чем-либо или в ком-либо другом, так как это означало бы Его неполноту и несовершенство. Представленные в статье концепции личности Н. А. Бердяева и К. Г. Юнга оспаривают такой взгляд и предполагают, что Бог испытывает «нужду» в человеке. При этом Бердяев только обозначает мысль о «нужде» Бога как потребности в общении с человеком, тогда как Юнг, используя библейскую историю Иова, предлагает детальное описание того, как ответ человека Яхве способен изменить образ самого Бога. В этом отношении такие формы бессознательного, как сны, видения, прозрения, являются более достоверными свидетельствами о природе Бога, нежели теологические построения.

В первой части исследования выделены существенные свойства личности в концепции Бердяева. Раскрывается тезис о том, что божественное совершенство проявляется в устремленности Бога к Своему иному, как и в творении Им иной личности, понимаемой как экзистенциальный

© Кнежевич Р. А., 2023

центр с неисчерпаемой потенцией породить новизну. Во второй части в качестве наиболее важного свойства личности у Юнга обсуждается индивидуация — событие, когда человек активизирует свое сознание и готов принять изменчивость бытия Бога и следующую из нее возможность новых откровений. Высказывается предположение, что, хотя подход Юнга находится в плоскости психоанализа, он может также иметь значение для богословия.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, антропология, свойства личности, экзистенциальный центр, индивидуация, Бердяев, Юнг

БЛАГОДАРНОСТИ: Исследование, представленное в этой статье, финансировалось Научным фондом Республики Сербия.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Кнежевич Р. А. Николай Бердяев и Карл Юнг о «нужде» Боге в человеческой личности // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 9–46. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9.

R. A. Knežević

Nikolai Berdyaev and Carl Jung On God's "Need" for Human Person

Romilo A. Knežević^{a, b}

^a University of Niš, Niš, Serbia, romilo.knezevic@gmail.com

^b University of Belgrade, Belgrade, Serbia

ABSTRACT: The article deals with the possibility of developing religious thought and church teaching in the light of the influence of the human personality on the change in the image of God and on the capacity for the divine cognition. The generally accepted ideas of God's being based on Greek thought and the sacred patristic heritage do not allow God to need anything or anyone else, since this would imply His incompleteness and imperfection. The concepts by N. A. Berdyaev and C. G. Jung of personality presented in this article challenge this view and suggest that God has a need for man. At the same time, Berdyaev only designates the idea of God's "need" as a need for communion with man, while Jung, using the biblical story of Job, offers a detailed description of how man's response to Yahweh can change the image of God himself. In this regard, unconscious forms such as dreams, visions and epiphanies are more reliable accounts of the nature of God than theological constructions.

The first part of the study identifies the essential features of personality in Berdyaev's concept. It reveals the thesis that divine perfection manifests itself in God's aspiration for His otherness as well as in His creation of another person, understood as an existential centre with an inexhaustible potential to generate novelty. The second part discusses Jung's idea of individuation as the most important characteristic of personality — the event when an individual activates his consciousness and is ready to accept the mutability of God's being and the consequent possibility of new revelations. It is suggested that although Jung's approach is within the realm of psychoanalysis, it may also have implications for theology.

KEYWORDS: theology, anthropology, personality traits, existential centre, individuation, Berdyaev, Jung

ACKNOWLEDGMENTS: The research presented in this paper was financed by the Science Fund of the Republic of Serbia.

FOR CITATION: Knežević R. A. (2023). "Nikolai Berdyaev and Carl Jung On God's 'Need' for Human Person". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 46, pp. 9–46.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9.

Sapere aude! Имей мужество пользоваться собственным умом!

И. Кант. Что такое Просвещение?

...Плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи...

Н. Бердяев. Смысл творчества

Надежный и проверенный путь — это путь только к смерти.

К. Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления

В настоящем очерке я буду сравнивать некоторые принципиальные свойства человеческой личности в представлении Н. А. Бердяева и К. Г. Юнга, специально сосредотачиваясь на роли личности в трансформации образа Бога. Можно привести множество оснований для уместности сравнительного изучения Бердяева и Юнга¹, однако, вероятно, наиболее весомым аргументом окажется разделяемая ими обоими идея о том, что Бог испытывает «нужду» в человеке.

1. Единственная монография, посвященная сравнению взглядов Бердяева и Юнга, принадлежит Georg Nicolaus: [Nicolaus].

Правда, если Бердяев фактически только обозначает мысль о такой «нужде», как потребности Бога в общении с человеком, то Юнг в «Ответе Иова» предлагает детальное описание того, как ответ человека Яхве способен изменить образ самого Бога. Так, по Юнгу, столкновение Яхве и Иова соответствует кризису среднего возраста в становлении идеи Бога [Bishop, 81].

Но прежде чем предложить наш сравнительный анализ, хотелось бы несколько слов сказать о бердяевском методе мышления, тем более что он служит методологической основой для настоящего очерка. Пауль Тиллих считал метод мышления Бердяева характерной чертой и одновременно наиболее ценным вкладом Восточной церкви в современную религиозную мысль [Tillich, 290 и далее]. Что же именно в этом стиле мышления удостоилось столь лестной оценки Тиллиха?

По его словам, «сам Бердяев называл свой тип мышления „теософией“, подразумевая под этим *дальнейшее свободное развитие церковного учения* в духе спекулятивной метафизики и мистической интуиции» (курсив мой. — Р.К.) [Tillich, 290]. Тиллих явно акцентирует «дальнейшее свободное развитие церковного учения», которое предполагает возможность свободы мысли. Тиллих к тому же утверждает, что бердяевское «свободное мышление» означает применение спекулятивной метафизики и мистической интуиции. Причем в отличие от представителей движения неопатристического синтеза, например, митр. Иоанна (Зизиуласа), Бердяев никогда не ратовал за возвращение к отцам, как никогда не считал труды отцов непреложным критерием истины. С другой стороны, Зизиулас уверен, что «богословие, не ориентирующееся на святых отцов, перестает быть православным»²:

Сама дилемма — либо неопатристический синтез, либо постпатристическая теология — представляется ложной, так как следует не идти дальше отцов, а только истолковывать их³.

Кажется, что Зизиулас игнорирует тот несомненный для герменевтики факт, что толкований может быть столько же, сколько толкователей, и, соответственно, столько же и критериев истины.

2. Иоанн (Зизиулас), митр. «Своевременность и вневременность неопатристического синтеза»: доклад, сделанный на конференции «Неопатристический синтез или постпатристическое богословие: может ли православное богословие быть кон-

текстуальным?», июнь 2010 г., Волос, Греция (не опубликован).

3. См. там же: Иоанн (Зизиулас), митр. «Своевременность и вневременность неопатристического синтеза».

Никакой «внешний», или «объективный», факт *per se* (как таковой. — Прим. ред.) никогда не будет способен удовлетворить нашему поиску непоколебимой истины, поскольку прежде он должен быть истолкован⁴.

Похоже, что «свободно мыслить» означает по Бердяеву «иметь мужество пользоваться собственным умом». Это изречение, приведенное нами в одном из эпиграфов к статье, принадлежит Иммануилу Канту. В своем знаменитом эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант утверждает, что оно есть «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант, 27].

Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения [Кант, 29]⁵.

Подход неопатристического синтеза обнаруживает именно это «несовершеннолетие по собственной вине», т. е. отсутствие решимости и мужества пользоваться своим умом без внешнего руководства. Если верным было утверждение, что нам не следует идти дальше отцов, но только истолковывать их, то тогда наши толкования никогда не смогли бы — и никогда не должны были бы — обнаружить у отцов никаких слабых мест. Независимо от того, было ли наследие отцов совершенно безошибочным или нет, мы все равно располагаем *consensus patrum*⁶. При этом святоотеческое единодушие существует только на уровне вероучения, но не в нюансах богословской мысли. Другими словами, отцы согласны, например, в том, что Бог Един в трех Ипостасях, однако понимание ипостасности у них не совпадает.

4. В этом смысле методология Зизиуласа принадлежит платоновскому видению вещи, а не кантовскому пониманию соотношения «я» и объекта. Согласно Бердяеву, философия объективности представляет собой «наивный реализм», характерный для большинства человечества. «Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту» (см.: [Бердяев 1995, 167]).

5. Здесь и далее текст воспроизводится по изданию: Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Он же. Сочинения в шести томах. Т. 6. С. 25–35 [Кант]. — Прим. пер.

6. Принцип «согласия отцов», в соответствии с которым то или иное свидетельство (мнение, мысль, идея, соображение), поддержанное множеством святых отцов Церкви, принимается верующими, как минимум, в качестве заслуживающего особого внимания. — Прим. ред.

По Канту, «положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия» [Кант, 28]. И далее Кант замечает:

Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги [Кант, 28].

Может ли церковный синод, спрашивает Кант, взять на себя обязательство установить некий набор неизменных вероучительных положений? По его мнению, это совершенно невозможно, ибо договор, «заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью» [Кант, 31].

Никакая эпоха не может поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее будет невозможно расширить границы (прежде всего настоятельно необходимые) своего познания, избавиться от ошибок прошлого и двигаться вперед в просвещении. *Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в таком движении вперед. Будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно* (курсив мой. — Р. К.) [Кант, 31].

Для просвещения, напоминает Кант, требуется только свобода, притом самая безбидная, — свобода во всех случаях публично пользоваться своим разумом, и «публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям» [Кант, 29].

Кант подчеркивает, что непозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного религиозного установления, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению. Это исключило бы на период его действия движение человека к совершенствованию и сделало бы этот промежуток времени «бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений» [Кант, 32].

Словно неуклонно следуя девизу *sapere aude*, Бердяев не просто видит незначительные несовершенства патристического наследия, а демонстративно и прямо предостерегает от реставрации христианства отцов. Он считает, что святоотеческому наследию недостает подлинной антропологии.

В этом великая опасность для нашей эпохи реставрации святоотеческого христианства, в котором нет подлинной антропологии. Эта реставрация может быть на руку духу антихристову. Если религиозное сознание оставляет место пустое, то оно заполняется духом антихристовым. Религиозное приращение и подавление человека ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека [Бердяев 1916, 87].

Следуя кантовскому пожеланию свободного дальнейшего развития вероучения и не отвергая ценности наследия отцов, русский философ очерчивает и новые перспективы, которые связаны с принципиальной ролью человеческой личности в жизни Бога. При этом Бердяев нигде не пытается детализировать вклад человека в Божественную жизнь. Вот почему нам так важен Юнг, поскольку именно последний предлагает подробное описание этапов трансформации образа Бога, которая, по Юнгу, может происходить только за счет человека, и Бог как психологический феномен в этом нуждается.

Концепция личности в творчестве Бердяева

Описывая Бога как беспредельную Личность, Бердяев отталкивается от известного изречения Николая Кузанского о Боге как *coincidentia oppositorum*⁷. Имеется в виду, что рационально несовместимые свойства обретают совершенную гармонию в Боге. При этом совершенство обычно понимается как неподвижность, т. е. если нечто совершенно, то нет необходимости в том, чтобы достигать еще большего совершенства, поскольку такое стремление логически означало бы несовершенство. Богословский и метафизический принцип неподвижности Бога кажется вполне разумным, однако Бердяев отвергает его как откровенно рационалистический, так как совершенство Бога означает совершенное же соединение в нем абсолютного покоя и абсолютного движения. Из божественного совершенства неподвижность совсем не следует, ибо Бог есть Дух и Жизнь. Всякое живое бытие

7. Совпадение противоположностей. — Прим. пер.

или личность⁸, по Бердяеву, предполагает способность к неограниченному созиданию и обновлению.

Бердяев, по-видимому, считает, что свобода связана с беспредельностью. Поскольку последняя существует только в личной форме, т. е. как конкретная личность, то можно сказать, что свобода всегда связана с беспредельностью личности. Личность беспредельна и свободна постольку, поскольку она способна к неограниченному порождению нового. Бердяев связывает свободу со способностью творить из ничего, т. е. создавать то, чего раньше не было. Личность и свобода, жизнь и дух немислимы без возможности возникновения абсолютно новых реалий.

Бердяев уверен, что беспредельная личность совершенно несовместима с идеей монады в духе Лейбница, для которого монада есть простая субстанция, которая «замкнута, закрыта, не имеет окон и дверей» [Бердяев 1939, 20]. В отличие от нее бытие личности состоит в непрерывном столкновении с беспредельным. «Для личности же, — продолжает Бердяев, — раскрывается бесконечность, она входит в бесконечность и выпускает в себя бесконечность, в своем самораскрытии она устремлена к бесконечному содержанию» [Бердяев 1939, 20].

Поскольку личность не является замкнутой монадой, Бердяев, вероятно, исключает изолированное существование личности⁹. Она должна руководствоваться неисчерпаемостью своего потенциала, а такое неограниченное содержание могут дать только другие беспредельные личности. Стоит только расстаться с представлением о Боге как о безжизненной субстанции и увидеть в Нем безграничность духа и жизни, подвижности и действия, как мы естественным образом придем к заключению, что Бог — это Личность. Но поскольку личность необходимо предполагает беспредельность содержания, она нуждается в иной неисчерпаемой личности, а это означает, что подлинная свобода возможна лишь при наличии иной личности¹⁰.

8. Я считаю, что для Бердяева эти два термина — синонимы.

9. Зизиулас развивает схожее понимание личности как соотношенного бытия: «Личность не может существовать в изоляции. Бог не одинок; Он есть общение» [Зизиулас, 214]. Правда, идея Зизиуласа о тождестве божественных Лиц не предполагает беспредельности, а без неисчерпаемости божественных личностей невозможно помыслить божественную свободу в духе Бердяева.

10. Эту мысль Бердяева хорошо понял Юрген Мольтманн: «Всякий, кто отрицает подвижность божественной природы, отрицает и саму Троицу, а это в свою очередь означает отрицание христианской веры как таковой. Ибо, согласно Бердяеву, тайна христианства в восприятии откровения триединой природы Бога в ее подвижности, а также в восприятии непосредственно вытекающей из нее истории Божественного страдания. Христианская вера есть опыт ничем не ограниченной свободы, источником которой эта история и выступает» [Moltmann, 45].

Именно поэтому Бердяев подвергает суровой критике любую форму монотеизма, отвергающую Бога-Троицу. Он даже объявляет такую разновидность монотеизма идолопоклонством:

Натуралистическое отношение к Богу как к бездвижному, субстанциальному, трансцендентному метафизическому бытию и есть последняя форма идолопоклонства в истории человеческого духа. И единобожие может быть идолопоклонством [Бердяев 1994, 34].

Из столь категорического отвержения нетринитарного монотеизма с очевидностью следует, что Бердяев исключал несовместимость Единичного Бога с тремя божественными Ипостасями. Он твердо верил, что в духовном откровении эти три Лица образуют совершенное единство без утраты особенности каждой. В духовной жизни нет места противоположности между единством и множественностью.

Единое не противостоит множественному, как внешняя для него реальность, оно проникает множественное и создает его жизнь, не снимая самой множественности. «Я в Отце Моем, и вы во Мне, а я в Вас». <...> На этом внутреннем преодолении внеположности¹¹ единого и множественного основана духовная жизнь [Бердяев 1994, 31].

Бердяев считал, что троичность божественной природы неприемлема именно для рациональной мысли¹², которая по своей природе склонна к монизму:

Разум, не просветленный верой, естественно стремится к монизму или дуализму, и его беспокоит и даже возмущает мифологичность христианской Троичности, он готов увидеть в ней политеизм [Бердяев 1994, 62].

Подобно Григорию Паламе¹³, Бердяев говорит о внутренней жизни Троицы, которая главным образом выражается любовью

11. Это слово вполне заменимо понятиями «внешнее» или «отстраненность».

12. «Бердяев указывает, что тринитарная доктрина не выводится из закона тождества, „основного закона мышления“. Закон тождества выражает болезненный и ущербный порядок естества в противоположность порядку свободы. С другой стороны, доктрина Троицы предполагает веру в бесконечное бытие. Это бытие не ограничено

законом тождества, „идея Троичности не санкционируется законами логики, но санкционируется законами Логоса“, ее может вместить только интуитивное, а не дискурсивное мышление» [Аксенов-Меерсон, 182].

13. См. 2-ю главу «Философии свободного духа» [Бердяев 1994, 50–70].

и взаимным притяжением между божественными Лицами¹⁴. Внутренние отношения между Лицами Святой Троицы динамичны и проявляются как конкретная жизнь¹⁵. Монотеистический Бог мог бы любить только Себя Самого, но неисчерпаемость жизни возможна только между божественными и равночестными Лицами. Отец рождает Сына из устремленности Бога к внутрибожественному эросу, и «отвечает на Божью потребность в любящем и любимом, в вечности, изначально рождающийся, равнодостоинный Отцу Сын» [Бердяев 1994, 134].

Бердяев основывает свое понимание единства в Боге не на единстве божественной природы или монархии Отца. Единство в Боге для него следствие личностного внутритроичного эроса и взаимной устремленности, где между ипостасями нет никакой субординации.

Противоположность единого и множественного... основана на пространстве, времени, материи, которые являются уже результатом грехопадения, отпадения от Бога. Духовная жизнь совершается вне времени, вне пространства, вне материи... В духовной жизни, в духовном опыте дано внутреннее единство моей судьбы, судьбы мира, судьбы Бога [Бердяев 1994, 31]¹⁶.

Для Бердяева личность есть подвижная жизнь со способностью бесконечно порождать новизну. Свобода тесно связана с неисчерпаемой потенцией духа и поэтому определяется как беспредельная личность. При таком видении яснее становится толкование Бердяевым свободы как способности творить из ничего.

Общий взгляд Бердяева на человеческую личность и свободу, равно как и его представление о Боге, опирается на способность

14. Отец Сергей Булгаков воздает должное Бердяеву за особое внимание к человечности Бога библейского откровения. Он пишет о том, что сводить переживания Бога лишь к антропоморфизму, «значит закрывать глаза перед Божественной действительностью и огненные глаголы Слова Божия подменять семинарской схоластикой» [Булгаков, 155].

15. См.: [Бердяев 1994, 131]. Бердяев хорошо осознал, по его собственным словам, что когда «мы приближаемся к этим тайнам, то все находится на острие, и очень легко с острия ниспасть в ту или иную бездну. Тогда получается для церковного сознания еретический уклон» [Бердяев 1994, 131]. Тем не менее, он считал, что все ереси содержат признаки рационалистического подхода к божественной тайне, т. е. мышления, которое не допускает антиномичности в понимании Бога. Именно непросвещенный разум производит ересь, завистливо обвиняя в ереси мышление, преодолевающее границы рационального. «Еретические учения всегда рационализируют духовный опыт, всегда подавлены одной какой-либо его стороной. Христианские мистики этого не делают. Они высказывают самые дерзновенные мысли, которые пугают обыденное сознание, которые иногда кажутся безумными, более противоречащими обыденной вере, чем учения еретические» [Бердяев 1994, 131].

16. Хотя в этом отрывке Бердяев рассуждает на антропологическом уровне, его мысль по аналогии можно распространить и на внутрибожественную жизнь.

человека осуществить радикальный переворот в бытии. Именно поэтому критики Бердяева, которых смущало его увлечение понятием «внешнего» *Ungrund*, считали необходимым отвергать его учение о человеческой личности¹⁷. Определим основы концепции личности, предложенной Бердяевым.

Основные принципы концепции личности, предложенной Бердяевым

1) Смысл сотворения человека можно понять только при условии, что нам открыто содержание внутрибожественной жизни.

Традиционное катафатическое богословие было подавлено мышлением в рациональных понятиях, и потому для него оставалась закрытой *внутренняя жизнь Божества, из которой только и постижимо творение мира и человека, т. е. отношение Бога к своему другому* (курсив мой. — Р. К.) [Бердяев 1994, 130].

Бердяев утверждает наличие прямой параллели между причиной, по которой Бог есть Троица — т. е. того, почему Отец рождает Сына и почему от Отца исходит Дух, — и причиной творения человека. Хотя человеческая личность тварна, Бог нуждается в ней практически так же, как и в двух других ипостасях Святой Троицы¹⁸. Проблема в том, что мысль Бердяева здесь выражена несколько неопределенно. Не внутритроичная жизнь проясняет нам смысл творения, но, как мы далее увидим, творение человека раскрывает отношения между ипостасями Святой Троицы. Бердяев нигде прямо не говорит, по какой именно причине Отец нуждается в Сыне. Утверждать, как это делает Бердяев, что Отец испытывает нужду в Сыне вследствие Своей любви к Сыну, означало бы допускать тавтологию. Как я писал вслед за Роуэном Уильямсом, источник внутритроичного *эроса* лежит в непоколебимой инаковости Лиц Святой Троицы. Нарушение «извечного различия» между ними означало бы, по Уильямсу, отмену любви как таковой [Williams, 117].

17. См.: [Lubardić, 78–83]. Любарич считает, что антропология Бердяева изменяет «неогуманистической линии» [Lubardić, 78]. См. также: [Seaver, 15; Vallon, 197].

18. Бердяев сознает, что вследствие ограниченности человеческого языка, затруднительно точно выразить смысл «нужды» Бога в человеке. Он

пишет: «В духовном опыте, в глубине его раскрывается не только потребность человека в Боге, но и потребность Бога в человеке. О, конечно, „потребность“ плохое слово, как плохи все человеческие слова, когда мы говорим о Боге» [Бердяев 1994, 141].

Этот исходный принцип личности влечет за собой следующий.

2) Поскольку Бог нуждается в своем творении, Бердяев настаивает, что традиционное представление о творении должно быть пересмотрено¹⁹. Он утверждает, что «экзотерически-рационалистическое богословское сознание принуждено принять жестокую концепцию, согласно которой Бог без всякой нужды, по прихоти, без всякого внутреннего в Нем движения сотворил мир» [Бердяев 1994, 130].

Если творение не было для Бога чем-то необходимым, то оно «ничтожно и внебожественно и... большая часть творения обречена на гибель» [Бердяев 1994, 130]²⁰. Для того чтобы сохранить подлинное основание человеческой свободы, считает Бердяев, необходимо признать тайну творения как проявления внутрибожественной жизни. Бердяев явно хочет сказать, что понять человеческую свободу можно лишь одновременно признавая нашу неразрывную связь с жизнью Святой Троицы²¹. Кажется даже, по мысли Бердяева, что если исходить из того, что Бог сотворил человека безо всякой в нем потребности, то монофизитское понимание творения становится неизбежным. Тайна миротворения, полагает Бердяев, в том, что Бог нуждается «в своем другом, в друге, в любящем и в любимом, в любви, осуществляемой в тайне Триединства, которая одинаково есть вверху и внизу, на небе и на земле» [Бердяев 1994, 130].

Бердяев считает, что богословское учение, согласно которому Бог сотворил человека лишь к вящей Своей славе, уничтожительно не только для нас, но и для Бога. Он отмечает, что учение, обесценивающее творение, непременно обесценивает и самого Бога [Бердяев 1939, 35]. Бердяев, конечно, отдает себе отчет в том, что представление о нуждающемся или тяготеющем к чему-либо

19. Если обратиться к текстам прп. Максима Исповедника как к характерному примеру святоотеческой мысли, то нетрудно увидеть, что, несмотря на его учение о человеке как микрокосме и посреднике, творение человека трактуется им совсем не как некоторая «необходимость» для Бога или как проявление внутрибожественной жизни. Максим Исповедник подчеркивает неподвижность Бога, приписывая подвижность одной лишь твари. Цель творения состоит в том, что в неподвижности Бога тварь обретает покой. И хотя этот покой и мыслится как вечная устремленность (ἐλέκτασις), ясно, что только тварь устремлена к Богу, тогда как Сам Бог остается неподвижен перед лицом Своего

творения (см.: Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 60 // CCSG 22:73–81; Амбигвы. 7 // PG 91:1069A–1077B).

20. Согласно Бердяеву, человеческую свободу невозможно утвердить лишь на основании *creatio ex nihilo*, т. е. на том, что творение мира и человека не было необходимым. Если Бог творит свободно, то Его творение, согласно святоотеческому наследию, также обладает свободой и даже разделяет Его «славу» (δόξα) [Patristic lexicon, 961].

21. Это один из важнейших принципов Бердяева, без которого невозможно понять учение о Бого-человечестве.

Боге идет вразрез с общепринятыми воззрениями²². Традиционно считалось, что допущение устремленности Бога к чему-то или к кому-то означало бы, во-первых, что бытие Божье переменчиво и подвижно, а во-вторых, что Бог несовершенен. Более того, такое воззрение, главным образом основанное на идеях Парменида и школы элеатов [Бердяев 1994, 131], предполагает, что Абсолют, будучи совершенным существом, неподвижен и самодостаточен²³. Бердяев считает такое понимание результатом объективации, произведением нашего натуралистически мыслящего рационального сознания. Только в естественном мире покой исключает движение вследствие того, что естественный разум мыслит исключительно в пределах законов аристотелевой логики. Тем не менее, поскольку Бог есть *coincidentia oppositorum*, в Нем абсолютный покой неотъемлем от абсолютной подвижности.

Бердяев также полагает, что нам следует отказаться от понятия совершенства как чего-то отвлеченного, неподвижно-го и статического²⁴, так как Бог есть не субстанция, а Жизнь.

22. Иной взгляд на восприимчивость или невосприимчивость Бога к страданию, основанный на патристической традиции, см. в: Gavrilyuk P. "The Suffering of the Impassible God : The Dialectics of Patristic Thought" [Gavrilyuk]. Гаврилюк считает, что «мнение о присутствующем в патристике представлении о Боге, принципиально не восприимчивом к страданию, ошибочно» [Gavrilyuk, 20]. Он утверждает, что святоотеческая мысль решительно принимает все последствия воплощения, включая страдания и смерть [Gavrilyuk, 20]. Он, однако, отмечает, «что в современной богословской атмосфере невосприимчивость к страданию представлена в слишком неприглядном виде, так что при этом весьма часто не замечают, что и ничем не ограниченная склонность к страданию также сопряжена с рядом богословских трудностей». Гаврилюк специально подчеркивает, что далеко не все человеческие переживания могут быть приписаны Богу [Gavrilyuk, 5–6]. В качестве примера позиции, допускающей совместимость любого переживания с бытием Бога, я приведу отрывок из Оригена: «Он [Спаситель] сошел на землю, скорбя о роде человеческом. Он был уязвлен нашими скорбями прежде того, как воспринял нашу плоть и был предан страданию на кресте. Если бы Он не скорбел о нас, то не соединил бы свою жизнь с жизнью людей. Его скорбь о нас предшествовала Его явлению в мире. Но в чем она состояла? Это была скорбь от любви. И Сам Отец, Бог всей Вселенной, исполненный великой скорби и сострадания, разве не предстает

подверженным переживаниям? Неужели вы не видите, что Он, управляя делами человеческими, одновременно сопереживает людям? Господь твой и Бог идет с тобой твоими путями, как всякий отец принимает на себя жизнь своего сына. Бог претерпевает с нами наши пути, как Сын Божий принимает на Себя наши скорби. Он печется о вещах, которые, по величии Его природы, не должны Его затрагивать, и ради нас Он принимает на Себя людские скорби» (In Ezech. VI.6) [Origen, 15–16].

23. Зизиулас считает самодостаточность Бога формой «закрытой онтологии». В этой связи он цитирует Е. Л. Масколла, который расценивает классическую греческую мысль, и платоновскую, и аристотелевскую, как приверженную учению о «замкнутых» сущностях. Масколл полагает, что для всех греков «все имеет завершенную природу, содержащую в себе все, что вообще может произойти... Греческая мысль совершенно не выносит... идею, что бытие может совершенствоваться в том или ином качестве, приобретая свойства, которых ранее в нем не было» [Mascoll, 246; Zizioulas, 70]. Согласно распространенной трактовке Парменида, помимо того, что Единое совершенно и неизменно, оно также вечно и вневременно (см.: [Sanders, 62]).

24. Если греческая религия персонифицировала высшую реальность, то философия стремилась очистить идею божественного от всякого антропоморфизма. С этой целью философы пользовались методом естественной теологии, вывода божественное

Устремленность Бога к Своему иному, как и творение Им иного, следует понимать не как проявление божественной ущербности, а как ясное свидетельство неисчерпаемости Его полноты и совершенства [Бердяев 1994, 130].

Теперь нам следует спросить, каковы свойства божественного совершенства? Если мы поймем, что есть это совершенство по своему существу, мы сможем объяснить, почему устремленность Бога вовне совсем не обязательно означает Его несовершенство. Вопрос этот относится к уже высказанному тезису, что потребность Бога в человеке, равно как и сотворение человека не предполагает никакой ущербности. Тяготение Бога к Своему иному — это не ущербность, если учитывать характер божественного творения, так как в творческом действии Бога как раз присутствуют Его мощь и совершенство. С другой стороны, это творческое действие служит оправданием устремленности Бога к Своему иному, поскольку в этом акте приводится в бытие совершенно особый вид творения, а именно, человеческая личность. Свойство личности и демонстрирует, что устремленность Бога к сотворенному Им иному указывает не на недостаточность, а, наоборот, — на Его совершенство и свободу. Другими словами, совершенство и свобода Бога состоят в его власти сотворить человеческую личность.

Вопрос о божественном совершенстве важен нам потому, что он способен пролить свет на бердяевское понятие личности. Я постараюсь раскрыть смысл божественного совершенства через рассмотрение дел Бога. Основание у этого шага простое: возможно, лучший способ оценить личность состоит в том, чтобы посмотреть на ее дела²⁵. Итак, совершенство Бога должно быть видно по Его делам. В чем же состоит наибольшее достижение Бога? Бердяев отвечает на этот вопрос так: «Идея человека есть величайшая Божья идея» [Бердяев 2007, 263]²⁶. Утверждая это, мы можем теперь назвать и третий принцип личности в бердяевском ее понимании:

из понятия совершенства, поскольку Богу не причисляется ничего иного, кроме совершенства (это так называемый метод *теопрепес-а*) [Sanders, 61]. (Теопрепес, ср. греч. Θεο-πρεπίς, подобающий божеству. — Прим. ред.)

25. Согласно Бердяеву, личность предпологает неизменное, но непрерывно развивающееся тождество самому себе. И хотя личность постоянно развивается и творит себя, всякое проявление личности несет на себе уникальный и неповторимый ее отпечаток. Личность целостна, она целиком

присутствует во всех своих личностных актах, личность уникальна и неповторима (см.: [Бердяев 1939, 22]).

26. Ту же мысль Бердяев высказывает в «Философии свободного духа», однако в силу ее поэтического, несистематического стиля, там она выражена не так отчетливо. Так, вместо того чтобы назвать идею человека величайшей божественной идеей, Бердяев употребляет здесь прилагательное «основная»: «Основная мысль Бога есть мысль о человеке» [Бердяев 1994, 134].

3) Явление человека представляет собой наиболее ценное деяние Божье. Стоит даже допустить, что Бог был способен сотворить и нечто более сложное, если бы это было необходимо, и не только необходимо, но и возможно²⁷.

Попробую кратко объяснить, что может означать эта дерзновенная идея. Бердяев считал, что человек есть высшее творение Божье, полагая также, что «основная мысль человека есть мысль о Боге», как и «основная мысль Бога есть мысль о человеке» [Бердяев 1994, 134].

Из этих двух высказываний следует, что из всего творения один лишь человек сотворен по образу и подобию Божьему, и на этом основании мы принимаем положение Бердяева о том, что человек есть высшая божественная идея, ибо невозможно помыслить что-либо превосходящее творение по образу Бога. В самом деле, что мог сотворить Бог, что было бы совершеннее Его же образа?

Более того, достоинство человека, значимость образа Бога и, следовательно, совершенство и власть Бога выражены человеческой способностью достраивать свою «идею» Бога. Это необходимо пояснить: Бердяев, конечно, не имел в виду, будто кому-то под силу создать Бога в антропоморфном смысле. Он лишь полагает, как нам представляется, что человек способен выстроить некоторую «идею» Бога, не умаляя ни неисчерпаемости божественного совершенства, ни трансцендентного характера бытия Божьего. Выстраивание такой идеи означает способность богопознания, потому что Бог для нас одновременно и трансцендентен, и имманентен. Такое возможно, только если познавательная способность человека удостоена особого просвещения и за счет этого

27. Привычный патристический взгляд на это, за вычетом нескольких выбивающихся из общего хора голосов, состоит в том, что природа человека, в силу ее двойственности, т. е. сочетания в ней телесного и духовного, расположена ниже ангельской. Противоположное воззрение, т. е. что человек превосходит ангелов, отстаивается в следующих текстах: *Macar. Aeg. Hom. XV. 22, 43*; *Anast. Quaest. 78. 708A–B*; *Gregor. Capit. 63. 1165C–D*, процитированных в: [Mantzariadis, 19]. Правда, в *Gregor. Capit. 27. 1140A* Палама говорит о превосходстве ангелов (см.: [Ware, 206]). Конечно, в силу смешанного характера своей природы человек способен быть микрокосмом, т. е. соединяя в себе духовное и телесное, способствовать одухотворению материального мира. Поэтому мы могли бы допустить вместе с митр. Каллистом (Уэром), что

человеческая природа «находится пусть и не на вершине, но точно в центре мироздания». Митрополит Каллист продолжает: «Ангел не отражает и не объединяет своей природой все творение, и поэтому не может выступать в качестве микрокосма. Эта роль под силу только человеку. Наша природа, в силу ее смешанного характера, сложнее природы ангельской, и за счет этой сложности содержит в себе большую потенцию» [Ware, 200]. Вероятно, в качестве единственного критерия, который позволил бы нам подтвердить или опровергнуть превосходство ангельской природы над человеческой, должна была бы выступить способность творить нечто совершенно новое. И если человек — единственное из творений, наделенное такой способностью, то, несмотря на двойственность его природы, его стоило бы разместить выше ангелов.

парадоксальным образом превосходит саму себя. Бердяев пишет об этом так:

Познание Божества предполагает прохождение через катастрофу сознания, через духовное озарение, изменяющее самую природу разума. Просветленный, озаренный разум есть уже иной разум, не разум мира сего и века сего. Божество имманентно просветленному, озаренному, духовно-целостному разуму [Бердяев 1994, 62].

Если мы способны познавать Бога, это, по Бердяеву, должно значить, что термин *imago Dei*²⁸ нельзя трактовать лишь как метафору. Человек действительно сотворен способным трансцендировать свою тварность, т. е. потенциально он может быть Богом по благодати. Таким образом, человек замыслен и как микрокосм, и как микротеос. Если Бог творит Свое иное Богом по благодати, мы не можем считать устремленность Бога к иному признаком несовершенства.

Итак, в поисках определения человеческой свободы, мы заглянули внутрь свободы божественной, т. е. в архетип, без которого человеческая свобода немыслима. Бердяев связывает свободу с беспредельностью, а именно, с неограниченной потенцией духа²⁹. Беспредельное существует только как личность, таким образом, свобода связана с беспредельностью личности. В свою очередь личность беспредельна лишь при условии, что она способна творить нечто принципиально новое. Применительно к Богу таким радикальным новшеством *par excellence* (преимущественно. — *Прим. ред.*) выступает человеческая личность. Каковы наиболее существенные признаки такой личности, благодаря которым можно увидеть человека как микрокосм и микротеос? Бердяев пишет: «Тварное существо не творит существ — существа творит лишь Творец» [Бердяев 1916, 136]. Опираясь на эту мысль, мы можем сформулировать четвертый принцип личности:

4) Личность творится только Богом. Иными словами, личность представляет собой столь таинственный и мощный способ бытия, что сотворить ее способен один Бог. Но за счет чего личность является таким уникальным и мощным образом бытия?

28. Образ Божий. — *Прим. пер.*

29. «Беспредельное у Бердяева выступает символом тайны бытия, противящегося заключению в какую бы то ни было замкнутую, пусть и совершенную, но ограниченную форму. Заимствован-

ная у Бёме идея *Ungrund*, обозначающая вечную свободу как таковую, символизирует беспредельное, преодолевающее всякую определенность...» [Nicolaus, 115].

Хотя личность и неспособна сотворить другую личность, она может, считает Бердяев, произвести прежде не существовавшие ценности, осуществить небывалое восхождение в истине, добре и красоте [Бердяев 1916, 137]. Конечно, только Бог может сотворить личность как экзистенциальный центр с неисчерпаемой, неограниченной потенцией порождать новизну. Личность же представляет собой живое существо, обладающее в глубине своей уникальности неиссякаемым источником вечно обновляющейся жизни.

Я полагаю даже, что пятым принципом личности, по Бердяеву, можно считать то, что:

5) личность предполагает самоидентификацию. Хотя Бердяев не употребляет само это слово, очевидно, что его концепция личности подразумевает такое качество. Так, например, он пишет о «неизменности» личности, о «единстве» лица, называет личность «неизменным в изменении, единством в многообразии» [Бердяев 1939, 21]. Бердяев понимает, что личность нельзя мыслить только как неизменное или исключительно как меняющееся. Динамический характер личности обнаруживается лишь в единстве этих двух качеств.

Нас одинаково неприятно поражает, если есть неизменное в человеке и нет изменения, и если есть изменение и нет неизменного, если есть единство и нет многообразия и если есть многообразие, но нет единства. И в том, и в другом случае нарушается существенное качество личности [Бердяев 1939, 21].

В отличие от Зизиуласа, который считает, что личность есть *schesis*³⁰, более того, что *schesis* и создает личность³¹, Бердяев утверждает, что прежде отношений должно быть тождество себе самому, без которого некому будет выстраивать эти отношения³².

Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием... Но для этого она должна уже быть. Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать. Личность в начале пути, и она лишь в конце пути. <...> Личность имеет единственный, неповторимый образ, *Cestalt* [Бердяев 1939, 21–22].

30. Отношение. — Прим. пер.

31. См. подробнее: [Зизиулас, 162 сл.].

32. Не только Зизиулас, но и теология открытого теизма обходит вопрос о тождестве применительно к Божеству и человеку. Например, в “The Openness

of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God” (C. Pinock et al.), которая уже цитировалась выше, идея тождества совершенно отсутствует.

Бог, творя человеческую личность, творит ее самождество, которое отличает ее от идентичности каждой божественной ипостаси. Мы считаем, что подлинный характер Божьего творения из ничего в первую очередь раскрывается в способности Бога порождать абсолютно новые идентичности. Высшее же Его творение из ничего есть творение тождественной Себе человеческой личности. Чудо божественного творческого действия в том, что Он творит живые существа со следующими свойствами:

а) будучи сотворенными и поэтому зависимыми от Бога, они в то же время способны существовать автономно, т. е. как свободные и самодеятельные (autopoetic) существа. Бердяев говорит, что «личность определяет себя изнутри... и только определяемость изнутри, из свободы и есть личность» [Бердяев 1939, 24]. И хотя человек тварен, он наделен способностью к автономному самоопределению;

б) несмотря на свою тварность, личность обладает уникальной идентичностью, неустранимой самождественностью. Бердяев подчеркивает, что «личность неистребима» [Бердяев 1939, 22]³³;

в) самождественность беспредельна, она может служить основанием неограниченного роста и развития. «Для личности же раскрывается бесконечность, она входит в бесконечность и впускает в себя бесконечность», — указывает Бердяев [Бердяев 1939, 20].

Если бы к Богу можно было применить различие между отрицательной и положительной свободой, то оказалось бы, что свобода Бога не в том только, что Он не ограничен извне, например, предсуществованием материи, пространства или идей — в этом проявлялась бы только Его отрицательная свобода. Бог свободен лишь потому, что в Его власти сотворить чудо человеческой личности в ее тождестве — что и означает положительную свободу. Такая личность, пусть и тварная, автономна и способна обогатить бытие Бога³⁴.

Человеческая идентичность, несмотря на свою тварность, наделена автономностью, нерушимой уникальностью и беспре-

33. Это резко контрастирует с позицией Зизиуласа, который, на наш взгляд, смешивает понятия «тождество» и «лицо». Зизиулас полагает, что самоидентичность (тождество) может прекратить свое существование: «Когда вас рассматривают в качестве природы, вещи, вы умираете как особая идентичность. И если ваша душа бессмертна, то к чему это? Вы будете существовать, но без личностной идентичности...» [Зизиулас, 215]. Даже

если некто воспринимается как вещь, из этого не следует, что кто-то эту идентичность теряет. Ведь едва ли можно утратить то, что было сотворено и вручено нам как вечно равное себе. Поэтому если кто-то воспринимается как вещь или видит так других, его самождественность проявляется неадекватно и не реализуется как личность.

34. Слово «Бог» здесь обозначает Бога в Его личностном проявлении.

дельностью. Поэтому вслед за Бердяевым мы утверждаем, что свобода Бога состоит в Его способности сотворить микротеос. Из Божьего замысла о человеке можно вывести асимметричную аналогию между божественной и человеческой свободой. Если свобода Бога проявляется в Его способности сотворить человеческую личность как свою «величайшую идею», то из этого следует, что человеческая свобода должна быть асимметрически сходной с божественной. Асимметрия в данном случае создается тварностью человека, в силу которой мы: а) не можем творить ничего радикально нового без посредника и б) не можем сотворить другую личность. Тем не менее, человеку как творцу подвластно нечто настолько новое, что его творческая деятельность способна обогатить и божественную жизнь. Вот что имеет в виду Бердяев, называя человека «микротеос».

Для Бердяева Богочеловечество существует изначально, поэтому его богословское осмысление должно начинаться ни с Бога, ни с творения, а с Богочеловека. То же самое касается и соотношения времени и вечности, так как и оно может быть правильно понято только с позиции теoантропного единства времени-вечности, что сам Бердяев называет метаисторией [Бердяев 1995, 266]³⁵. Без такого понимания времени невозможно удержать ни идею ипостасного единства божественной и человеческой природы, ни идею Богочеловечества³⁶. Если Христос пребывал среди нас как человек, не переставая при этом быть Богом, то Он должен был жить в таком теoантропном времени-вечности или в метаистории. С другой стороны, если Христос восшел к Отцу одновременно как Бог и как совершенный человек, то время в рамках теoантропного единства времени-вечности должно найти себе место в Троице. А поскольку мы сотворены по образу Божьему и на этом основании можем участвовать в божественной жизни, то творение человеческой личности должно было состояться в метаистории или в упомянутом теoантропном единстве времени-вечности, при этом и то и другое — синонимы к более

35. Бердяев различает три формы времени: космическое, историческое и экзистенциальное. Космическое время рассчитывается на основании циклов обращения вокруг солнца, это время циклическое. Историческое время делится на периоды: десятилетия, столетия, тысячелетия. Поскольку ни одно событие истории не повторяется, это время линейное. Экзистенциальное время зависит от нашего опыта и не может быть рас-

считано. Его символ — точка и движение вглубь. Экзистенциально время связано с вечностью (см.: [Бердяев 1995, 263]).

36. «Историческая судьба человечества не замкнута временем, но открыта трансцендентному измерению, которое в любой момент может войти в плоскость времени. Наиболее драматическим таким вторжением оказалось Боговоплощение» [Nicolau, 118].

традиционному термину «вечность»³⁷. Так мы приходим к шестому свойству личности:

б) человек сотворен в теоантропном единстве метаистории (т. е. в вечности).

Хотя в святоотеческих текстах мы также находим характеризующий человека термин «микротеос», нам представляется, что Бердяев здесь идет дальше. Речь идет о том, что он понимает личность как «абсолютный экзистенциальный центр», не только в ее отношении к миру, но и к Богу [Бердяев 1939, 24]. Внутренняя логика способности быть «абсолютным экзистенциальным центром» исключает возможность того, чтобы человек служил целью для некоей высшей цели. Хотя существование человеческой личности обусловлено присутствием личности божественной, неправильно считать Бога пределом для человека, который в таком случае оказался бы лишь средством достижения этого предела. Как писал сам Бердяев: «Личность-человек не может быть средством для Личности-Бога» [Бердяев 1939, 35]. Личность человека не столько находит свое завершение в Боге, сколько стоит с Богом лицом к лицу как неисчерпаемый и непрерывно обновляющийся экзистенциальный центр.

Личность как абсолютный экзистенциальный центр

У Бердяева есть еще одно соображение, которое, по видимости, противоречит идее превосходства Бога над человеком. Вот что означает, с его точки зрения, для человека быть «абсолютным экзистенциальным центром»:

Бог есть, если есть человек. Когда исчезнет человек, исчезнет и Бог. <...> Ангелус Силезиус говорит: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит Дух» [Бердяев 1994, 132]³⁸.

Выдающийся современный русский мистик архим. Софроний (Сахаров) говорит, что его смерть означает и смерть всего, что

37. «Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени» [Бердяев 1995, 264].

38. Один из смыслов смерти Бога состоит в умножении жизни. Смерть Бога оборачивается сошествием Сына Божьего в первичную пустоту свободы. Сходя в меоническую свободу, Новый Адам воскрешает человека и придает ему сил, действуя поверх природного детерминизма. Ср.: [Бердяев 1994, 98].

вмещает его сознание, включая Самого Творца. На основании своего опыта он пишет: «Тот факт, что с его смертью (человека. — *Прим. ред.*) умирает весь мир и даже Бог, возможен не иначе, как если он сам по себе является в некотором смысле центром всего мироздания» [*Софроний (Сахаров)*, 12].

Можно добавить, что если с нашей смертью умирает даже Бог, то личность человека не только является центром творения, но в этом качестве «увязана» с Богом.

Так мы подошли к еще одному свойству личности в трактовке Бердяева.

7) Личность есть «абсолютный экзистенциальный центр» всего творения, соотношенного с Богом.

Но противоречит ли это верховенству Бога? — Снова нет. Когда Бердяев пишет о личности как «экзистенциальном центре», он то же самое утверждает и о Боге, но не о Божественности. То, что со смертью человека происходит и смерть Бога, по мысли Бердяева, не затрагивает самой Божественности. Бог стал Богом только ради творения [*Nicolaus*, 125]. Но при этом:

В изначальной бездне Божественного Ничто исчезают Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различимости». Различение Творца и творения не есть еще последняя глубина, это различение снимается в Божественном Ничто, которое не есть уже Бог [*Бердяев 1994*, 132]³⁹.

Обобщая это седьмое качество человеческой личности, вспомним, что «рождение» Бога, совершающееся в вечности, — вневременное событие, производное от божественного Ничто и первичной воли. Этот теогонический процесс включает и космогонию, и антропогонию, причем последняя совершается в самой сердцевине теогонии. Личность, хотя и тварная, становится равноправным соучастником диалога с Богом в силу ее самотождественной неисчерпаемости. Так понятая личность оказывается лицом к лицу с Богом как иной экзистенциальный центр, над которым божественная свобода не властна. Ведь с ее смертью в качестве экзистенциального центра умирает все, даже Бог⁴⁰.

39. В терминологии Уайтхеда, это означает, что в божественном Ничто исчезает противоположность между исходной природой Бога и всем производным от нее.

40. Всякий человек потенциально *ομφάλοσ*, «пуповина мира» [*Siewers*, 43].

Перечисленные семь свойств личности не исчерпывают всего, что составляет бердяевское понимание свободы. Они представляют собой как бы семь уровней личности в их взаимодействии, которые тем самым делают возможной реализацию человеком своей свободы, причем полнота ее воплощается только тогда, когда приведены в действие все свойства личности. Бердяев пишет, что в силу беспредельности своей тварной личности, человек способен к неограниченному росту, который становится ключевым свойством личности.

8) То есть, в-восьмых, «человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование» [Бердяев 1939, 26–27].

Это восьмое свойство тесно связано с бердяевским определением свободы как способности творить совершенно новое. Если принять такое толкование свободы, то действительное взаимно обогащающее взаимодействие человека и Бога можно назвать венцом свободы. Вот почему Бердяев называет высшей формой свободы свободу восьмого дня творения: «Бог ждет от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения» [Бердяев 1916, 152].

Предварительные выводы

Бердяев считает возможным строить теодицею только на основе антроподицеи. Подлинное оправдание человека означает апологию его свободы: человек свободен только при том условии, что он обогащает божественную жизнь. Тем самым Бердяев определяет свободу как способность творить совершенно новое.

В поиске основания человеческой свободы Бердяев заимствует идею *Ungrund* у германского мистика Якоба Бёме. Правда, в отличие от Бёме, Бердяев располагает *Ungrund* вне Бога, поскольку он понимает *Ungrund* как природу Бога. Поскольку над этой формой свободы Бог не властен, Бердяев называет ее нетварной или меонической свободой. Нетварная свобода служит первейшим условием подлинной свободы и личности человека.

Именно на основании меонической свободы Бердяев и строит свою концепцию человеческой личности. Несмотря на то, что она изложена несистематически, мы нашли возможным выделить в ней восемь существенных свойств личности, каждое из которых имеет решающее значение для реализации человеком своей свободы. Эти свойства следующие:

1) существует прямая параллель между происхождением ипостасей Сына и Духа и сотворением человека; антропология заключена в теогонии;

2) Бог «нуждается» в человеке. Общераспространенная трактовка творения должна быть отвергнута;

3) человеческая личность есть наивысшая для Бога ценность творения, превосходящая ангельскую;

4) хотя человек и способен творить нечто принципиально новое, только Богу возможно творение личности;

5) личность — это не столько отношение, сколько тождественность себе и при этом беспредельное. Вне такого тождества невозможен субъект, вступающий в отношения;

6) личность творится не во времени, а в метаистории или богومужнем времени-вечности;

7) личность представляет собой верховный экзистенциальный центр не только относительно остального творения, но и перед лицом самого Бога;

8) личность есть непрерывное трансцендирование себя изнутри своей уникальности; личность по определению неповторима и не может существовать в заданных рамках. Бог желает человеку участия в продолжающемся творении мира, и каждая личность наделена способностью внести в это свой неповторимый вклад и тем самым привнести обновление и в жизнь божественную. Бог ожидает от каждого человека исполнения именно такой задачи.

Понятие личности у К. Г. Юнга

В отличие от первой части настоящего очерка, в этой второй части не будет развернутого анализа понятия личности в работах Юнга (гораздо более сложного, чем у Бердяева). Мы сосредоточимся только на том, какое свойство личности Юнг считал, как нам кажется, наиболее важным. Бердяев полагал, что важнейшее качество человека проявляется в том, что его жизнь становится частью внутренней жизни Бога [Бердяев 1994, 136]. Другими словами, у него бытие Бога онтологически соединяется с бытием человека⁴¹.

41. Следует оговориться с самого начала, что Юнг никогда не пытался вторгаться в область метафизики. Как психолог, он под словом «Бог» подразумевает некий архетип или психический образ. См., напр.: [Stein, 103].

В книге Юнга «Ответ Иову» [Юнг 1995] наиболее отчетливо представлен аналогичный вывод, хотя, в отличие от Бердяева, Юнг стремится не только как можно точнее раскрыть ту способность человека, которая делает его ценностью для Бога, но и показать, как человеческие реакции меняют образ самого Бога. Кто-то мог бы возразить, что в сравнении с Юнгом, мысль Бердяева выглядит несколько отвлеченной. Бердяев, конечно, был уверен в строгой взаимозависимости между Богом и человеком и в том, что Бог ожидает от людей соучастия в продолжающемся творении мира. Но, в отличие от Юнга, он никогда не применял к Богу слов, сопоставимых по своему значению с термином «трансформация»⁴², как и никогда не говорил о божественной «индивидуации» как результате человеческого действия⁴³. Поэтому мы, во-первых, сосредоточимся на наиболее ценном качестве человека с точки зрения Бога, и, во-вторых, постараемся проследить то, что Юнг называет трансформацией Бога под воздействием реакции Иова.

Иов и высшее знание Бога

Как повествует известная книга Ветхого завета, Иов отвечает на «темные дела» Бога, которые вкратце выглядят так: разграбление, убийство, умышленное нанесение увечий и лишение права на суд [Юнг 1995; *Bishop*, 96]. Юнг задается вопросом, возможно ли, чтобы у Яхве для такого поведения были неочевидные мотивы — «некое таинственное противление Иову» [Юнг 1995; *Bishop*, 96].

Может статься, мы постепенно обнаружим в этой подоплеке кое-что — а именно, компенсацию за безвинные муки, которая не могла оставить Яхве безучастным, даже если он имел о ней хотя бы смутное представление. Ведь невинный мученик, сам того не ведая и не желая, мало-помалу поднялся до превосходства в богопознании, каковым Бог не обладал [Юнг 1995, 128].

Итак, Иову открылось «высшее знание» Бога, неведомое самому Богу. Юнг полагает это знание в том, что Иов способен увидеть «изнанку» Бога, т. е. ту Его сторону, которая не видна самому Богу. Но если Бог не видит Себя «со спины», это значит, что Его

42. См., напр.: [Edinger 1996, 81].

43. «Жизнь Христа представляет собой процесс индивидуации» [Edinger 1987, 15].

знание о Себе неполно и Бог в значительной мере Себя не сознает [Edinger 1996, 88]. «Если бы Творец сознавал Самого Себя, к чему Ему сознательное творение» [Юнг 1994, 333].

С другой стороны, ценой праведности и длительных страданий Иов удостоился увидеть «изнанку» Бога, чего никогда прежде в истории не случалось. И для Яхве, и для Иова открытие темной стороны Бога становится потрясением, благодаря которому открылась тайна происхождения зла. «...Какой-то смертный благодаря своему моральному поведению, сам того не желая и о том не ведая, вознесся выше небес и оттуда смог разглядеть даже изнанку Яхве — бездонный мир „оболочек“» [Юнг 1995, 133].

Узреть изнанку Яхве или «бездонный мир оболочек» означает открыть для себя внутреннюю антиномию Бога. В позднейшей каббалистике «мир оболочек» противоположен миру десяти *сфирот*, представляющих собой десять ступеней откровения власти Бога. Оболочки — это реально и обособленно существующие силы зла и тьмы [Юнг 1995, 133, сноска 23]. Яхве несправедлив к Иову потому, что только человек владеет тем, чего нет даже у Бога — *сознанием*. Бог видит себя сквозь призму этого сознания и только так может обнаружить (говоря языком психоанализа) собственную «теневую сторону». Ситуация чрезвычайная: Бог узнает, какая сила сокрыта в сознании, но в то же время старается скрыться от взора Иова, поскольку страшится столкнуться со своей темной стороной и поэтому желает остаться несознаваемым.

Зло: реальность или отсутствие добра (*privatio boni*)

По мнению Юнга, зло не есть просто «отсутствие добра». Оно онтологически реально и принадлежит темной стороне Бога. Тем самым Юнг прямо отвергает доктрину *privatio boni* (отсутствия добра). Для него

...зло так же реально, как и добро, а в Боге столько же тьмы, сколько и света, и поэтому учение о зле как отсутствии добра — это всего лишь удобная рационализация эгоцентрической христианской богословской традиции [Stein, 14–15].

Поэтому Юнг, хоть и называл Гёте пророком за признание им универсальной власти зла, не мог при этом ему простить развенчания Мефистофеля «за счет бесхитростных махинаций». «По мне это было слишком теологично, легковесно и безответственно,

и мне было очень досадно, что Гёте допустил такие лукавые приемы, выставившие зло беспомощным и безобидным» [Stein, 34].

Юнг не хочет опускаться до таких трюков. Для него бесспорно, что целостность Бога распалась.

Поскольку Творец един, то и творение Его, и Сын Его должны быть едины. Учение о Божественном единстве не допускает отступлений. И все же без ведома сознания это произошло: явились пределы света и пределы тьмы. И такой исход был предсказан задолго до явления Христа, — среди прочего мы можем найти это в книге Иова или в дошедшей до нас с дохристианских времен известной книге Еноха. Христианство же этот метафизический раскол углубляет: сатана, который еще в Ветхом Завете состоит в ближайших приспешниках Яхве, теперь образует диаметрально и вечную противоположность Божьему миру [Юнг 1994, 327–328].

Юнг, полагая, что богословие не воспринимает всерьез реальность подсознательного, считал его в этом смысле поверхностным⁴⁴. Оно ведет себя словно Яхве, который хочет остаться в бессознательном⁴⁵. Юнг называет богословские учения и религиозные ритуалы продуктами «толкований эго», что означает рационализацию первичного религиозного опыта, а сам этот опыт представляет собой всплеск бессознательного. Юнг поэтому считал, что чистые формы бессознательного — сны, видения, отсутствие последовательности во времени — будут более достоверными свидетельствами о природе Бога, нежели теологические построения. То же самое относится и к так называемым еретическим учениям, которые суть не что иное, как подавляемые мысли, представляющие «теневую сторону эго» и «личное бессознательное».

44. См.: [Stein, 16]. В этом отношении христианство, скорее, представляет собой разновидность современного культурного сознания, еще не включившего в свою философию идею «бессознательного и всего, что из нее следует, несмотря на то, что уже почти столетия живет с нею бок о бок. Признание того универсального и основополагающего факта, что психика в существе своем имеет два полюса, — впереди» [Юнг 1994, 172].

45. Хотя Бердяев не был сторонником концепции зла как отсутствия добра в ее классической форме, его взгляд на происхождение зла отличается от юнговского. Бердяев в этом вопросе стремится избежать как монизма, так и дуализма. Монизм, по мнению Бердяева, закономерно приводит к отрицанию зла, тогда как дуализм рассматривает

зло как иную форму бытия наряду с божественным, что логически заставляло бы признать божественный характер зла. Согласно дуалистическим воззрениям, у зла есть независимый онтологический источник. При монистической интерпретации зло в итоге исчезает, а в рамках дуалистической теории оно оказывается силой, параллельной Богу. Бердяев подчеркивал, что происхождение зла скрыто в бездонной иррациональности свободы, в чистой возможности. Но говоря, что «у зла нет онтологического основания», он не занимает позиции, напоминающей идею *privatio boni* (отсутствие добра). Он лишь утверждает, что исток зла лежит в *Ungrund*, которое содержит в себе возможность и добра и зла. См.: [Бердяев 1994, 115].

Абсолютизированные догмы выдают свою односторонность и стремление защититься, выставляя препятствия выплескам бессознательного в форме новых откровений. Как бы странно это ни прозвучало, сказанное означает, что религии, настаивая на надежности и незыблемости божественных свойств, на самом деле *отстраняют людей от Бога* [Stein, 16]. Юнг подчеркивает, что до тех пор, пока человек находится в убежище церкви или защищен набором доктрин, он избавлен от опасностей непосредственного религиозного опыта. Эдингер в этой связи полагает, что развитие сообщества верующих служит для защиты психики личности от стрессов при индивидуальной встрече с *нуминозным*. Церковь не ожидает никаких новых личных откровений, а, вероятно, априори таковые отвергает⁴⁶. Юнг разъясняет:

Не очень мужественный человек... будет... благодарить Бога, что Святой Дух не слишком связывает Его с нами. Человек чувствует себя значительно безопаснее под сенью церкви, которая служит ему крепостью, защищающей от Бога и Его Духа. Очень удобно дать католической церкви убедить себя в том, что она «владеет» Духом...⁴⁷

Поэтому, когда Юнг говорит о «сознательном», он имеет в виду совсем не способность отдавать отчет в своих действиях. Сознание для него — жизненная сила, способная пронизывать тьму бессознательного и предъявлять необработанную, первичную, антиномичную природу образа Бога, где зло — это онтологически реальная угроза. Поэтому при попытке найти ответ на вопрос «откуда в мире зло?» придется сначала признать, что Бог лишь отчасти сознателен⁴⁸.

На этот извечный вопрос (о происхождении зла. — Р. К.) нельзя найти ответ, пока мы не допустим, что бытие верховного существа по большей части лежит в области бессознательного. Только такая модель способна объяснить,

46. См.: [Edinger 1987, 128]; рус. пер.: [Эдингер]. Карл Барт, швейцарский богослов-кальвинист, считал, подобно Юнгу, что Бог автономен и свободен. «Однако для Барта, библейское откровение завершено и закрыто, Юнг же, как психолог, полагал, что многое в образе Бога еще сокрыто в бессознательном и со временем еще откроется» [Stein, 11].

47. Цитата из: "Letter to Père Lachat" [Jung 1976]; цит. по: [Edinger 1987, 129]. Рус. пер.: [Эдингер]. — Прим. ред.

48. См.: [Edinger 1996, 88]. Бердяев, вероятно, согласился бы здесь с Юнгом. Не с тем, конечно, что Бог отчасти принадлежит бессознательному, но с тем, что *Ungrund* может иметь нечто несознаваемое, т. е. что Бог сознает, что Его бытие отчасти несознаваемо.

зачем Бог сотворил человека наделенным сознанием, и почему именно в человеке Бог полагает свою цель [Letters, v. 2, 435–436]⁴⁹.

Юнг считает, что на этот старый вопрос христианский мир так и не дал ответа, отвергнув при этом как ересь глубокую мысль Оригена о возможном искуплении дьявола. Сегодня «мы вновь оказались перед этим вопросом, и мы стоим с пустыми руками, смущенные и растерянные...» [Юнг 1994, 327]⁵⁰.

Итак, во-первых, сознание — это способность узреть Бога таким, каков Он есть на самом деле; а во-вторых — это мужество принять реальность зла, а не обходить ее за счет теологического лукавства. Сознание, таким образом, непосредственно связано с процессом индивидуации.

Личность и индивидуация

Всякий, выходящий за границы общепринятого религиозного мифа, получает предпосылку для индивидуации [Edinger 1987, 15; Эдингер]. Индивидуация — это событие, которое может иметь место, когда человек активизирует свое сознание и готов принять изменчивость бытия Бога и следующую из нее возможность новых откровений. Бог как *coincidentia oppositorum*, т. е. в данном случае как диалектическое единство сознательного и бессознательного, — непредсказуем.

Слово происходит с нами неожиданно; мы претерпеваем его, поскольку мы пребываем в глубокой неопределенности: ведь если Бог — некое *complexio oppositorum*, возможно все, что угодно, — в полном смысле слова, — равно возможны истина и ложь, добро и зло [Юнг 1994, 335].

Будучи сотворены по образу Божьему, мы ровно в той же мере непредсказуемы⁵¹, и на этом основании можем ожидать новых откровений и радикальных поворотов в нашей жизни. Более того, для продвижения по пути индивидуации требуется отложить коллективные догмы и, в соответствии с мыслью Канта, принять

49. Цитата приведена автором по изданию: [Edinger 1996, 88]. — Прим. ред.

50. Подробнее о проблеме происхождения зла в трактовке Юнга см.: [Stein, 79–110].

51. «*Complexio oppositorum* (лат., совокупность противоположностей. — Прим. ред.), что содер-

жит в себе Богообраз, таким образом, определен каждому человеку, и не в единстве, но в конфликте, причем темная сторона образа противостоит тому общепринятому представлению, что „Бог есть свет“» [Юнг 1994, 328].

на себя ответственность за неповторимость собственных путей и мыслей. Эдингер считал основной темой индивидуации «измену», так как она тесно связана с феноменологией противоположности.

Преданность и предательство — это пара противоположностей. Преданность будущему может потребовать предать прошлое, и наоборот. В этом смысле Христос предал свое коллективное иудейское наследие. *Он был еретиком и потому получил наказание за предательство. Это соответствует тому психологическому факту, что на определенной стадии развития отдельной личности для достижения индивидуации может понадобиться нарушить преданность коллективу.* Позже плодами этого «преступления» может воспользоваться тот же коллектив (курсив мой. — Р.К.) [рус. пер.: Эдингер; Edinger 1987, 82–83].

Мы не способны принять Духа Святого, пока не примем собственную жизнь как сугубо личную подобно тому, как Христос принял Свою, включая верность будущему и измену прошлому, т. е. «ересь». Апостол Павел проходит тем же путем: он слепо соблюдал верность прошлому, как вдруг пережил абсолютно непредсказуемое потрясение. Юнг видел в пути Павла образец для своей жизни.

В молодости я думал, что должен исполнять свое предназначение, чтобы в некоторой точке пути меня нашла заслуженная награда. Правда я был далек от уверенности в том, что так и будет, и в мыслях всегда оставлял возможность того, что финал может оказаться и мрачным. Такое отношение к собственной жизни никогда не покидало меня [Stein, 61].

Мы подобно Христу становимся «сынами Божьими», судьба которых заключается в переживании конфликта божественных противоположностей, представленных распятием [Edinger 1987, 130]⁵². Юнг многократно говорит, что для принятия Святого Духа требуется не просто нечто большее, чем послушание церкви, но что-то противоположное. Для Юнга принятие Святого Духа — революционное событие, невозможное до тех пор, пока не будет

52. Рус. пер.: [Эдингер]. Подражание Христу в понимании Юнга носит не буквальный характер, оно состоит в том, чтобы идти собственным неповторимым путем. Правда, «исторически христианство пришло к “*imitatio Christi*”, когда человек не ищет своего, ему предназначенного духовного пути, но ищет подражания, следует за Христом. <...> Будда

стал образцом для подражания, что уже само по себе — искажение его учения, равно как “*imitatio Christi*” повлекло за собой неизбежный застой в эволюции христианства» [Юнг 1994, 278]. «Подражать Христу» на самом деле означает признать, что все мы — «боги», способные к творению нового мира [Юнг 1994, 278].

осознана амбивалентность природы Отца (равно как и двойственный характер человеческой природы) [Edinger 1987, 130]. Это значит, что если кто-то решился следовать путем индивидуации, т. е. проживать свою собственную жизнь, ему придется принять и возможность ошибок на этом пути.

От ошибок и опасностей не застрахован никто. Можно полагаться на какой-то путь и считать его надежным. И этот путь окажется смертельным. Там не произойдет ничего, — по-настоящему — ничего! Надежный и проверенный путь — это путь только к смерти [Юнг 1994, 294].

Бердяев, несомненно, согласился бы с Юнгом в том, что выбравший безопасный путь напоминает мертвеца, — вспомним хотя бы, как его вдохновляет «добродетель небезопасного положения» [Бердяев 1916, 101]. Он уверен, что никому не дано узреть Грядущего Христа — что равносильно принятию дара Духа — пока внутри не откроется «образ творца». «Образ творца» явно коррелирует с индивидуацией у Юнга, когда, отрекаясь от своего прошлого, человек взывает еще не существующего будущего. Неудивительно, что у Бердяева мы встречаем идею «духовной индивидуации», подчеркивающей уникальность личного пути каждого. Творчество требует своей особой аскетики, предполагающей сопротивление коллективным нормам: «Она заставляет задаваться вопросом, что я и только я могу дать миру» [Nicolaus, 153].

Индивидуация означает верность или, точнее, «покорность» своей уникальности. Индивидуация — покорность непокорности. Уникальность означает онтологическую недетерминированность, т. е. способность к абсолютному самоопределению. Такое можно себе представить, если Бог предстает не как первопричина или Высшее благо, а как *coincidentia oppositorum*, как единство сознательного и бессознательного, допускающего одновременно правду и ложь, добро и зло. Храбрость — это решимость покинуть тихую гавань общепринятого учения и бесстрашно принять все неизбежные последствия от столкновения с темной стороной Бога. Бердяев настаивал:

Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе... не раскроют иного, творческого образа человека. Лишь подвиг свободного творчества обратит человека к Христу Грядущему... И если для искупления нужно великое послушание, то для творчества нужно великое дерзновение. <...> В духе послушания навеки будет виден лишь Христос Распятый, лишь аспект

Искупителя. Нужна жертва дерзновения, подвиг решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов. Нужна добродетель небезопасного положения, способность бесстрашно стать над бездной. <...> В этой страшной свободе — все богоподобное достоинство человека и жуткая его ответственность. Добродетель небезопасного положения, добродетель дерзновения — основные добродетели творческой эпохи. Лишь тот, кто добродетелен этими добродетелями, лишь тот увидит Христа Грядущего, лишь к тому придет Христос сильный и прославленный [Бердяев 1916, 101].

Бог ждет от нас решимости «плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи» [Бердяев 1916, 102]⁵³. Бердяев подчеркивает, что Грядущий Христос откроет Свою творческую тайну только тем, кто сам дерзает творить [Бердяев 1916, 102]. Центр тяжести веры должен сместиться с клерикально-оборонительного к пророчески-творческому началу. Он полагает, что христианская жизнь должна выражаться не только в священнослужении, но и в пророчестве, а пророчество заключается не в пассивном ожидании, а в творческой устремленности. Мы не можем пассивно ждать Христа Грядущего, нам следует идти Ему навстречу: «Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком, — нечестиво и богопротивно» [Бердяев 1916, 102].

Несмотря на то, что Бердяев называет пассивное религиозное сознание неуютным Богу, у него нет ясно выраженной позиции относительно того, нужна ли человеческая активность и в какой мере для трансформации Бога. Вероятно, только вследствие особого стиля Бердяева, нам может показаться, что развитие в Боге происходит независимо от творения, т. е. невзирая на деятельность человека, что один только Бог открывает тайну Своего творчества. Получается, что, с одной стороны, Бердяев специально подчеркивает значение именно человеческой активности, когда говорит, что пришествие Христа прямо связано с творчеством людей; но, с другой стороны, человек в его описании может оказаться пассивным восприимчиком Божественного откровения:

53. «Испытывая человеческую храбрость, Бог заставляет отказываться от традиций, сколь бы священны они ни были. В Своем Всемогуществе Он позаботится о том, чтобы эти испытания не причинили настоящего зла» [Юнг 1994, 50].

Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого акта, второго лика Христа они никогда не увидят, Он вечно будет обращен к ним лишь своим распятым, растерзанным, жертвенным Лицом [Бердяев 1916, 327].

При этом Юнг трактует взаимоотношения между Богом и человеком совершенно недвусмысленно: именно Иов выступает причиной трансформации Бога и в этом смысле человек *оказывается выше Бога*. Подтверждением тому служит решение Яхве о вочеловечении Бога.

Вспомним в этой связи, что, по Юнгу, единственное, чем Бог не обладает в отличие от человека, — это *сознание*. Иов морально превосходит Яхве именно в силу своего сознания, благодаря последнему тварь превзошла своего Творца.

Творец видит себя посредством человеческого сознания, вот почему Богу надо было стать человеком, и поэтому же человек обретает дар божественного «разумения» [Letters, v. 2, 435–436]⁵⁴.

Яхве решает возвыситься над своим прежним примитивным уровнем сознания, признавая тем самым, что человек Иов морально Его превзошел и что поэтому ему необходимо догнать в развитии человека. Как объясняет Юнг, Яхве должен стать человеком, потому что он поступил несправедливо с человеком [Юнг 1995, 160]. «Как блюститель праведности он знает, что любое неправое дело должно быть искуплено... Он должен обновить себя, ибо творение обогнало его» [Юнг 1995, 160].

В противоположность общепринятому пониманию смысла боговоплощения в искуплении нуждается именно Яхве. Не поддавшись страху от видения темной стороны Яхве и твердо веря в свою невиновность, Иов вызвал у Яхве рождение сознания и решение стать человеком. С обретением собственного сознания Яхве понял, что несправедливо поступил с Иовом. Теперь через воплощение Он стремится возродить Себя. Таким образом, прямая причина воплощения коренится в подъеме сознания у Яхве.

Здесь мы обнаруживаем такую черту человека, которой не отмечали в работах Бердяева и которую могли бы считать девятым свойством личности:

54. Цит. по: [Edinger 1996, 88].

9) в силу наделенности сознанием — или рискованной способностью божественного «разумения» — *личность становится выше Творца*. Юнг убежден, что человеческий разум — это второй творец мира [Юнг 1994, 333]⁵⁵, но к этому следует добавить, что он еще и творец Бога⁵⁶. Как он сам говорит, если бы Творец Себя сознавал, Он не нуждался бы в твари, обладающей сознанием. И это «станет смыслом „богослужения“ — свет, возникающий из тьмы, Творец, осознающий свое творение, и человек, осознающий самого себя» [Юнг 1994, 333].

Заключение

Как уже говорилось, названная «духовной индивидуацией» концепция Бердяева выглядит двойственной, когда речь заходит о понимании внутренней трансформации Бога, т. е. перемены, связанной с взаимоотношениями между Богом и человеком. Создается впечатление, что Бог претерпевает свою перемену независимо от своего творения. В результате, в отличие от Юнга, Бердяев не рассматривает сколько-нибудь подробно соответствующие фрагменты Ветхого и Нового завета, которые могли бы послужить иллюстрацией такой духовной индивидуации.

Разумеется, можно не соглашаться с интерпретациями Юнга, и Бердяев, скорее всего, не воспринял бы юнговскую идею о преимущественно бессознательно действующем Яхве, как и, вероятно,

55. Ср. также: «Я знал, что человек есть тот, кто завершает творение, что он — тот же Создатель, лишь он один вносит объективный смысл в существование этого мира — без него все это... пребывало в глубокой тьме небытия, приближаясь к своему неведомому концу. Только человеческое сознание придает всему этому смысл и значение, и в этом великом процессе творения человек обрел свое неотъемлемое место» [Юнг 1994, 253–254]. Юнг также употребляет выражение «вторая космогония» [Юнг 1994, 333].

56. Юнг настаивал на том, что главной задачей человека является осознание того, в чем состоит давление бессознательного, которое он отождествляет с «бездонным миром оболочек» («Когда я прибегаю к такому мифологическому способу выражения, я помню, что „мана“, „демон“ и „Бог“ — синонимы „бессознательного“» [Юнг 1994, 331]). Назначение человека, ярким примером которого является Иов, в том, чтобы как можно дальше расширять сферу сознательного.

Проявив мужество увидеть темную сторону Яхве, Иов зажег свет в божественной тьме, заставив Яхве осознать двойственность своей природы и принять решение стать человеком. «Насколько мы сегодня можем понять, единственный смысл человеческого существования в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия. Наверное, можно предположить, что *мы во власти бессознательного в той же степени, в какой само оно — во власти нашего сознания*» (курсив мой. — Р. К.) [Юнг 1994, 321]. Подобно Иову, не побоявшемуся посмотреть на темную сторону Бога, Юнг имел смелость допустить в свое сознание видение Бога, безжалостно сокрушающего Базельский собор (см.: [Юнг 1994, 50]). «Мысль о том, что я должен думать, зачем Бог осквернил свой собор, была ужасна. И вместе с тем пришло неясное понимание того, что Бог способен быть чем-то ужасным. Это была страшная тайна, и чувство, что я владею ею, наложило тень на всю мою жизнь» [Юнг 1994, 50–51].

не принял бы онтологического характера зла, на котором настаивал Юнг. Нет сомнений в том, что большинство православных, как мыслителей, так и простых верующих, отвергло бы наиболее важные идеи психоаналитика как совершенно секулярные. Однако невозможно отрицать, что швейцарский мыслитель предложил тщательно разработанную идею эволюции Бога. Конечно, совершенно очевидно, что подход Юнга целиком находится в плоскости психоанализа и его выводам не стоит придавать метафизического смысла. Но нельзя ли позволить себе на мгновение вольность вообразить, что приверженность Юнга кантовскому постулату о непознаваемости вещи-в-себе имеет значение для богословской методологии? И, может быть, Юнг считал, что не существует непреодолимой пропасти между трансцендентным и имманентным? Юнг настаивает на необходимости привлечь психологический материал: сновидения, видения и прозрения в качестве свидетельств о том, что мы можем знать о Боге. Юнг предупреждает: богословие не воспринимает бессознательное всерьез, — *более не воспринимает* — добавим мы от себя. То, что раньше это было не так, нам хорошо известно хотя бы по рассказам о восхождении на небеса или о провидческих снах, откровениях и видениях патриархов и пророков Ветхого Завета. Однако, считая их опыт *откровения* надежным основанием для богословского анализа, мы сегодня почему-то не допускаем возможности новых откровений. Все потому, что мы верим в сомнительную идею Бога как *actus purus* (чистый акт), т. е. Бога, который открылся всецело, и, следовательно, никаких новых посланий к человечеству у Него не осталось. Но даже если допустить, что способность Бога к Самооткровению не иссякла, мы бы сильно сомневались, возможно ли в опыте современных нам мудрецов и пророков видеть надежное основание для богословской мысли. То, что Бердяев был исполнен пафоса Просвещения, явствует из его убеждения в том, что немецкие философы-идеалисты — это современные отцы церкви. Он ведь утверждает, что «объективных» откровений не существует, поскольку каждое откровение — это личный опыт *конкретного* человека.

Нам кажется, что люди древности лучше нас, — и хотя их авторитет во многом опирался на нечто столь эфемерное, как чудо! — но при этом они никогда не ошибались, а мы сегодня являемся их полной противоположностью. Эта нелепая позиция парализует нашу мысль, так как с порога отрицает

ее состоятельность, заведомо предполагая, что опыт древних куда надежнее нашего, и мы попадаем в порочный круг. Может тогда совсем отказаться от того, чтобы думать самостоятельно, и пусть только время служит нам камертоном истины?

Конечно, это было бы грандиозной ошибкой, так как такого «умного времени» не существует. Допуская нечто подобное, мы впали бы в наивный реализм, по выражению Бердяева. Ведь это он утверждал, что личность существует вне времени и время вбирается личностью в себя. Но тогда только отдельная личность может иметь мужество двигаться к пониманию, в полном соответствии с девизом Канта — *Sapere aude!*

Перевод Давида Гзгзяна

Список сокращений

<i>Anast. Quaest.</i>	S. P. N. Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones // PG. 89. Col. 327–824
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
<i>Gregor. Capit.</i>	Gregorii Palamae. Capita physica, theologica, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1225
<i>In Ezech.</i>	Origenis in Ezechielem homiliae // PG. 13. Col. 663–767
<i>Macar. Aeg. Hom.</i>	S. P. N. Macarii Aegyptii. Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–821
PG	Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne

Источники

1. *Бердяев 1916* = Бердяев Н. А. Смысл творчества : Опыт оправдания человека. Москва : Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. 358 с.
2. *Бердяев 1939* = Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека : (Опыт персоналистической философии). Paris : YMCA-Press, 1939. 222 с.
3. *Бердяев 1994* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Москва : Республика, 1994. 480 с.
4. *Бердяев 1995* = Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики : Творчество и объективация // Он же. Царство духа и царство кесаря : [Сборник]. Москва : Республика, 1995. С. 164–287.
5. *Бердяев 2007* = Бердяев Н. А. Самопознание. Москва : АСТ : Хранитель, 2007. 447 с.
6. *Юнг 1994* = Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. с нем. И. Булкиной. Киев : Air Land, 1994. 405 с.

7. *Юнг 1995* = Юнг К. Г. Ответ Иову / Он же. Собрание сочинений. Ответ Иову. Пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи. Москва : Канон, 1995. С. 109–234.
8. *Jung 1976* = Jung C. G. (1976). “Letter to Père Lachat”, in *Idem. Collected Work : In 20 v., v. 18: The symbolic life : miscellaneous writings*. Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 679–691.
9. *Letters* = *Letters of C. G. Jung : In 2 v.* London : Routledge, 1973. V. 1: 1906–1950; V. 2: 1951–1961.

Литература / References

1. *Аксенов-Меерсон* = Аксенов-Меерсон Михаил, прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / Пер. с англ. Киев : Дух і Літера, 2008. 328 с.
Aksionov-Meerson Michael, archpriest (2008). *Contemplation of the Holy Trinity... The Paradigm of Love in the Russian Trinity Philosophy*. Kyiv : Dukh i Litera (Russian translation).
2. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий : О Богочеловечестве. Часть I. Париж : YMCA Press, 1933. 468 с.
Bulgakov Sergii, archpriest (1933). *Lamb of God: About God-manhood*. Part I. Paris : YMCA Press (in Russian).
3. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость : Новые очерки о личности и церкви. Москва : ББИ, 2012. 407 с.
John (Zizioulas), metr. (2012). *Fellowship and Otherness: New Essays on Personality and the Church*. Moscow : BBI Publ. (Russian translation).
4. *Кант* = Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Он же. Сочинения в шести томах. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 25–35.
Kant I. (1966). “The answer to the question: what is Enlightenment”, in *Idem. Works in 6 v., v. 6*. Moscow : Mysl’ Publ., pp. 25–35 (in Russian).
5. *Софроний (Сахаров)* = Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. 3-е изд., испр. Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. 400 с.
Sofronii (Sakharov), archim. (2006). *See God as He is*, 3rd ed., rev. Sviato-Ioanno-Predtechenskii m-r’, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Press (in Russian).
6. *Эдингер* = Эдингер Э. Ф. Христианский архетип : Юнгианское исследование жизни Христа. Москва : Научно-изд. центр ИНФРА-М, 2001.
Edinger E. F. (2001). *The Christian Archetype: A Jungian Study of the Life of Christ*. Moscow : Nauchno-izd. tsentr INFRA-M, available at: <https://itexts.net/avtor-edvard-edinger/263575-hristianskiy-arhetip-yungianskoe-issledovanie-zhizni-hrista-edvard-edinger.html> (21.04.2023).

7. Bishop = Bishop P. (2002). *Jung's Answer to Job : A Commentary*. Hove, East Sussex; New York : Brunner-Routledge.
8. Gavrilyuk = Gavrilyuk P. (2004). *The Suffering of the Impassible God : The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford : Oxford University Press.
9. Edinger 1987 = Edinger E. F. (1987). *The Christian archetype : A Jungian Commentary on the Life of Christ*. Toronto : Inner City Books.
10. Edinger 1996 = Edinger E. F. (1996). *The New God-Image : A study of Jung's key letters concerning the evolution of the western God-Image: In 2 v.* Wilmette, Ill : Chiron Publications.
v. 1: <https://doi.org/10.4324/9781315723945>
v. 2: <https://doi.org/10.4324/9781315723907>
11. Lubardić = Lubardić C. (2003). *Berdjaev izmedju Ungrund-a i Oca*. Beograd : Brimo.
12. Mantzaridis = Mantzaridis G. (1984). *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
13. Mascall = Mascall E. L. (1971). *The Openness of Being : Natural Theology Today*. Philadelphia : Westminster.
14. Moltmann = Moltmann J. (1981). *The Trinity and the Kingdom of God : the doctrine of God*. London : SCM Press.
15. Nicolaus = Nicolaus G. (2011). *C. G. Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person : A Critical Comparison*. London; New York : Routledge.
16. Origen = Tollinton R. B. (transl.) (1929). *Selection from the Commentaries and Homilies of Origen*. London : Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto : The Macmillan Co., pp. 15–16.
17. *Patristic lexicon* = Lampe G. W. H. (ed.) (2004). *A patristic Greek lexicon*. Oxford : Clarendon Press.
18. Sanders = Sanders J. (1994). "Historical Considerations", in C. Pinock et al. *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press, pp. 59–100.
19. Seaver = Seaver G. (1950). *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*. New York : Harper & Brothers.
20. Siewers = Siewers A. K. (2009). *Strange Beauty : Ecocritical approaches to early medieval landscape*. New York : Palgrave Macmillan.
<https://doi.org/10.1057/9780230100527>
21. Stein = Stein M. (ed.) (1999). *Jung on Christianity*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
22. Tillich = Tillich P. (1971). "Nikolai Berdiayev: A Spiritual History Appreciation", in Idem. *Collected Works*, v. 12. Stuttgart : Evangelical publishing house, pp. 289–299.

23. Vallon = Vallon M. A. (1960). *An Apostle of Freedom*. New York : Philosophical Library.
24. Ware = Kallistos (Ware), bishop (1987). "The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers", in A. Peacocke, G. Gillett (ed.). *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry*. Oxford : Basil Blackwell, pp. 197–206.
25. Williams = Williams R. (2012). "The Theological World of Philokalia", in *The Philokalia : A Classical Texts of Orthodox Spirituality*. Oxford : Oxford University Press, pp. 102–121.
26. Zizioulas = John D. Zizioulas (1997). *Being as communion: studies in personhood and the church*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press (Contemporary Greek Theologians Series; n. 4).

Информация об авторе

Р. А. Кнежевич, доктор теологии, инновационный центр Нишского университета; филологический факультет Белградского университета.

Information about the author

R. A. Knezevic, Dr. Sci., Oxon (Theology), Innovation Center of the University of Nis; Faculty of Philology, University of Belgrade.

Статья поступила в редакцию 23.01.2023; одобрена после рецензирования 03.03.2023; принята к публикации 10.03.2023.

Значение общин и духовных движений в жизни Церкви

Интервью с Д. Гасаком, пастором Мартином Хёггером,

К. Кьяруттини

АННОТАЦИЯ: В XX в. в разных конфессиях получили распространение общины, братства, малые группы верных (мирян) — сознательные объединения верующих, собранные не вокруг храма, а вокруг чтения Писания, социального служения, той или иной духовной харизмы. Цель данного интервью — выяснить, как представители разных духовных движений видят истоки и перспективы развития соответствующих форм церковного объединения. В ответах на поставленные редакцией вопросы выявляется значение таких движений для церкви в истории и современности; рассматриваются причины их появления и распространения в XX и XXI вв.; анализируются экклезиологические предпосылки рождения подобного рода движений в Церкви, а также их место в церковном устройстве и отношения этих церковных движений с официальной церковной структурой. В завершение интервью был задан вопрос о перспективах подобного рода общин и движений и их влиянии на современное устройство церкви. Ответы на вопросы интервью показывают актуальность и дискуссионность исследуемой проблематики, в них отражено различие позиций и взглядов представителей трех христианских конфессий, но выявляется существенное единство духовного опыта, связанного с собиранием верных на общинно-братских началах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, устройство церкви, духовные движения, церковная иерархия, община, христианское братство, католические движения

для цитирования: Значение общин и духовных движений в жизни Церкви : Интервью с Д. Гасаком, пастором Мартином Хёггером, К. Кьяруттини // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 47–73. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_47.

© Вестник Свято-Филаретовского института, 2023

The Place of Communities and Spiritual Movements in the Church

Interview with D. Gasak, Fr. Martin Högger, C. Chiaruttini

ABSTRACT: In the 20th century communities, brotherhoods, small groups of the faithful (laity) have spread in different denominations. There are associations of believers, gathered around the reading of Scripture, social service, one or another spiritual charisma. The purpose of this interview is to find out how representatives of different spiritual movements see the origins and prospects for the development of the corresponding forms of church unification. The significance of such movements for the church in history and modernity is revealed. Questions are considered about the reasons for their emergence and spread in the 20th and 21st centuries, about the ecclesiological prerequisites for the emergence of such movements in the Church, their place in the church structure, about the relationship of these church movements with the official church structure at the moment, and how such relationships should develop. At the end of the interview, a question was asked about the prospects for such communities and movements and their impact on the overall structure of the church. The answers to the questions of this interview show the relevance of the researched issues, they reflect the difference in positions and views of representatives of the three Christian denominations, but reveal a significant unity of spiritual experience associated with gathering the faithful on a communal-fraternal basis.

KEYWORD: ecclesiology, church organization, spiritual movements, church hierarchy, community, Christian brotherhood, Catholic movements

FOR CITATION: "The Place of Communities and Spiritual Movements in the Church. Interview with D. Gasak, Fr. Martin Högger, C. Chiaruttini". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 46, pp. 47–73. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_47.

Предисловие

«Мирянские движения», собранные на общинно-братских началах, в настоящий момент занимают существенное место в жизни различных христианских церквей. Братства, общины, мирянские ордена, различные формы иночества в миру активно развиваются в христианском мире, начиная со второй половины XIX в. Возрастание активности церковного народа обусловлено и особым личностным самосознанием человека эпохи модерны и постмодерна,

и завершением «константиновского периода» в жизни большинства христианских народов и церквей. Развитие духовных движений в XX и XXI вв. должно стать предметом научного осмысления и анализа. Причем интерес представляет именно единство духовного импульса, охватившего христиан разных конфессий. Публикуемые интервью — первый шаг в направлении собирания и осмысления богатого опыта, мощно заявившего о себе в жизни исторической церкви. Ориентируясь на идеал первохристианских общин, духовные движения стараются отвечать на вызовы современного мира, выстраивать отношения с традиционными церковными структурами, размышлять о своих экклесиологических перспективах.

Интервью позволили выявить различия в понимании целей и места братских движений в современной церкви. Так, прот. Василе Михок, д-р богословия, научный руководитель в докторантуре Богословского факультета Университета им. Лучиана Благи (Сибиу), видит причину появления братств в возрастающих потребностях общества, которые не могут удовлетворить священнослужители, а также в необходимости ответа на вызов евангелизации. Он отметил, что православные движения должны существовать внутри церкви, проявлять трезвенность и уметь отличать пророков от лжепророков.

Протоиерей Михаил Рар, настоятель прихода св. Марии Магдалины в Веймаре и немецкоязычного прихода св. Исидора Ростовского в Берлине, считает, что появление православных братств и духовных движений связано с «отсутствием преподавания Закона Божьего в государственных школах» и с «большим наплывом различных сект, искажающих духовный смысл христианской веры. Братства являются противодействием такого рода тенденциям». Отец Михаил считает недооцененной в церкви роль социальных сетей и других современных технических средств, которые дают совершенно новые возможности для коммуникации людей, а значит открывают экклесиологические перспективы.

Сотрудница итальянского фонда «Христианская Россия» Джованна Паравиччини отмечает, что смысл церковных мирянских движений состоит в свидетельстве о вере и опыте христианской жизни в гуще мирской жизни. В документах Католической церкви есть напоминание о роли мирян в церкви. «Сам факт того, что церковь уже признала и приняла церковные общины, показывает, что речь идет о „новом“ явлении, возникшем по замыслу Божию, но также представляющем себя, по сути, частью церковного

Предания». В официальной церковной структуре есть понимание, что духовные движения — неотъемлемая часть церковного тела. «Самое большое разделение в христианском мире сегодня происходит не между общинами или даже не между конфессиями, но между теми, кто понимает христианство как живой опыт общения со Христом, и теми, кто определяет его скорее как систему мышления или культурно-этническую идентичность»¹.

Три интервью из этой серии мы публикуем на страницах журнала без сокращений.

ВОПРОСЫ

1. *Чем обусловлено появление/распространение общин, братств, духовных мирянских движений в XX и XXI вв.?*
2. *Каковы экклезиологические предпосылки появления подобного рода движений в Церкви?*
3. *Каким Вы видите их место в церковном устройстве? Можно ли говорить о том, что эти движения являются возвращением к первым векам христианства? Шагом вперед в экклезиологическом отношении?*
4. *Какими являются на настоящий момент и какими, на Ваш взгляд, должны быть отношения этих церковных движений с официальной церковной структурой?*
5. *Какова перспектива подобного рода общин и движений? Как они влияют и могут повлиять на общее устройство церкви?*
6. *Как эти движения связаны между собой? Какие пути и формы связи и взаимного общения церковных движений, в том числе разных конфессий, кажутся Вам наиболее продуктивными?*
7. *Что еще из наиболее важных аспектов, связанных с церковными движениями, Вы хотите добавить?*

1. Материалы из архива редакции. Полные тексты цитируемых интервью будут опубликованы в газете «Кифа»: <https://gazetakifa.ru/>.

Дмитрий Сергеевич Гасак

Первый проректор, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия / First Vice-Rector, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, vice_rector@sfi.ru

1. Прежде всего нужно сказать, что объединения христиан общинного и братского характера существовали в церкви и в прежние времена, и на западе, и на востоке². Мы не всегда хорошо об этом знаем, поскольку вообще плохо знаем историю церкви, особенно слабо представляем себе церковные связи и отношения как отдельных людей, так и объединений, а они в истории очень разнообразны. Важно учитывать и то, что народная память нередко лучше сохраняет не самые духовно значимые явления. Но даже об отношениях и взаимовлияниях церковных институций у нас представления весьма расплывчатые, при том что институции и другие формализованные объединения имеют больше возможностей сохранить память о себе. Неформальные движения верных внутри католичества, православия и протестантизма стали активно появляться в конце XIX — начале XX в.³ В Русской церкви предчувствие завершения Константиновского периода церковной истории было особенно острым, с этим связано церковное движение к обновлению церковной жизни на евангельских началах, в котором участвовали многие священнослужители и наиболее церковно-ответственные миряне⁴. Глобальные исторические события — распад традиционных обществ и государств, две крупнейшие в истории человечества войны, выход на историческую арену новых сил и распад Российской империи, а также беспрецедентные гонения на христиан со стороны большевиков — безусловно подталкивали создателей неформальных церковных объединений к действию. Это движение в разных формах можно наблюдать в XX в. в разных церквях. Попутно замечу, что название «мирянские» для многих из этих объединений не подходит, поскольку их создателями были священнослужители. Точнее сказать — это неформальные объединения верных, церковные движения верных. С точки зрения общепринятого иерархического устройства церкви можно сказать, что общей отличительной чертой таких движений является их создание как бы снизу, изнутри церковного народа, состоящего как из священнослужителей,

2. См. подробнее, напр.: [Кочетков, 244], а также статьи специального 21-го номера Альманаха СФИ, посвященного истории православных братств в России [Альманах].

3. См. подробнее: [Кочетков, 244].

4. См., напр., обзор православных братств в России в конце XIX в.: [Папков].

так и из верных, не имеющих священного сана. Кроме того, внутренняя жизнь братств и общин опирается не столько на формальную дисциплину иерархических отношений, часто копирующую секулярные модели, сколько на евангельские принципы взаимной любви и доверия, духовной свободы и целожизненного служения.

Для русского православия это время стало особенно драматичным. Церковь столкнулась с большевизмом и советским государством так, как ни одна церковь в истории с государством не сталкивалась. Русскому церковному народу пришлось искать ответ в условиях, когда политика советских властей предполагала уничтожение христианства в стране как духовного, культурного и общественного явления. Это была тотальная борьба с христианством, прежде всего — с православием, поэтому в первые полтора-два десятилетия советской власти административно-каноническая структура Русской церкви фактически была уничтожена, а огромное число представителей духовенства и ответственных за церковную жизнь мирян были репрессированы. Практически церковный слой общества перестал существовать и оказывать влияние на общественную жизнь, на культуру. Одновременно русское православие трудами изгнанных из страны церковных деятелей, религиозных мыслителей и священнослужителей разлилось по миру: православные приходы и общины появились в Европе, Северной и Южной Америке, Австралии. К концу XX в. Русская православная церковь имела богатейший опыт жизни в свободе как в ситуации жесточайших преследований, так и в условиях внешней свободы⁵. В этих обстоятельствах духовная жизнь как жизнь церковная, то есть не только личная, но и общая, соборная, сохранялась главным образом внутри неформальных церковных кругов, в том числе общин и братств, соборных пастырями. Пройдя этот тяжелый путь, наша церковь с новой силой может свидетельствовать о продолжающемся действии Духа, о том, что сила Божья в немощи по-прежнему совершается, о том, что Господь собирает Свой народ и в наши дни, когда наибольшие сомнения вызывает именно вера в Церковь, доверие к ней, а значит и возможность осуществления христианства как реальности повседневной жизни не только отдельного человека, но и сообщества братьев и сестер во Христе.

5. См. подробнее: [Мария (Скобцова)].

2. Экклезиологические предпосылки найти нелегко, поскольку трудно выделить их из других предпосылок — исторических, общественных, культурных. Но поскольку возникновение общин и братств — это явление христианской свободы и ответственности за церковную жизнь, за церковное предание, то можно попытаться отметить некоторые предпосылки экклезиологического характера. Попробую назвать их без расстановки приоритетов.

Во-первых, думаю, это обновление веры в Церковь, желание церковного народа реально воплотить веру в Церковь с новой силой в соответствующих евангельским принципам формах. Более явному проявлению этого движения как бы от противного способствовала дистанция между клиром и народом, а также символизация богослужения и вообще приходской жизни, в которой многие уже переставали находить экзистенциальное жизненное начало.

Конечно, этому движению способствовало и развитие христианской мысли как в области академического богословия, так и в области религиозной философии и литературы, высокий уровень богословского и гуманитарного образования и просвещения. Время рубежа веков в России было отмечено мощным культурным подъемом, подъемом интереса к вопросам духовной жизни. В отношении православия нужно отметить свободу мирян как в области богослужения, так и вообще свободу традиции, в частности, проявившуюся в возможности создавать духовные союзы. В раннее советское время этому много способствовала и позиция священноначалия, в первую очередь святейшего патриарха Тихона, который издал памятный указ от 1 февраля 1918 г., в котором призвал всех верных создавать духовные союзы⁶. Говоря о предпосылках, необходимо отметить и такое необъективное обстоятельство, как появление создателей таких союзов, личностей, которые инициировали духовное движение в церкви и обществе на евангельских началах; среди них Николай Неплюев, прот. Алексей Мечев, еп. Иннокентий (Тихонов)⁷ и др. Это были очень разные люди, с точки зрения общественной и культурной их не всегда можно поставить в один ряд, но все они имели интуицию церковного собирания, дерзновение для проповеди и для практического объединения верных.

6. См. подробнее: [Патриарх Тихон].

7. О православных братствах в России см., напр.: [Альманах].

3. Безусловно, это шаг вперед в развитии церковной жизни, в развитии церковной традиции, поскольку создание неформальных союзов общинного и братского духа есть живой ответ на изменение исторических условий, на изменение положения церкви в мире, на живое действие Духа в нем. Это так не только для католичества и православия, но даже для традиционного протестантизма, хотя проблемы, возникающие в связи с этим внутри конфессий, различаются. Если угодно, это прямое подтверждение слов Спасителя о Церкви — «врата ада не одолеют ее»^{*1}. Однако не думаю, что мы можем вернуться к первохристианским временам, к положению церкви I–III вв. Определенные ассоциации с доникейской эпохой в наши дни действительно возникают, но в положении христианской церкви в современном мире можно увидеть черты и других исторических эпох. Мы пережили XX век, из этого опыта необходимо делать выводы. Окончание константиновского периода не есть возврат в доконстантиновскую эпоху, наше время уникально, уникально и положение церкви в современном мире и оно требует от нас обновления наших экклесиологических представлений. Обновление же учения о Церкви, актуализация церковного предания могут совершаться лишь при обновлении веры в Церковь, на духовном подъеме, при обновлении духа единства, соборности. Тогда и представление о церковном устройстве будет соответствовать духовным задачам церкви. Опыт Русской православной церкви в XX в. свидетельствует, что церковные институты, призванные служить поддержанию церковной жизни, ее развитию в современном мире, должны быть мобильными, соответствовать духу церковной жизни, основанию веры в нее и Главе ее — Человеку Иисусу Христу^{*1}. При сохранении всех догматических истин сейчас актуально именно человеческое измерение учения о Церкви, антропологический аспект экклесиологии. На это нужно прежде всего направить церковные силы.

*1 Мф 16:18

*1 Рим 5–15

Что касается места братств и общин в церкви, то оно ведь уже есть. Эти союзы и братства в церкви были и остаются. Что касается нашей церкви — нам необходимо воскресить память о них, обновить наше предание, оживить церковную традицию, чтобы увидеть реальное влияние этих движений на церковную жизнь. В XX в. их было немало: Александро-Невское братство, оказавшее большое влияние на духовную жизнь в разных епархиях нашей церкви как в довоенное, так и в послевоенное время; общинный круг св. прав. Алексия и сщмч. Сергия Мечевых; братство

еп. Макария (Опоцкого), общины о. Анатолия Жураковского, архим. Сергия (Савельева) и др. Это живой опыт Русской православной церкви в советских условиях. Кто говорит, что жизнь церкви замерла в советское время, глубоко неправ. Она была не на виду, но эта река воды живой не пересыхала. Однако мы должны вспомнить и опыт русской эмиграции, опыт РСХД, «Православного дела»⁸. Наша обязанность — вспомнить их, узнать тех из них, кто нам не известен, поскольку это наши предшественники, мы их наследники в церкви. Тогда мы ясно увидим их место в церковной жизни, и наше представление о церкви станет более целостным и полным, более трезвым, сосредоточенным не только на приходской или епархиальной рутине.

4. Церковная институция постоянно меняется, ее формы очень зависят от исторических обстоятельств, от общественного устройства, от культурной и духовной традиции, политической конъюнктуры и т. д. Институт Московского патриархата после разорения, пережитого им в советское время, активно развивается последние 35 лет, особенно с 2009 г. Иначе говоря, наша церковная институция относительно молодая, многое в ней делается как бы впервые. В советское время (то есть в последние 100 лет) никакой речи об открытом взаимодействии общин и братств с церковной институцией не могло быть, поскольку институция жестко контролировалась властями. Хотя архим. Сергей (Савельев)⁹, например, не побоялся и пригласил к себе в общину даже прот. Николая Колчицкого. Кроме того, взаимодействие было крайне осложнено не только преследованиями советских властей, но и сложной внутрицерковной ситуацией, спровоцированной политикой большевиков, много было разделений в церкви. В какой-то период трудно было даже определить, где, собственно, располагается административно-канонический центр Русской церкви: в Москве, в Европе или Америке, или в ГУЛАГе. Какое уж в таких условиях взаимное действие...

8. См. напр.: [Крошкина].

9. Сергей (Савельев), архим. (Савельев Василий Петрович, 1899–1977) — иеромонах, исповедник веры. В 1920-х годах был участником закрытого семинара В. Н. Муравьева по изучению русской культуры и философии для молодежи. Постепенно из группы молодых людей образовалась православная община, получившая благословение у исповедника веры архиеп. Филиппа (Гумилев-

ского). Большинство членов общины, включая самого Василия Савельева, 29 октября 1929 г. были арестованы и сосланы в Северный край. В 1935 г., после освобождения из лагеря Василий (монах Сергей) был рукоположен во пресвитеры еп. Леонидом (Антощенко). В 1947 г. о. Сергей начинает свое открытое служение в Патриаршем Богоявленском соборе, настоятелем которого был прот. Николай Колчицкий.

Поэтому сейчас наша административно-каноническая институция не всегда находит адекватные современным реалиям формы и содержание церковной деятельности. Это непростая задача. Вообще нелегко осознать реальные масштабы нашей церковной жизни. Не всегда церковным институтам легко учитывать многообразие церковной традиции, не всегда возможно быстро воспринять многообразие современной церковной жизни. Пока еще у нас мало сил, как внешних, так и внутренних, едва ли не вся энергия уходит на поддержание самих институций, а унификация и дисциплина по светскому образцу по-прежнему кажется едва ли не единственным реальным инструментом церковного единства. С другой стороны, есть явный дефицит деятельной и здоровой инициативы в церковном народе. Есть желание общей молитвы, но желания совместного христианского действия за пределами храма немного. А время между тем идет...

Поэтому говорить о современной общецерковной норме отношений неформальных объединений верных с церковной структурой трудно. Пока эти отношения складываются живым образом, по-разному в разных епархиях. Медленно, подчас противоречиво, но нарабатывается опыт. Хотелось бы, чтобы церковь этот путь преодолевала быстрее, но не все зависит от одного человека; опыт XX в. здесь многое объясняет. Одно можно сказать определенно: необходимо искать диалог и идти на риск совместного действия, каким бы трудным это ни казалось. Это делается ради Церкви, ради дела Божьего на нашей земле. Тем более, что на деле это выходит даже легче, чем кажется. В этом диалоге мы можем обратиться и к нашей истории, к русской духовной традиции, которая удивит нас так, что мы сами не поверим, насколько были слепы. Но без диалога, без доверия сама по себе традиция нам не поможет.

5. Более важный вопрос, на мой взгляд, об отношениях внутри церкви, о духовной атмосфере внутри нее. На это братства и общины влиять могут и, думаю, влияют. Братства как более крупные объединения имеют больше возможностей, чем общины. Братства могут инициировать и осуществлять собственные проекты, создавать свои церковно-общественные организации, как некоммерческие, так и коммерческие, т. е. трудиться в обществе более свободно, действовать как бы на границе церкви и общества. У духовных движений есть больший по сравнению с церковной структурой потенциал свидетельства о вере. Думаю,

что изменение церковного устройства — задача для братств не первичная, может быть, это и вовсе не дело неформальных объединений верных. Во всяком случае, сейчас. Все же церковь — не демократический организм, а соборный. Братства и общины могут показать возможность для церкви освободиться от клерикализма, жить духом свободного общения и творческого подхода к христианской жизни — и делают это.

б. Связь неформальных церковных движений прежде всего духовная, и это не символ, а реальность, и реальность действенная. Поэтому связи духовных движений крепче, чем связи церковных институций, хотя понятно, что за известные канонические пределы движения переходить не могут. Поэтому и боль церковных разделений здесь переживается острее, острее ощущается и относительность, условность церковных разделений. Вообще это большая тема, специальная, в которой есть не только экклезиологический аспект, но и антропологический, а также и канонический, и даже церковно-политический. Особенно если говорить об отношениях и взаимодействии неформальных объединений верных разных христианских церквей. В свое время наше Братство организовало в Москве большую международную конференцию «Духовные движения в народе Божьем», где мы обсуждали подобные вопросы. Материалы ее изданы, и с ними можно ознакомиться¹⁰. Нынешнее состояние межгосударственных и межцерковных отношений кажется мало подходящим для свободного развития и укрепления межхристианских связей, перспективы не представляются радужными. Но кто знает, может быть, наступает время, когда будет необходимо вновь думать о подобных проектах. У духовных движений есть потенциал, который еще не раскрыт в церкви до конца. Католики и протестанты это лучше осознают, чем православные, и соответствующим образом действуют. Надеюсь, придет время, и православные раскроют для себя эти возможности и смогут воспользоваться ими во благо.

10. См. подробнее: [Духовные движения].

Мартин Хёггер

Магистр богословия, пастор, Евангелическая реформатская церковь, Лозанна, Швейцария¹¹ / Master of Theology, pastor, Evangelical reformed Church, Lausanne, Switzerland, martin.hoegger@gmail.com

1. Церковь — это место, где пребывает Святой Дух. А у Святого Духа богатое воображение, потому что Он — Творец! *Veni Creator Spiritus*¹²! Одним из знаков Его действия является рождение духовных движений.

Святой Дух может действовать в приходах, общинах и движениях. Каждое из этих объединений участвует в миссии Церкви и имеет уникальную харизму и свое духовное лицо¹³.

В атмосфере разочарования, утраты доверия к церкви, недостатка оптимизма Святой Дух созидает общины. Не для того чтобы противопоставить их существующим церквям¹⁴, но чтобы вместе они могли свидетельствовать о полученной благодати. На самом деле, уже собран огромный положительный опыт взаимодействия между этим двумя реальностями. В трудные времена он служит пророческим знаком возможности плодотворного совместного существования.

Эти движения бросают нам вызов своей способностью заставить по-новому звучать освобождающее Слово Христа; их разнообразие открывает двери для диалога, опыта духовной дружбы и помощи людям на пути веры. Возможность проживать все это в общинах — знак действия Святого Духа. Он создает их для этой цели.

2. В последние годы в протестантском мире возникло несколько движений духовного обновления. Профессор Пьер Бертю (Pierre Berthoud) говорит:

11. Был пастором в нескольких приходах Евангелической реформатской церкви кантона Во в Швейцарии. В течение 16 лет духовно сопровождал общину диаконис Сен-Лу (кантон Во). С 1994 г. находился в общении с движением фокляров и с самого начала участвовал в движении «Вместе для Европы» (2004 г.). В течение 10 лет был директором Швейцарского библейского общества и исполнительным секретарем Сообщества христианских церквей в кантоне Во. В настоящий момент является участником инициативы JS2033 и франкоязычного христианского форума (Швейцария, Лозанна).

12. «Приди, Дух животворящий!» (пер. с лат.) — *Прим. ред.*

13. В Католической церкви движения — это объединения верующих, которые участвуют в миссии церкви. В протестантских церквях движения также называют межцерковными «служениями». Одни движения имеют долгую историю, другие сформировались не так давно.

14. Слово «церкви» употреблено во множественном числе, поскольку имеются в виду церкви разных христианских деноминаций, в том числе существующие внутри протестантской церкви. — *Прим. ред.*

Стремясь совместить богословие и духовность, повседневную и общинную жизнь, возвешение Слова и свидетельство, (эти) движения поддерживают преемственность обширного наследия протестантских и евангелических церквей и, более того, христианской церкви как таковой, имеющей апостольские корни¹⁵.

Сказанное о протестантских движениях применимо и к движениям внутри других церквей. В той мере, в какой движения делают акцент на отношениях, осуществляя «новую заповедь» Христа, это является возвращением к апостольской церкви, где все было подчинено взаимной любви во Христе, и этот процесс имеет большое экклезиологическое значение.

Духовные движения напоминают нам, что Церковь — это, прежде всего, общение в Святом Духе, а значит — в любви. Они наглядно иллюстрируют значение третьего постулата Символа веры, особенно выражения «общение святых»¹⁶.

Каждое движение имеет свою особую харизму. Красота Церкви раскрывается, когда они объединяются и обмениваются дарами. В этом контексте слово «харизма» понимается как способ жить по Евангелию, который рождается Святым Духом в ответ на потребность служения в конкретной сфере: работе с бедными, молодежью, семьями и т. д.

Новая заповедь взаимной любви вдохновила верных на создание «Пакта о взаимной любви», который оглашается на каждой встрече сети движений «Вместе для Европы». В этом движении я принимаю участие уже двадцать лет и буду говорить о нем подробнее ниже (см. ответ на вопрос 5). Основная цель этого соглашения — утверждение, что Христос в центре жизни движения.

Его присутствие посреди нас открывает наши сердца для принятия другого. Церковь живет присутствием Христа, когда двое или трое проживают Его Слово во взаимной любви^{*1}. Для экклезиологии это имеет центральное значение. Церковь — это живой организм и братство. Ее институциональные и иерархические аспекты должны служить новой жизни во Христе.

Приведу текст этого соглашения в том виде, в каком мы произнесли его вместе в Аугсбурге в ноябре 2019 г. на встрече друзей

15. Предисловие к журналу “Hokhma” [Hokhma, 9]. Выпуск называется «Особые церковные движения» и посвящен представлению различных движений в реформатских церквях.

16. Имеется в виду третий член Апостольского символа веры, принятого в Реформатской церкви: «Верую в Святого Духа, Святую Вселенскую Церковь, общение святых, прощение грехов, воскресение тела, жизнь вечную». — *Прим. ред.*

*1 Мф 18:20

«Вместе для Европы» по случаю 20-летия основания этой сети движений:

Иисус, мы принимаем Твою заповедь, и сегодня мы хотим обновить наш пакт о взаимной любви. Возлюбим друг друга, как Ты возлюбил нас. Мы просим, чтобы Святой Дух укрепил нашу любовь и чтобы Ты был среди нас, как и обещал. Совершай Свое дело в нас и через нас, пока мы действуем вместе ради Твоего Царства¹⁷.

3. На сегодняшний день одной из важных задач является признание вклада духовных движений в жизнь церкви. В то время как ранее между церквями и общинами/движениями могло возникать недоверие, сегодня речь идет о необходимости взаимного уважения и совместного решения проблем, поиска ответов на вызовы истории, чтобы вместе нести любовь Божью этому миру.

Уже в 1932 г. реформатский пастор Луи Дальер (Louis Dallière), вдохновленный пятидесятническим обновлением во Франции и возжелавший осуществить его в реформатской церкви, подчеркивал важность общения с церковью. Он создал одно из старейших движений в протестантизме “L’Union de prière” («Союз молитвы»). Дальер проводит четкое различие между сектантством и обновлением:

Обновление есть движение Церкви для Церкви; секта есть движение вне Церкви против Церкви... Обновление раскрывает основные доктрины Церкви; секта кристаллизуется вокруг отдельного пункта церковного учения... Обновление обычно порождает в христианстве поток любви; сектантство имеет противоположный эффект [Dallière].

Как церковь отвечает на появление духовных движений? Как их принимают на приходах и в других церковных институтах? Давайте честно признаем, что по отношению к ним часто возникает недоверие, даже сопротивление. В частности, есть опасение, что они приведут к образованию “ecclesiolae” («церковок») и будут направлять духовную жизнь верующих в слишком узкое русло.

17. См.: Hoegger M. “Ensemble pour l’Europe” celebrate son 20^e anniversaire, available at: <https://agck.ch/fr/ambassadeurs-de-reconciliation-le-mouvement-ensemble-pour-leurope-fete-ses-20-ans/> (15.03.2023).

Некоторые пасторы становятся членами движения или находятся под влиянием его духовности. Это служит для них источником укрепления и духовного обогащения, усиливающего их работу на благо всего прихода. Однако и настоятель, и приходской совет должны вместе заботиться о том, чтобы движение, к которому принадлежит пастор, не монополизировало деятельность прихода: следует обеспечить разнообразие предлагаемых возможностей.

Следовательно, речь идет о необходимости дара различения (а не контроля, парализующего духовную жизнь!) в отношении общин и движений с целью развития церковного общения.

Я также хочу подчеркнуть, как важно для пасторов и приходских советов возрастать в *духе общения* — это поможет им активно осуществлять диалог. Общение, укорененное в жизни божественной Троицы, должно быть открыто всем реалиям общинной жизни, другим церквям и вселенской Церкви¹⁸.

Поэтому церкви и движения не должны существовать отдельно, но принимать, различать и передавать друг другу свои дары. Для этого они сначала должны встретиться и познакомиться. Для этой цели следует выделить специальные площадки.

Мне представляется, что на собраниях движения «Вместе для Европы» в диалоге между представителями движений и лидерами церквей родилось что-то новое. На этих встречах присутствовало много епископов и руководителей различных церквей.

Всемирный христианский форум¹⁹ в своих плодотворных поисках путей веры также способствует встречам между лидерами церквей, общин и движений, в том числе с целью открыть для себя все дары пятидесятнических евангелических движений²⁰.

Действительно, очень важно организовывать встречи церковных властей с лидерами общин и духовных движений. Разве не тот же самый Дух распространяет свои дары среди мирян, а кого-то призывает на особое служение для созидания Церкви?

Разве само рукоположенное служение не является харизмой? Во время наших встреч на первый план выдвигалось призвание народа Божьего к жизни и служению во Христе. Это замечатель-

18. См., напр.: [Lubich].

19. Всемирный христианский форум (Global Christian Forum) — христианское межконфессиональное движение, возникшее для диалога христианских церквей и межхристианских организаций, а также ответа на общие вызовы. В работе форума участвуют православные, католические, нехалки-

донские, протестантские, англиканские представители. — Прим. ред.

20. См.: [Howell], а также: <https://globalchristianforum.org/fr/>. О швейцарском франкоязычном христианском форуме см.: <https://romandie.forumchretien.org/> и книгу [En chemin].

ным образом иллюстрирует апостольские наставления вместе нести служение Христа и вместе двигаться к полноте Его Царства.

В кантоне Во франкоязычной Швейцарии мы почувствовали, что между нами были и остаются границы, стены, недоразумения и неисцеленные раны. Вот почему наш опыт общения был с самого начала отмечен глубоким чувством покаяния и желанием полного примирения с Господом и друг с другом, о чем говорится в обязательстве, принятом всеми церквами во время богослужений в Лозаннском соборе в 2000–2002 гг. Это твердое обязательство было позже поддержано церковными иерархами и лидерами движений:

Мы признаем, что из-за наших ошибок, слабостей, неверности и ограниченности мы не смогли сохранить единство Духа узами мира. Мы признаем, что мы тяжко согрешили против любви, которою возлюбил нас Господь. Мы предаем себя водительству Святого Духа, чтобы в покаянии и смирении мы осознали богатство нашего разнообразия, преодолели все разделения и обрели дар полноценного общения между нашими церквами. Во славу Божию и в радость Его народа, для распространения Евангелия и служения всему Творению²¹.

Строить что-то вместе, преодолевая наши различия, непросто. Это настоящее упражнение в реальной экуменической жизни: учиться слушать и принимать, бросать вызов, исправлять и укреплять друг друга, не причиняя боли, если это возможно.

Чувство покаяния должно постоянно сопровождать нас на пути к истинному единству в многообразии. Эти встречи являются знаками надежды не только для наших церквей, но и для общества, которое нуждается в свете Евангелия.

4. Общины и движения — это призыв к церкви, особенно к церквам с устоявшейся структурой, заново открыть для себя двойную природу церкви как институции и как харизмы. Церковное общение сильно пострадало от забвения этого второго измерения. Без него церковная жизнь рискует стать по существу институциональной.

Тогда появляется риск формального подхода к совместной жизни, безразличия, равнодушия или даже соперничества, недо-

21. См.: <https://ceccv.ch/wp-content/uploads/2016/06/23janvier.pdf>.

верия или открытой конфронтации. Но Церковь — это в первую очередь живой организм, и только затем организация. Поэтому отношения между членами церкви играют для нее первостепенную роль.

Сила харизмы, воплощенная в духовном движении, создает поток дружбы. Излучаемая ее носителями, она воздействует на всю церковь, обновляя ее.

Однако харизма, которую имеет община или движение, не гарантирует отсутствия кризисов. В последнее время в ряде движений имели место серьезные кризисы, связанные с разоблачением различных злоупотреблений — духовных, сексуальных или злоупотреблений властью.

В своей книге о кризисах, с которыми сталкиваются братские общины, Луиджино Бруни выделяет проблему контроля [Bruni 2021, 40]. Общины (так же, как и крупные компании) ощущают растущую потребность контролировать действия своих членов. Эта «культура контроля» убивает всякую свободу и извращает их истинную верность. Бруни говорит, что контроль позволяет растить в людях лишь «бонсай-добродетели». Но деревья бонсай не приносят плодов, а если и приносят, то совсем мелкие.

Когда в братской общине возжигается любовь, «ветхий человек» продолжает действовать в ее членах. Требуется мужество, смирение и честность, чтобы признать это и предпринять необходимые шаги во избежание различных отклонений. «Ветхий человек», разделяющий христиан в церкви, тот же самый, что разделяет их в духовном движении или общине. А поскольку отношения в общинах глубокие, то страдания, которые причиняет этот «ветхий человек», возможно, намного больше!

В связи с этим общины и движения нуждаются в «моментах истины» между своими членами. Они должны уметь говорить о ранах, оставшихся неисцеленными, о страданиях, накопившихся в личной жизни и в жизни движения. Это возможно, если поместить отношения с Богом в центр молитвы. Так создается атмосфера доверия, семейная атмосфера, в которой никто не подвергается осуждению.

Необходимо поставить себя на место другого, чтобы можно было высказать то, что причиняет боль. Ошибки, недостатки, общие страдания не должны разрушать дар Божий, потому что помимо всего этого есть свет Духа, который продолжает освещать путь общины.

Я думаю, что если эти шаги навстречу истине в смирении и покаянии будут воплощены в общинах и движениях, это в свою очередь вдохновит церкви. И наоборот!

5. Брат Алоис, настоятель общины Тэзе, призвал «сделать общение между всеми, кто любит Христа, более заметным» и «поселиться под одной крышей»²². Это также призыв к общинам поддерживать связь друг с другом, как делают они сами на протяжении более двадцати лет.

Новый плодотворный опыт заключается в том, что общины и движения встречаются друг с другом и стремятся к общению, а не к соперничеству. Они обнаруживают, что обладают разными, дополняющими друг друга харизмами, и благодаря таким встречам взаимно духовно обогащаются. Четыре встречи — в Штутгарте (2004 и 2007 гг.), Брюсселе (2012 г.) и Мюнхене (2016 г.), организованные движением «Вместе для Европы» и объединившие более 300 католических, протестантских и евангелических общин и движений (и некоторые православные движения), являются знаком глубокого сближения, говорящего о непосредственном действии Духа общения.

Именно там я познакомился с Преображенским братством, чему я очень рад. Благодаря движению «Вместе для Европы» родилось так называемое движение движений. Эти встречи транслировались более чем в 150 местах по всей Европе, а во многих странах, в том числе в Швейцарии, появились местные группы²³.

Если движения хотят по-настоящему действовать вместе для Европы, то, конечно же, не затем, чтобы сформировать оппозицию против чего-то, а чтобы поделиться тем, что они получили от Господа. Их укрепившееся общение может привести к появлению новых инициатив.

Поэтому я рассматриваю встречи движения «Вместе для Европы» как важный шаг в развитии экуменического движения. Через это движение, которое шире любого институционального экуменического действия, иногда в кризисе или в поисках новых форм, Святой Дух преодолевает разделения, снимает барьеры, восстанавливая благодатное и обновляющее общение между христианами.

22. См.: [Frère R., Frère M.].

23. См.: [Hoegger], а также <https://www.together4europe.org/fr/> в Швейцарии, “En chemin ensemble” связан с «Вместе для Европы». См.:

<https://martin.hoegger.org/oecumenisme/343-en-chemin-ensemble> и веб-сайт для немецкоговорящей Швейцарии: <https://miteinander-wie-sonst.ch/miteinander/>.

Я также верю, что живой опыт движения «Вместе для Европы» имеет ценность для всей “*oikoumèné*”; разумеется, он должен приобретать конкретные черты в каждой отдельной ситуации, где христиане приносят общее свидетельство веры.

6. Мне также вспоминается Харизматическое движение (или Движение обновления) в католической церкви и различных протестантских и англиканских церквях. Это «поток благодати, который приводит к более высокому осознанию харизматического измерения в Церкви», — сказал кардинал Дж. Суэннс, вдохновленный этими процессами²⁴.

Харизматическое обновление поднимает вопрос о месте Святого Духа в жизни Церкви. Каково влияние Святого Духа? Как мы можем заново открыть для себя роль Святого Духа в обновлении Церкви?

Это коснулось многих активных членов церквей в 1970-е гг. Сегодня это движение принимает новые формы и продолжает оказывать влияние на своих членов. Его межхристианское измерение есть знамение Духа, Того, Который есть общение Отца и Сына, Кто является инициатором новых путей, «царского дара непредсказуемого единства», по выражению Павла Евдокимова [*Evdokimov, 260*]. Он проявляется в нескольких молитвенных группах и совместных действиях, объединяющих людей разных конфессий.

Многие люди говорят, что благодаря харизматическому обновлению их духовная жизнь изменилась и стала более интенсивной. Но следует признать, что некоторые его формы вызвали напряжение и даже разделения внутри общин. Как нам проявлять трезвенность в этом отношении²⁵?

Одним из основополагающих признаков трезвенности является забота об общении и созидании всего Тела Христова. Приведенный ниже текст Всемирного совета церквей хорошо разъясняет этот вопрос:

Из-за греха и непонимания различных даров Духа церкви испытывают болезненные разделения между собой и внутри собственных общин. Скандалы

24. «Я искренне верю, что благодать присутствует в Церкви, если мы знаем, как сохранить ее и направить изнутри вовне» [*Suennens 1974, 133, 172*].

25. См.: [*Balay, Hoegger*], где мы размышляем о «Пробуждении в Торонто» (“*Toronto Blessing*”).

вокруг этих разделений подрывают доверие к свидетельству христиан перед миром в богочитании и служении, что противоречит не только свидетельству Церкви, но и самой ее природе [*Signs of the Spirit*, 172].

В июне 2017 г., на 50-летнюю годовщину образования движения, папа Франциск отметил, что движение Харизматического обновления является особым местом для следования пути единства²⁶. По этому поводу Джованни Траэттино, пастор-пятидесятник, также сказал: «Излияние Духа предназначено не только для возрождения, но и для примирения христиан, устранения разделений и рождения единства между ними»²⁷.

Клаудио Кьяруттини

Братство мирян Шарля де Фуко / Lay Fraternity of Charles de Foucauld,
chiaruttinic@gmail.com

1. В XIX в. люди в Западной Европе начали отдаляться от церкви. Их отходу от религии предшествовало дистанцирование от христианской веры интеллектуалов, начавшееся в XVIII в. в результате развития идей эпохи Просвещения. К священникам стали относиться с недоверием, а порой и с открытой враждебностью. Вдохновленные Святым Духом, некоторые миряне того времени осознали свою уникальную роль в евангелизации. Уже в середине века они выступили с инициативой «Католического действия». Получив полную поддержку церковной иерархии, они долгое время были основным мирянским движением, трудившимся во всех приходах, помогавшим углублению веры его членов и оказывавшим поддержку священникам.

Среди пророческих личностей, которые более 100 лет назад осознали важную роль мирян в жизни церкви, я хотел бы упомянуть Шарля де Фуко, написавшего в 1912 г.: «Конечно, рядом со священником должны быть свои Прискилла и Акила, чтобы видеть тех, кого он не может видеть, и посещать места, куда он не может попасть»²⁸. Шарль де Фуко был канонизирован 15 мая 2022 г. и является одним из тех христиан, которых папа Франциск чаще всего приводит в пример католикам.

26. См. подробнее обращение папы Римского Франциска от 3 июня 2017 г.: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170603_veglia-pentecoste.html.

27. См.: <https://www.la-croix.com/Religion/Le-pape-Francois-met-Renouveau-charismatique-defi-loe-cumenisme-2017-06-04-1200852502>.

28. Ch. de Foucauld. Letter to Joseph Hours. 3.5.1912.

2. В течение долгого времени католическая эkkлезиология рассматривала мирян как *церковь учащуюся (Ecclesia discens)*, вверенную заботе *церкви учащей (Ecclesia docens)*. Конечно, во втором тысячелетии уже существовали мирянские духовные движения, такие как многочисленные братства и третьи ордена²⁹, однако миряне оставались в подчиненном положении по отношению к духовенству.

В принципе эkkлезиология всегда утверждала, что вся Церковь наделена священническим, пророческим и царским служением Христа. Однако осознание этого на протяжении длительного времени было затруднено в связи с преобладающей ролью духовенства и монашества. Эволюция европейского общества, о которой я сказал выше, привела эkkлезиологов к полному пониманию того, что миряне, благодаря крещению и миропомазанию, поддерживаемые евхаристией, являются полноправными участниками миссии Церкви. II Ватиканский собор торжественно подтвердил это, как и магистерииум последующих пап.

Прежде всего, следует признать свободу мирян в церкви создавать такие группы. Эта свобода суть истинное и непреложное право, которое является не какой-либо «уступкой» со стороны церковной иерархии, а прямым следствием таинства крещения, призывающего верных мирян к активному участию в общении и миссии Церкви [*Post-synodal apostolic*].

3. Ранняя церковь отличалась внутренним разнообразием. Евангелие было воспринято по-разному в различных культурных контекстах, например, среди евреев и среди язычников. Сами апостолы также передавали Благую весть в соответствии со своим пониманием и духовным опытом. В этом заключено великое богатство Нового завета, который не представляет собой монолитное учение. Апостолы Петр, Павел, Иоанн и Иаков внесли каждый свой вклад в то, чтобы обогатить христианское благовестие своим оригинальным видением.

В последующие века, формируя свою структуру, церковь стала более однородной. Однако движения, возникшие в прошлом столетии, возвращают церкви свойственное ей изначально

29. Третий орден — в Католической церкви — братства людей, принявших монашеские обеты, но живущих в миру. Впервые такой орден был создан в 1221 г. Франциском Ассизским и назывался «Братья и сестры покаяния». — *Прим. ред.*

разнообразии, делая ее более близкой и понятной для разных социокультурных пластов и групп людей.

Вдохновленные Духом, некоторые движения открыли для себя новые перспективы христианской жизни и свидетельства. Среди наиболее распространенных достаточно вспомнить движения фоколяров и харизматов. Даже в движениях, зародившихся по инициативе священников, миряне имеют основополагающее значение.

4. В последние десятилетия мирянские духовные движения и общины привнесли качества, обновляющие церковь: «рвение на ниве евангелизации и умение вести диалог с миром» [*Апостольское обращение*]. Многие из них фактически предвосхитили призыв, с которым папа Франциск настойчиво обращается ко всем членам церкви: покинуть ее замкнутые пределы и отправиться на окраины, будь то маргинальные части света или новые социокультурные среды [*Апостольское обращение*].

Для того чтобы эти движения способствовали распространению церкви, вливая в нее новую жизнь, им важно поддерживать живой контакт с церковными структурами, такими как приходы и епархии. Движения должны быть готовы передать им свою жизненную энергию, в то время как церковным структурам следует приветствовать новые идеи, которые движения могут с собой принести.

На практике происходит переход от тесной органичной связи движения со структурами церкви к личному участию его членов в церковной деятельности без непосредственного вовлечения движения в целом.

В братстве мирян Шарля де Фуко, членом которого я являюсь, форма участия может варьироваться в зависимости от культурных традиций местных церквей. В большинстве западных стран члены движения в основном участвуют в жизни церкви на личном уровне. В то же время в странах Африки связь братств с приходами и епархиями часто бывает очень тесной. Поэтому, с одной стороны, есть те, кто стремится вдохнуть новую жизнь в приходы, а с другой — те, кто предпочитают действовать более скрытно и индивидуально. Последние действуют как закваска в тесте, проникая в секуляризованные среды, в том числе в те, которые открыто враждебны церкви, и передавая Благую весть от человека к человеку.

5. Церковь переходит от этапа, когда все иерархически спускалось сверху, к этапу, когда все тело Церкви прислушивается к Духу, чтобы распознать наиболее подходящие способы распространения новой и вечной евангельской вести в сегодняшнем мире. II Ватиканский собор, зная об этой эволюции, заключил:

Ведь священные пастыри прекрасно знают, насколько содействуют миряне благу всей Церкви. Пастырям известно, что они поставлены Христом не для того, чтобы им одним взять на себя всю миссию Церкви, спасительную для мира [*Догматическая конституция, 113*].

Иоанн Павел II начал претворять в жизнь эти указания собора, поместив духовные движения в центр евангелизационной деятельности церкви и признав их важную роль в новой евангелизации общин древней христианской традиции [*Post-synodal apostolic*].

Папа Франциск в самом начале своего понтификата вновь подтвердил определенную собором доктрину:

Евангелизация — обязанность Церкви. Но субъект евангелизации — нечто большее, чем просто структурное и иерархическое учреждение, это прежде всего народ, странствующий на пути к Богу. Это, без сомнения, тайна, укорененная в Троице, но обладающая исторической конкретикой народа, странствующего и благовествующего, который всегда превосходит любую, пусть и необходимую, институциональную форму [*Апостольское обращение*].

6. Церковное общение и эффективность евангелизации требуют, чтобы движения, являющиеся частью одной Церкви, знали и взаимно ценили харизмы друг друга. Чтобы облегчить это общение, способствовать сотрудничеству и поддерживать форму постоянной связи с католическими структурами, на каждом иерархическом уровне, от апостольского престола до отдельных епархий, создаются советы мирянских сообществ.

По мере секуляризации верующие общества оказываются рассеянными в среде безразличной или даже враждебной к их вере. Это смягчает противоречия, способствовавшие разделению христианских конфессий на протяжении многих веков. Разумеется, между православным, католиком и протестантом есть различия, однако они отчасти теряют свою остроту перед лицом последователя другой религии или атеиста. Это дает новые основания для поиска единства верующих во Христе: речь уже идет

не о включении других в нашу церковь, которую мы считаем единственно подлинной, а о готовности принять дары, которые иная традиция сохраняла и развивала, об общем пути, открытом водительству Духа.

Все чаще встречаются движения, имеющие тесные связи с аналогичными сообществами внутри других конфессий или даже включающие в себя представителей разных конфессий. Одно из движений, которое особенно заботится о включении представителей различных религиозных сообществ, — это община фоколяров. Значительный экуменический опыт также накоплен в Братстве мирян Шарля де Фуко. В английском братстве, например, есть братья-англикане, в том числе священник. В Германии есть братство, сформированное лютеранами, а в Индии наши друзья-индусы регулярно участвуют в собраниях местного братства.

7. Все более привычными становятся неформальные встречи христиан разных конфессий, движимых верой во Христа, любовью друг к другу и чувством всеобщего братства. Эти встречи в сущности составляют передний фронт экуменизма. Они служат живым примером для церквей, помогающим осознать объединяющую их общую веру. Католическая церковь приветствует это начинание и поощряет экуменические ассоциации, предполагающие присутствие братьев и сестер других конфессий.

После II Ватиканского собора католическая церковь начала признавать действительным крещение, совершенное в иных конфессиях. Таким образом, больше нет богословских препятствий для включения братьев и сестер разных конфессий в католические движения. Однако есть определенный порядок официального признания движения частью Католической церкви. Статус брата-некатолика не может быть полностью эквивалентен статусу католика. Это касается, например, уровня ответственности. В церкви идет процесс размышлений о том, как примирить эти противоречивые требования. В целом позиция соответствующей дикастерии Ватикана представляется достаточно открытой и готовой позволить некатоликам брать на себя ответственность на разных уровнях, кроме высших.

Еще один важный богословский вопрос касается служения Евхаристии. Кто может служить ее в собрании, состоящем из представителей разных конфессий? Кто может предстоять у престола? После II Ватиканского собора Католическая церковь допускает к причастию каждого христианина, признающего реальное присутствие

Иисуса в Хлебе и Вине. В то же время католику не разрешается причащаться, если Евхаристию совершает служитель-некатолик. Однако на практике иногда случается, что глубокое чувство братского общения и стремление к единению всех христиан преодолевают эти преграды. Такие моменты проживаются одновременно с радостью и болью: радостью от предвкушения грядущего единства и болью от осознания того, какой долгий путь нам еще предстоит пройти, чтобы достичь этого единства во всей его полноте.

Литература / References

1. *Альманах = Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского института : Спецвыпуск по материалам конференции «православные братства в дореволюционной России: приоритеты деятельности», 31 января — 1 февраля 2017 года.* 2017. Вып. 21. 197 с.

The Light of Christ Enlightens all : The academic periodical of St. Philaret's Institute : Special issue based on the proceedings of the conference "Orthodox brotherhoods in pre-revolutionary Russia: priorities in their activities" 31 january — 1 february 2017, 2017, iss. 21 (in Russian).

2. *Апостольское обращение = Апостольское обращение Evangelii gaudium Святейшего Отца Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и верным мирянам о возвещении Евангелия в современном мире.*

Apostolic exhortation Evangelii Gaudium of the Holy Father Francis to the bishops, clergy, consecrated persons and the lay faithful on the proclamation of the gospel in today's world,
available at: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (08.08.2022).

3. *Догматическая конституция = Догматическая конституция о Церкви (Lumen Gentium) // Документы II Ватиканского собора.* Москва : Paoline, 2004. С. 73–155.

“Dogmatic constitution on the Church Lumen Gentium”, in *Documents of the 2nd Vatican Council.* Moscow : Paoline, 2004, pp. 73–155 (in Russian).

4. *Духовные движения = Духовные движения в Народе Божьем. История и современность: Материалы Международной науч.-бог. конф.* Москва : Свято-Филаретовский институт, 2003. 376 с.

Spiritual Movements in the People of God. History and Modernity: Proceedings of the International Scientific and Theological Conference. Moscow : St. Philaret's Institute, 2003 (in Russian).

5. Кочетков = Кочетков Георгий, свящ. Братства как явление постконстантиновской эпохи (материалы доклада) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 30. С. 239–246.

Kochetkov Georgy, priest. (2019). “Brotherhoods as a Phenomenon of the Post-Constantinian Era (Report Materials)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 30, pp. 239–246 (in Russian).

6. Крошкина = Крошкина Л. В. «Старое» и «новое» в христианской культуре XX в.: «Православное Дело» матери Марии (Скобцовой) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 7. С. 36–47.

Kroshkina L. V. (2022). “The ‘Old’ and the ‘New’ in Christian culture of the 20th century: ‘Orthodox Affair’ association of mother Maria (Skobtsova)”. *RSUH/RGGU Bulletin: “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, Series, n. 7, pp. 36–47 (in Russian).

<https://doi.org/10.28995/2686-7249-2022-7-36-47>

7. Мария (Скобцова) = Мария (Скобцова), мон. Настоящее и будущее церкви // Она же. Воспоминания, статьи, очерки. Т. 2. Париж : YMCA-PRESS, 1992. С. 239–249.

Maria (Skobtsova), nun (1992). “Present and future in the Church”, in Idem. *Memories, articles, essays*, v. 2, Paris : YMCA-PRESS, pp. 239–249 (in Russian).

8. Папков = Папков А. А. Церковные братства. Краткий статистический очерк о положении церковных братств к началу 1898 года. Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1893. 146 с.

Papkov A. A. (1893). *Church brotherhoods. A brief statistical essay on the position of church brotherhoods at the beginning of 1898*. St. Petersburg : Sinodal’naia Tipografiia (in Russian).

9. Патриарх Тихон = Послание Святейшего Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви // Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917–1945. Москва : ПСТБИ : Братство во имя Всемилошного Спаса, 1994. С. 82–85.

“Epistle of His Holiness Patriarch Tikhon on the anathematization of those who create lawlessness and persecute the faith and the Church”, in *Acts of His Holiness Patriarch Tikhon and later documents on the succession of the highest church authority, 1917–1945*, 1994, pp. 82–85 (in Russian).

10. Bolay, Hoegger = Bolay B., Hoegger M. (2000). “Nouvelle vague charismatique. Un document né du dialogue”. *Perspectives missionnaires*, iss. 2, n. 40, pp. 37–54.

11. Bruni = Bruni L. (2021). *La Destruction Créatrice : Affronter les crises dans les mouvements et communautés*. Bruyères-le-Châtel : Nouvelle Cité.

12. *Dallière* = Dallière L. (1996). *D'aplomb sur la Parole de Dieu : Courte étude sur le Réveil de Pentecôte*. Charmes/Rhône : Union de prière de Charmes (first publ. in 1932).
13. *En chemin* = *En chemin d'unité. Actes du Forum romand*. Le Mont sur Lausanne : Unichtus, 2022.
14. *Evdokimov* = Evdokimov P. (1960). "L'Esprit saint et la prière pour l'unité". *Verbum Caro*, n. 55, pp. 250–264.
15. *Frère R., Frère M.* = Frère R., Frère M. (2016). "Mettons-nous sous le même toit", in Mallèvre M. (ed.). *L'unité des chrétiens. Pourquoi? Pour quoi?* Paris : Cerf, pp. 137–145.
16. *Hoegger* = Hoegger M. (2020). "Together for Europe: for a spiritual Europe". *Hokhma*, iss. 117, pp. 119–125.
17. *Howell* = Howell R. (ed.) (2018). *Sharing of Faith Stories. A Methodology for Promoting Unity*. New Delhi : Caleb Institute of Theology.
18. *Lubich* = Lubich Ch. (2006). *A New Way: The Spirituality of Unity*. New York : New City Press.
19. *Post-synodal apostolic* = *Post-synodal apostolic exhortation Christi fideles laici of his Holiness John Paul II on the vocation and the mission of the lay faithful in the church and in the world*,
available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (10.09.2022).
20. *Signs of the Spirit* = *Signs of the Spirit. Official report of the 7e Assembly*. Geneva : WCC Publications, 1991.
21. *Suennens* = Suennens L. J., cardinal (1974). *Une nouvelle Pentecôte?* Paris : Desclée de Brouwer.

Интервью поступило в редакцию 01.12.2022; принято к публикации 10.01.2023.

Предисловие

В этом разделе журнала мы публикуем статьи А.А. Тесли и Л.В. Крошкиной, написанные авторами по итогам Всероссийской конференции «В поисках исцеленного труда», проходившей 11–13 апреля 2022 г. в Москве и Воронеже. Организаторы конференции видели свою цель в том, чтобы выявить специфику отношения к труду в православной традиции. Богословское и религиозно-философское осмысление этого вопроса обрело актуальность в начале XX в. в связи с широким распространением марксизма и усилением социальной напряженности. Однако задолго до этого православная церковь явила примеры особых сообществ, в которых формировались этика и аскетика христианского труда, открывались его мистические смыслы. Монашеские и старообрядческие общины, трудовые братства, трезвеннические коммуны пытались найти пути исцеления труда, восстановления его человеческого и божественного достоинства.

Монастырское «трудничество» в русской православной традиции стало предметом рассмотрения в докладе доцента кафедры истории Череповецкого ГУ канд. ист. наук Н.В. Алексеевой. Тяжелый физический труд, необходимый и неизбежный при устройении монашеской жизни в суровых климатических условиях, был осмыслен и как базовая форма аскезы, позволяющая избегать плотских вожделений и приучаться к духовной самодисциплине, и как путь культурного освоения новых территорий, и как опыт покаяния, необходимый как на начальных, так и на высших ступенях иноческого подвига.

Уникальным явлением в церковной и общественной жизни России конца XIX в. стало Крестовоздвиженское трудовое братство, основанное Н.Н. Неплюевым. Преподаватель Свято-Филаретовского института Н.Д. Игнатович отметила, что жизнь братства строилась на трех основаниях: вера, любовь, труд. Неплюев называл труд «священной обязанностью братолюбия» и искал такие формы его осуществления, которые не разделяли бы людей,

но способствовали укреплению братских начал. Чтобы жизнь не превращалась «в арену борьбы за легкий труд, более почетный и выгодный, чем труд тяжелый», в Крестовоздвиженском братстве доходы, независимо от видов выполняемого труда, распределялись поровну и не выдавались братчикам наличными деньгами. Несмотря на кажущуюся утопичность, труд в братстве действительно обретал черты бескорыстного братолюбивого подвига и соборного творческого усилия и становился основой прочного хозяйства, выдерживавшего конкуренцию с предприятиями капиталистического типа.

В XX в., в эпоху гонений на церковь, продолжило свое существование в Поволжье религиозное движение «беседников», ведущее свое начало от прп. Серафима Саровского. Доклад сотрудника кафедры церковной и социальной истории СФИ Л. В. Комиссаровой был посвящен тому, как члены этого движения обретали христианский смысл своего труда. Продолжая монашескую традицию, они видели в труде духовное делание, направленное на очищение души от грехов прежней жизни. В условиях советского колхозного хозяйства, следствием которого стало отчуждение крестьянства от земли и ее плодов, «беседники» сохранили умелость, аккуратность, качественность, общинный характер труда. Они трудились охотно и дружно; обычный повседневный труд сопровождали молитвой, а молитву понимали как труд ради Бога. Судя по дошедшим до нас высказываниям беседнических старцев, общине была ведома не только аскетика, но и мистика труда. Так, прот. Павел Алексахин любил повторять, что «труд без богообщения бесполезен для человека».

Философским осмыслением поиска исцеленного труда, явленного в православной традиции, стали размышления Н. А. Бердяева, который назвал труд явлением духа и поставил вопрос об его эсхатологическом смысле. В докладе С. В. Андросенко речь шла о тех особых измерениях труда, которые были открыты Бердяеву благодаря его сфокусированности на богосыновней свободной природе человека. Для русского философа-экзистенциалиста «внутренне-этическая проблема труда» раскрывалась, прежде всего, как «проблема личности, а не проблема общества»¹. Бердяев признает двойственное значение труда. Труд есть проклятие,

1. Бердяев Н. А. О назначении человека : Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки : YMCA-Press, 1931. С. 230.

поскольку он мучителен, сопровождается болью и призван создавать не райское, а греховное хозяйство. Корень отчуждения — не в средствах производства, а в смысле: люди трудятся ради фантазмагорических ценностей, навязанных страстями, тогда как Бог ждет от человека прироста в мире, привнесения новизны в творение из глубины своей свободы. Поэтому «дисциплина труда, организация труда и производительность труда зависят от духовных факторов. В конце концов, дух побеждает природу и овладевает стихийными силами природы... И от качеств духа зависит характер хозяйства»². Труд, по мысли Бердяева, может быть пережит и как творчество, и как искупление. Все люди призваны к творчеству, но не все одарены к творческому труду, это удел меньшей части человечества, но и самый нетворческий, тяжелый труд священен.

Бердяев связывал эсхатологическую надежду на исцеление труда с возвращением труду его онтологического ядра (положительного смысла), несводимого к товару. Он показал антиномичную связь труда и дара, обнаружил в творческом труде волю к гениальности, жажду преображения жизни. Наконец, он напомнил нам, что в свете динамичного взгляда на человеческую жизнь и историю, необходимо трезвенно различать разные ступени благодатствования жизни и в сфере труда совершать путь, ведущий от аскетике к мистике, от освящения к преображению.

Таким образом, вклад православной традиции в осмысление христианской природы труда можно выразить образом лестницы, на первых ступенях которой труд имеет искупительную природу, является аскетическим упражнением, эффективным в деле умаления гордыни и похоти плоти. Однако на высших ступенях этого восхождения христианский труд открывает себя как энергия творческого преображения мира и особый дар братолюбия, выявляющий соборную природу Церкви.

Программу и видеозапись материалов конференции см.: <https://sfi.ru/announcements/v-poiskakh-istselionnogo-truda.html>.

*Ю. В. Балакшина,
д-р филол. наук,
заместитель главного редактора
«Вестника Свято-Филаретовского института»,
председатель оргкомитета конференции*

2. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Берлин : Обелиск, 1923. С. 206.

Научная статья

УДК 241+172

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_77

А. А. Тесля

«Хозяйственная этика» в контексте русского Серебряного века¹

Андрей Александрович Тесля

Центр исследований русской мысли Балтийского федерального университета
им. Иммануила Канта, Калининград, Россия, mestr81@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0003-2437-5002>

АННОТАЦИЯ: Вопросы хозяйственной этики и, более широко, вопросы трансформации экономического поведения, находились в центре внимания европейской мысли с начала XIX в., по мере становления капиталистической системы хозяйствования и очевидных вызовов для традиционных моделей. Россия здесь не представляла исключения — дебаты вокруг этих сюжетов, начавшиеся в Вольном экономическом обществе еще в XVIII в., приобретали все больший вес и значение по мере того, как утверждение капиталистических отношений как универсальных становилось все более очевидной реальностью. Для России окончательный перелом в сторону капитализма приходится на 1890-е гг., что порождает дискуссии, традиционно описываемые как споры «народников» и «марксистов». Русская социальная мысль, прежде всего так или иначе связанная с марксизмом (что характерно для таких ведущих социальных мыслителей и публицистов первого десятилетия XX в., как П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк), была ориентирована на германские дебаты 1880 — начала 1900-х гг. по сходной проблематике: о генезисе капиталистического поведения, культурной обусловленности этого типа хозяйствования и т. п.

© Тесля А. А., 2023

1. См. также об этом: Teslya A. "The Protestant Ethic in the Russian Context: Peter Struve and Sergey Bulgakov Read Max Weber (1907–1909)". *Russian Sociological Review*, 2019, v. 18, n. 2, pp. 107–119.

Одной из линий размышления в рамках культурно-обусловленного понимания современного западного капитализма был вопрос о возможности другого современного типа хозяйственного поведения на основании иной культурной основы: анти-капиталистический характер идейных устремлений отечественных интеллектуалов нащупывал возможность оснований другой экономической реальности. С другой стороны, возникал вопрос, как возможно усвоение капиталистической ментальности, не представляет ли она (именно как культурно-обусловленная) угрозы для русской духовной традиции, т. е. не порождает ли она одновременно процесс культурного замещения. Одна из линий этих дебатов, связанная в том числе с проблематикой братства, была обусловлена опытами прочтения в этом контексте «Протестантской этики и духа капитализма» Макса Вебера. В данной статье речь идет об этом эпизоде русской интеллектуальной истории, сосредоточенной на трактовках, данных П. Б. Струве и С. Н. Булгаковым в ситуации конца 1900-х гг. В конечном счете Струве дает отрицательный ответ на вопрос о ресурсах для производства хозяйственной капиталистической этики, фиксируя новое место «религиозного» как связанного с «индивидуальным миропониманием». Формирование нового порядка радикально преобразовало сами условия, сделавшие его возможным. Как следствие, мыслить возникновение нового по модели, аналогичной формированию наличного, делается невозможным. В сущности, сходный порядок рассуждения незаметным для автора образом прослеживается у Булгакова, в трудах которого сама потребность в новой хозяйственной этике мотивируется экономическими потребностями и тем самым утверждает экономический порядок как преобладающий, в качестве финальной инстанции коллективного.

ключевые слова: религиозная этика, хозяйственная этика, православие, социология религии, секуляризация, Макс Вебер, В. В. Розанов, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве

для цитирования: Тесля А. А. «Хозяйственная этика» в контексте русского Серебряного века // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 77–98.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_77.

A. A. Teslya

“Economic ethics” in the context of the Russian Silver Age

Andrey A. Teslya

Research Center for Russian Thought, Institute for Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia, mestr81@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0003-2437-5002>

ABSTRACT: Issues of economic ethics, and more broadly the transformation of economic behaviour, have been the focus of European thought since the early nineteenth century, as the capitalist economic system began to emerge and traditional models faced obvious challenges. Russia was no exception to this rule — the debates around these subjects, which began in the Free Economic Society as early as the eighteenth century, were gaining weight and importance as the establishment of capitalist relations while a universal reality became more and more evident. For Russia, the final turning point towards capitalism occurs in the 1890s, traditionally described as the debate between “Narodniks” and “Marxists”. Russian social thought, primarily connected in one way or another with Marxism (which is characteristic of such leading social thinkers and publicists of the first decade of the 20th century as P.B. Struve, S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev, S.L. Frank), was oriented towards German debates of the 1880s and early 1900s on similar problems: the genesis of capitalist behaviour, the cultural conditioning of this type of economy, etc. One line of reflection within a culturally conditioned understanding of contemporary Western capitalism was the question of the possibility of another modern type of economic behaviour on the basis of a different cultural foundation: the anti-capitalist character of the ideological aspirations of domestic intellectuals searched for the possibility of founding another economic reality. On the other hand, the question arose as to how the assimilation of the capitalist mentality was possible, whether it (precisely as culturally conditioned) posed a threat to the Russian spiritual tradition, i. e. whether it did not simultaneously generate a process of cultural substitution. One of the lines of these debates, including those related to the problems of brotherhood, was conditioned in this context by the experiences of reading Max Weber’s “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”. This article deals with this episode of Russian intellectual history, focusing on the interpretations given by P.B. Struve and S.N. Bulgakov in the situation of the late 1900s. Ultimately, Struve gives a negative answer to the question of the resources for the production of the economic capitalist ethic, fixing a new position of the “religious” as linked

to an “individual worldview”. The formation of a new order radically transformed the very conditions that made it possible — and thus it becomes impossible to think of the emergence of a new order according to a model similar to the formation of the existing one. In fact, a similar order of reasoning can be traced in an imperceptible way for the author in Bulgakov — where the very necessity for a new economic ethic is motivated by economic needs and thereby asserts the economic order as predominant, as the final instance of the collective.

KEYWORDS: religious ethics, economic ethics, Orthodoxy, sociology of religion, secularization, Max Weber, V. V. Rozanov, S. N. Bulgakov, P. B. Struve

FOR CITATION: Teslya A. A. (2023). “Economic ethics’ in the context of the Russian Silver Age”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 46, pp. 77–98.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_77.

Значение немецкой социально-гуманитарной мысли для российских интеллектуальных споров XIX — начала XX в. общеизвестно, начиная с определяющего влияния немецкой философии в первые десятилетия XIX в. вплоть до значения опыта германской (и, в меньшей степени, австрийской) социал-демократии для российских социал-демократов². При этом связи с немецкой интеллектуальной средой носили не только опосредованный, книжный или журнальный характер. На протяжении более чем ста лет сложились многочисленные личные связи как по линиям контактов в рамках взаимодействия академических институций (в частности, через командировки для подготовки к занятию профессорской должности), так и за счет целого ряда молодых людей, избравших немецкие университеты для первоначального обучения (в том числе в силу недоступности и/или ограниченности доступа по тем или иным причинам в университеты российские) или для продолжения научных занятий.

Совершенно неудивительно, что Макс Вебер был знаком русским интеллектуалам не только по своим сочинениям. В первое десятилетие XX в., в связи с интересом Вебера к событиям первой русской революции, возникли непосредственные контакты Б. А. Кистяковского в первую очередь с учеником Г. Еллинека, коллеги Вебера по Гейдельбергскому университету³.

2. См.: [Плотников, Колеров 1999].

3. См.: [Плотников, Колеров 1994].

Впрочем, следует отметить, что Макс Вебер среди других интеллектуальных фигур германского академического сообщества привлекал довольно слабое внимание российской аудитории. Так, из двух статей Вебера, помещенных в немецком «Логосе»⁴, ни одна не появилась в русском издании, равно как в русском «Логосе» не была опубликована ни одна из четырех статей Эрнста Трельча, «сыгравшего заметную роль на начальном этапе <немецкого> „Логоса“» [Куренной, 174]. Ситуацию 1913 г. легко объяснить обстоятельствами времени, в первую очередь начавшейся вскоре войной, но и в предшествующие годы имя Вебера редко упоминалось в отечественных дебатах — наиболее значимыми фигурами из немецкой социальной науки для русской публики были В. Зомбарт, Г. Зиммель, Ф. Brentano, Л. Гумплович. Их тексты не просто обсуждались, а активно переводились — а в случае «Современного капитализма» Зомбарта практически одновременно появляются два русских перевода, снабженные обстоятельными предисловиями. Большой интерес к Веберу проявится уже после его смерти в 1920 г., о чем свидетельствует серия переводов его работ на русский язык⁵, и станет отражением возрастания интереса к нему на его родине. В русской оптике конца 1900-х гг. Вебер был известен только ограниченному кругу интеллектуалов, непосредственно или достаточно близко связанных с немецкой интеллектуальной жизнью.

Ближайшая реакция на «Протестантскую этику...» (1904) в русском контексте оказалась связана с особенностями тогдашней отечественной интеллектуальной ситуации и вопросами, находившимися в центре обсуждения. Как уже сказано, речь идет о довольно небольшой группе интеллектуалов — собственно, о П. Б. Струве и С. Н. Булгакове, в чьих текстах можно найти скрытые или явные отклики на работу Макса Вебера, появившиеся в первые годы после ее публикации. Их интеллектуальную эволюцию определяет движение от марксизма к идеализму (и, в дальнейшем, к церкви⁶), в связи с чем представляется самоочевидным их интерес к проблематике становления капитализма и роли религии в этом процессе. Однако их движение отнюдь не было единым, и сами оппозиции выстраивались далеко не всегда по логике позднейших противопоставлений.

4. В № 3 за 1913 г. «О категориях понимающей социологии» и в № 7 за 1917–1918 гг. «Смысл „свободы от ценностей“ в социологических и экономических науках».

5. См. работы Е. А. Косминского, А. И. Неусыхина, а также выполненный А. И. Неусыхиним перевод «Города» М. Вебера.

6. См. заглавие работы: [Колеров 2017а].

Вехами и одновременно индивидуальными вариантами этого движения в глазах как самих участников, так и их современников, стали несколько ключевых текстов. Прежде всего — это предисловие Струве к книге Бердяева 1901 г. «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Если сама работа Бердяева еще погружена в прежние споры с «народничеством», являясь своеобразным продолжением «Критических заметок по вопросу об экономическом развитии России» П. Б. Струве, заканчивавшихся скандальным призывом «признать нашу некультурность и пойти на выучку к капитализму» [Струве 1894, 288], то в объемном, по размеру являющемся целой брошюрой, предисловии к книге Струве формулирует общие контуры своей собственной, «идеалистической» философии, которая мыслится им лучшим, более надежным фундаментом для обоснования общественных идеалов и социального движения, чем марксизм [Струве 1999б].

Именно это стремление найдет воплощение в двух последующих наиболее заметных изданиях — во-первых, в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), который объединит две группы авторов, представителей академического сообщества, ищущих возможность и основания для нового общественного движения, — и молодых интеллектуалов, еще недавних марксистов, стремящихся найти для своих общественных устремлений новые теоретические основания⁷. Вторым знаковым текстом на этом пути станет сборник статей С. Н. Булгакова, вышедший в 1903 г. под заглавием «От марксизма к идеализму», призванный не только выразить те воззрения, которые автор считал верными на момент публикации, но и показать логику движения от марксистской позиции к «идеализму», от попыток защитить марксистскую теорию от критики через попытки модифицировать теорию — к утверждению необходимости найти в новых воззрениях действительно надежное основание для того идеала общественных изменений, который выдвигается, но не находит надежного философского основания в марксизме [Булгаков 1997, 4].

При этом траектории движения Струве и Булгакова существенно различались: если Струве двигался в направлении национал-либерализма⁸, то социалистическое содержание взглядов Булгакова сохранялось, получая сначала идеалистическое, затем

7. См.: [Колеров 1996; Колеров 2002].

ях «нации» и «национализма» в работах Струве

8. О взглядах Струве в период 1905–1908 гг. см. новейшую работу: [Колеров 2017б]. О поняти-

1890-х — нач. 1910-х годов см.: [Тесля 2018в].

«общехристианское» и лишь после 1909 г. — собственно православное обоснование⁹; при этом от либерализма (как политического, так и экономического) он в дореволюционный период неизменно дистанцировался — лишь с разной степенью радикализма отталкивания.

Как известно, в 1902 г. П. Б. Струве станет политическим эмигрантом, редактором заграничного журнала «Освобождение» и одноименного союза, из которого в дальнейшем вырастет конституционно-демократическая партия. Интеллектуальное движение Струве его биограф Р. Пайпс опишет в категориях перехода от «левого» к «правому» либерализму [*Пайпс 2001а; Пайпс 2001б*] — и с подобной краткой оценкой трудно не согласиться, но важно отметить, что в 1900 и 1901 гг. для Струве, как и для близкого к нему с 1890-х гг. М. И. Туган-Барановского, речь по-прежнему идет о социал-демократии. Ю. О. Мартов в «Истории российской социал-демократии», повествуя об истории «Искры», писал:

...К концу 1900 г. деятели, подготавливавшие в легальной литературе организацию оппозиционно-демократического движения, — П. Б. Струве, М. Туган-Барановский, В. Богучарский — отнеслись сочувственно к начинаниям «искровцев» в деле революционирования рабочего движения и проникновения его политическими задачами. Струве даже поместил две статьи в первых номерах «Искры» («Самодержавие и земство») и предоставил «Заре»¹⁰ добытую им тайную записку Витте о земстве, которую он снабдил своим предисловием... Была даже сделана попытка заключить договор между группой «Искры» и группой конституционалистов о совместном издании за границей журнала, в котором часть была бы посвящена свободной дискуссии по вопросам политической борьбы с царизмом. ...Еще летом 1901 г. В. Богучарский приезжал в Мюнхен для свидания с редакцией «Искры» и оказывал газете некоторые услуги. Другие будущие деятели «Освобождения», как кн. Д. Оболенский (впоследствии член I Гос. Думы) и В. Португаль, в течение 1901 г. работали в России для «Искры» [*Мартов, 62, 63*].

Более того, как можно видеть, например, из переписки Потресова, Струве еще весной 1902 г. рассматривал возможность получения помощи от русских социал-демократов, группирующихся вокруг «Искры», в общем политическом движении — в то время как в глазах последних он уже понимался как политический

9. О понимании С. Н. Булгаковым национализма (в связи со взглядами Струве 1908–1909 гг.) см.: [Тесля 2018б].

10. Социал-демократический журнал, издававшийся группой «искровцев».

противник [Савельев, 282]. Последующая его интеллектуальная эволюция, имевшая место всего несколько лет спустя, сделает немислимым подобный союз, пусть и исключительно тактический; после манифеста 17 октября 1905 г. он обнаружит себя уже на самом правом фланге только что созданной конституционно-демократической партии¹¹. Внешне схожее достаточно быстрое «поправление» будет переживать и Булгаков, однако и Струве, и Булгаков, при всех переменах, во второй половине 1900-х — начале 1910-х гг. по крайней мере сохранят и то различие воззрений, которое было присуще им во времена принадлежности к российской социал-демократии. В логике Струве 1890-х гг. социал-демократия интерпретировалась как дальнейшее движение по пути личных прав и свобод — ключевым выступало понятие «личности», мыслившееся основанием и нравственного, и правового порядка:

Медленно, но неуклонно развивалась в человечестве морально-общественная идея личности как формальной основы и коренного условия нравственности.

Нравственно лишь то, что творится свободно, «автономно» или, по прекрасному и выразительному русскому слову, самочинно. Провозглашение этой идеи в *этике* Канта совпало приблизительно с упрочением идеи личной свободы или автономии личности как начала государственно-политического или гражданского [Струве 1999а, 23].

Напротив, в воззрениях Булгакова — при всей их стремительной эволюции — личность в индивидуалистическом аспекте толковалась как то, что требует преодоления¹². Различие подходов Струве и Булгакова обусловит и принципиально различное прочтение ими веберовского текста, а также разницу в его приложении к русскому контексту. Для Струве внимание к религиозной проблематике уже в 1901 г. эксплицитно связано с формированием модерного национализма, либерализмом и логикой политических прав и свобод. Еще в листовке 1892 г., в первом своем публичном политическом высказывании, Струве делает акцент на «свободе печати, слова и собраний», выступающих «гарантией гражданской независимости» [Струве 2000, 26], а в основополагающем для его зрелой позиции

11. Однако социал-демократическая проблематика будет актуальна для Струве в том числе и в сугубо политическом плане еще в 1906 г. См.: [Колеров 2018, 278–287].

12. См., напр., значительно более поздний, но выразительный в том числе и в плане описания авторской эволюции, небольшой очерк Булгакова «Две встречи (Из записной книжки)» [Булгаков 1996, 389–396].

тексте 1901 г., статье «В чем же истинный национализм?» Струве утверждает, во-первых, наличие тесной связи «между свободой внутренней, свободой убеждения и свободой внешней, свободой действия» [Струве 1999а, 23] и, во-вторых, связь «идеи неотчуждаемых прав человека» «с великим религиозно-культурным движением XVI—XVII вв.» [Струве 1999а, 24].

Из этой перспективы Струве и обратится к «Протестантской этике...» Вебера, полемизируя по поводу доклада В. В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», прочитанного на заседании Петербургского религиозно-философского общества 21 ноября 1907 г. В этом докладе, который затем будет напечатан в редактируемом Струве журнале «Русская мысль» [Розанов 1908] и войдет в качестве основополагающего в одну из наиболее известных книг Розанова «Темный лик. Метафизика христианства» [Розанов 1911], центральным является вопрос об отношении христианства и мира. Полемизируя с Д. С. Мережковским и его учением о «религиозной общественности», Розанов обрушивается на утверждения последнего,

что Евангелие совместимо со сладкою преданностью музам, что можно слушать и проповеди отца Матвея, и зачитываться «Ревизором» и «Мертвыми душами»... Пафос Дмитрия Сергеевича... заключался в идее совместимости Евангелия со всем, что так любил человек в своей многотысячелетней культуре [Розанов 1994, 418].

Розанов, как известно, толкует «христианство» в его метафизике как радикально противостоящее «миру», несовместимое с ним [Религиозно-философское общество, 149] — и примиряемое либо через непоследовательность, либо через сведение христианства к моральному [Религиозно-философское общество, 147].

Выступая в прениях, Струве прежде всего — в отличие от предшествующих ораторов — присоединился к пониманию христианства, утверждаемому Розановым, отметив, «что по существу ничего нового в философском смысле Вас<илий> Вас<ильевич> не сказал. Но он так ярко, по-моему, обрисовал метафизическую сущность христианства, так бесспорно указал его существо, что, мне кажется, возражать против этого невозможно» [Религиозно-философское общество, 162]. Противопоставив два типа аскетизма, «упражняемый внутри мира и признающий мир, и аскетизм — упражняемый вне мира» [Религиозно-философское общество, 162], Струве далее отмечал:

Кальвинизм стал основой капиталистического строя. Именно потому, что он стал упражнять аскетизм внутри мира и путем естественного психологического развития всех последствий аскетизма, упражняемого внутри мира, — он пришел в конце концов к известному, так сказать, культу экономической деятельности и к культу приобретательства [*Религиозно-философское общество, 163*].

Здесь Струве, вопреки выступавшим ранее свящ. Константину Аггееву и С. Аскольдову, поддерживает Розанова, утверждая, что христианский аскетизм является аскетизмом, «который упражнялся вне мира, отворачивался от мира» [*Религиозно-философское общество, 163*]:

Но воскресения мертвых не произошло, и человечество перестало в это верить. Это ужасно, но это факт и факт очень важный. Исторический подвиг протестантизма, как известного мировоззрения, заключается в том, что он подвел итоги этому. Он приложил свою печать к тому факту, что человечество перестало верить в воскресение мертвых [*Религиозно-философское общество, 163–164*].

В 1907–1909 гг., в рамках меняющихся политических воззрений Струве и постановки на первый план проблематики «Великой России» в смысле ее внешнеполитического могущества, которое реально лишь в том случае, когда опирается на национальное единство и могущество экономическое, одной из постоянных тем его статей, включенных затем в сборник „Patriotica“ [*Струве 1997*], становится хозяйственная личность. В статье «Интеллигенция и народное хозяйство» (впервые опубликованной в петербургской газете «Слово», № 622 от 16 ноября 1908 г.) Струве, например, пишет:

В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Это не общее место, а очень тяжеловесная истина. Ее нельзя и не следует понимать «материалистически», как делает школьный марксизм. Более производительная система не есть нечто мертвое, лишенное духовности. Большая *производительность* всегда опирается на более высокую личную *годность*. А личная *годность* есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной *годности*, как основе и мере всех общественных отношений. Если в идее свободы и своеобразия личности был заключен вечный идеалистический момент либерализма,

то в идее личной годности перед нами вечный реалистический момент либерального мирозерцания [Струве 1999а, 81].

Развивая эту мысль, Струве, продвигаясь к будущему сборнику «Вехи», настаивает:

<Интеллигенция> должна понять, что производительный процесс есть не «хищничество», а творчество самых основ культуры. С другой стороны, практические, экономически ответственные деятели этого процесса, занимающие в нем «хозяйское» положение, не могут мыслить себя просто как представители групповых или классовых интересов. *Интерес имеет лишь постольку оправдание, отстаивание его есть лишь постольку культурное дело, поскольку в основе самого интереса лежит общественное служение* (курсив мой. — А. Т.), осуществление известной функции, имеющей творческое значение для общества в его целом [Струве 1999а, 84–85].

В статье 1909 г. «Религия и социализм», вышедшей в 8-й книге «Русской мысли», Струве обращается к своему понимаю социальной роли религии и перспектив последней, отмечая: «...этика по существу близка к религии и есть посредствующее звено между последнею и политикой» [Струве 1999а, 94] и далее излагает свое credo:

Я думаю, что на смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма — идея личного подвига и личной ответственности, осложненная новым мотивом, мотивом свободы лица, понимаемой как *творческая автономия*. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может.

Человек как носитель в космосе личного творческого подвига — вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и вольет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы (курсив мой. — А. Т.).

Такова моя вера [Струве 1999а, 97].

Проблема, которая возникает в логике Струве — и которую он старается обойти, — заключается в сопряжении «народного хозяйства» и «личности», поскольку хозяйственная этика, с одной

стороны, основывается на религии, а с другой стороны, сама религия не только в современности, но и в перспективе, понимается им как «частное дело». Так, на исходе 1909 г. он пишет:

Конечно, *основным деятелем и решающей силой в экономической жизни является всегда человек* (курсив мой. — А. Т.). И капитал силен только в соединении с человеком. Но если бы у русского человека уже были налицо в развитом виде те свойства, которыми в экономическом отношении силен богатый Запад, самого вопроса об усиленном привлечении извне капиталов к нашему народному хозяйству не ставилось бы вовсе. Вопрос об экономическом возрождении России есть прежде всего вопрос о создании *нового экономического человека* (курсив мой. — А. Т.)¹³ [Струве 1997, 96].

На вышедшие письма Эртеля Струве откликается дважды [Струве 1997, 241–242, 245], находя в изданной переписке важный материал для связи религиозности и хозяйства в русской современности и отмечая: «Основная положительная идея, которую необходимо противопоставить интеллигентской „идеологии“, — это идея религии как строящего и освящающего жизнь начала» [Струве 1997, 245].

Вместе с тем уже в ходе дебатов по поводу доклада Розанова в 1907 г. Струве констатировал, что «человечество перестало... верить» в воскресение мертвых —

и весь западный мир несомненно в это не верит. Может быть, часть православного мира еще остается при этой вере. Но несомненно другая часть православного мира утратила ее... Христианство от этой материальной веры в победу над смертью — отпало, и попытки возродить ее являются попытками возродить нечто неживое [Религиозно-философское общество, 164].

Он, правда, допускал возможность возрождения, «но в настоящий момент она, как живая потенция человеческой жизни, отсутствует» [Религиозно-философское общество, 164]. Отсюда — утверждение невозможности «религиозной общественности», наиболее прямо сформулированное в 1914 г. в статье «Религия и общественность»,

13. Статья «Экономические программы и „неестественный режим“» впервые опубликована: Московский еженедельник. 1909. № 50. 19 декабря (статья вошла в сборник „Patriotica“ [Струве 1997, 94–97]).

Употребленный оборот «новый экономический человек» связан с ключевым для русской интелли-

генции с 1860-х гг. понятием «новых людей», вынесенным в подзаголовок «Что делать?» Н. Г. Чернышевского, и проблемой формирования «нового человека», включающей в том числе и трудовую проблематику. См.: [Паперно; Вдовин, 168–174, 240–245].

и убеждение, что «чистая религиозность должна настаивать на том, что все общественное и государственное в значительной своей части — религиозно безразлично» [Струве 1999а, 120]:

Первохристиане чувствовали себя стоящими в конце и при конце мира. Этого ощущения у современных христиан нормально быть не может. Для современных христиан и, я скажу, для всей современной религиозности религиозная отвлеченность от мира есть обращенность внутрь себя (курсив мой. — А. Т.) [Струве 1999а, 121].

К этому же кругу вопросов из иной перспективы подходит С. Н. Булгаков — в самом обращении к Веберу идущий вслед за Струве¹⁴ и обращающийся к «Протестантской этике...» уже в 1909 г., т. е. более года спустя после своего коллеги [Булгаков 1991; Булгаков 2008; Давыдов 1997; Давыдов 1998, 121–149; Плотников, Колеров 1999, 103–107]. Непосредственно проблематике «Протестантской этики...» посвящена статья «Народное хозяйство и религиозная личность», первоначально прочитанная в качестве доклада в Московском Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева 8 марта 1909 г. и опубликованная в «Московском еженедельнике» (1909. № 23–24), издававшемся кн. Е. Н. Трубецким на средства М. К. Морозовой и собравшем авторов, которые в дальнейшем войдут в книгоиздательство «Путь»¹⁵. Структурно статья состоит из четырех частей.

1) В первой части Булгаков подвергает критике методологию политической экономии, прежде всего концепцию «экономического человека», вычеркивающую «живую психологическую личность» и «обращающую общество в мешок атомов» [Булгаков 2008, 175], и вводит в качестве исходного тезиса вслед за Струве

14. Так, например, в ключевой для интересующей нас проблематики статье Булгакова «Народное хозяйство и религиозная личность», вошедшей в авторский сборник «Два града», являющийся, как указывалось в подзаголовке, «Исследованием природы общественных идеалов», говорится: «Бентамизм (первоначальный или позднейший, т. е. марксизм) и по отношению к трудящимся оказывается в высшей степени непригодным для их общественного воспитания» [Булгаков 2008, 194]. Подобное суждение тем более способно удивить читателя, что в двух первых статьях, открывающих книгу и носящих принципиальный характер — «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» и «Карл Маркс как религиозный тип» — утверждается,

что марксизм не имеет собственной философии, а целиком базируется на «религии человекобожия Л. Фейербаха». В статье же «Народное хозяйство и религиозная личность» эта генеалогия не только оказывается забытой, но и новая — восходящая к «бентамизму» — вводится без всяких пояснений. Объяснение находится в программной статье П. Б. Струве 1908 г. «Лев Толстой», вышедшей в связи с 80-летием Толстого (Русская мысль. 1908. Кн. 8), в которой Бентам интерпретируется как «истинный философский отец социализма» и дается развернутая аргументация в пользу названной позиции [Струве 1999, 111–112].

15. См. подробнее: [Голлербах].

утверждение: «Человеческая личность есть самостоятельный „фактор“ хозяйства... Одним словом, *хозяйство ведет хозяин*» [Булгаков 2008, 177].

2) Во второй части речь идет о влиянии религии на хозяйство, «поскольку она есть фактор в образовании личности» и должна быть введена «в круг изучения экономической жизни» [Булгаков 2008, 177]. Следовательно, предметом изучения делается аскетика (труд понимается как ее частный случай), поскольку

аскетизм в практическом своем значении есть отношение к миру, связанное с признанием высших, надмирных, трансцендентных ценностей... Но именно в силу этого... как бы мироотрицания, оно может быть, а при известной напряженности даже неизбежно оказывается побеждающим мир, как и всякое, впрочем, глубокое идеалистическое воодушевление [Булгаков 2008, 178–179].

Обратим внимание, что последней оговоркой Булгаков снимает специфику именно религиозного «фактора», помещая его как частный случай всякого «глубокого идеалистического воодушевления», тогда как оговорка о «как бы мироотрицании» направлена против Розанова и его трактовки христианства¹⁶.

3) Третья часть, после ряда иллюстраций христианского отношения к хозяйству в истории, данных во второй части, сосредоточивается на «современном капитализме» и, после отсылки к зомбартовской характеристике в качестве главного признака «капиталистического духа экономического рационализма, методического применения средств к цели» [Булгаков 2008, 182], переходит к «Протестантской этике...» Вебера и излагает «внутреннюю, исторически установившуюся связь между капитализмом и кальвинизмом» [Булгаков 2008, 183].

4) Четвертая, заключительная часть обрисовывает современное положение вещей в России и в мире и ставит вопрос о перспективах.

Собственно, именно последняя часть представляет особенный интерес, поскольку позволяет увидеть логику Булгакова в обращении с концепцией Вебера. Прежде всего, «господство утили-

16. Поскольку в логике Розанова именно христианство — в отличие от иных религий — имеет мироотрицающий характер (см.: [Тесля 2018а]). О том, что всякой религии как таковой присущ аскетизм, — говорил Струве в своем выступлении

по поводу доклада Розанова, разделяя аскетизм на два типа (см. выше); в данном случае Булгаков снимает разграничение Струве, утверждая, что всякий аскетизм как таковой носит «как бы мироотрицающий» характер.

таризма и упадок личности» трактуется как «угрожающие подорвать хозяйственное развитие» [Булгаков 2008, 193], при этом особенная опасность видится Булгаковым в этой ситуации для России, для которой стоит задача хозяйственного воспитания:

...Бентамизм в смысле педагогическом, если влияние его на рабочие массы становится глубоким, в чисто хозяйственном отношении оказывается началом разлагающим и вредоносным, поскольку он влияет на отношение личности к своим обязанностям, поскольку он разрушает ту этическую самодисциплину, которая лежит в основе всякого профессионального труда, ибо одного сознания интересов недостаточно для самодисциплины личности [Булгаков 2008, 194].

Соответственно «бентамизм», который фактически отождествляется Булгаковым с «экономическим рационализмом» в трактовке Зомбарта, мыслится как разрушительный одновременно для капитализма и социализма:

Социализм, если он хочет действительно быть высшей формой хозяйства, не теряющей уже достигнутого, но способной развивать производительные силы далее, еще в меньшей степени может мириться с бентамизмом; напротив, он требует такой личной ответственности и самодисциплины, которые неосуществимы во имя одних только личных интересов, но предполагают высокую этическую культуру [Булгаков 2008, 195].

Тем самым в центре оказывается проблема хозяйственной педагогики, насущная потребность в которой мотивируется, в частности, происходящим «медленным, но верным и неизбежным (если все останется без изменений) экономическим завоеванием России иностранцами» [Булгаков 2008, 196]:

Для русского возрождения необходимо и национальное самовоспитание, включающее в себя, в качестве одного из прикладных выводов, и более здоровое, трезвое и, прибавлю, более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил [Булгаков 2008, 196].

Заканчивает же свою статью Булгаков следующим высказыванием:

Преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, именно о выработке и соот-

ветствующей хозяйственной психологии, которая может явиться лишь делом общественного самовоспитания [Булгаков 2008, 197].

Показательно, что хотя в тексте Булгаков и останавливается на вопросе об «экономических потенциях православия», но относительно него ограничивается лишь кратким замечанием:

Отличаясь коренным образом в своем отношении к миру от пуританизма и вообще протестантизма, оно в дисциплине аскетического «послушания» и «хождения перед Богом» (так же, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество) имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, как и для всех остальных видов общественного служения [Булгаков 2008, 191].

Наиболее примечательным в заключительной части оказывается прагматическая, *de facto* отсылающая именно к логике «бентамизма» аргументация — «самовоспитание» оказывается необходимым именно в утилитарных целях и целями экономического развития обосновывается значимость религиозного фактора.

Впрочем, для самого Булгакова противоречие не имеет столь жесткого характера, как оно предстает в глазах внешнего наблюдателя, в силу двух тезисов:

1) как в эти годы, так и в дальнейшем, вплоть до перелома 1922–1924 гг., он будет жить в перспективе близкого, непосредственно при его жизни еще долженствующего наступить радикального религиозного обновления/откровения¹⁷ — то, что в дальнейшем, отойдя на более отдаленную, историческую перспективу, будет определяться им в терминах «нового средневековья», долженствующего сменить «новое время» [Булгаков 1989, 402];

2) опираясь на «Протестантскую этику...», Булгаков стремится наметить логику нового хозяйственного строя, альтернативного капитализму, долженствующего сформироваться как следствие иной религиозной этики — при этом «заколдовывая» мир вновь; а его собственная позиция, в отличие от позиции Вебера и Струве, предстает одновременно как позиция и наблюдателя, и создателя этой новой реальности.

Двигаясь в рамках этой логики, Булгаков в «Философии хозяйства» стремится наметить контуры этого нового понимания — выступающего в качестве альтернативы «материалистической»

17. См. подробнее: [Тесля 2017].

философии хозяйства, отождествляемой им с марксизмом, понимаемым как наиболее последовательное выражение присущего политической экономии взгляда на мир¹⁸. Формулировке «этики хозяйства» должен был быть посвящен второй том этого сочинения [Булгаков 1990, 6], который так никогда и не появился — хотя некоторые элементы представлений Булгакова по этому вопросу даны в «Свете невечернем» (1917), представляющем пунктирный очерк философской системы представлений Булгакова в целом. В двух параграфах (3 и 4) третьей главы третьего отдела книги, отведенных проблематике хозяйства, довольно ясно выражено, почему задачи самостоятельной разработки «этики хозяйства» снимаются Булгаковым по крайней мере из числа первоочередных. Хозяйство утверждается как не имеющее «в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни» [Булгаков 2017, 586], «хозяйство... только попускается, — оно (Евангелие. — Прим. ред.) мирится с ним как с тяготой жизни века сего, но не более того» [Булгаков 2017, 587]. Однако один момент в этом тексте представляет особенный интерес — «экономизм», крушение которого Булгаков видит в мировой войне, объявляется им «магическим царством от мира сего» [Булгаков 2017, 588], в чем можно видеть своеобразное переворачивание веберовской логики «расколдования мира»:

«Новая история» не удалась, но именно этой неудачей, углубленной опытом добра и зла, подготавливается общий кризис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача, ибо цель ее не в ней, а за ее пределами, — туда зовет и нудит историческая стихия [Булгаков 2017, 588].

Таким образом, интерпретации «Протестантской этики...» Вебера в российском контексте имеют два варианта. С одной стороны, в текстах Струве, — схватывание основной проблематики работы Вебера и постановку вопроса о том, как возможно, в рамках современной религиозности, в ситуации секуляризации, производство хозяйственной этики. Для Струве ответ заключается, с одной стороны, в переносе центра тяжести на индивидуальные, персональные модели (с чем связан интерес к письмам Эртеля), с другой — в рамках российской ситуации, — меняющаяся религиозность оказывается инструментом выработки личности, через триаду взаимосвязи религиозного — этического — правового.

18. См. девятую главу книги «Философия хозяйства» [Булгаков 1990, 229–250].

Напротив, Булгаков прочтет веберовский текст «расширительно», не в плане возникновения «духа капитализма», а, скорее, как общую модель формирования «духа» некоего хозяйственного порядка из религиозной этики — и в рамках своей устремленности к «христианскому социализму» поставит вопрос о возможности и потребности производства новой хозяйственной этики, в специфическом — и характерном для него — соединении прагматической аргументации и пророческих устремлений.

Не менее значимо и то обстоятельство, что собственно ресурса для производства капиталистической хозяйственной этики Струве не обнаруживает, закономерным образом уходя от общей постановки вопроса к индивидуальной работе над собой, выработке индивидуального миропонимания, что фиксирует и Булгаков, примечательным образом — вопреки исходной собственной постановке вопроса — мотивируя задачу выработки хозяйственной этики прагматически, собственно экономическими потребностями. Иными словами, и Струве, и Булгаков как теоретики демонстрируют невозможность «повторения» той модели складывания хозяйственной этики, которая конструируется Вебером: из наличия потребности в таковой и понимания (возможно, верного) ее формирования не следует возможность ее воспроизводства через воспроизводство исторической последовательности этапов.

Источники

1. *Булгаков 1989* = Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Paris : YMCA-Press, 1989. 403 с.
2. *Булгаков 1990* = Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Москва : Наука, 1990. 412 с. (Социологическое наследие).
3. *Булгаков 1991* = Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины / Сост. и подгот. текста А. А. Яковлева, прим. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. Москва : Правда, 1991. С. 31–72.
4. *Булгаков 1996* = Булгаков С. Н. Тихие думы / Сост., подгот. текста и коммент. В. В. Сапова; послесл. К. М. Долгова. Москва : Республика, 1996. 509 с.
5. *Булгаков 1997* = Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. В 2 т. Т. 1 : От марксизма к идеализму / Сост., коммент. В. В. Сапова. Москва : Наука, 1997. 336 с.
6. *Булгаков 2008* = Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов / Коммент. В. В. Сапова. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. 736 с.

7. *Булгаков 2017* = Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. Санкт-Петербург : Азбука-Аттикус, 2017. 631 с.
8. *Савельев* = Из архива А. Н. Потресова. Переписка 1892–1905 гг. / Отв. ред. Ю. П. Савельев. Вып. 1. Москва : Памятники исторической мысли, 2007. 644 с.
9. *Розанов 1908* = Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Русская мысль. 1908. Кн. 8. С. 33–42.
10. *Розанов 1911* = Розанов В. В. Темный лик. Метафизика христианства. Санкт-Петербург : Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1911. 285 с.
11. *Розанов 1994* = Розанов В. В. Темный лик // Он же. В темных религиозных лучах : Собрание сочинений. Москва : Республика, 1994. С. 404–426.
12. *Струве 1894* = Струве П. Б. Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России. Вып. 1. Санкт-Петербург : Тип. Скороходова, 1894. 291 с.
13. *Струве 1997* = Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм : Сборник статей за пять лет (1905–1910 гг.) / Сост. В. Н. Жукова и А. П. Полякова; вступ. ст. и примеч. В. Н. Жуковой. Москва : Республика, 1997. 527 с.
14. *Струве 1999a* = Струве П. Б. Избранные сочинения / [Сост. и ред. М. А. Колерова]. Москва : Российская политическая энциклопедия, 1999. 470 с.
15. *Струве 1999б* = Струве П. Б. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н. К. Михайловском / Сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Канон+, 1999. С. 5–78.
16. *Струве 2000* = Русский социал-демократ Немо [Струве П. Б.]. Русский монархизм, русская интеллигенция и их отношение к народному голоду // Колерова М. А. Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 2000 год. Москва : ОГИ, 2000. С. 7–36.

Литература / References

1. *Вдовин* = Вдовин А. В. Добролюбов: разночинец между духом и плотью. Москва : Молодая гвардия, 2017. 297 с.
Vdovin A. V. (2017). *Dobrolyubov: raznochinets between spirit and flesh*. Moscow : Molodaia gvardiia (in Russian).
2. *Голлербах* = Голлербах Е. А. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / Под общ. ред. М. А. Колерова. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 560 с.
Gollerbach E. A. (2000). *To the invisible city. Religious-philosophical group "The Way" (1910–1919) in search of a new Russian identity*. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).

3. *Давыдов 1997* = Давыдов Ю. Н. Христианская аскеза и трудовая этика. С. Булгаков и М. Вебер // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии : В 2 т. Т. 2 : Статьи и работы разных лет, 1902–1942 / Сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Наука, 1997. С. 797–815.
 Davydov Yu. N. (1997). “Christian asceticism and work ethic. S. Bulgakov and M. Weber”, in S. N. Bulgakov. *Works on sociology and theology*, v. 2 : Articles and work of different years, 1902–1942. Moscow : Nauka, pp. 797–815 (in Russian).
4. *Давыдов 1998* = Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. Москва : Мартис, 1998. 510 с.
 Davydov Yu. N. (1998). *Max Weber and Modern Theoretical Sociology: Actual Problems of Weber’s Sociological Teaching*. Moscow : Martis (in Russian).
5. *Колеров 1996* = Колеров М. А. Не мир, но меч : Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909. Санкт-Петербург : Алетейя, 1996. 381 с.
 Kolerov M. A. (1996). *Not peace, but a sword. Russian religious and philosophical press from “Problems of Idealism” to “Milestones”, 1902–1909*. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).
6. *Колеров 2002* = Колеров М. А. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма: Сборник статей [1902] / Под ред. М. А. Колерова. Москва : Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. С. 61–224.
 Kolerov M. A. (2002). “Idealismus militans: history and social meaning of the collection ‘Problems of Idealism’”, in M. A. Kolerov (ed.). *Problems of Idealism. Collection of articles [1902]*. Moscow : Modest Kolerov i “Tri kvadrata”, pp. 61–224 (in Russian).
7. *Колеров 2017а* = Колеров М. А. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927) : Исследования, материалы, указатели. Москва : Изд. книжного магазина «Циолковский», 2017. 368 с.
 Kolerov M. A. (2017). *From Marxism to Idealism and the Church (1897–1927): Studies, materials, indexes*. Moscow : Tsiolkovskii Press (in Russian).
8. *Колеров 2017б* = Колеров М. А. Петр Струве в 1905–1908 годах: культура и социал-либерализм // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 170–185.
 Kolerov M. A. (2017). “Petr Struve in 1905–1908: culture and social liberalism”. *Tetrady po konservatizmu*, n. 4, pp. 170–185 (in Russian).
9. *Колеров 2018* = Колеров М. А. Археология русского политического идеализма, 1904–1927 : Очерки и документы. Москва : Common place, 2018. 352 с.
 Kolerov M. A. (2018). *The Archeology of Russian Political Idealism, 1904–1927 : Essays and Documents*. Moscow : Common place (in Russian).

10. *Куренной* = Куренной В. А. Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса» // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 2008–2009 год [9] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. Москва : Издательский дом «Регнум», 2012. С. 133–217.

Kurennoi V. A. (2012). “Intercultural transfer of knowledge: the case of ‘Logos’”, in M. A. Kolerov, N. S. Plotnikov (eds.). *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2008–2009 god*. Moscow : Regnum Publishing house, pp. 133–217 (in Russian).

11. *Мартов* = Мартов Ю. О. Избранное / Подгот. текста и коммент. Д. Б. Павлов, В. Л. Телицын; вступ. ст. И. Х. Урилова. Москва : Согласие. 672 с.

Martov Iu. O. (2000). *Selected*. Moscow : Soglasie Publ. (in Russian).

12. *Пайпс 2001a* = Пайпс Р. Струве: Биография : В 2 т. Т. 1 : Струве — левый либерал. 1870–1905 / Пер. с англ. А. Цуканова, А. Захарова. Москва : Моск. школа полит. исследований, 2001. 552 с.

Raips R. (2001). *Struve: Biographia* : In 2 v., v. 1 : Struve is a leftist liberal. 1870–1905. Moscow : Moskovskaia shkola politicheskikh issledovaniy (in Russian).

13. *Пайпс 2001b* = Пайпс Р. Струве : Биография : В 2 т. Т. 2 : Струве — правый либерал. 1905–1944 / Пер. с англ. А. Цуканова, А. Захарова. Москва : Моск. школа полит. исследований, 2001. 668 с.

Raips R. (2001) *Struve: Biographia* : In 2 v., v. 2 : *Struve is a right-wing liberal. 1905–1944*. Moscow : Moskovskaia shkola politicheskikh issledovaniy (in Russian).

14. *Паперно* = Паперно И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. Москва : Новое литературное обозрение, 1996. 207 с.

Paperno I. (1996). *Semiotics of Behavior: Nikolai Chernyshevsky is a man of the era of realism*. Moscow : Noveo literaturnoe obozrenie (in Russian).

15. *Плотников, Колеров 1994* = Плотников Н. С., Колеров М. А. Макс Вебер и его русские корреспонденты // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 74–78.

Plotnikov N. S., Kolerov M. A. (1994). “Max Weber and his Russian correspondents”. *Voprosy Filosofii*, n. 2, pp. 74–78 (in Russian).

16. *Плотников, Колеров 1999* = Плотников Н. С., Колеров М. А. Русский образ Германии: социал-либеральный аспект // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М. А. Колерова. Москва : ОГИ, 1999. С. 65–156.

Plotnikov N. S., Kolerov M. A. (1999). “Russian Image of Germany: Social-Liberal Aspect”, in M. A. Kolerov (ed.). *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1999 g*. Moscow : OGI, pp. 65–156 (in Russian).

17. *Религиозно-философское общество* = Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах : В 3 т. / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев. Т. 1 : 1907–1909. Москва : Русский путь, 2009. 680 с.

Ermishin O. T., Korostelev O. A. (eds.) (2009). *Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents* : In 3 v, v. 1 : 1907–1909. Moscow : Russkii put' (in Russian).

18. *Тесля 2017* = Тесля А. А. С. Н. Булгаков: выход в историю // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 201–210.

Teslya A. A. (2017). "S. N. Bulgakov: entry into history". *Tetradi po konservatizmu*, n. 4, pp. 201–210 (in Russian).

19. *Тесля 2018а* = Тесля А. А. Частный мыслитель // Розанов В. В. В темных религиозных лучах: Купол храма. Москва : РИПОЛ классик, 2018. С. I–XVIII.

Teslya A. A. (2018). "Chastnyi myslitel", in Rozanov V. V. *V temnykh religioznykh luchakh: Kupol khrama*. Moscow : RIPOL klassik, 2018, pp. I–XVIII (in Russian).

20. *Тесля 2018б* = Тесля А. А. Между Вл. Соловьевым и «национализмом» // Философия: Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. 2. № 3. С. 89–106.

Teslya A. A. (2018). "Mezhdu Vl. Solov'evym i 'natsionalizmom'". *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki*, v. 2, n. 3, pp. 89–106 (in Russian).

21. *Тесля 2018в* = Тесля А. А. Реабилитация «национализма»: о понятиях «нация» и «национализм» в работах П. Б. Струве дореволюционного периода // Вопросы национализма. 2018. № 31. С. 155–170.

Teslya A. A. (2018). "Rehabilitation of 'nationalism': on the concepts of 'nation' and 'nationalism' in the works of P. B. Struve of the pre-revolutionary period". *Voprosy natsionalizma*, n. 31, pp. 155–170 (in Russian).

Информация об авторе

А. А. Тесля, канд. филос. наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта.

Information about the author

A. A. Teslya, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research, Scientific Director of the Research Center for Russian Thought, Institute for Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University.

Статья поступила в редакцию 5.01.2023; одобрена после рецензирования 01.02.2023; принята к публикации 7.02.2023.

Л. В. Крошкина

«Свободное трудничество» в опыте созидания «Православного Дела» матери Марии (Скобцовой)

Лидия Владимировна Крошкина

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,

lida.kroshkina@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Статья раскрывает богословие труда, выраженное в богословских, философских и художественных работах м. Марии (Скобцовой) и воплощенное ею в опыте объединения «Православное Дело» (1935). В основе методологии статьи, соединяющей филологический и богословский подходы, — сравнительный и контекстуальный анализ религиозно-философских статей м. Марии 1930-х гг. и некоторых художественных произведений (псалма «Похвала труду», мистерии «Анна»). Понимание труда как райского благословения и проклятия восходит к его библейскому пониманию. Труд, определяемый как тягота или тяжесть, — одно из частотных употреблений в работах м. Марии. Особое внимание она уделяет осмыслению труда как аскетического упражнения, отмечая, что он ведет к освобождению от гнета греха и страстей, но имеет существенный недостаток — замыкает человека на себе и собственном самоспасении. Аскетический труд не имеет собственно христианского содержания, он равно действителен и при усилиях противоположной христианству направленности, например, в среде революционеров. Христианским м. Мария считает труд, основанный на откровении заповеди о любви, обладающий качеством внутренней свободы, рождающийся из соборных отношений. Такой труд монахиня называет «свободным трудничеством».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология труда, аскетика, мать Мария (Скобцова),
объединение «Православное Дело»

© Крошкина Л. В., 2023

для цитирования: Крошкина Л. В. «Свободное трудничество» в опыте созидания «Православного Дела» матери Марии (Скобцовой) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 99–115. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99.

L. V. Kroshkina

“Free labor” in the experience of creating the “Orthodox Work” of mother Maria (Skobtsova)

Lidia V. Kroshkina

Russian State University of Humanities, Moscow, Russia, lida.kroshkina@gmail.com

ABSTRACT: The article reveals the concept of labor expressed in theological, philosophical and literary works of mother Maria (Skobtsova), embodied in the experience of the “Orthodox Work” association she founded (1935). The methodology of the article is based on philological and theological approaches, comparative and contextual analysis of the religious and philosophical articles of Mother Maria of the 1930s and some works of art (Psalm “Praise to Labor”, mystery “Anna”). Labor as a heavenly blessing or curse corresponds to the biblical understanding. Labor as a burden is one of the frequent uses in the works of Mother Maria. She pays special attention to understanding labor as an ascetic exercise, noting that it leads to deliverance from the yoke of sin and passions, but has a significant drawback — it incloses a person on himself and his own self-salvation. Ascetic work does not have the actual Christian content, it is equally effective in the efforts of the direction opposite to Christianity, for example, among revolutionaries. Mother Maria considers that specifically Christian labor is work based on the revelation of the commandment about love, which has the qualities of internal freedom and conciliar relations. The nun calls such work “free labor”.

KEYWORDS: work, ascetic feat, free labor, mother Maria (Skobtsova), association “Orthodox Work”

FOR CITATION: Kroshkina L. V. (2023). “Free labor’ in the experience of creating the ‘Orthodox Work’ of mother Maria (Skobtsova)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 46, pp. 99–115. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99.

Введение

«Православное Дело» — объединение русских эмигрантов, стремившихся к воплощению деятельной христианской любви и трудившихся во Франции на ниве социальной мысли и действия в 30–40-е годы XX в. Инициатором объединения и его руководителем стала ныне канонизированная преподобномученица Мария (Скобцова). Социальной деятельности объединения посвящено немало исследований¹, но тема труда в богословской и практической жизни русских эмигрантов до сих пор оставалась неисследованной. Рассмотрим основные богословские аспекты понятия «труд» в наследии м. Марии, принимая во внимание, что обращение к мысли других участников «Православного Дела», в частности, Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, прот. Сергия Булгакова, могло бы сделать картину более полной.

Труд — сквозной мотив жизни и творчества м. Марии. Источниками для нашего исследования послужили прежде всего ее религиозно-философские статьи 1930-х годов, т. е. времени принятия монашества и оформления задач объединения «Православное Дело». Напомним, что в мировой истории 1930-е годы принято называть эпохой *великой депрессии*, связанной с глубоким экономическим кризисом. В статье мы также будем обращаться к поэзии м. Марии, прежде всего к программному для этой темы произведению — псалму «Похвала труду».

Значения понятия «труд» в сочинениях матери Марии

Первые два значения слова «труд», встречающиеся в работах м. Марии, соответствуют библейскому пониманию: труд как *благословение* — задание Бога созидать «Господний рай» [*Мать Мария 1992в, 151*], и труд как *проклятие* [*Мать Мария 1992а, 222*] — результат грехопадения первого человека. Они составляют семантическую антитезу: если труд в первом значении — творческое делание, о результатах которого не ведает сам Господь Бог, то во втором — он обладает качествами несвободы и неволи.

Еще одно употребление слова «труд» соответствует второму его значению, указанному в словаре В. И. Даля: труд как *тягота*,

1. См., напр., статьи: [Ликвинцева; Ребиндер; Савик 2019; Савик 2020].

тяжесть, «все, что требует усилий, старанья и заботы; всякое напряженье телесных или умственных сил; все, что утомляет» [Толковый словарь, 399]. В этом варианте в работах м. Марии встречаются максимально частотные производные — «трудно», «трудный», «труд общения», «труд любви» и такие избыточные словосочетания как «трудная работа».

Слово «труд» приобретает особый смысл в духовной сфере аскетического подвига: *труд как упражнение* или, по выражению м. Марии, «поделка» [Мать Мария 1992в, 143]. Речь идет об усилиях, благодаря которым человек совершает поступки, дела, имеющие опосредованный смысл, так как их цель — привести душу ко спасению, творить «трудное дело спасения своей души» (в житии «Иоанникий Великий» [Мать Мария 2004а, 15]), или — понести «тяжелый труд во искупление за содеянное» (в житии «Авва Агр и авва Ор» [Мать Мария 2004а, 19]), или укрепить «духовные мышцы» [Мать Мария 2019б, 277]. В отличие от труда-проклятия труд-упражнение — добровольный, хотя и связан с онтологическим недостатком человека — грехом и страстями, которые этот труд помогает преодолевать. К такому труду обращаются немногие, в предельном исполнении его называют аскетическим подвигом. Главный недостаток труда-упражнения — замкнутость на себе, фокусирование на цели самоспасения. Внешне его результаты трудно отличить от плодов духа: милосердие (в уходе за больными), проповедь, жертвенность и т. п., несмотря на добросовестность и смирение, — все может оказаться «поделкой, упражнением моей готовности отсечь волю», «путем спасающейся души» [Мать Мария 2004в, 150]). Аскетический труд рождает новую реальность и дает духовную силу. Например, в статье «Двенадцатый час» м. Мария утверждает, что именно «постом и молитвой», частными усилиями в «обязанности добросовестности, труда, любви и ответственности» можно «добраться до самой сердцевины тьмы, которая окружает Россию» [Мать Мария 2019а, 273].

Однако возникает одно «но»: аскетический труд амбивалентен, он доступен всем и не имеет собственного христианского содержания. Он равно действенен при усилиях противоположной направленности, святой и безбожной. Например, суровое аскетическое отвержение себя в среде русских революционеров оказалось, по мнению м. Марии, причиной победы большевизма. Более того, в одном из житийных очерков м. Мария упоминает

об аскетическом труде Сатаны и его подданных, направленном на соблазн людей².

Понятие христианского труда

Христианский труд м. Мария называет «свободным трудничеством»³. Труд и христианство — не просто совместимые понятия, они друг без друга не существуют. Мать Мария, вслед за Н. А. Бердяевым, утверждает, что труд может быть религиозно освящен⁴, так как он предполагает новое принятие обязательства возделывать Божий сад. Христианство требует мистики труда, основанной на сотрудничестве с Богом и обновленных отношениях к человеку и миру, которые должны строиться «не на законах человеческих и мирских, а в откровении заповеди Божией» [*Мать Мария 1992в, 151*]. Под заповедью подразумевается новозаветная заповедь о любви. Такой труд можно назвать общением — мистикой богообщения, человекообщения, мирообщения.

Образ плодотворного сотрудничества Бога и человека — Богоматерь, в Ней воплощается Сын Божий. Дело Божье = дело Богородицы = дело Церкви = воплощенный Христос.

Христианский труд, согласно размышлениям м. Марии, — это

не есть лишь неизбежное зло, проклятие Адамово — он есть и соучастие в труде Божественного домостроительства, он может быть преображен и освящен... Он должен быть всегда трудом на ниве Господней [*Мать Мария 1992а, 222*].

Что означает нива Господня и труд на ней? Эпоха великой депрессии⁵, того социального ада, который захватил Америку и Европу, отличалась кризисом темы труда. Еще в середине 1920-х гг. Н. А. Бердяев отмечал, что «духовные основы труда разложились и еще не найдено новых», что ни капитализм, ни социализм

2. См.: Видение фивейского старца [*Мать Мария 2004а, 76–77*].

3. Слово «трудничество» происходит от слова «трудник». Словарь В. И. Даля: «трудники монастырские работники, батраки...» [*Толковый словарь, 399*].

4. См.: «Будет поставлена проблема о религиозном смысле и религиозном освящении труда, который не хотела знать новая история, так как стремилась освободить человека и классы от

бремени труда. Самый труд должен быть понят как творчество» [*Бердяев, 576*].

5. Теме мирового экономического кризиса посвящена, например, статья м. Марии «Социальный вопрос и социальная реальность»: «Все, что помолоде и позорче, только говорило, только и писало о кризисе. Естественно. Кризис наглядно бил нас всех, безработица грозила почти каждому» [*Мать Мария 1932, 73*].

проблемами труда, его оправдания и освящения не интересуются [Бердяев, 563]. Для русских эмигрантов, познавших «радости» подневольного и обезличенного труда при большевиках, кризис становился двусторонним. С одной стороны — утрата его ценности (безработица), с другой — его извращение (подневольный и малопродуктивный труд).

В статье «Крест и серп с молотом» м. Мария пытается примирить христианский символ Креста с коммунистическими символами труда. Основанием для примирения оказывается Христос. Труд, чтобы ему снова стать благословенным, должен быть очищен от двух свойств — принудительности и бессмысленности (вспомним «Записки из мертвого дома» Ф. М. Достоевского, где говорится о том, что нет более страшной пытки как бесполезный труд, к которому принуждают арестанта⁶). Символ христианства — Крест, по мнению м. Марии, должен быть сочетается с серпом и молотом, но при одном условии: «...если доказано, что символ серпа и молота может быть очищен от начала насилия и принудительности, если трудовое начало может быть свободным и вольно избранным» [Мать Мария 1992б, 240]. Добровольность, первое условие подлинного христианского труда, лишает принуждение силы. Так, во время Своего ареста Христос останавливает вступившегося за Него Петра, утверждая добровольность Своей жертвы.

Подобным образом личное вольное избраннычество делает принудительный труд свободным. Добровольность, связанная с призванием, — ключ к свободному трудничеству и условие мистики труда. Она разрушает сердцевину падшести — принуждение и насилие. Напротив, труд остается несвободным, независимо от того, связан он с работой «на хозяина» или «на себя», нужда в собственном пропитании, являющаяся причиной труда, свидетельствует о его проклятии. Путь освобождения труда отчасти может быть связан с трудом-упражнением, аскезой, но при условии, что он совершается не для индивидуального спасения души, а для спасения ближнего.

По мнению м. Марии, две противоположные системы принуждения — капиталистического и коммунистического типа — равно несовместимы с христианским трудом. Первая приводит к уничтожению права на труд: «...принудительность кризисов,

6. См.: «...Если б захотели вполне раздавить, уничтожить человека, наказать его самым ужасным наказанием, так что самый страшный убийца содрогнулся бы от этого наказания и пугался его

заранее, то стоило бы только придать работе характер совершенной, полнейшей бесполезности и бессмыслицы» [Достоевский, 19].

принудительность безработицы, принудительность внутренне не оправданного и безрадостного труда» [*Мать Мария 1992б, 241*]. Вторая — оборачивается «системой коммунистической принудительности, — тем же безрадостным трудом из-под палки, хорошо организованным рабством, насилием, голодом» [*Мать Мария 1992б, 240*].

Чтобы найти путь к свободному и осмысленному труду, надо изменить свой взгляд на мир, заново его принять как Божий сад, который нам надлежит возделывать. Именно здесь, по мнению м. Марии, находится главный для христиан соблазн — *неверие* в свободный труд. Соблазн проявляется в «вечном споре между свободной истиной Христовой и неким иным началом», принцип которого «насильственность вводимой системы ценностей» [*Мать Мария 1992б, 242*]. Это *иное начало* может иметь разные имена: Древний Рим, Великий инквизитор, Шигалев, генеральная линия партии (ряд можно продолжить, исходя из современных реалий), но суть его — *неверие*.

Мать Мария пишет:

В каждом из нас сидит маленький инквизитор, и маленький Шигалев, и маленькая генеральная линия партии, потому что мы сами ждем по отношению к себе принудительности и охотно применяем эту принудительность, налаживая свою систему жизни среди других [*Мать Мария 1992б, 242*].

Подневольный или свободный труд?

Различие между подневольным и свободным трудом часто определяют по признаку «на хозяина» или «на себя». Однако в контексте библейского значения и тот и другой вид может оказаться равно — трудом-проклятием.

Свободный труд, трудничество — это труд *ради* Бога (не «на Бога»), это труд на Его ниве, сотрудничество с Богом, основанное на откровении заповедей Христа, т. е. на Его иге, на Его пути, на Его деле. Свободный труд — это не наемничество, а соработничество, когда дело Христа становится твоим делом.

У м. Марии есть житийные произведения, в которых она описывает опыт свободного трудничества святых. Преподобный Виталий-отшельник⁷, исполняясь христовой любви к падшим,

7. См.: «Виталий-монах» [*Мать Мария 2004а, 34–38*].

уходит в мир, беря на себя подневольный труд портового грузчика, чтобы заработать право ночи блудных женщин, ради сострадания к ним, молитвы за них и проповеди им спасения. Тяжелая нетворческая работа грузчика — часть свободного сотрудничества Виталия с Богом, его миссионерского служения. Труд делает преподобного соучастником тягот тех, кому он проповедует (вообразим, что было бы, если бы Виталий совершал свою проповедь, выходя вечером из теплого жилья, а не после знойной портовой повинности). Виталий трудится добровольно, не ради себя или исполнения послушания (приобретения духовной силы и личного совершенства через аскетические подвиги), но ради Христа и ближнего, ведь сострадая и проповедуя блудницам, он совершает труд на ниве Господней [*Мать Мария 2004а, 34–38*].

Еще один пример: инок Серапион — продает себя в рабство скомороху ради его спасения и спасения его семьи [*Мать Мария 2004а, 44–49*]. Петр, сборщик податей, обратившись ко Христу, принося покаяние за свое прежнее идолопоклонство золотому тельцу, также продает себя в рабство [*Мать Мария 2004а, 38–44*].

Подобный опыт в XX в. имела Симона Вейль, которая, не имея нужды в заработке, добровольно поступила рабочей на завод и потом на ферму, чтобы приобщиться к тяжести физического труда. Свои мотивы она объясняла через парадоксальное соединение очищения и унижения:

Я рассматриваю физический труд как некое очищение — но очищение из разряда страдания и унижения. Там, в глубине, также находимы мгновения чистой радости, питательной и не сопоставимой ни с чем иным [*Вейль, 7*].

Таким образом, *свободный*, или неподневольный, труд в гражданско-правовом (античном) и христианском смысле не имеет прямых соответствий. Предельным примером этого является опыт, пережитый м. Марией (Скобцовой) в концлагере, где на ее долю выпал труд более чем подневольный — насильственный. Однако если прислушаться к свидетельствам о ее лагерной жизни⁸, взглядеться в ее лагерные вышивки, то вопрос, был ли там свободный труд, снимается сам собой, так как здесь действует принцип *вольно* принятого призвания.

8. См. главу «Мученичество» в книге: [*Гаккель*].

Вопрос сегодняшнего дня: что дает больше свободы — работа в государственной, чужой частной или собственной компании (т. е. работа «на себя»)? Опыт показывает, что труд «на себя» более хлопотный. В обязанностях наемного труда границы ответственности обозримы, тогда как *собственное дело*, захватывая человека целиком, может поработать. Если «дело» основано на мирских законах, а не на откровении заповеди Божьей, то оно может оказаться средством закрепощения, а не освобождения. «К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти», — говорил ап. Павел^{*1}, у которого было свое малое «дело» (мастерская по производству палаток), основанное на христианских началах, так как оно было включено в большое «дело» миссионерского свидетельства.

*1 Гал 5:13

Принцип свободного или подневольного труда можно соотнести с принципом достоинства и унижения человека в христианстве, как это выразил С. С. Аверинцев в «Поэтике ранневизантийской литературы». Внешнее унижение может оттенять подлинное достоинство человека как образа Божьего, Сына Царя, находящегося на чужбине, так как «взятое на себя унижение — средство спастись от иного, „онтологического“ унижения» [Аверинцев, 88].

Труд и соборность. Осуществление «свободного трудничества»

Итак, внутренняя (духовная) свобода и добровольность — основа и плод христианского труда, который может быть очищен от начал насилия и принудительности. Однако м. Мария отмечает еще одно условие «свободного трудничества» — *соборность*. Оно связано с преодолением самой сердцевины падшего существования человека — отчужденности от других.

Это условие кажется утопичным, потому что, по горькому замечанию м. Марии, «никто, никто не хочет вольно и дружно, свободно и братски строить подлинную, трудническую и свободную, любовную христианскую жизнь» [Мать Мария 1992б, 242]. Реальные усилия тех, кто пытается организовать совместный труд, осуществляются либо на иных началах, либо «не в жизненном строительстве, а в иногда очень замечательных, но всегда — словах и теориях и только словах и теориях» [Мать Мария 1992б, 242]. Соборность заключается в свободном сочетании творческих усилий во Христе и ради Христа.

Объединение «Православное Дело» — это попытка «осуществить подлинную христианскую соборность» [*Мать Мария 2004б, 363*] в общей жизни, в «свободном трудничестве», которое есть «основа наших путей во Христе» [*Мать Мария 1992б, 242*]. Оно должно осуществляться в ежедневном быте таким образом, чтобы каждое усилие создавало из всякого дела единый организм людей, живущих друг с другом во свете пронизывающей всех и все Христовой любви.

Результаты деятельности объединения «Православное Дело», опубликованные в Вестнике РСХД через два года после основания объединения, поражают многообразием направлений: общежития (мужское, женское и смешанное), дом отдыха, дешевая столовая, миссионерские курсы, воскресные собрания, лекторская группа, детские четверговые школы, попечительство о больных в госпиталях и по домам, устройство похорон одиноких людей. «Православное Дело» резко выделяется на фоне других организаций Русского зарубежья (РСХД, Центр помощи русским в эмиграции, различные братства и др.) [*Хроника, 24–26*]. Однако количество направлений и конкретных усилий не удовлетворяет создателей объединения, так как главной его целью они мыслят новое качество жизни и труда, отношений между теми, кто помогает, и теми, кто принимает помощь. Спустя пять лет⁹ м. Мария акцентирует необходимые признаки работы, которые «Православному Делу» не удалось осуществить в полной мере, формулируя их через антитезу: *соборность*¹⁰ в противоположность «рассыпанности» («одни люди живут в общежитии, и большинству из них нет дела до нашей идеологии»; «каждая отрасль как бы имеет строго ограниченные задачи, и ни у одной из них не чувствуется задач целого»; «даже наша внутренняя группа... не вливается в целое»; «церковь... менее всего связана с целым» [*Мать Мария 1992г, 254–255*]). Отсутствие соборности делает труд отдельных групп нецелостным и непроницаемым друг для друга, что лишает конкретных людей благодатных сил и переживания общего дела. Такой труд становится пресным должествованием. Другое качество — методологическое *единство* в противоположность раздвоенности: «...у нас все время уживаются в некотором неустойчивом равновесии... две противоположные системы работы» [*Мать Мария 1992г, 255*].

9. По мнению Н. В. Ликвинцевой, статья «Объединение Православное Дело II» была написана в 1942 г., так как она подводит итоги семилетней работы объединения [*Ликвинцева*].

10. Напомним, что соборность для матери Марии — это прежде всего живая любовная связь живых частиц единого организма.

Первую систему можно назвать организационной или ведомственной. Она, понятная и почтенная, основана на количественном или результативном принципе труда, действенность которого легко обнаруживается в статистических отчетах, подобных тому, который представлен в Хронике 1937 г. Другая система в самой своей сущности говорит о еще одном качестве — *новизне* (или можно сказать — *творчестве*), потому что в этой системе все находится в состоянии поиска, проб и ошибок.

Приступая к формулированию сути этой новой системы, м. Мария обращается к названию объединения, ставя акцент на каждом слове. Под «Делом» понимается широкая социальная работа, под «Православным» — суть системы (метода), ее специфическое качество: православное дело не становится таковым, если его творят православные люди, но — когда оно творится *православно*, т. е. на основе православного или евангельского откровения заповеди Божьей, о чем было сказано выше (см. разделы «Понятие христианского труда» и «Подневольный или свободный труд?»). Евангелие определяет новый метод труда — соборно-личный, противоположный коллективно-индивидуалистическому. Общность и одновременно личностность должны пронизывать все формы труда, быть основанием каждого направления: школы, общежития, столовой. «В идеале, — отмечает м. Мария, — каждое наше дело должно быть малой церковью, и все лица... должны быть членами, органически связанными между собою и с целым» [*Мать Мария 1992г, 259*]. Неосуществимость идеала не смущала м. Марию, потому что «важно, чтобы именно он (этот идеал. — Л. К.) стоял перед нами» [*Мать Мария 1992г, 259*], чтобы приблизить его черты, она рисует образ будущего «соборного организма» как «живого многоединства», в котором через сто лет осуществится и идея «свободного трудничества»¹¹.

п. См.: «Через сто лет будет существовать некий орден или братство, во всяком случае, некий подлинно живой организм, некая подлинная соборность, церковное тело, Тело Христово. Глава этого Тела будет Христос, в этом смысле оно будет настоящей малой церковью, составляющей органическую часть единой вселенской православной церкви. Этот организм будет заключать в своих недрах живое, любящее, сострадающее и сорадующееся сердце, — внутреннюю группу идеологически, духовно и братски объединенных людей. Они будут своей соборной напряженной жизнью, своей любовью, своим идеологическим едино-

мыслием и жадной практической активности питать и объединять весь организм, с которым будут находиться в самой нерасторжимой и подлинной связи. Этот организм будет не какая-либо общественно-благотворительная организация, а осуществленная соборность, проецированная на все виды человеческой деятельности идея соборно-личного начала. Виды же практической деятельности могут быть неисчерпаемо разнообразны. Если это будут школы, то все ученики этих школ будут не только воспитываемые и обучаемые кадры молодежи, но такие же неотъемлемые члены общего организма, как и их учителя,

Несмотря на своеобразный идеологический максимализм «Православного Дела» (который, впрочем, характерен и для Евангелия), сохранившиеся свидетельства современников говорят о реальности «свободного трудничества» в практике объединения. Например, Доминик Десанти, подруга Гаяны, дочери м. Марии, в своих воспоминаниях отмечает проявления важнейших качеств христианского труда в «тактике» монахини. Личность — такое отношение ко всякому человеку, будь он рыночным торговцем или мыслителем, которое утверждало его существование, побуждало к усилию, открывающему в себе лучшее [Десанти, 15, 21]. Качества соборности и методологического единства Десанти подмечает в том, как любой труд для м. Марии и других участников «Православного Дела» становился частью целого:

Любая помощь была для нее частью целого, всеми осознаваемого... Кормить обездоленных или свидетельствовать о вере делами означало... содействовать необходимой солидарности, стремиться ко все большей человечности [Десанти, 21].

Знаменательно внимание Доминик к тому, как предание «величия самому простому поступку» ведет к «должной высоте» [Десанти, 21], что в полной мере характеризует «свободное трудничество».

Одновременно Д. Десанти живо рисует ситуацию, которую м. Мария определяет как сосуществование двух методов работы. Это выражается в реакции одной из лурмельских монахинь:

...На самом деле мать Мария никого ни о чем не спрашивает... сваливает на нас всех этих безработных, бродяг, что ежедневно наводняют общину и сметают всю еду... приходится запаздывать со службами или же сокращать их [Десанти, 18].

Очевидно, что некоторые монахини мыслили свою церковную лурмельскую общину не связанной с общими задачами, что

как и создатели всего дела. То же можно сказать об общежитиях, каких-либо столовых, каких-либо группах, занятых любым видом работы. Это будет подлинное осуществление общего дела, потому что на известной глубине «Православное Дело» только и может быть Общим Делом, т. е. некоторой литургией, проецируемой из церкви в мир.

Каждый человек, так или иначе прикасающийся к этому живому организму, должен быть им переработан, как живая частица вещества, должен, сохраняя всю свою неповторимую личность, с радостью и любовью стать живой частью этого живого многоединства» [Мать Мария 1992г, 262–263].

для м. Марии было «самым удивительным и болезненным» [*Мать Мария 1992г, 254*], чуждым «свободному трудничеству».

Похвала труду. Заключение

Псалом м. Марии «Похвала труду» поэтически иллюстрирует концепцию труда «Православного Дела» и его практических чаяний. В псалме звучит мистическое Божье повеление к поэту — найти и назвать «нечто», что дает людям право «Господними сотрудниками стать» в вечном строительстве Церкви. Полувековой поиск («полвека я могла искать») ответа открывает антропологическую перспективу: на каждом — от Адама до любого нищего и калеки, «грехом растлившего красоту свою», но «трудящегося... упрямо» — узнаваема печать вечного Божьего избрания. Перед взором читателя разворачивается мистерия труда хлебороба, рыбака, дровосека, в жизни которого

Незримой нитью, пеленою тонкой
Разделены рожденье, труд и гроб
[*Мать Мария 2001, 265*].

Но избранничество и сотрудничество Богу через дар благородного труда¹² вступают в противоречие с трудом-проклятием в круговом движении рабского зачатья, рождения и смерти («И нет приостановки в жизненном потоке» [*Мать Мария 2001, 265*]). Ответ поэта разрешает противоречие: мы можем посвятить все земные труды Богу: «Мы для Тебя (курсив мой. — Л. К.) работали в ночи» [*Мать Мария 2001, 266*].

Труд ради Бога перестает быть проклятием, он плодотворен и становится праздником. Об этом в мистерии «Анна» свидетельствует главная героиня:

Пора труда тяжелого минула,
Усилья дали плод. И жатва — праздник
[*Мать Мария 2001, 299*].

12. О подвиг трудовой, ты благороден,
Кто потрудился, тот недаром жил.
Тот, как Творец, спокоен и свободен,
В дни жатвы собирает урожай,
Сотрудник и соделатель Господень
[*Мать Мария 2001, 265*].

Так человечество, преодолевшее замкнутость на себе и посвятившее свой труд к Богу, может оправдать «на землю пролитый священный пот» через созидание «алтаря небесного Иерусалима» [*Мать Мария 2001, 266*].

Таким образом, труд в представлениях м. Марии (Скобцовой) и других членов «Православного Дела» можно понимать в нескольких смыслах:

- 1) как изначально благословенный, но утративший первозданную благодатную силу, наделенный неизменными качествами принуждения и отчужденности;
- 2) как аскетический подвиг, совершаемый ради спасения души, искупления грехов или обретения духовной силы, но рискующий замкнуться на самоспасении и не имеющий собственного христианского содержания;
- 3) как подлинно христианский труд, преодолевающий принуждение вольным избранием призвания, разобщенность — единением в Христовой любви, мистикой бого-миро-человеко-общения. Этот труд преображает всякое человеческое действие в «свободное трудничество», он основан на откровении заповеди о Божественном Домостроительстве.

В современном мире и капиталистическая, и коммунистическая системы труда равно несовместимы с христианскими задачами. Путь к «свободному трудничеству» открывается через обновленный взгляд на мир как на Божий сад, который нуждается в нашем свободном, творческом, соборном усилии, преодолевающим главный соблазн неверия в преображение труда.

Источники

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Новое средневековье // Он же. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2004. С. 545–628.
2. *Вейль* = Вейль С. Тяжесть и благодать / Пер. с фр., предисл. Н. В. Ликвинцевой; сост., коммент. Н. В. Ликвинцевой, А. И. Шмаиной-Великановой. Москва : Русский путь, 2008. 266 с.
3. *Десанти* = Десанти Д. Встречи с матерью Марией: неверующая о святой / Пер. и перераб. Т. Викторовой. Санкт-Петербург : Алетейя, 2011. 208 с.
4. *Достоевский* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 4 : Записки из мертвого дома. Ленинград : Наука, 1972. 327 с.
5. *Мать Мария 1932* = Мать Мария (Скобцова). Социальный вопрос и социальная реальность // Новый Град. 1932. № 4. С. 73–77.

6. *Мать Мария 1992a* = Мать Мария (Скобцова). Вторая евангельская заповедь // Она же. Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Paris : YMCA-Press, 1992. С. 211–230.
7. *Мать Мария 1992б* = Мать Мария (Скобцова). Крест и серп с молотом // Она же. Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Париж : YMCA-Press, 1992. С. 238–243.
8. *Мать Мария 1992в* = Мать Мария (Скобцова). О Монашестве // Она же. Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Paris : YMCA-Press, 1992. С. 129–151.
8. *Мать Мария 1992г* = Мать Мария (Скобцова). Объединение «Православное дело II» // Она же. Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Paris : YMCA-Press, 1992. С. 251–264.
9. *Мать Мария 2001a* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Похвала труду // Равнина русская. Санкт-Петербург : Искусство–СПБ, 2001. С. 264–266.
10. *Мать Мария 2001б* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Анна // Равнина русская. Санкт-Петербург : Искусство–СПБ, 2001. С. 281–304.
11. *Мать Мария 2004a* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Жатва Духа // Она же. Жатва Духа : Религиозно-философские сочинения. Санкт-Петербург : Искусство–СПБ, 2004. С. 15–84.
12. *Мать Мария 2004б* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Православное Дело // Она же. Жатва Духа : Религиозно-философские сочинения. Санкт-Петербург : Искусство–СПБ, 2004. С. 359–363.
13. *Мать Мария 2004в* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Типы религиозной жизни // Она же. Жатва Духа : Религиозно-философские сочинения. Санкт-Петербург : Искусство–СПБ, 2004. С. 129–164.
14. *Мать Мария 2019a* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Двенадцатый час // Она же. Россия и эмиграция : Жития святых. Религиозно-философские очерки. Ранняя публицистика. Письма и записные книжки. Москва : Русский путь ; Париж : YMCA-Press, 2019. С. 271–274.
15. *Мать Мария 2019б* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария (Скобцова)). Изучение России // Она же. Россия и эмиграция : Жития святых. Религиозно-философские очерки. Ранняя публицистика. Письма и записные книжки. Москва : Русский путь ; Париж : YMCA-Press, 2019. С. 275–278.
16. *Толковый словарь* = Толковый словарь живаго Великорусского языка В. И. Даля : В 4 ч. Ч. 4 : Р–V. Москва : Общество любителей Российской словесности учр. при Имп. Моск. ун-те, 1866. 625 с.
17. *Хроника* = Хроника // Вестник РСХД. 1937. № 1–2. С. 22–30.

Литература / References

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. 480 с.
Averintsev S. S. (2004). *The Poetics of Early Byzantine Literature*. St. Petersburg : Azbuka-klassika (in Russian).
2. *Гаккель* = Гаккель Сергей, прот. Мать Мария. 2-е изд., испр. и доп. Париж : YMCA-Press, 1992. 279 с.
Gakkel Sergii, archpriest (1992). *Mother Maria Skobtsova*. 2 ed. rev. and enl. Paris : YMCA-Press (in Russian).
3. *Ликвинцева* = Ликвинцева Н. В. Деятельность социально-миссионерского объединения «Православное Дело» во Франции в довоенный период (1935–1939) // История. 2020. Т. 11. Вып. 2 (88).
Likvintseva N. V. (2020). “Activity of the Social and Missionary Association ‘Pravoslavnoe Delo’ in France Before the World War II (1935–1939)”. *History*, v. 11, iss. 2 (88), available at: https://history.jes.su/s207987840008936-8-1/?fbclid=IwAR2dpwCqWybxB9FJs6gOqeEF7xpqjTt7tkq7Up_sPgerqjj-MVyFy9iH1aY (in Russian).
4. *Ребиндер* = Ребиндер Ю. И. Специфика социального служения членов французского округа Русского Студенческого Христианского Движения // Вестник ПСТГУ. Серия IV : Педагогика. Психология. 2010. Вып. 3 (18). С. 114–128.
Rebinder J. I. (2010). “Characteristics of Social Work of the French Section of Russian Students Christian Movement”. *St. Tikhon’s University Review. Series IV: Pedagogy. Psychology*, iss. 3 (18), pp. 114–128 (in Russian).
5. *Савик 2019* = Савик А. С. Предпосылки возникновения объединения «Православное дело» во Франции в 1930-е годы // Сретенские чтения. Материалы XXV научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов (23 февраля 2019, Москва). Москва : СФИ, 2019. С. 243–249.
Savik A. S. (2019). “Prerequisites for the emergence of the ‘Orthodox Cause’ association in France in the 1930s”, in *Sretenskie chteniia. Materialy 25 nauchno-bogoslovskoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh spetsialistov (23 fevralia 2019, Moskva)*. Moscow : SFI Publ., pp. 243–249 (in Russian).
6. *Савик 2020* = Савик А. С. Деятельность объединения «Православное Дело» во Франции в период Второй Мировой войны // Сретенские чтения. Материалы XXVI научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов (22 февраля 2020, Москва). Москва : СФИ, 2020. С. 186–191.

Savik A. S. (2020). “Activities of the ‘Orthodox Cause’ association in France during the Second World War”, in *Sretenskie chteniia. Materialy XXVI nauchno-bogoslovskoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh spetsialistov (22 fevralia 2020, Moskva)*. Moscow : SFI Publ., pp. 186–191 (in Russian).

Информация об авторе

Л. В. Крошкина, канд. культурологии, доцент кафедры истории и теории культуры
Российского государственного гуманитарного университета.

Information about the author

L. V. Kroshkina, Cand. Sci (Cultural Studies), Associate Professor of the Department
of History and Theory of Culture, Russian State University of Humanities.

Статья поступила в редакцию 13.12.2022; одобрена после рецензирования 24.01.2023;
принята к публикации 1.02.2023.

Научная статья

УДК 223.2

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_116

Д. В. Васильева

**«Мертвые восстанут»
и «врачеве воскресят» (Пс 87:11)
в Псалтири архиепископа Амвросия
(Зертис-Каменского),
масоретском тексте, Септуагинте
и Елизаветинской Библии**

Дарья Вячеславовна Васильева

**Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия, Москва, Россия, dv-sp@yandex.ru**

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу выражения **יְקִימוּ רְפוּאֵי** во второй половине стиха Пс 87:11 в церковнославянском, греческом и масоретском текстах, а также в Псалтири архиеп. Амвросия (Зертис-Каменского), переведенной им с древнееврейского во второй половине XVIII в. Данное словосочетание по-разному понималось читателями, переводчиками и толкователями. В статье представлен анализ вариантов его переводов, в особенности отличающихся от традиционного. Тем более, что перевод владыки Амвросия был сделан в эпоху, когда обращение к масоретскому тексту не приветствовалось в церковной среде. В первом разделе рассматриваются различия в понимании данного выражения в приведенных выше переводах. Греческий и славянский тексты нуждаются в толковании, а Псалтирь не требует комментирования. Во втором и третьем разделах выявляются возможные богослов-

© Васильева Д. В., 2023

ские источники рассматриваемого перевода. С этой целью анализируется соотношение Псалтири владыки Амвросия со святоотеческой богословской традицией толкования и трудами отечественных и западных экзегетов. Из первой группы для сравнения приводятся произведения свт. Афанасия Александрийского, блж. Феодорита Кирского, блж. Иеронима Стридонского, Евфимия Зигабена и Кассиодора. Из второй группы были выбраны комментарии М. Е. Тейта, С. Терриена и Г.-И. Крауса. На основании проведенного исследования делаются выводы о наличии параллелей в данном переводе к указанным интерпретациям. С толкованиями святых отцов и средневековых богословов данный перевод соотносится только на уровне общего смысла стиха. С интерпретациями западных ученых-экзегетов наблюдается больше сходства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: библеистика, перевод Псалтири, архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский), переводы Священного писания, масоретский текст, словарь Буксторфа, Толковая Библия Лопухина, рефаимы

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Васильева Д. В. «Мертвые восстанут» и «врачеве воскресят» (Пс 87:11) в Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского), масоретском тексте, Септуагинте и Елизаветинской Библии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 116–132. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_116.

D. V. Vasilieva

“The dead will rise” and “the doctors will resurrect” in the Book of Psalms by archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky), Masoretic text, Septuagint and Elisabethian Bible

Daria V. Vasilieva

**Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia,
dv-sp@yandex.ru**

ABSTRACT: The article is dedicated to the idiom **וְרִפְאֵי־מֵיָמָיו יִקְיִמוּ** in the 2nd half of the Ps. 87:11 in the Church Slavonic, Greek, Masoretic texts, and in translation of the Psalms by archb. Ambrose (Zertis-Kamensky), from the Hebrew, which was made in the 18th century. The readers, interpreters and exegetes understood these words differently. The article presents an analysis of the variants of its translations, especially those that differ from the traditional. Furthermore, the translation of archb. Ambrose was made at the time, when the interpreting from

the Masoretic text wasn't favorite in Russian Church. The differences in the transference of these words are examined in the first part of the article. The distinctions of the interpretation of this idiom in the translations said above are analyzed for this reason. The Greek and Slavic texts need exegesis, and the Psalter doesn't need any commentary. The probable theological sources of the analyzed Psalter are examined in the 2nd and 3rd parts. The translation of archb. Ambrose is compared with the Church Fathers, medieval theologians and exegetes, both west and Russian, for this reason. The first ones are St. Athanasius of Alexandria, St. Theodoret of Cyrus, St. Jerome of Stridon, Efthimius Zigaben and Cassiodorus. The second ones are M. E. Tate, S. Terrien and H.-J. Kraus. The comparison of their works and this Psalter is the foundation for the conclusions about existing parallels between them. The Fathers and this Psalter interpret only the general sense of the verse, but have different opinions on the idiom. There are more similarities with the interpretations of Western scholars-exegetes.

KEYWORDS: Biblical Studies, Translation of the Psalter, Ambrose of Moscow, Holy Scripture translations, Masoretic text, Buxtorf's lexicon, The Lopukhin Bible, rephaim

FOR CITATION: Vasilieva D. V. (2023). "‘The dead will rise’ and ‘the doctors will resurrect’ in the Book of Psalms by archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky), Masoretic text, Septuagint and Elisabethian Bible". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 46, pp. 116–132. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_116.

Введение

Андрей Степанович Зертис-Каменский родился в 1708 г. в г. Нежине в семье молдавского дворянина С. В. Зертиса. После смерти отца в 1722 г. о нем заботился дядя, соборный старец Киево-Печерской лавры Владимир (Каменский), фамилию которого будущий архиепископ присоединил к своей. Андрей Степанович получал образование в Киевской Духовной, Львовской иезуитской и Славяно-греко-латинской академиях. В 1738 г. он принял постриг в Александро-Невской лавре, а через два года был рукоположен во иеромонаха. Был префектом и преподавателем Александро-Невской духовной семинарии.

В 1748 г. А. С. Зертис-Каменский стал архимандритом Ново-иерусалимского монастыря и членом Синода. В 1753 г. он был рукоположен во епископа Переславль-Залесского и Дмитровско-

го, а в 1764 г. возведен в сан архиепископа. С 1768 г. он стал архиепископом Московским и Калужским. Владыка Амвросий многое сделал для своей епархии: в частности, начал обновление соборов Кремля, опекал Московский воспитательный дом.

В 1770 г. владыка Амвросий сделал перевод Псалтири с древнееврейского языка. Помимо этого в его литературное наследие входят следующие сочинения: служба свт. Димитрию Ростовскому, использовавшаяся до начала XIX в., переводы «Посланий» свт. Игнатия Антиохийского, «Огласительных поучений» свт. Кирилла Иерусалимского, «Изложения православной веры или Богословия» прп. Иоанна Дамаскина, «Рассуждений против атеистов и неутралистов» Гуго Гроция. Владыка Амвросий был также известен как переводчик святых отцов и духовный писатель. Он был убит в 1771 г. в Донском монастыре во время чумного бунта [Цыпин, 141–142].

В XIX в. существовало две версии дальнейшей судьбы перевода Псалтири архиеп. Амвросия: согласно первой, рукопись была утрачена, согласно второй — уцелела, но не была издана. Профессор Московской духовной академии П. И. Горский-Платонов¹ в своей вступительной статье к изданию этой Псалтири в 1878 г. опровергает оба предложения. Он утверждает, что перевод уцелел и был напечатан фрагментарно в книге «Полное собрание псалмов Давыда поэта и царя, предложенных как древними так и новыми российскими стихотворцами из прозы стихами» (изд. Решетникова, Москва, 1809 г.): в конце переложения каждого псалма приводятся только стихи, отличающиеся от основного текста.

Во втором издании Решетникова (Москва, 1811 г.) перевод напечатан полностью, после других переложений одного и того же псалма. В этом издании было опущено введение, а список, по которому оно напечатано, Горский-Платонов считал неудовлетворительным [Амвросий 1878, 4–5].

Издание, использованное в настоящей статье, вышло также в Москве, в 1878 г. В 2009 г. данный перевод был напечатан

1. Павел Иванович Горский-Платонов (1835–1904) — библеист, гебраист, профессор древнееврейского языка и библейской археологии Московской духовной академии. Участвовал в переводческой деятельности академии, в 1862–1867 гг. провел основную работу для перевода Псалтири на русский язык. Являлся автором

научных исследований в области древнееврейского языка и библейской археологии, полемических и публицистических статей, много занимался переводами, комментировал переведенные им тексты и анализировал труды других переводчиков. Похоронен на кладбище Московской духовной академии в Сергиевом Посаде [Сухова, 152–153].

в журнале «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» [*Амвросий 2009, 39–196*].

В предисловии указаны две основные причины возникновения данного перевода: 1) необходимость прояснить непонятные места; 2) желание приблизить перевод к оригиналу, сделав его таким образом более совершенным. Септуагинта, с которой тогда было принято переводить, часто портилась при переписке [*Амвросий 1878, 3–4, 23*]. В предисловии также отмечено, что в процессе работы переводчику пригодилось знание не только еврейского языка, но и греческого, латыни и толкований святых отцов. Помогал владыке Амвросию архимандрит Донского монастыря Варлаам (Лящевский), в совершенстве знавший древнееврейский. В 1747 г. он прибыл из Киева вместе с учителем философии Геденом Слонимским для участия в работе комиссии по подготовке исправленного издания славянской Библии [*Алексеев 2001, 24*].

В числе достоинств перевода Горский-Платонов отмечает его точность: в частности, в нем нет ненужных отступлений от еврейского синтаксиса, в трудных местах не без основания дается новый перевод. Еврейская фонетика передана переводчиком с большим искусством. Недостатки есть, но о них, по мнению автора вступительной статьи, не стоит распространяться ввиду их небольшого количества [*Амвросий 1878, 5–6*].

Выражение יְקוּמוּ יְרֵפְאִים: «мертвые восстанут» vs «врачи воскресят»?

Приведем разные варианты анализируемого текста Пс 87:11:

Масоретский текст:

הֲלִמְתִּים תַּעֲשֶׂה פֶלְאִים יְקוּמוּ יְרֵפְאִים יוֹדוּךָ סֶלָה [BHS]

(Разве мертвым Ты творишь чудо? Или мертвые восстанут (и) прославят Тебя?);

Септуагинта:

μη τοῖς νεκροῖς ποιήσεις θαυμασία ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσουναί σοι [*Septuaginta*]

(Разве мертвым Ты сотворишь чудо? Или врачи воскресят и прославят Тебя?);

Елизаветинская Библия:

Еְדֹא מֵרְטָבִימִן תַּבְרִינִי חֲדָעֶלָּא; וְיִלְיִן בְּרָאֲרָעֶה בּוֹכֵרֶעֶלְתָּח וְיִסְבּוֹבֶעֶדְלֶמְתֶּעֶל תִּבְעֶעֶ [Библия]

(Разве мертвым Ты сотворишь чудо? Или врачи воскресят и прославят Тебя?);

Псалтирь архиеп. Амвросия:

Еда пред мертвыми сотвориши чудеса? Еда мертвии восстанут,
(да) восхвалят Тя? *Селагъ.*

(Разве перед мертвыми Ты творишь чудеса? Разве мертвые восстанут, (да) прославят Тебя?).

Вначале нужно проанализировать значение этого словосочетания в указанных текстах с целью выявить различия в его интерпретации, а также причины выбора того или иного варианта перевода.

Выражение יְקוּמוּ הַמֵּתִים традиционно переводится в греческом и славянском текстах как «ἵατροὶ ἀναστήσουσιν» и «вРАЧЕВЕ ВОСКРЕСЯТЪ». Однако в других стихах Пс 87 речь о врачах не идет, поэтому славянский перевод данного словосочетания не может не вызывать трудностей при прочтении: если основываться на самом тексте стиха, то можно «ВОСКРЕСЯТЪ» отнести к врачам. В этом случае совсем неясно, кого они воскресят и зачем должны будут исповедоваться Богу. Если толковать данное место применительно к мертвым, не вполне понятно, почему их нужно воскрешать с помощью медицины, а не посредством обращения к силе Всевышнего. Поскольку в двух последующих стихах говорится о возвещении истины и чудес Бога в гробу и во мраке смерти, то может возникнуть вопрос, зачем вообще псалмопевец говорит о воскресении в данном месте.

В ханаанской литературе, в частности, в угаритской, существительное ḫr'u, однокоренное с лексемой מָרַץ, обозначает, как правило, умерших, царственных предков [Spronk, 51–52, 161–196, 227–229; Healey, 38]. Некоторые народы верили в то, что они могут обладать силой врачевания. Позже оно стало применяться просто к мертвым [Сомов, 144]. Вероятно, отголоски этого верования сохранились в 1 Цар 28:13. Ко времени появления Септуагинты связь между целителями и умершими стерлась, поэтому создатели греческого текста не соотносили это существительное с обитателями загробного мира.

Именно неясность этого места побудила архиепископа Московского и Калужского Амвросия (Зертис-Каменского) перевести данное словосочетание — «мертвые восстанут». В целом его перевод Псалтири представляет собой довольно смелую попытку обратиться к масоретскому тексту в эпоху, когда это не приветствовалось церковными властями [Алексеев 2005, 10].

Рассматриваемое нами выражение встречается в Библии еще один раз, в Ис 26:14, с отрицательной частицей בִּלְ. Оно переведено в греческом и славянском текстах так же, как и в анализируемом

стихе. В Ис 26:14 говорится об истребленных Богом врагах Его народа, которые подверглись совершенному уничтожению, так что все они умерли и не могут ни сами воскреснуть, ни быть воскрешенными с помощью медицины. Уничтожена даже память о них. В других случаях лексема קְרָאִיִּם переводится в славянском тексте как «рафаины, исполины, нечестивые, земные, земнородни, тькрдз»^{*1}.

*1 Втор 2:11, 20;
3:11; Нав 12:4;
13:12; 17:15;
Иов 26:5;
Ис 14:9;
17:5; 26:19;
Притч 2:18;
21:16; 9:18

А. Б. Сомов считает, что в Ис 26:14 содержится указание на невозможность воскресить враждебных Израилю царей с помощью языческих богов и врачей, так как ιατρος и αισθητι часто употреблялись применительно к Асклепию, богу врачевания, культ которого был распространен в Александрии [Сомов, 150]. Языческие цари, попытавшиеся завладеть Иудеей и приписать себе славу, подобающую лишь Господу, будут Им истреблены, потому что они — смертные люди.

Словарь Иоанна Буксторфа Старшего, впервые изданный в 1645 г., которым пользовался владыка Амвросий, определяет лексему קְרָאִיִּם так: 1) гиганты; 2) мертвые; 3) имя народа [Buxtorf, 749]. В нем этимология данного существительного связывается с глаголом קָרַב , «ослаблять» [Buxtorf, 748], а не רָפַא , «лечить» [Buxtorf, 747–748], как это поняли греческие и славянские переводчики, основываясь на графическом написании этого существительного. Буксторф приводит следующий аргумент в подтверждение своей точки зрения: гиганты — это «те, кто своим ужасающим ростом ослабляют души других» [Buxtorf, 748]. Из сказанного можно сделать вывод, что архиеп. Амвросий отдал предпочтение второму варианту.

Греческим переводчикам был известен и иной вариант огласования такого сочетания согласных букв: в 2 Пар 16:12 и Иов 13:4 стоит קְרָאִיִּם , означающее буквально «врачи» и являющееся причастием от упомянутого выше глагола רָפַא . В Септуагинте оно переведено как ιατροι и ιαται соответственно [Сомов, 144]. В первом случае речь идет о том, что израильский царь Аса, когда у него началась болезнь ног, искал для исцеления помощи врачей, а не Бога. Во втором фрагменте Иов называет своих товарищей бесполезными целителями, так как они не могут назвать причину его страданий. Оба стиха более-менее ясны, поэтому вполне логично, что в рассматриваемом нами фрагменте Псалтири греческие переводчики трактуют интересующую нас лексему по аналогии с приведенными выше стихами из Ветхого завета.

Однако в Пс 87:11 такой перевод нарушает характерный для библейской поэзии параллелизм, а также ход мысли в речи псалмо-

певца: нигде в псалме нет упоминания о врачах или целительстве, а в предыдущих и последующих стихах говорится лишь о мертвых, гробе и смерти. Поэтому возникает вопрос об иных причинах выбора этого перевода создателями Септуагинты.

В этой связи представляется вполне обоснованным мнение А. Б. Сомова, согласно которому здесь, как и в Ис 26:14, имеет место полемика с эллинистическим культом бога врачевания Асклепия, распространенным в Александрии, поскольку Септуагинта создавалась по заказу иудейской общины этого города [Сомов, 148–149]. В то время Александрия была одним из центров науки и медицины, поэтому культы богов-целителей были там распространены [Herser, 178]. В мифах об Асклепии этот бог также называется Ἴατρος, «врач», а возвращение им людей к жизни описывается с помощью глагола ἀνίστημι [Сомов, 148]. Поэтому смысл анализируемого стиха Псалтири в греческом тексте, по мнению А. Б. Сомова, таков: если Бог не может вернуть человека из царства мертвых, это не под силу языческим богам и врачам [Сомов, 151].

Славянские переводчики ориентировались на греческий текст, следуя устоявшейся к тому времени традиции не только перевода, но и толкования данного стиха. Они не могли увидеть здесь какое-либо противопоставление языческой религии. К тому же не все их исправления были одобрены Синодом [Алексеев 2001, 24]. Поэтому в данном случае они не осмелились изменить традиционный текст.

Однако ни в греческом, ни в славянском тексте смысл этого стиха неясен для читателя, что побудило архиеп. Амвросия перевести его заново, но не ориентируясь на Септуагинту. Причиной выбора варианта «мертвые» можно назвать не только использование словаря Буксторфа, но и стремление переводчика не нарушать параллелизм в данном стихе: в первой его половине стоит מֵתִים, буквально «мертвые». Поэтому во второй половине стиха уместно говорить об умерших, а не о врачах.

На наш взгляд, большее значение имеет здесь желание владыки Амвросия сделать более очевидной для читателя логическую связь между первой и второй половиной стиха: если в первом полустишии говорится о невозможности мертвым увидеть чудеса Божии или участвовать в их совершении, то во втором речь должна идти о том, что умершие не могут сами воскреснуть, чтобы Его прославить. Псалмопевец причисляет себя именно к таковым, как явствует из стихов 5–7 [Амвросий 1878, 124]: Бог покарал этого человека настолько сильно, что его нынешнее безрадостное

существование напоминает состояние тех, кто уже умер. Один из основных признаков, общий для него и всех умерших, — невозможность рассказывать о чудесах Бога и хвалить Его. Поэтому, находясь на краю гибели и нигде не обретая поддержку, автор псалма как будто спрашивает с некоторым недоумением и болью, неужели Бог хочет, чтобы человек, прославлявший Его и, возможно, бывший свидетелем Его чудес, умер и больше не мог воспевать Его благодеяния.

В следующих 12–13 стихах говорится о том, что находящимся в гробах и во мраке смерти недоступно познание истины и чудес Бога. Таким образом, перевод архиеп. Амвросия показывает, что в анализируемом фрагменте стиха нет отступлений от основной идеи: славить и познавать Бога могут лишь живые люди, а не мертвецы.

В Септуагинте и Елизаветинской Библии смысл второго полустишия рассматриваемого стиха, на наш взгляд, таков: даже врачи не могут воскресить мертвых, чтобы они прославили Бога. Однако в текстах данных переводов этот смысл не выражен явно, и читателю самому приходится додумывать то, о чем здесь говорится. Перевод владыки Амвросия вносит большую ясность и не оставляет места для домыслов: псалмопевец выражает в этом стихе свое желание жить и славить Бога. Мертвым это сделать невозможно, потому что они не могут воскреснуть.

Наконец, стоит сказать о различиях в переводе глагола: יָקִימוּ, «восстанут», который был передан в Септуагинте как יָקִימוּ, «воскресят». Основная причина различия несомненно заключается в расхождении при переводе существительного יָפְאִים [Сомов, 143]. Однако, по нашему мнению, также возможно, что греческие переводчики ошибочно приняли י за י в силу того, что в рукописях эти буквы выглядели почти одинаково, а огласовок не существовало.

Святоотеческая и средневековая богословская традиции толкования

Святоотеческая традиция толкования данного стиха, основанная на Септуагинте, также оказала сильное влияние на славянский текст. Как сказано в предисловии к анализируемой нами Псалтири, ее знание пригодилось и архиеп. Амвросию [Амвросий 1878, 23]. Поэтому необходимо сравнить рассматриваемые варианты перевода данного стиха с толкованиями отцов церкви.

Святитель Афанасий Александрийский пишет в своем толковании на Псалмы, что в этом стихе говорится о нисхождении Христа в ад, чтобы находящиеся там умершие познали Бога [*Афанасий Великий, 334*]. В силу того что их не могут воскресить врачи и они не в состоянии поведать о чудесах Всевышнего, Иисус нисходит их воскресить, чтобы они опытно познали чудеса и истину Бога Отца. В переводе архиеп. Амвросия речь идет о том, что мертвые не могут воскреснуть, что не означает, что они не могут быть воскрешенными. Со свт. Афанасием согласен византийский богослов Евфимий Зигабен², который, приводя в параллель к этим словам стих Мф 26:39 («Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия»), отмечает, что Господь показывает: по закону человеческой природы Он боится смерти и потому просит о продлении жизни. Цитируя слова из Пс 29:10, Евфимий Зигабен приводит следующее толкование этого текста: только живые люди могут славить Бога [*Евфимий Зигабен, 690*]. Для мертвецов Он не творит чудес. Врачи не могут воскресить умерших для того, чтобы они, оживленные, славили Бога.

В данном случае параллель между рассмотренным толкованием Евфимия Зигабена и переводом архиеп. Амвросия лишь общая: они оба считают, что основная мысль стиха — невозможность мертвым хвалить Бога и свидетельствовать о Его чудесах. Особенность перевода владыки Амвросия состоит в том, что мертвые просто не в состоянии воскреснуть; Евфимий же Зигабен уточняет, что они не могут быть воскрешены врачебными средствами.

Блаженный Феодорит Кирский в своем «Толковании на сто пятьдесят псалмов» пишет, что автор псалма просит Бога показать ему чудо, пока он жив, потому что после смерти он не увидит этого, а врача, который бы избавил его от нее, нет [*Феодорит Кирский, 392*]. Не имеется также никакого медицинского средства против смерти. О параллели с Псалтирью архиеп. Амвросия можно говорить только в понимании общего смысла стиха: псалмопевец утверждает, что в случае своей смерти он не увидит

2. Евфимий Зигабен — византийский богослов († 1118 г.), сначала блестящий придворный, потом монах. Жил при Комнинах. Написал историю всех ересей, начиная от Симона-волхва до магометанства, с краткими опровержениями их, заимствованными из отцов церкви. Характер этого сочинения вполне компилятивный. Толко-

вания на четвероевангелие (найжены и изданы Маттеи в Лейпциге 1792 г.), также на псалмы и Песнь песней (изд. в „Bibliotheca patrum“, т. XIX), богословская критика ценит довольно высоко. Все сочинения его собраны у Миня, „Patrologiae cursus completus ser. graeca“ (т. CXXXV и сл.) [*Барсов, 582*].

чудес Бога, как и все мертвые. Тем не менее, архиеп. Амвросий ничего не пишет о медицинских средствах.

Блаженный Иероним Стридонский в своем гомилетическом произведении «Беседы на псалмы» (*Tractatus in Psalmos*) толкует вопрос псалмопевца к Богу в анализируемом полустиишии как обращение Христа к Богу Отцу: не медицинские средства воскресят меня, а Ты, Отче; не врачи, но Я прославлюсь у людей [*Hieronymus 1990a, 403*]. В другом своем сочинении, «Схолии на псалмы» (*Commentarioli in Psalmos*), он пишет, что **גִּבּוֹרִים** обозначает врачей или гигантов и приводит перевод Симмаха: «Или богоборцы Рефаимы, восстав, исповедаются Тебе»? [*Hieronymus 1990b, 222*]^{*1}. Архиепископ Амвросий в данном случае имеет в виду все-таки мертвецов, а не врачей или народ. Поэтому сходство с рассматриваемой Псалтирью можно проследить лишь в общем смысле: только живые способны общаться с Богом.

С блж. Иеронимом соглашается блж. Августин: в своих «Толкованиях на избранные псалмы» (*Enarrationes in Psalmos*) он тоже считает, что данное слово обозначает гигантов или врачей, и добавляет, что под первыми нужно понимать гордецов: они, подобно великанам, поднимают голову вверх. Под вторыми следует подразумевать спасающихся при помощи веры. Смысл рассматриваемого нами полустиишии сходен с предыдущим толкованием: исповедовать Бога могут лишь живые люди [*Augustinus, 1216*].

Кассиодор толкует анализируемый нами фрагмент двояко: с одной стороны, врачи без помощи Бога не могут не только воскрешать мертвых, но и излечивать телесные болезни, а с другой — они лечат лишь тело, но не в силах воскресить душу, умерщвленную грехами [*Cassiodorus, 798*]. Однако о воскресении мертвых без целителей он ничего не говорит, поэтому параллели с рассматриваемым нами переводом Псалтири здесь также не наблюдается.

Таким образом, понимание фрагмента Пс 87:11 владыкой Амвросием практически не имеет параллелей со святоотеческими толкованиями: в его переводе нет намека на возможность воскресения с помощью медицины. Какой-либо связи с гигантами тоже не прослеживается. Общим является только утверждение, что Бога могут исповедовать лишь живые люди, а не мертвецы.

Весьма вероятно, архиеп. Амвросий выбрал перевод данного стиха, идущий вразрез с устоявшейся церковной традицией, лишь по одной причине — он поставил на первое место ясность самого текста псалма.

*1 Hieronymus. *Commentarioli in Psalmos*. P. 222

Экзегетика Пс 87:11

Существует также довольно обширная научная традиция экзегезы данного фрагмента Псалтири. Сопоставление перевода владыки Амвросия с ней дает возможность увидеть параллели и различия с толкованиями отечественных и западных ученых. Цель такого анализа — выяснение оригинальности интерпретации рассматриваемого нами перевода: представляет ли он отдельную традицию или находится в некотором соотношении с одной из частей экзегетики. В частности, повлиял ли данный перевод на отечественную дореволюционную традицию толкования.

Экзегет Толковой Библии, изданной преемниками профессора А. П. Лопухина, считает, что в Пс 87:11 говорится об опасениях псалмопевца оказаться среди мертвых. Умерший попадает в мир, «где Господь уже не творит чудес». Таковых не могут воскресить врачи, чтобы они, согласно предназначению человека, могли прославлять дела Божьи [*Толковая Библия*, 414]. Данное толкование сходно с трудами святых отцов, а не с переводом владыки Амвросия.

Марвин Е. Тейт пишет в *Word Biblical Commentary*, что псалмопевец говорит о близости смерти. Толкователь утверждает, что значение существительного קָטָנוּ неясно: оно часто обозначает «теневые отблески» умерших. С другой стороны, под этим словом можно понимать и врачей, как это происходит в угаритском языке. Правда там оно используется для обозначения привилегированных умерших, царственных предков, а иногда — воинов и лекарей, функционирующих как низшие подземные боги. По его мнению, здесь говорится о том, что умершие воины и целители также слабы, как и другие мертвые, и они не могут прославлять Бога [*Tate*, 397–398, 403].

Перевод архиеп. Амвросия наиболее близок первому варианту, представленному в данном толковании: умершие в данном случае предстают как тени, не могущие выйти из подземного мира и исповедать чудеса Бога.

Того же мнения придерживается и немецкий ученый Ганс-Иоахим Краус. Он говорит, что קָטָנוּ — это тени, призраки умерших. В царстве мертвых невозможно прославлять Бога, о чем говорится в стихах 12 и 13 [*Kraus*, 610].

Американский ученый Сэмюэль Терриен видит здесь иронию псалмопевца. В отличие от мнения приведенных выше коммен-

таторов он как бы пытается показать, что Бог проиграл, ведь мертвые не могут Его прославить, т. е. сделать то, что Ему угодно [Terrien, 628]. Поскольку в целом он соглашается с приведенными выше западными экзегетами, сходство с пониманием рассматриваемой нами Псалтири в его интерпретации тоже есть. Но из перевода владыки Амвросия не явствует, имеет ли место в данном стихе ирония автора псалма или ее нет.

Таким образом, перевод архиеп. Амвросия имеет больше сходства с западной академической экзегетикой, чем с отечественной: в трудах европейских ученых речь идет о невозможности для мертвых встать и славить Бога, а в произведениях русских экзегетов акцент делается на том, что врачи не могут их воскресить. Следует отметить, что среди европейских ученых к пониманию владыки Амвросия наиболее близки Терриен и Краус, так как они ничего не говорят о врачах.

Заключение

Причина различия проанализированных в данной статье переводов кроется в понимании значения существительного מַרְפָּא : греческие и славянские переводчики передали его как прямое производное от глагола לַפֵּא , «лечить». Вероятно, они предполагали, что речь в этом стихе о том, что мертвых невозможно вернуть к жизни медицинскими средствами, поэтому они не могут рассказывать о чудесах Бога. Также есть основания полагать, что в Септуагинте имеет место полемика с распространенными в Александрии эллинистическими культами богов-целителей, в частности, Асклепия.

Однако в таком случае непонятно, почему о врачах не говорится ни в предыдущем стихе, ни в следующем. Читателю приходится самому догадываться о причине упоминания их в Пс 87:11, что не может не вызвать вопросы.

Архиепископ Амвросий, воспользовавшись словарем Буксторфа, где данное слово производится от глагола לַפֵּא , «ослаблять», выбрал вариант «мертвые». На наш взгляд, владыка хотел сделать более очевидной связь второго полустихия с первым, где речь идет именно об умерших, которые не могут воскреснуть, чтобы не нарушить характерный для библейской поэзии параллелизм. Он также желал внести ясность в сам текст стиха, чтобы читателю не приходилось ничего домысливать. Поэтому ему важно было показать, что в данном отрывке нет отступления от основной

мысли Пс 87:5–13: лишь живые, а не мертвые, могут славить Бога и Его чудеса.

Что касается святоотеческой и средневековой богословской традиций истолкования данного места, то по смыслу сходство видно лишь в общем истолковании стиха: умершие не могут сами по себе или с помощью каких-либо средств воскреснуть и восхвалять Бога. Однако интерпретация второго полустушия отличается. На наш взгляд, это говорит о том, что автор рассматриваемого нами перевода в данном случае поставил на первое место ясность самого текста псалма, а не следование устоявшейся традиции.

Согласно святоотеческим толкованиям, приведенным выше, в данном стихе говорится о врачах, которые бессильны воскресить умерших. По мнению владыки Амвросия, речь идет не о целителях, а о мертвых. Именно они сами не могут воскреснуть и поведать о знамениях Бога.

Со святыми отцами согласен и экзегет Толковой Библии Лопухина, видя в данном стихе опасение автора псалма оказаться среди мертвых, которых не могут воскресить врачи и которые не в состоянии хвалить Бога.

Намного больше сходства в понимании рассматриваемого полустушия между архиеп. Амвросием и западными учеными. Краус и Тейт полагают, что в нем говорится о тенях, призраках умерших, находящихся в подземном царстве, где они не могут славить Бога. Тем не менее, Тейт указывает на то, что в ханаанской литературе однокоренное существительное могло обозначать как умерших, так и врачей, однако употребление его в первом значении встречается чаще, чем во втором. Терриен видит здесь иронию псалмопевца по отношению к Богу.

Владыка Амвросий в своем переводе не пишет, имеются ли в виду в Пс 87:11 именно тени или просто умершие, однако он также считает, что в этом стихе ничего нет о врачах, что, на наш взгляд, сближает его перевод с комментариями Терриена и Крауса.

Источники

1. *Амвросий 1878* = Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп. Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия, архиепископа Московского. 2-е изд. Москва : Университетская типография на Страстном бульваре (М. Катков), 1878. 192 с.
2. *Амвросий 2009* = Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп. Псалтирь нарицаемая Книга Песней, вновь переведенная в Москве / Подгот. текста

В. В. Шмидта // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 39–196.

3. *Библия* = Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. Репринт. воспр. изд. 1900 г. Москва : Российское Библейское общество, 1993. 1658 с.
4. *BHS* = *Torā nevi'im û-šetûvim* / 5. verbesserte Auflage. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 p.
5. *Buxtorf* = Buxtorf J. *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum*. Basileae : Sumptibus haeredum Ludovici König, 1645. 1056 p.
6. *Septuaginta* = Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.

Литература / References

1. *Алексеев 2001* = Алексеев А. А. К 250-летию Елизаветинской Библии // Церковный вестник. 2001. № 12. С. 22–28.
Alekseev A. A. (2001). “To the 250th anniversary of the Elisabetian Bible”. *Tserkovnyi Vestnik*, v. 12, pp. 22–28 (in Russian).
2. *Алексеев 2005* = Алексеев А. А. Масоретский текст в России // *Jews and Slavs*. 2005. V. 15. С. 1–17.
Alekseev A. A. (2005). “Masoretic text in Russia”. *Jews and Slavs*, v. 15, pp. 1–17 (in Russian).
3. *Афанасий Великий* = Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. Москва : Благовест, 2011. 527 с.
Athanasius of Alexandria, St. (2011). *The Interpretation of the Psalms*. Moscow : Blagovest (in Russian).
4. *Барсов* = Барсов Н. Зигабен (Евфимий) // Энциклопедия Брокгауза и Эфрона. Т. 12а. 1894. С. 582.
Barsov N. (1894). “Euthymius (Zigabenus)”. *Entsiklopediia Brokgauza i Efrona*, v. 12a (in Russian).
5. *Толковая Библия* = Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / Под ред. проф. А. П. Лопухина : В 7 т. Т. 3. Москва : Дар, 2009. 960 с.
Explanatory Bible or the Commentaries on All Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament : In 7 v., v. 3. Moscow : Dar, 2009 (in Russian).
6. *Евфимий Зигабен* = Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Киев : тип. Киево-Печерской Лавры, 1907. 1164 с.
Euthymios Zigabenus (1907). *Explanatory Psalter*. Kiev : Tip. Kiev-Pecherskoi Lavry (in Russian).

7. *Феодорит Кирский* = Феодорит Кирский, блж. Псалтирь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита Кирского. Москва : Бр-во во имя Святой Троицы, 2011. 656 с.
Theodoret of Cyrus, St. (2011). *Psalter with an explanation of each verse of Blessed Theodoret of Cyrus*. Moscow : Bratstvo vo imia Sviatoi Troitsy (in Russian).
8. *Сомов* = Сомов А. В. «Или врачи воскресят...» (Пс 87:11; Ис 26:14a): полемика с эллинистическим культом Асклепия в Септуагинте? // Вестник Свято-Филаретовского Института. 2018. Вып. 25. С. 138–157.
Somov A. V. (2018). “Or Physicians Will Raise Up...’ (Ps 87:11; Is 26:14): a Septuagint Polemic against the Hellenistic Cult of Asclepius?” *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 25, pp. 138–157 (in Russian).
9. *Сухова* = Сухова Н. Ю. Горский-Платонов // Православная энциклопедия. Т. 12. Москва : Православная энциклопедия, 2006. С. 152–153.
Sukhova N. Yu. (2006). “Gorsky-Platonov”, in *Pravoslavnaia entsiklopedia*, v. 12, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopedia Press, pp. 152–153 (in Russian).
10. *Цыпин* = Цыпин Владислав, прот. Амвросий (Зертис-Каменский Андрей Степанович) // Православная энциклопедия. Т. 2. Москва : Православная энциклопедия, 2001. С. 141–142.
Tsypin Vladislav, prot. (2001). Amvrosii (Zertis-Kamenskii Andrey Stepanovich), in *Pravoslavnaia entsiklopedia*, v. 2, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopedia Press, pp. 141–142 (in Russian).
11. *Augustinus* = Augustinus (1956). “Enarrationes in Psalmos LI–C”, in *Corpus Christianorum. Series Latina (CCSEL)*, v. 39. Turnholti : Typographi Brepols Editores Pontifici.
12. *Cassiodorus* = Cassiodorus (1958). “Expositio Psalmorum LXXI–CL”, in *CCSEL, Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Opera*, v. 98. Turnholti : Typographi Brepols Editores Pontifici.
13. *Healey* = Healey J. F. (1989). “The Last of the Rephaim”, in K. J. Cachecart, J. F. Healey (eds.). *Back to the Sources: Biblical and Near-Eastern Studies*, Dublin : Continuum Religious, pp. 30–40.
14. *Herser* = Herser C. (2016). “Representations of the Physician in Jewish Literature from Hellenistic and Roman Times”, in W. V. Harris (ed.). *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*. Leiden : Brill, pp. 173–197.
15. *Hieronymus 1990a* = Hieronymus (1990). “Tractatus in Psalmos”. *CCSEL*, v. 78. Sancti Hieronymi Presbyteri Opera, pars 2. Turnholti : Typographi Brepols Editores Pontifici.
16. *Hieronymus 1990b* = Hieronymus (1990). “Commentarioli in Psalmos”, *CCSEL*, v. 72. Sancti Hieronymi Presbyteri Opera, pars 1. Turnholti : Typographi Brepols Editores Pontifici.

17. *Kraus* = Kraus H.-J. (1961). *Biblischer Kommentar Altes Testament. Psalmen 60–150*. Bd. 15/2. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
18. *Spronk* = Spronk K. (1986). *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag ; Butzonynmi & Bercker Kevelaer.
19. *Tate* = Tate M. E. (1990). “Psalms 51–100”. *World Biblical Commentary*, v. 20, Nashville : Thomas Nelson.
20. *Terrien* = Terrien S. L. (2003). “The Psalms”, in *Eerdmans Critical Commentary*. Michigan ; Cambridge : W. B. Eerdmans Publishing Co.

Информация об авторе

Д. В. Васильева, магистр лингвистики, соискательница Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Information about the author

D. V. Vasilieva, Master of Linguistics, post-graduate student of the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies.

Статья поступила в редакцию 22.12.2022; одобрена после рецензирования 01.02.2023; принята к публикации 15.02.2023.

Рецензия

УДК 246

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_133

А. М. Копировский

Рецензия на книгу:
Бик О. В. Интерьер православного храма:
образы и тенденции развития.
История и современность

Москва : БуксМАрт, 2022. 143, [1] с.

Александр Михайлович Копировский

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, amkop51@gmail.com

Alexander M. Kopirovsky

St. Philaret Institute, Moscow, Russia, amkop51@gmail.com

для цитирования: Копировский А. М. Рецензия на книгу: Бик О. В. Интерьер православного храма: образы и тенденции развития. История и современность. Москва : БуксМАрт, 2022. 143, [1] с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 133–149. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_133.

FOR CITATION: Kopirovsky A. M. (2023). "Book review: Bik O. V. The interior of the Orthodox church: images and trends. History and modernity. Moscow : BuksMArt, 2022. 143, [1] p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 46, pp. 133–149. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_133.

© Копировский А. М., 2023

В этом году издательство БуксМАрт выпустило книгу на чрезвычайно важную и актуальную тему — о том, каким был в истории, каким стал к настоящему времени и каким может быть в обозримой перспективе интерьер православного храма. После семи с лишним тяжелых десятилетий существования под прессом советской атеистической власти Русская православная церковь с начала 1990-х гг. получила возможность восстанавливать разрушенные храмы и строить новые. Не менее, чем внешний вид храма, важно при этом правильное устройство его интерьера, включающее иконостас или алтарную преграду, систему изображений, наличие светильников и т. д. Попытку объединить в одном издании историю и современную практику создания церковного интерьера можно приветствовать уже потому, что обычно они осмысляются раздельно.

Автор книги Олег Витальевич Бик, архитектор, консультант Экспертного отдела по церковному искусству, архитектуре и реставрации, глава департамента архитектуры Инженерной академии РУДН, защитил в 2019 г. диссертацию на степень кандидата архитектуры в Московском архитектурном институте. На основании диссертации им и было подготовлено рассматриваемое ниже издание. Книга альбомного типа (формат А4) издана в твердом переплете, на глянцевой бумаге, снабжена большим количеством схем и цветных иллюстраций как в тексте, так и в отдельном приложении, а также обширной библиографией вопроса.

Начиная обзор книги с ее иллюстраций, нельзя не посетовать на то, что наряду с яркими и подробными иллюстрациями в приложении (их 61), основной иллюстративный материал в тексте дается в размере спичечной этикетки, что снижает его ценность иногда почти до нуля. Представляется, что можно было бы либо пойти на некоторое расширение объема издания, увеличив размер иллюстраций, либо не перегружать ими книгу, предоставив заинтересованному читателю возможность самому найти тот или иной храм в интернете, составив их список в определенном порядке. Но такой список, сопровождающий обычно подобные издания, в книге О. В. Бика, к сожалению, отсутствует.

Список литературы для книги, не имеющей специально научного назначения (адресованной «специалистам гуманитарного профиля и широкому кругу читателей»), с одной стороны, слишком велик — содержит около 300 позиций. В него, наряду с исследованиями, имеющими непреходящее значение в истории церковной архитектуры, вошли статьи частного характера,

учебные пособия по архитектуре, путеводители по древнерусским городам и даже материалы просветительского характера. Последнее вряд ли оправдано в данном случае. С другой стороны, список явно недостаточен: не упомянуты чрезвычайно значимые для исследуемой темы работы: И. Л. Бусевой-Давыдовой «К проблеме канона в православном храмостроении» (2004); ее же «Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI — XVII вв.» (1989); А. С. Щенкова и Т. Н. Вятчиной «Об иконографии и тектонике православного храма: Опыт содержательной интерпретации архитектурных форм» (1996); монография О. Демуса «Мозаики византийских храмов: Принципы монументального искусства Византии» (2001), в которой подробно проанализированы варианты храмового декора; сборник статей «Иконостас: Происхождение. Развитие. Символика», составленный А. М. Лидовым (2000); а также современные исследования по русским храмам, существенно корректирующие прежние точки зрения на их происхождение и символику (напр., двухтомная монография А. Л. Баталова о соборе Покрова на Рву — храме Василия Блаженного и др.). Нет и упоминания журналов, содержащих важные материалы по современной русской храмовой архитектуре и дискуссии по ней: это прежде всего «Храмовоздатель», издающийся с 2012 г., и «Дары» — с 2015 г.

Кроме того, избранный автором рецензируемой книги алфавитный, а не тематический порядок расположения приведенных в списке изданий, приводит к смешению материалов основных и второстепенных, значительных и периферийных, сугубо научных и популярных, а также собственно архитектурных и богословских.

Количество иностранных изданий в списке относительно заявленной широты темы весьма невелико — всего 9 позиций (из которых 3 — исследования, посвященные храму св. Климента в Риме, предмету дипломной работы автора в МАРХИ). При этом отсутствуют фундаментальные работы по христианской архитектуре Ричарда Краутхаймера и Сирилла Манго (Krautheimer R. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Harmondsworth (1965, 1986); Mango C. *Byzantine Architecture*. Milano, 1974; New York, 1976; Milano, New York, 1985), необходимые при любом подобном исследовании.

Название книги (буквально «всё» о церковном интерьере) предполагает очень широкий охват материала. Но уже несложный

арифметический подсчет количества страниц, отведенных для этого за вычетом приложения и библиографии, заставляет усомниться в возможности достижения цели. Из 144 страниц издания на текстовую часть приходится около 90. Если же исключить из нее внутритекстовые схемы и иллюстрации, занимающие приблизительно 20 страниц, то на раскрытие обещанного глобального содержания остается всего около 70, что кажется явно недостаточным.

Монография О. В. Бика состоит из введения, трех глав и заключения (о приложении и библиографии см. выше). Во введении автор справедливо подчеркивает особую значимость религиозного храмового зодчества в мировом архитектурном наследии. Говоря далее о возрождении храмоздания в России после 70-летнего перерыва и ставя затем вопрос, каким быть русскому православному храму в XXI в., О. В. Бик акцентирует необходимость сохранения при проектировании новых храмов русской традиции православной храмовой архитектуры. Справедливо утверждая, что интерьер храма неотделим от его внешнего образа, он отмечает, что в устройстве храмовых интерьеров последних лет «усугубились некоторые негативные тенденции: стилизаторство, поверхностная декоративность... эстетическая дисгармония, эргономические погрешности в организации и оборудовании пространства» и т. п.; наиболее же серьезной проблемой здесь он считает «недостаток символической осмысленности художественных форм, вследствие чего храмовое пространство не оказывает должного психологического воздействия на молящихся» (с. 9).

Последнее утверждение представляется некорректным: может показаться, что психологическое воздействие на молящихся — обязательная задача православного храмового интерьера. Однако стремление предпослать комплексному исследованию новейшего периода храмового зодчества в России «изучение исторических и смысловых основ формирования архитектурного интерьера» (с. 9), безусловно, представляется оправданным. Несколько смущает лишь отмеченный выше ограниченный объем отведенных для этого страниц.

В первой главе (с. 10–55, из них приблизительно 15 страниц — иллюстрации и схемы) автор предполагает рассмотреть всю мировую практику христианского храмостроения: а) до разделения восточной и западной церквей в середине XI в.; б) с XI по XV вв. (до падения Константинополя); в) в Древней Руси и в России до 1917 г., а затем и после 1917 г. Сравнительно

подробно описан ее ранний период: интерьеры христианских собраний в частных домах, раннехристианские и ранневизантийские базилики и, наконец, собор Святой Софии Константинопольской. Но крестово-купольному храму, более тысячелетия безраздельно господствовавшему в православном мире, уделено, к сожалению, меньше половины одной страницы (с. 27). При этом единственная ссылка дается на текст Г. К. Вагнера, содержащий рассуждения общего характера, тогда как упомянутая в библиографическом списке фундаментальная работа А. И. Комеча «Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции» (Москва, 1987), в которой подробно рассмотрено становление храма этого типа, не использована.

При осмыслении архитектуры средневековых западноевропейских храмов автор избирает в качестве главной своей опоры изданную в 1849 г., безусловно устаревшую, не научную, а, в основном, «обличительную» по отношению к западноевропейским храмам, книгу свящ. Тарасия Серединского. В качестве примера неадекватности оценок последнего достаточно упомянуть его упрек католическим церквям (с. 29) за то, что те, в отличие от православных, не имеют иконостаса (напомним, что последние, безусловно, существовали в католических храмах Франции с XIII до конца XVIII в. и были уничтожены лишь Великой Французской революцией¹; в некоторых же храмах Германии и Англии они остались до сих пор).

О романском зодчестве читателю предлагается судить лишь по произвольным и также общего характера оценкам архитектора позапрошлого века В. О. Шервуда (1832–1897), увидевшего в храмовой архитектуре романской эпохи только «печать дикой фантазии... младенчествующих варварских народов» (с. 31). О готической архитектуре в книге О. В. Бика сообщаются вещи также абсолютно некорректные: по его утверждению, готика появилась в результате «влияния гностических учений на представителей рыцарской знати» (с. 31), а также знакомства романских зодчих с византийской архитектурой (с. 33). То, что учение, и в самом деле повлиявшее на создание готического храма, возводилось теоретиками готического стиля отнюдь не к гностикам, а к высоко почитаемому в православии Псевдо-Дионисию Ареопагиту, и что создателем первого готического собора в его честь, Сен-Дени

1. См. подробнее: [Лидов 2000, 24–25].

в Париже, был знаменитый аббат Сюжер (Сугерий), которого отнести к «рыцарской знати» никак нельзя [Панофски, 99–105], автору, видимо, осталось неизвестным.

В финале этого раздела звучат также поверхностные, не соответствующие реальности, но сугубо негативные оценки готической архитектуры. Она определяется здесь всего лишь как «своеобразная система архитектурных форм», не заключающая в себе, в отличие от византийского храма, «законченной идеи» (опровержение этого см. выше). Носителем такой идеи автор почему-то считает исключительно центрические и купольные формы (развитие которых, по его мнению, было в готике сознательно (?) ограничено).

Логичным завершением такого в первую очередь идеологического пассажа становится пафосная, ничем не подкрепленная и потому неуместная в книге специалиста-архитектора цитата из упомянутого выше Шервуда о том, что восстановление полноты духовной идеи в архитектуре «суждено носителю чистой христианской веры — народу Русскому» (с. 31). Нелишним будет заметить, что сам Шервуд как архитектор известен постройкой Исторического музея на Красной площади в Москве и московской же часовни-памятника русским гренадерам, павшим на Плевне, в сквере у Ильинских ворот — зданиями псевдорусского стиля, яркими, но эклектичными, и потому никак не могущими служить примерами такой полноты.

В свете всего отмеченного выше уже не удивляет, что содержание следующего раздела, посвященного опыту создания системы образов в интерьере русских храмов, раскрывается О. В. Биком в столь же умозрительном, оценочном, априорном ключе. Так, непонятно на каких основаниях, кроме умозрительных, автор готов утверждать, повторяя слова все того же Шервуда, что критерием в отборе архитектурно-художественных и даже технических средств храмового зодчества Руси была «идея русского народа, заключенная в православии» (с. 42). А что касается деталей — такой же умозрительностью продиктовано, например, странное, не имеющее отношения к истории искусства утверждение о появлении тяблового иконостаса с большими иконами вследствие невозможности настенных росписей в бревенчатых интерьерах русских храмов (с. 40).

По итогам знакомства с разделом становится ясным, что главным тезисом автора здесь является необходимость сохранения архитектурной традиции храмоздания в контексте духовной преемственности и защиты этой традиции в современных условиях.

Названный тезис вместе с постоянным противопоставлением традиционной православной храмовой архитектуры как истинной — архитектуре западноевропейской, особенно современной (см. с. 45), звучит и во всей монографии. Тезис раскрывается с помощью противоречивых примеров. Так, названный «традиционным» храм св. Дионисия Ареопагита, построенный в Афинах в 1939 г. А. Орландосом, на той же странице правильно определен по стилю как необарочный, т. е. отнюдь не тяготеющий к архитектуре Средних веков (с. 45). Стремление же подчеркнуть отрыв архитектуры современных католических храмов от традиции (что само по себе очевидно) приводит автора к весьма субъективным суждениям о том, что главная особенность латинского литургического обряда — «доминирующая роль основного действующего лица, возглавляющего священнодействие», а также «расположение молящихся как зрителей, а не как участников действия» (с. 47). Чем отличается от подобной роли католического предстоятеля положение православного священника и почему участие молящихся в богослужении сидя (причем, в течение далеко не всей службы), а не стоя, превращает их в зрителей — непонятно. Столь же поверхностно, на основании неверного утверждения, что «протестантизм не признает таинств» (таинства крещения и евхаристии признаются всеми протестантскими церквями²) и что поэтому «престол в протестантских церквях находится не в восточном конце, а посередине церкви» (где автор это увидел?), интерьеры протестантских храмов соотнесены с «обыкновенным общественным зданием» (с. 48–49). Таким образом, приходится констатировать, что в оценке традиционного храмостроительства, как православного, так и инославного, сделанной в 1-й главе, О. В. Бик допускает значительные упрощения, а часто и искажения реальности в угоду собственным априорным концепциям.

Рассмотрим теперь теоретические положения 2-й и 3-й глав его книги, в которых изложены, соответственно, факторы, влияющие на формирование интерьера православного храма, и основные направления его развития в конце XX — начале XXI века.

Вторую главу автор посвящает влиянию роли образа и символа на интерьер богослужения (литургии), а также значению канона в формировании интерьера, вводит понятие «сакральные зоны»,

2. См.: [Mattox, 269]; кроме того, Аугсбургское исповедание называет таинством отпущение грехов, епископальная церковь США — таинство священства, а англиканская «Высокая церковь»

склонна признавать все семь таинств, лишь выделяя Крещение и Причащение в качестве «высших»; см.: [Меркелов, 11–12].

рассматривает их архитектурно-художественную организацию, оценивает ее психоэмоциональное воздействие на молящихся. Завершается глава перечислением факторов, влияющих на архитектурно-стилистическое своеобразие храма.

Уже определение храмового интерьера исключительно как «сложной системы образов... раскрывающих основы вероучения», которая воспринимается как «средство приобщения к иной реальности через их понимание» (с. 58), вызывает серьезные возражения. То, что храмовую архитектуру можно так воспринимать, — несомненно. Однако утверждать, что она и задумывалась в виде такой системы, да еще ставить понимание этих образов «непременным условием полноценного приобщения к духовной традиции» молящихся (с. 61) — безусловная натяжка. Никакие церковные соборы подобных постановлений не принимали. А отцы церкви, создавшие развернутую систему «изобразительного символизма»³ — причем достаточно поздно, не ранее VII в., когда выдающиеся христианские храмы были уже построены, — не делали ее условием «приобщения к иной реальности».

Столь же произвольно трактует О. В. Бик и понятие канона в храмовой архитектуре. Используя самые общие, неконкретные определения, например, из «Пособия по проектированию и строительству православных храмов» (что храмовая архитектура полностью подчинена «опыту Православной Церкви» и не допускает «привнесения тех новшеств, которые не соответствуют этому опыту» (с. 64) и т.п.), он, тем не менее, настаивает на обязательной ориентации храма на восток и его трех- или двухчастном делении как каноническом требовании.

Приходится напомнить, что первое и единственное предписание об обращении храма на восток и отделении в нем места для епископа, пресвитеров и диаконов известно по компилятивному тексту псевдоэпиграфического характера — так называемым «Постановлениям апостольским», составленным в конце IV в. Этот текст, при всей его популярности, никогда не считался общеобязательным церковным каноном, а в своей богословской части даже отвергался 2-м правилом Трулльского собора⁴. Поэтому

3. Прежде всего, прп. Максим Исповедник, см. его «Тайноводство»: [Максим Исповедник].

4. См.: Желтов М. С. Апостольские постановления // Православная энциклопедия. Т. 3. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 113–119.

и приводимая здесь же автором схема архитектурной организации православного храма канонической названа быть не может, особенно при наличии в ней таких курьезных деталей, как уподобление естественного повышения объемов храма от притвора к куполу «ступеням духовного восхождения от земного к небесному», именование «небесным престолом Христа» не собственно престола, а «горнего места», т. е. сиденья для епископа в алтарной апсиде и т. п. (с. 65).

Не меньшее внимание в осмыслении храмового интерьера уделяется «сакральным зонам» (с. 66) — авторский термин, явно связанный с «сакральными пространствами» или «иеротопией» А. М. Лидова⁵. Однако у Лидова это понятие значительно более широкое. Оно предполагает формирование храмовыми святынями вокруг себя, через использование в процессе богослужения света, запахов, богослужебных тканей и храмовой архитектуры, особой духовной целостности, уникальной в каждом отдельном случае. К тому же у Лидова иеротопия относится не только собственно к храму, но и к пространству вокруг него (например, к храмовому комплексу «Новый Иерусалим» под Москвой). Здесь же она сводится к единой упрощенной структуре: алтарь — собственно храм с реликвиями — дополнительные помещения для треб и т. п. (с. 67–68). Что же касается украшения «сакральных зон», то идеальным вариантом для этого, помимо икон, автором называется лишь использование различных тканей, которое ушло из церковной практики на рубеже XVII–XVIII вв. (с. 69), т. е. акцентируется момент, скорее, эстетический.

Впрочем, следующий раздел, посвященный роли архитектурно-художественных средств в создании церковного интерьера, поясняет причину этого: главным здесь автор вновь называет психоэмоциональное воздействие на молящихся (с. 70). Получается, что литургия как «общее дело» (греч. λειτουργία) не может соединить народ в полноте без своего рода манипулирования его чувствами с помощью «режиссуры динамического сообщения» между алтарем и собственно храмом (с. 71). Ссылка на разработанное свящ. Павлом Флоренским понятие «синтеза искусств» в храмовом богослужении как на обоснование такой позиции, не снимает проблемы. Во-первых, потому что сам по себе «синтез искусств», являющийся простой рядоположенностью богослужебных

5. См. подробнее: [Лидов 2006].

артефактов, «сакрального пространства» еще не создает⁶. Во-вторых, потому что он предполагает зависимость от них полноты богослужения, т. е. недостаточность богослужения самого по себе без специального оформления — что, конечно, является противоречием в определении.

Подводя итог 2-й главы, автор делает вывод, на котором затем строится содержание 3-й главы: основой храмового зодчества на все времена является крестово-купольная система. Ссылаясь на результаты проведенного им анализа, он утверждает, что «потенциал этой модели может раскрываться в бесконечном ряде концепций храмов и их интерьеров» (с. 73). Однако беспристрастный анализ показывает совсем другое: уже с XVI в. крестово-купольная система в русских храмах постепенно вытесняется храмами шатрового, а затем и клетского типа. В них акцент в архитектуре ставится на внешние формы, купола и барабаны часто оказываются не световыми, а декоративными, интерьер же превращается в простое зальное помещение. Еще позже, в петровскую эпоху и далее, распространяются храмы, созданные в стиле западноевропейского барокко и классицизма. Если планы некоторых из них, а также построенных позже — в XIX в. (например, храма Христа Спасителя), имеют некоторое сходство с крестово-купольным храмом, организация их внутреннего пространства основывается на иных принципах, прежде всего, на той же зальности. «Сочетание пространственных зон», которое, как писал А. И. Комеч, было главной особенностью интерьера крестово-купольного храма [Комеч, 48], в зальных интерьерах отсутствует. Но это не отменяет их внутренней образности — единства «Неба» (купола и сводов) и «Земли» (опор, стен и пола), и значит, не делает их нетрадиционными и неканоничными.

С другой стороны, О. В. Бик, приписывая крестово-купольной структуре абсолютный приоритет в храмоздании, забывает о том, что не только она, но и все остальные типы храмовой архитектуры на пороге XX столетия находились в состоянии системного кризиса. По точному определению выдающегося австрийского философа искусства Х. Зедльмайра,

еще в XIX в. положение ранее главенствующих в архитектуре (и искусстве в целом) зданий, прежде всего, церквей... лишилось надежности, а стили-

6. Что было справедливо отмечено Лидовым, см.: [Лидов 2006, 15].

образующая сила покинула их. Церковь больше не в состоянии предложить новый и верный тип церковного здания [*Зедльмайр, 39*].

Можно вполне согласиться с О. В. Биком в том, что многие модернистские и постмодернистские храмы не являют образ «неба на земле», не пробуждают никаких ассоциаций с христианским учением и очень часто трактуют элементы традиционной храмовой архитектуры, устройства и убранства интерьера произвольно (чтобы не сказать кощунственно). Однако совсем не обязательно представлять себе альтернативой таким зданиям только храмы Средневековья. Стоит вспомнить, что в конце эпохи античности формы христианских храмов, как писал тот же Зедльмайр, возникли «из форм светского строительства» [*Зедльмайр, 41*]. О том же почти за столетие до этого писал и один из «патриархов» русской церковной археологии профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. В. Покровский. Он называл «зародышем христианского храма» и предтечей христианской базилики частный христианский дом-икос; а «второе руководящее начало» в создании христианского храма, по его мнению, «лежит в самом христианстве... в его практической стороне, в богослужении» [*Покровский, 117*].

К сожалению, даже теоретическая возможность возникновения новой христианской храмовой архитектуры на основании преобразования изнутри и снаружи гражданских построек, используемых для богослужебных собраний, в книге О. В. Бика не рассматривается.

В 3-й главе рецензируемой книги, посвященной интерьерам православных храмов на рубеже XX и XXI вв., анализируются влияние на формирование интерьера православного храма окружающей его городской среды, технологические особенности современного храмового строительства и, что особенно важно, — перспективы в области создания новых храмовых интерьеров. К сожалению, основное место и здесь занимает искусственное противопоставление «ретроспективности» и «новаторства» (ряды иллюстраций на сс. 78–79 и далее) в контексте основной идеи автора о превалировании значения интерьера храма над его внешним видом.

Искусственной видится и аналогия, которую автор проводит между идеальным храмовым интерьером и евангельским текстом «Царство Божие внутри вас есть»^{*1}, подчеркивая тем самым «доминантное значение внутреннего пространства» храма

*1 Ср.: Лк 17:21

*1 Лк 17:21,
синод.

(с. 78). Его вывод сделан, прежде всего, на основании неточного цитирования текста Писания. Например, синодальный перевод Библии дает здесь славянизированную форму — «внутри вас есть»^{*1}, что более точно соответствует смыслу выражения греческого текста оригинала ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν относительно описанной в нем конкретной ситуации. Это позволяет в переводе Нового завета под ред. еп. Кассиана (Безобразова) представить его не только как «внутри вас», но и «среди вас». Последнюю версию перевода поддерживают такие авторитетные комментаторы Библии, как еп. Михаил (Лузин)⁷ и, наиболее решительно, как единственно возможную, — проф. А. П. Лопухин⁸. Это еще раз подтверждает тенденциозность и априорность концепции автора, который в определенном смысле мистифицирует значение внутреннего пространства храма. Ссылки на Лао Цзы и Б. Р. Виппера (с. 77) — более чем экзотическое сочетание! — в поддержку такой позиции не работают, так как обе относятся не к храмовому, а к любому архитектурному интерьеру.

*2 Евр 13:8

Еще более некорректной представляется попытка назвать «богословским обоснованием» для неизменности литургического пространства храма в принципе не имеющий отношения к архитектуре текст апостольского послания (данный почему-то в церковнославянской редакции): «Иисус Христос вчера и днесь Той же, и во веки»^{*2} (с. 80). С другой стороны, нельзя не отметить, что приведенный автором в качестве отрицательного, модернистского пример «надувной» церкви в Эшере (Великобритания), сделанной «под готику» и, безусловно, шокирующей любого знающего традиции храмовой архитектуры (и просто имеющего вкус) человека, формально вполне подходит под его же критерии сохранения традиционности при использовании новых материалов.

В то же время проблеме эволюции храмовой архитектуры в конце XX — начале XXI в. автор посвящает значительное место — практически всю оставшуюся часть 3-й главы. Прежде всего, он верно отмечает, что современные храмы чаще всего приходится строить не на лучших с точки зрения эстетики местах, а в соответствии с градостроительными возможностями и что даже самые традиционные интерьеры имеют существенные отличия от своих прототипов (с. 80–81). Тем не менее, автор настаивает на том,

7. См.: Толковое Евангелие : В 3 т. / Предисл., примеч. еп. Михаила (Лузина). Минск : Белорусский экзархат, 2004. 1884 с. Книга вторая : Евангелие от Марка и Луки.

8. См.: Лопухин А. П. Евангелие от Луки // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания / Под ред. проф. А. П. Лопухина : В 7 т. Т. 6. Москва : Дар, 2009. С. 736–960.

что и при таких условиях традиции и новаторство в церковном зодчестве могут не только сосуществовать, но и достигать гармонии, создавать новые органичные формы, т. е. по-настоящему эволюционировать. В качестве примера приводится храм Новомучеников и исповедников Российских, построенный в московском Сретенском монастыре, названный автором «одним из новейших архитектурных достижений в современном храмовом зодчестве» и очень подробно описанный в книге (с. 85–89, илл. на с. 121–127).

Основанием для такой характеристики становится в первую очередь то, что храм создавался при помощи специальной компьютерной программы — 3D-проекции в виде единой модели, а также наличие в нем многих инженерно-технических инноваций, в самом деле достаточно органично вписанных в его конструкции (может быть, не стоило лишь пафосно называть включение лифтов в интерьеры «замечательным примером гармоничного соединения функциональности и эстетики в храме», с. 88). Но характеристика его внешнего вида как основанного на «реминисцентном изложении древнерусского зодчества» страдает неконкретностью, одного наличия традиционного пятиглавия и резьбы по белому камню как в некоторых древних соборах здесь недостаточно.

Что же касается внутреннего пространства храма, то его анализ отсутствует. Автор ограничивается цитатой самого общего характера о том, что храм не выглядит мрачным, но его архитектура и убранство «несет радость Воскресения Христова» (с. 86). В то же время большая иллюстрация интерьера храма (с. 87) убедительно говорит о наличии в нем не крестово-купольной системы, которую автор многократно называл в книге основой традиционности храмовой архитектуры, а обычного зального пространства, лишь обрамленного тонкими опорами, которые не дают ни ощущения расчлененности пространства на зоны, ни мощной поддержки сводов и куполов, как это бывает в древних храмах.

Все это ставит под вопрос утверждение автора, что современные технологии «открывают практически неограниченные возможности для эволюционного развития» церковного зодчества (с. 88), поскольку эволюция предполагает не просто новые формы, но новое качество архитектурного образа. Представляется, что дело здесь в первую очередь не в технологиях, а в способности к такому творчеству и архитекторов, и священнослужителей, и молящихся в храмах, и спонсоров строительства. Эта способность

достигается, с одной стороны, целостным знанием всего церковного искусства, а не отдельных его форм и их символического значения, и с другой — глубокой воцерковленностью. И еще в большей степени — готовностью самой церкви на такое творчество, полной включенностью всех ее членов в богослужение независимо от оформления места, в котором оно совершается. Ведь именно этот фактор стал основой развития храмовой культуры, в частности — архитектуры, в раннехристианскую и ранневизантийскую эпохи.

Поэтому методические рекомендации по формированию внутреннего пространства храма, которыми завершается глава, включающие участие в проектировании приходской общины во главе с настоятелем и всего коллектива его строителей и благоукрасителей, а также ряд положений, предполагающих высокий уровень духовной и научной культуры этих людей, выглядят идеалистически. Далекой от действительности представляется и подробнейшая схема «Комплексная интегральная оценка качества интерьера православного храма» (с. 92–93), где устанавливается иерархия этих качеств от духовности до экономичности. Неясным остается к тому же, как автор намеревается измерять «преобладание духовного начала» или «нравственную чистоту художественных образов» и почему в одном ряду с этими абстрактными критериями находится «соотношение света и тени в пространстве».

Завершается книга О. В. Бика представлением современных тенденций и перспектив развития интерьеров православных храмов в XXI в. (с. 94–96). Здесь автор предлагает опираться на высказывание известного русского архитектора А. В. Щусева, сделанное им в 1905 г., который считал, что подражать старине нужно не копированием старых форм и их «подправлением» (т. е. порчей), но созданием новых форм, где архитектурная идея выражалась бы так же искренне и красиво как в старину (с. 94). Вряд ли кто-то захотел бы и смог бы что-то возразить на столь универсальный призыв. Но ни конкретных способов его воплощения, ни столь же конкретных и при этом общеубедительных примеров пока не находится. Предлагаемым О. В. Биком перспективным направлениям храмоздания в границах традиционного подхода — «копирование», «подражание» и «осмысление» — в цитате А. В. Щусева соответствует лишь «копирование», а остальные скорее относятся к «подправлению»...

Что же касается «новаторства», которое автор делит на связанное с исторической традицией и не связанное с ней, осно-

ванное на ее отрицании (с. 95), то такое определение представляется существенным упрощением ситуации. Тем более что традиция понимается им, как уже было не раз показано, весьма узко. Даже послужившие «колыбелью» будущего храмового зодчества раннехристианские места молитвенных собраний рассматриваются им исключительно в контексте использования их аналогов протестантами модернистского типа, что, по его мнению, ведет к «десакрализации храма, его интерьера и священнодействия» (с. 96). Возможностей для использования всего богатства культурной (в том числе, архитектурной) традиции церкви, ни в целях укрепления и углубления ее привычной богослужебной жизни, ни в миссионерских целях, он здесь, к сожалению, не видит.

В итоге книга О. В. Бика, при всем желании ее автора раскрыть духовное богатство православной архитектуры, прежде всего — ее интерьера, оказывается, по большей части, набором благочестивых деклараций. Они не подкреплены ни убедительными примерами, ни фундаментальными текстовыми обоснованиями, а в ряде случаев не соответствуют действительности. Очевидно, что для решения столь трудной задачи, которую взял на себя автор, требуется гораздо больше, чем то, что вошло в его книгу. Необходимо: во-первых — значительно больший объем текста и иллюстративного материала; во-вторых — преодоление узко-аполлогетического, а то и просто идеологического подхода, чреватого, как минимум, стилизацией; в-третьих — трезвенное понимание того, что традицию храмоздания, пришедшую к повсеместному кризису в конце XIX в. и практически разрушенную в России большевиками, а на Западе — цивилизацией потребления (не случайно Н. А. Бердяев называл западноевропейский капитализм «практическим атеизмом»), нельзя восстановить быстро. Остается ожидать таких книг.

Литература

1. *Зедльмайр* = Зедльмайр Х. Утрата середины / Пер. с нем. С. С. Ванеяна. Москва : Прогресс-Традиция : Территория будущего, 2008. 640 с., ил. (Университетская библиотека Александра Погорельского).
Zedlmayr H. (2008). *Utrata serediny* [Loss of the Center]. Moscow : Progress-Tradition : Territory of the Future (University Library of Alexander Pogorelsky) (Russian translation).

2. *Комеч* = Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. : Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. Москва : Наука, 1987. 320 с. : ил.

Komech A. I. (1987). *Old Russian architecture of the late X — early XII century : Byzantine Heritage and the Formation of an Independent Tradition*. Moscow : Nauka Publ. (in Russian).

3. *Лидов 2000* = Лидов А. М. Иконостас: итоги и перспективы исследования // Иконостас : Происхождение — развитие — символика : [Сб. ст.] / Сост., ред. А. М. Лидов. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. С. 11–32.

Lidov A. M. (2000). “Iconostasis: results and prospects of research”, in A. M. Lidov (ed.). *Iconostasis: Origin — development — symbolism: Collected articles*. Moscow : Progress-Tradition Publ., pp. 11–32 (in Russian).

4. *Лидов 2006* = Лидов А. М. (2006). Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред. А. М. Лидов. Москва : Индрик, 2006. С. 9–58.

Lidov A. M. (2006). “Hierotopia. The Creation of Sacred Spaces as a Kind of Creativity and a Subject of Historical Research”, in A. M. Lidov (ed.). *Hierotopia. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Ancient Rus’*. Moscow : Indrik Publ., 2006, pp. 9–58 (in Russian).

5. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1 : Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ.ст., комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1993. С. 154–184.

Maxim the Confessor, St. (1993). “Mystagogy”, in A. I. Sidorov (transl.). *Creations of St. Maximus the Confessor. Book 1 : Theological and ascetic treatises*. Moscow : Martis Publ., pp. 154–184 (Russian translation).

6. *Меркелов* = Меркелов Д. М. Протестантские таинства: история, теология, семиотика. Тверь : Герс, 1999. 56 с.

Merkelov D. M. (1999). *Protestant sacraments: history, theology, semiotics*. Tver’ : Gers Publ. (in Russian).

7. *Панофски* = Панофски Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре Средневековья. Киев : Путь к истине, 1992. С. 99–105.

Panofsky E. (1992). “Abbot Suzher and the abbey of Saint-Denis”, in *Theology in the culture of the Middle Ages*. Kiev : Put’ k istine Publ., pp. 99–105 (in Russian).

8. *Покровский* = Покровский Н. В. Происхождение древнехристианской базилики: церковно-археологическое исследование. Санкт-Петербург : Тип. О. Г. Елеонского и К, 1880. 211 с.

Pokrovsky N. V. (1880). *The origin of the ancient Christian basilica: an ecclesiastical and archaeological study*. St. Petersburg : O. G. Eleonskii i K Press (in Russian).

9. *Mattox* = Mattox Mickly L. (2015). “Sacraments in the Lutheran Reformation”, in *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. Oxford University Press, pp. 269–282.

Информация об авторе

А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент, заведующий кафедрой богословия, научный сотрудник Свято-Филаретовского института.

Information about the author

A. M. Kopyrovsky, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, Head of the Department of Theology, Researcher, St. Philaret Institute.

Статья поступила в редакцию 16.01.2023; принята к публикации 30.01.2023.

Рецензия

УДК 27

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_150

В. В. Александров

**Рецензия на книгу:
Приходько Г. Епископ и каноническая
территория: I–XIII вв.**

Москва : Вече, 2022. 400 с.

Виктор Владиленович Александров

Независимый исследователь, Будапешт, Венгрия, alexandrov.v@gmail.com

Viktor V. Alexandrov

Independent scholar, Budapest, Hungary, alexandrov.v@gmail.com

для цитирования: Александров В. В. Рецензия на книгу: Приходько Г. Епископ и каноническая территория: I–XIII вв. Москва : Вече, 2022. 400 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 150–158. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_150.

FOR CITATION: Alexandrov V. V. (2023). "Book review: Prikhodko G. Bishop and canonical territory: I–XIII centuries. Moscow : Veche, 2022. 400 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 46, pp. 150–158. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_150.

Если вы интересуетесь экклезиологией или каноническим правом (а кто же не интересовался ими до недавнего времени, хотя бы на уровне споров в социальных сетях), то название книги Григория Приходько должно привлечь ваше внимание. Пылкие споры о «канонической территории», т. е. о принадлежности той или иной страны или региона одной или другой поместной церкви, ведутся в православии регулярно. Однако любопытным образом,

© Александров В. В., 2023

происхождение понятия остается неясным, а его необходимость спорной. Особенно отчетливо эта спорность видна в так называемой диаспоре (или «на Западе») — в тех странах, которые не относились до XX столетия к традиционно православным странам, но в которых в результате эмиграции появилось заметное православное меньшинство. Разные православные юрисдикции, как правило, мирно сосуществуют здесь друг с другом (при том, что Константинопольский патриархат считает эти территории объектом своего преимущественного пастырского попечения) и с другими христианскими церквями. Чья же это «каноническая территория»?

Понятие «канонической территории» широко распространилось в «прикладной канонистике» в последние три, может быть, четыре десятилетия. Покойный игум. Иннокентий (Павлов) сожалел однажды в своем посте в фейсбуке, что помог разработать это понятие в годы своей работы в Московской патриархии. Насколько это утверждение верно и насколько верно считать местом рождения современного понятия «каноническая территория» ответственные учреждения Московской патриархии, судить не берусь, однако для меня очевидно, что в том виде, в котором это понятие ныне используется, оно, по церковным меркам, новое. Как бы то ни было, в осмыслении понятия «канонической территории» определено есть необходимость.

В предисловии к своей книге Григорий Приходько пишет, что именно все большее распространение в канонической литературе термина «каноническая территория» послужило основным мотивом для его исторического исследования. По этой причине он счел необходимым «приступить к изучению истории отношения церкви к территории, на которой образовывались и развивались ее общины» (с. 3). Автор книги убежден, что именно изучение истории поможет прояснить многие современные вопросы, возникающие в отношениях между православными церквями и, шире — христианскими конфессиями (с. 3). Это убеждение автора в обучающей и проясняющей, хотя бы для немногих, силе истории я в целом разделяю.

Приходько поделил исторический и канонический материал, который он рассматривает в книге, на три неравные части. Первая, наиболее пространная (с. 23–213), посвящена развитию территориального устройства первохристианства, затем — церкви в Римской империи и далее — в государствах, наследовавших империи на Западе и Востоке. Здесь история доведена до эпохи кресто-

вых походов и возникновения параллельной латинской иерархии на Востоке. Во второй части (с. 214–271) рассматривается территориальная организация церкви в Персидской империи и в других странах Востока, где существовали епархии патриархата Селевкии-Ктесифона. Наконец, третья часть (с. 272–291) посвящена территориальному устройству Армянской церкви. Книгу сопровождает обширный справочный аппарат (с. 308–391), состоящий из списков императоров, пап, патриархов, правителей Персии и Армении и из библиографии. Огромный территориальный охват, довольно неожиданный, по-видимому, объясняется желанием увидеть и сравнить отношение церкви к территории в исторически разных культурных регионах. Весьма широки и хронологические рамки работы Приходько: она охватывает период от самого основания церкви до XIII в. Столь обширный географический и временной диапазон неизбежно делает работу весьма и весьма обзорной, и эта черта характерна, в разной степени, для всех трех частей книги, но особенно для ее персидских и армянских глав. В целом книгу можно охарактеризовать как обзор развития территориального церковного устройства в трех названных регионах с момента возникновения христианской церкви до XIII в. включительно.

Концепцию автора выявить не просто, так как она ясно не сформулирована, а повествовательное начало в книге заметно преобладает над аналитическим. Отмечу три элемента, которые периодически возникают в работе Приходько и которые можно отнести к его концепции. Во-первых, в разных частях книги автор возвращается к противопоставлению личной и территориальной юрисдикций. В первой части работы (с. 23–130) это противопоставление можно считать даже главной линией повествования. Автор полагает, что в Древней церкви на территории Римской империи церковная юрисдикция развивалась от «персональной» (далее я предпочитаю называть ее личной) к территориальной. На этом пути и возникло то, что мы называем ныне канонической территорией. Во-вторых, в тех трех разных регионах христианской ойкумены, которые обозревает автор в своей работе, были выработаны три разные модели отношения церкви к территории (с. 3, 21–22). В каждой из трех частей книги отмечаются особенности характерной для рассматриваемого региона модели. Наконец, третий элемент, или вопрос, который «обрамляет» книгу — он появляется в ее начале (с. 22) и в конце (с. 306–307): дает ли каноничность церковной структуры право на обладание данной территорией (согласно автору, это подход католической церкви)

или, наоборот, факт обладания данной территорией дает право юрисдикции над ней (это, согласно автору, подход православной церкви). Возможно, элементов авторской концепции больше и связь между ними более очевидна и логична, но особенности построения книги затрудняют восприятие этих элементов.

Все три элемента концепции вызывают вопросы и располагают к размышлениям, в чем, наверное, и заключается главное достоинство книги. Своими размышлениями по поводу отмеченных мною элементов концепции я хотел бы поделиться.

Что касается первого элемента, автор исходит из того, что юрисдикция в церкви существовала всегда, изменялась только ее форма — из личной она стала территориальной. Изначальное существование личной юрисдикции — для Григория Приходько аксиома, которая, как и полагается аксиоме, в доказательствах не нуждается. Утверждение о существовании личной юрисдикции появляется уже в начале книги: «В первые три века нашей эры устройство христианских общин под главенством епископов развивается по принципу персональной юрисдикции, которую глава общины распространяет на ее членов — без привязки к конкретной территории» (с. 23). И далее в другом месте: «Юрисдикция епископа, стоящего во главе общины, по крайней мере на начальном этапе, носит более персональный, нежели территориальный характер» (с. 63).

Почему же, однако, изначально существование юрисдикции, к тому же личной, так несомненно? Что она из себя представляла и в чем проявлялась? Обладал ли предстоятель христиан, собравшихся в небольшом древнем городе на евхаристию, личной юрисдикцией по отношению к членам данного собрания? Или он обладал лишь моральным авторитетом? Или моральный авторитет — это форма юрисдикции? Оставался ли христианин, переселившийся в начале II в. из Коринфа в Рим, в личной юрисдикции предстоятеля своей церкви в Коринфе или попадал под юрисдикцию, территориальную или личную, своего нового предстоятеля (при том что в Риме в то время было, как полагают современные исследователи, несколько автономных евхаристических собраний-церквей, отношения между которыми нам не ясны)? Утверждение об изначальности личной юрисдикции в эпоху возникновения Церкви порождает эти и подобные вопросы. Природа и проявления личной юрисдикции нуждаются в пояснениях, а с моей точки зрения, и само ее существование стоит подкрепить историческими фактами.

Констатация *развития* юрисдикции от личной к территориальной появляется в тексте несколько раз (см., например, с. 72, 73, 77, 129). Но, как и в случае с изначальным существованием личной юрисдикции, движение скорее декларируется, чем доказывается.

Когда Приходько пишет о церквах Африки, он касается и вопроса о времени перехода от личной юрисдикции к территориальной. В Африке он считает временем перехода IV в. (с. 79). Однако приводимые им данные и аргументы оставляют нас все-таки в неведении относительно этого перехода. Так, в частности, Приходько утверждает, что «в общинах Африки епископы обладали *прежде всего* (курсив мой. — В.А.) персональной юрисдикцией» (с. 7). Далее он последовательно толкует как указание на личную юрисдикцию епископа каждое упоминание в канонах «народа» (в разных смыслах этого слова), «людей» — *ἔθνος, plebs sua, plebs aliena, episcopus plebis Mascilianensis* (с. 73, 77, 79) — как объекта власти епископа. Но упоминание «народа» не означает автоматически, что юрисдикция епископа была личной, а не территориальной. Приходько утверждает также, что в канонах соборов IV в. термин «паройкия» (лароκία) подразумевает персональную юрисдикцию (с. 73). Сходное утверждение появляется в книге и позже (с. 132). Однако в приводимых Приходько канонах нет ничего, что указывало бы именно на персональную юрисдикцию епископа. Под «паройкией» в этих канонах понимается местная церковь (так, кстати, понимает «паройкию» и сам Приходько; см. с. 91), и без детального анализа текста канонов мы не можем сказать, какой аспект, личный и территориальный, в этом термине преобладает. По-видимому, эти два аспекта не расчленены. Как кажется, на автора чрезмерно влияет этимология слова «паройкия» («временное пребывание», «пребывание на чужбине»), которую он упоминает выше в своей работе (с. 51, 62), но к IV в. значение слова, конечно, могло измениться. Приходько приводит и территориальную лексику из африканских канонов, лексику, которая, по его мнению, свидетельствует о складывающейся территориальной власти епископа. Он даже отмечает как «интересное» смешение территориальных терминов («диоцез», «пределы») и, в его понимании, «персонального» термина «народ» в 11-м правиле Карфагенского собора (с. 78).

Приведя все эти данные из книги Приходько, уместно задаться вопросом, а не были ли указанные термины, часть которых автор трактует как указание на преобладавшую персональную власть

епископа, другую часть же — как указание на усиливающееся территориальное понимание этих терминов, взаимозаменяемы и можем ли мы, говоря о IV в., вычленив из них личный или территориальный смысл? ¹ Или, быть может, правильней для этого периода говорить о вполне сложившейся территориальности власти епископа? Обзорность книги не позволяет ее автору войти в детали. Он удовлетворяется туманной констатацией, что «титулатура, используемая на африканских соборах, обозначает *прежде всего* (курсив мой. — В. А.) персональную юрисдикцию епископа, которая постепенно привязывается к народу, живущему на конкретной территории» (с. 79). Идея Приходько о движении от личной к территориальной юрисдикции небезынтересна, но нуждается в тщательной проверке. В книге же она оставляет впечатление идеи, которую еще предстоит подкрепить историческим исследованием.

Второй существенный элемент концепции автора — тезис о разных моделях отношения церкви к территории в разных регионах христианского мира (Римской империи, Персии и Армении). Автор считает подлинным открытием тот факт, что единого ответа на вопрос об отношении церкви к территории дано не было. Церковь продемонстрировала необычайную способность к адаптации в той среде, в которой она развивалась (с. 3). Это действительно так: ведомая Духом, Церковь Христова обладает удивительной творческой силой и может создавать те формы, институты и служения, которые необходимы ей в данную эпоху, не поступаясь при этом своими «принципами» и верой. Вопрос, который возникает по поводу факта существования разных моделей отношения церкви к территории, — какая же из моделей нормативна и существует ли вообще такая норма? Какая из моделей учит нас нынче более всего? Это вопрос вполне уместный и для автора книги, ведь он начал свое исследование в том числе и для того, чтобы научиться у прошлого (с. 3). Я сформулирую вопрос иначе, более остро: имеет ли национально-родовое, клановое устройство средневековой армянской церкви, с наследственным внутри клана епископатом, такую же нормативную и дидактическую ценность для современного христианства, как устройство самоорганизованных, автономных евхаристических общин в античном Средиземноморье на территории Римской империи? Для меня очевидно, что ответ

1. Из поля зрения автора выпала классическая работа П. Гидулянова «Митрополиты в первые три века христианства» [Гидулянов] с ее тезисом о

совпадении территориального деления устройства Древней церкви с этническим (и территориальным) делением Римской империи.

на этот вопрос должен быть отрицательным. Конечно, долг историка-богослова не судить прошедшие эпохи, тем не менее, вопрос о церковной норме и иерархии ценностей в церковном устройстве существует. К сожалению, вопрос о нормативности обнаруженных автором моделей остался в книге Приходько не затронутым, хотя *сравнительное* историко-каноническое исследование к постановке такого вопроса располагает².

Наконец, третий элемент — вопрос, «обрамляющий» книгу: дает ли каноничность церковной структуры ей право на обладание той территорией, где существуют ее структуры, или факт обладания территорией дает право юрисдикции над ней? Кратко сформулированный автором вопрос звучит так: «Каноничность ли делает территорию, или территория делает каноничность?» (с. 307). Приходько полагает, что ответ на этот вопрос амбивалентен (с. 307), т. е. по сути не высказывает своего мнения относительно того, какой из двух предложенных им ответов правилен. Вопрос, однако, сформулирован так, что он «покрывает» собой далеко не всю нынешнюю реальность. Возможно, такая формулировка отвечает ситуации средневекового спора Рима и Константинополя об Иллирике или установления параллельной латинской иерархии в государствах крестоносцев, где шла борьба между двумя крупнейшими христианскими юрисдикциями, но ныне наиболее типичный и распространенный случай — это сосуществование нескольких христианских юрисдикций, католической и православных, и даже восточно-христианских (не говоря уже о разнообразии, которое привносит протестантизм) на одной и той же территории. Чья бы это территория ни была исторически (как скажем, традиционно католическая Италия), фактически ныне она «ничья», на ней существуют многочисленные христианские юрисдикции, никто из них не претендует на исключительное обладание этой церковной территорией и такой юрисдикционный плюрализм, как правило, гарантируется государством.

Надо сказать, что в конечном итоге дидактический аспект исследования — «уроки истории», сформулированные автором, — оказывается очень скромным. Автор приводит свои выводы, актуальные для настоящего, и дает рекомендации робко, и научающая ценность этих выводов и рекомендаций невелика. Он называет несколько острых, но хорошо известных проблем православно-католических и межправославных отношений, связанных

2. О церковной норме см.: [Афанасьев, 472–473].

с территорией (с. 305–307), но не предлагает на основе своего исследования решений. Так, скажем, о «канонической территории» в том смысле, в котором этот термин употребляется ныне во внутриправославных спорах (я начал свой отзыв с замечаний об этой теме), книга Приходько не дает современному читателю новых знаний.

Работа Приходько имеет два существенных недостатка. Первый я назвал бы некоторой «сыростью» повествования. Широкие временные и региональные рамки работы предполагают ориентацию в огромном количестве весьма разнородных данных, в которых сложно быть одинаково хорошим специалистом. Для их связного и читаемого изложения надо приложить особые и немалые усилия. Автору далеко не всегда удается найти равновесие между изложением исторических данных и их анализом, подчеркнув при этом свои основные находки и заключения. Временами он сбивается на простое перечисление собранного им материала — на упоминание событий, мест, выбранных им из источников, перечисление многочисленных церковных соборов в разных регионах, указание на существовавшие служения, с отдельными замечаниями, но без большего акцента на анализе своих данных и изложении их так, чтобы они были привлекательны и для неспециалиста. Особенно это касается главы, посвященной росту митрополичьих и патриарших округов и конфликтам между Римом и Константинополем (с. 131–213). Попытка еще раз «встряхнуть» свой материал, лучше структурировать его и изложить живее, сделала бы работу Приходько заметно интереснее.

Второй недостаток — содержательный и самый главный. Церковь выступает в книге Приходько почти исключительно как социальный и правовой институт. В работе практически отсутствуют богословские аспекты. Это делает книгу Приходько — я уверен, вопреки намерениям автора — вполне секулярной работой об институте церкви. После века эkkлезиологии, который оставил нам работы Афанасьева, Шмемана, Зизиуласса, Конгара, де Любака и, казалось бы, научил нас не рассуждать о территориально-юрисдикционных вопросах как об области отдельной от евхаристической и мистической реальности Церкви, такой сугубо институциональный и в общем-то секулярный подход трудно принять. Институциональная реальность церковной жизни, которой посвящена книга Приходько, есть совершенно недостаточный в себе самом уровень бытия Церкви. К счастью, он и не существует в себе самом, но автор как бы не стремится заглянуть за «грубую кору» церковных

институтов, чинов, канонов, терминов и показать читателю, Кому и чему собственно эти институты призваны служить. Церковь предстает на страницах книги достаточно скучным учреждением, занятым преимущественно своим организационным устройством и юрисдикционной борьбой. Я абсолютно уверен, что и сам автор не считает Церковь таковой, однако связать интересующие его проблемы с фундаментальными историческими и современными богословскими вопросами (например, поразмышлять над основным для экклезиологии вопросом, что же такое *местная церковь*, которой принадлежит и служителем которой является епископ и которая существует на определенной территории³⁾ и показать, что Невеста Христова и тот общественный институт, о котором он написал книгу, — это две стороны одной и той же реальности, в данной версии своего исследования ему не удалось.

Литература / References

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. О церковном управлении и учительстве // Он же. Церковь Божия во Христе. Москва : ПСТГУ, 2015. С. 470–479.
Afanasiyev Nicholas, archpriest (2015). “About Church administration and teaching”, in Idem. *Church of God in Christ: Collection of articles*. Moscow : PSTGU Publ., pp. 470–479 (in Russian).
2. *Гидулянов* = Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. Москва : Университетская типография, 1905. VIII, 378 с.
Gidulyanov P. (1905). *Metropolitans in the first three centuries of Christianity*. Moscow : University Printing House (in Russian).
3. *Alexandrov* = Alexandrov V. (2019). “Local Church in Eucharistic Ecclesiology”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, v. 63, n. 4, pp. 373–396.

Информация об авторе

В. В. Александров, Ph. D. (Medieval Studies), независимый исследователь.

Information about the author

V. V. Alexandrov, Ph. D. (Medieval Studies), Independent scholar.

Рецензия поступила в редакцию 07.03.2023; принята к публикации 10.03.2023.

3. В качестве введения в тему: [Alexandrov].

Рецензия

УДК 94(47)

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_159

И. А. Курляндский

Рецензия на книгу:
Христианские конфессии
на оккупированных территориях СССР
1941–1944 годов :
Коллективная монография

Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023. 336 с.

Игорь Александрович Курляндский

Институт российской истории РАН, Москва, Россия, verakurl@yandex.ru

Igor A. Kurlyandsky

Institute of Russian History RAS, Moscow, Russia, verakurl@yandex.ru

для цитирования: Курляндский И. А. Рецензия на книгу: Христианские конфессии на оккупированных территориях СССР 1941–1944 годов : Коллективная монография.

Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023. 336 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 159–166. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_159.

FOR CITATION: Kurlyandsky I. A. (2023). "Book review: Christian denominations in the occupied territories of the USSR in 1941–1944 : Collective monograph. Moscow : St. Philaret's Institute Press, 2023. 336 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 46, pp. 159–166.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_159.

© Курляндский И. А., 2023

Актуальность темы, научная новизна и значимость данной коллективной монографии не подлежат сомнению. Перед нами масштабный общий труд специалистов в области конфессиональной проблематики. Среди авторов такие известные историки, как д-р ист. наук М. В. Шкаровский, д-р ист. наук И. С. Ярмусик, канд. ист. наук К. П. Обозный, канд. ист. наук К. М. Александров, канд. ист. наук И. В. Петров, канд. ист. наук С. В. Силова и другие. Монография является итогом международной научной конференции с одноименным названием, прошедшей 25–26 ноября 2021 г., организованной совместно московским Свято-Филаретовским институтом (Россия) и Гродненским государственным университетом им. Янки Купалы (Белоруссия). При работе над монографией была поставлена цель — отразить различные аспекты жизни христианских конфессий в условиях немецкой оккупации. Посмотрим, насколько авторам и составителям удалось достичь поставленной цели.

Монография состоит из введения, пяти разделов, материал которых структурирован каждый по нескольким главам, написанным разными исследователями, и приложения. Такая структура представляется логически и тематически обоснованной.

Очень важным представляется подготовленный историками К. П. Обозным и И. В. Петровым «нулевой» вводный раздел монографии, содержащий внушительный обзор литературы и источников по теме «Православная Церковь на временно оккупированных территориях». Прежде всего, верно определены четыре хронологических периода историографии — от «первого прикосновения к теме» в 1990-е гг. до настоящего времени. Правильно выделены тенденции и названы основные специалисты по тематике с четким указанием того нового, что они привнесли в изучение тех или иных тем и проблем. Уделено внимание как «общим», так и локальным исследователям. Отмечено и сужение тематики в 2010-е гг., и возвращение в отдельных работах старых советских подходов со сворачиванием «архивной революции», с порицанием «реабилитации» «религиозных» коллаборантов. Хотелось бы, чтобы авторы четче сказали в этой связи о критике, которой подверглись работы свящ. Ильи Соловьева, М. В. Шкаровского, К. П. Обозного со стороны М. И. Одинцова, А. С. Кочетовой, С. Н. Романовой и иером. Платона (Рожкова), объяснили разногласия этих групп историков, имеющие в своем корне столкновение принципиально разных подходов в историографии. Обстоятельному историографическому разделу не хватает также обзора

зарубежной литературы по этой тематике (за исключением хорошо освещенных работ прибалтийских и белорусских историков). Описанные трудности с доступом в архивы РФ следует прямо назвать «архивной контрреволюцией».

Первый раздел монографии посвящен церковной ситуации в годы оккупации на территории Белоруссии. Первые три главы из четырех касаются православной церкви, а четвертая — католической. В.А. Белозорович рассказывает о концепции конфессиональной истории Белоруссии в годы войны в современной историографии. Эта глава выглядит продолжением и конкретизацией вводного историографического раздела книги и, наверное, логичнее было бы представить ее в виде особого параграфа в том же введении. Это единственное замечание к структуре книги, которое у меня имеется. Автор очень хорошо и подробно освещает литературу по заявленной теме. Впечатляет научный подвиг белорусских исследователей, раскрывших сложную историю существования конфессий в годы оккупации на белорусской земле. Очерк С.В. Силовой объясняет специфику деятельности православных приходов в Беларуси в этих условиях, сообщает многочисленные факты религиозной жизни приходов, используя материалы следственных дел. Автор останавливается и на организации приходов, и на храмоздательской, просветительской, благотворительной их деятельности. Это особенно ценно, так как такая микроистория часто остается «белым пятном» для историков церкви в советский период. К сожалению, целостной картины разных направлений деятельности приходов у С.В. Силовой не складывается. Сведения даны фрагментарные, но здесь, очевидно, сказывается проблема сохранности и доступности архивов по этой теме. Протоиерей Петр Федорчук остановился на освещении православной церковной жизни на страницах коллаборационистского издания «Белорусская газета». Он ярко показал, что самые разные стороны деятельности православной церкви в период оккупации в этом источнике нашли свое отражение. Однако в авторском подходе к материалам «Белорусской газеты», на мой взгляд, не хватает критичности и аналитичности. Автор приводит эти материалы иллюстративно, как пласты информации о церковной жизни, но нужна и критика источника, его тенденциозности и неполноты в ряде случаев, разбор особенностей подачи материала в нем. К сожалению, деятельность белорусского епископата в деле церковного возрождения, его взаимоотношения

с оккупационными органами в этих «православных» главах не освещены. Наконец, четвертый параграф касается католической Церкви в условиях оккупации Беларуси. Э. С. Ярмусик рассматривает ее отношения с органами оккупантов, особенности деятельности и социального служения. Мы узнаем о таких подвижниках католического возрождения, как архиеп. Ромуальд Яблжиковский, ксендзы Виктор Рыбалковский, Винцент Годлевский и другие. Автор достоверно описывает трагичность положения католической церкви в оккупации на территории Белоруссии, когда недоверие к ней оккупационных властей питалось ее связью с Римом и подозрением в осуществлении польского влияния, что вызывало преследования и репрессии. Недостатком этой главы является то, что никак не представлена деятельность католической церкви на «низовом» церковно-приходском уровне, с чем выгодно контрастирует исследование С. В. Силовой. Это касается благотворительной, просветительской, миссионерской деятельности.

Второй раздел монографии посвящен церковной ситуации в условиях оккупации на территории Украины. А. В. Миронович раскрыл тему положения православной церкви в нацистском Генерал-губернаторстве, созданном на территории захваченной Польши, а затем распространившем свою юрисдикцию на оккупированные украинские земли, а также участия православной церкви в церковно-политических процессах в 1939–1944 гг. Яркими страницами труда А. В. Мироновича является освещение деятельности православных иерархов митр. Дионисия (Валединского), еп. Тимофея (Шреттера), архиеп. Серафима (Ляде) и других по устроению церковной жизни в оккупированных областях, связанной со сложным и трагическим компромиссом с нацистскими агрессорами. Они были вынуждены поддерживать нацистский поход на Восток. Этой большой ценой, однако, было оплачено восстановление многих разрушенных большевиками церковных структур, открытие тысяч храмов. В очерке показано, что украинизация церковной жизни сопровождалась избавлением ее от польского влияния. Приходится признать, что автор сосредоточился в своем очерке только на деятельности церковной верхушки (иерархии), ее политике, а деятельность церкви на местах им не была освещена. В очерке А. А. Корнилова сообщаются интересные подробности духовного общения прот. Адриана Рымаренко с архиереями Украинской автономной православной церкви в оккупированном Киеве.

Мы становимся свидетелями духовного подвига как этих иерархов, среди которых был знаменитый схиархиеп. Антоний (Абашидзе), так и самого А. Рымаренко.

Христианским конфессиям на территории Прибалтики в 1941–1944 гг. посвящен третий и очень насыщенный раздел монографии. К. П. Обозный в первой главе освещает большую и важную тему принципов церковного управления патриаршего экзарха Прибалтики митр. Сергия (Воскресенского) в 1941–1944 гг. Надо признать, что эта тема раскрыта автором всесторонне и с полнотой. Он разбирает пункт за пунктом Меморандум митр. Сергия по поводу положения православной церкви в Остланде от 12 ноября 1941 г. и показывает, как его принципы — церковного единства, канонической законности, автономии (в данном случае в отношении Московской патриархии) и церковного единоначалия — воплощались владыкой в жизнь. Очень важным представляется наблюдение автора, что принцип единоначалия (в понятных экстремальных военных условиях) фактически предвосхитил похожее решение Поместного собора РПЦ 1945 г. (что являлось ревизией постановлений Поместного собора 1917–1918 гг.). Централизация же церковной жизни в условиях оккупации себя оправдала, что ясно показано автором. Инокиня Ефросиния (Седова) написала о благотворительности в православных приходах и Гребенщичковской старообрядческой общине в оккупированной Риге. В ее статье дано ценное описание конкретики социального служения, которое заключалось в захоронении и отпевании красноармейцев, в духовном окормлении военнопленных, а также в спасении военнопленных верующими, в спасении детей и беженцев из лагеря, в организации детских приютов. Особая тема духовного окормления в лагерях военнопленных и перемещенных лиц в Таллинской епархии нашла свое отражение в насыщенном фактами очерке С. Г. Мянника. Яркое осветила сложное трагическое положение и деятельность лютеранской церкви в Латвии в период оккупации Э. Ю. Жейдс. Внимание уделено таким лютеранским подвижникам, как пасторы Т. Гринбергс и Х. Калныньш.

Четвертый раздел монографии рассматривает деятельность православной церкви в оккупированных областях РСФСР. Он открывается обширным очерком И. В. Петрова о возрождении православных приходов на указанных территориях с середины 1941 г. по конец 1942 г. Обращает на себя внимание

почерпнутое из множества источников (как архивных, так и опубликованных) обилие фактов приходского и церковного возрождения, имевших место в разных оккупированных областях; значительные усилия в этой связи иерархов, священнослужителей, церковнослужителей и мирян. Автором показана большая роль в этом процессе человеческого фактора при попустительстве оккупационных властей, разыгрывавших «религиозную» карту в своих интересах. Рассмотрен и вопрос взаимоотношения в этом возрождении обновленческих и «тихоновских» приходов (кажется, впервые в литературе), и история открытия пастырско-богословских курсов в ряде оккупированных городов. Верно наблюдение автора о разностадийном характере этого возрождения в зависимости от состояния церковных дел в разных областях. Известный церковный историк М. В. Шкаровский всесторонне осветил особенности церковной жизни на оккупированной части Ленинградской епархии. Здесь тоже много ценной и полезной информации по разным городам и районам Ленинградской области, оказавшимися в оккупации. Важны в главе и статистика открытия церквей, и рассказы о трудах многих священнослужителей — подвижников церковного возрождения, и об усилиях мирян в этом процессе. Обращает внимание извлечение М. В. Шкаровским информации для освещения темы из многих архивно-следственных дел репрессированных карательной машиной советского государства священников — часто по сфальсифицированным обвинениям в пособничестве оккупантам. По подсчетам М. В. Шкаровского, за все время оккупации в Ленинградской епархии открылось более 100 храмов, многие из которых были впоследствии закрыты или уничтожены в ходе боевых действий.

Пятый раздел вмещает в себя интересную большую тему «Возрождение церковной жизни глазами русских эмигрантов». Историк К. М. Александров пишет в этой связи о русских белых эмигрантах, а также рассматривает вопрос духовно-религиозного состояния «подсоветских» людей. Глава знакомит со значительным собранием наблюдений белых эмигрантов, служивших в различных частях оккупационной армии на территории СССР, за возрождающейся церковной жизнью. Обширные цитаты из воспоминаний, донесений и писем, которые приводит автор, весьма интересны, фактологичны и дают противоречивую картину состояния религиозности населения в оккупации. Где-то продолжало сказываться влияние большевистской пропаганды

и антирелигиозного воспитания (особенно в среде молодежи), где-то люди охотно шли в церкви. Заслуживает внимания следующее итоговое наблюдение автора:

Насущная потребность в приобщении к повседневной жизни в рамках православного прихода многих «подсоветских» людей, сумевших после войны избежать насильственных репатриаций и остаться на Западе, стала одной из важнейших основ для постепенного сближения «первой» и «второй» волн российской эмиграции. В известном смысле это был еще один — опосредованный — итог возрождения церковно-религиозной жизни на оккупированных территориях СССР, послужившего историческим фоном для знакомства «двух России», готовых узнавать друг друга и рассказывать о себе (с. 269).

Глава К. В. Семенова «Религиозная жизнь на оккупированной территории глазами русских эмигрантов» явно примыкает к предшествующей теме К. М. Александрова. Ее особенность в том, что автор сосредотачивается на «показаниях» трех выбранных им деятелей эмиграции, побывавших на восточном фронте: Р. Е. Долинского, Р. В. Завадского и В. И. Ковалевского. Их свидетельства были также посвящены пестрой картине религиозности и нерелигиозности советских людей. Согласно этим свидетельствам война будила стихийное обращение людей к вере. Очерк К. В. Семенова отличается критичностью отношения к таким мемуарам как к историческому источнику, автор характеризует их особенности, сильные и слабые стороны.

Завершается коллективная монография приложением — материалами ценного в научно-историческом отношении круглого стола, прошедшего в Свято-Филаретовском институте, на котором обсуждались два вопроса: 1) о взаимоотношении христиан разных конфессий и юрисдикций в условиях военного времени и оккупации и 2) о проблемах и перспективах исследований положения христианских конфессий в оккупации. Высказанные участниками круглого стола, профессиональными историками, мнения по этим вопросам очень содержательны и ценны.

В заключение хочется заметить, что, несмотря на некоторые отмеченные выше недостатки, рецензируемая книга является событием в историографии. Основательно изучены, освещены и раскрыты темы религиозной жизни разных христианских конфессий в условиях оккупации разных регионов СССР, привлечен и впервые введен в научный оборот значительный материал

из государственных и ведомственных архивов, открыто много новых фактов. Коллективная монография может быть рекомендована как специалистам-историкам, так и широкому кругу читателей, интересующихся отечественной историей. Ее материалы могут быть использованы при создании учебных пособий и курсов, в преподавательской работе.

Информация об авторе

И. А. Курляндский, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН.

Information about the author

I. A. Kurlyandsky, Cand. Sci (History), Senior Researcher, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences.

Рецензия поступила в редакцию 29.01.2023; принята к публикации 25.02.2023.

Обзор книги

УДК 291

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_167

О. Б. Давыдов

**Обзор книги:
Милбанк Дж. Теология и социальная
теория — по ту сторону
секулярного разума**

Пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера ; Под общ. ред.

А. И. Кырлежева. Москва : Теоэстетика, 2022. 736 с.

Олег Борисович Давыдов

Библейско-Богословский институт ап. Андрея, Москва, Россия, 328gr@rambler.ru

Oleg B. Davydov

St. Andrew's Biblical Theological Institute, Moscow, Russia, 328gr@rambler.ru

для цитирования: Давыдов О. Б. Обзор книги: Милбанк Дж. Теология и социальная теория — по ту сторону секулярного разума / Пер. Кырлежева А. И., Узланера Д. А. ; Под общ. ред. А. И. Кырлежева. Москва : Теоэстетика, 2022. 736 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 167–171.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_167.

FOR CITATION: Davydov O. B. (2023). "Book review: Milbank J. Theology and Social Theory, transl. A. I. Kyrlezhev, D. A. Uzlaner, ed. A. I. Kyrlezhev. Moscow : Teoestetika Press, 2022. 736 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 46, pp. 167–171.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_167.

© Давыдов О. Б., 2023

Книга Джона Милбанка «Теология и социальная теория» (в оригинале — «Theology and Social Theory»), впервые опубликованная более трех десятилетий назад, стала манифестом движения «Радикальная ортодоксия», объединившего многих авторов, стремящихся к христианству в его наиболее универсальных и требовательных формах, не выхолощенных современным рационализмом и скептицизмом. Русскоязычный перевод книги был опубликован в 2022 г. издательством «Теоэстетика».

Для Милбанка характерно неприятие устоявшихся границ между дисциплинами, как они сложились в современной академической науке при взаимодействии с инструментальной рациональностью и упадке метафизического воображения в разделившихся областях знания. Он оспаривает статус теологии как партикулярной дисциплины и предлагает видение теологии как метанарратива, противопоставляемого секулярным проектам современного и постмодерного характера. Тенденция колонизации теологии социальными нарративами, лишаящая теологию ее специфики, оспаривается Милбанком как недопустимая. Теология не должна определяться в соответствии с внешними по отношению к ней критериями, но, напротив, являясь забытым или намеренно скрываемым пространством возникновения современности, может быть восстановлена в своей полноте без тех изъянов, которые привели к ее упадку. Среди трех важнейших моментов Милбанк отмечает отказ видеть присутствие волевого действия, отличающегося от человеческого, редукцию доктрины творения и утрату этики добродетели, вытесненной моралью принципов. Модерн — это теологическая ошибка, и она не может быть исправлена иначе как обращением к подлинной теологии.

Книга состоит из четырех частей, в совокупности образующих связную структуру и направленных к единой цели. В первой части «Теология и либерализм» автор развивает генеалогию современной политики как результата специфической трансформации религиозного воображения и практики в Позднем Средневековье. Политическая наука возникла вместе со своим объектом и пространством секулярного, в котором он стал возможен. Характерно, что обращение к «естественному» как к истоку и сфере политического неразрывно связано с теологическим переосмыслением «естественного» как автономного от божественного присутствия и действия, от благодати. Милбанк очень подробно распутывает сложно сплетенные нити взаимодействия теологического, метафизического и политического, показывая, как все изменялось

в общем ритме и направлении. Политическое становится областью человеческого творчества, а политика — «искусством управления», что создает особую ситуацию совмещения естественного и искусственного, ситуацию, понимание которой дает наиболее глубокое представление об общественных процессах и природе современной власти. Милбанк показывает то, как она оформляется и становится все более и более похожей на современную область экономического взаимодействия субъектов. То, что некогда было органичной частью единого социального универсума, освящаемого сакральным порядком причастности, получает функциональную автономию и со временем становится все более и более доминирующим. Эмансипация секулярного не была прогрессивным движением к усложнению социальной реальности и его расцвету, но, напротив, она способствовала формированию и укреплению нового, по видимости обезличенного и нейтрального механизма управления и обмена благами, фактически она открыла путь ко всем современным структурным проблемам и новому моральному порядку конкуренции и доминирования.

Вторая часть работы «Теология и позитивизм» содержит размышления о природе позитивизма как имманентного механизма секулярности. Он является философским обоснованием мнимой моральной «нейтральности» знания и рациональных процедур, проецируемых на общество. Социальные теории, представляющие себя как форму социальной саморефлексии, в действительности являются шаткими абстракциями, требующими теологической деконструкции. Особое внимание автор уделяет реконструкции французской интеллектуальной традиции, в которой возникла социология как наука о нейтральных «социальных фактах». Позитивистская традиция задействует специфический теологический инструментарий, пытаясь обосновать существование общества в квазирелигиозных терминах. Другим истоком социальной науки является немецкая философия, кантианство и его многочисленные модификации, скептически воспринимающие возможность взаимодействия и соизмеримости конечного субъекта и бесконечного трансцендентного бытия. Если французы задействовали искаженную теологию для создания социальной теории, то немцы отказались от теологии и метафизики как предельного контекста интерпретации социального. Результатом теологической деконструкции социологии становится выявление ее неспособности понять религиозное не как социальное.

В части книги под названием «Теология и диалектика» представлена теологическая критика классического немецкого идеализма

как своеобразного современного теологического проекта и его интеллектуальных наследников. Гегелевская «машина диалектики», ставящая вопрос историчности и познаваемости, трактуется Милбанком как необходимый партнер для критического богословского диалога. Он также деконструирует ее как изощренный пример современной социально-экономической логики, хотя и пытающийся преодолеть односторонности последней. Ключевые недостатки гегельянской программы таковы: верность картезианскому субъекту, «миф о негативности» и неверное истолкование бесконечности. Эти философские установки определяют в современную эпоху как спекулятивное мышление, так и интерпретацию социально-исторической реальности. Особую негативную роль играет неспособность диалектического мышления понять и выразить весомость конкретного в противоположность богословию творения, трактующего мир как недialeктический и конечный дар бесконечного.

Четвертая часть «Теология и различие» посвящена анализу постмодернистской интеллектуальной и культурной ситуации. Важное значение имеет предложенная Милбанком интерпретация постмодернистских философских дискурсов как «онтологий насилия», критикующих субстанциальность классической метафизики, стремящихся трансформировать ее в «становление», понимаемое как неизбежный и присущий природе бытия конфликт. На смену таким современным способам описания реальности, как марксизм и социология, пришла иная форма выражения, ориентирующаяся на различие. Вызов различия принимается Милбанком как основной для теологии в постмодерной ситуации.

Тотальная интерпретация и отказ от объективности истины в этой атмосфере охватывают как гуманитарные науки, так и теологию, упраздняя различие между первым и вторым, лишая теологию ее миссии быть интегрирующим метанарративом. Альтернатива неоницшеанским нарративам постмодерна представлена тем, что Милбанк называет «мирной онтологией». Это своеобразное прочтение августицианской и томистской традиций, трактующих бытие как творение и мирный дар Бога, как сверхъестественное, не противопоставляемое естественному, но являющее оппозицию абстрактной и пустой современной трансценденции как экстраполяции конечной воли субъекта. Главное направление критики в отношении всей современной и постмодерной мысли состоит в том, что они представляют собой различные варианты постулирования оснований и неспособности к выражению радикальной историчности как ткани социальной реальности. Неспособность отличить

христианскую метафизику от платонизма и от онтотеологии характеризует постмодернистские философские проекты. Милбанк настаивает на том, что иерархическая, аналогическая метафизика, учитывающая единство и различие трансценденциальностей бытия, представленная в христианском богословии от патристики до схоластики является подлинной альтернативой и условием для надлежащего видения социального, так же как и для его трансформации в соответствии с видением бытия как блага.

Нельзя не отметить неизбежную фрагментарность повествования книги, что вызвано не рассогласованностью сюжета, а большим числом обсуждаемых авторов и концептов. Как и всякий оригинальный проект он не лишен дискуссионных элементов, может быть детализирован, дополнен или развит в отдельных аспектах. Тем не менее, несмотря на необходимость и неизбежность критики, следует предупредить слишком поспешное записывание Милбанка в лагерь консерваторов, традиционалистов или, более того, апологетов фактического состояния христианства в постмодерную эпоху. Это не только имеет мало смысла, но и не учитывает генеалогической интенции автора, направленной на теологическую критику истоков всех современных концептов, включая и те, с помощью которых пытаются описать его позицию. Милбанк не подпадает ни под одну из классификаций, подвергаясь при этом критике со стороны противоположных идейных лагерей.

В своей книге Милбанк обращается к трудам многих крупных мыслителей Западной истории. Диалог с Милбанком может и должен быть продолжен, поскольку за «Теологией и социальной теорией» последовали другие важные работы. Его книга является важным свидетельством того, что теология предполагает не столько отстраненную рефлексию, но и интенсивное преобразование реальности как подобия трансцендентности.

Информация об авторе

О. Б. Давыдов, д-р филос. наук, преподаватель Библейско-Богословского института ап. Андрея.

Information about the author

O. B. Davydov, Dr. Sci (Philosophy), Lecturer, St. Andrew's Biblical Theological Institute.

Обзор поступил в редакцию 17.02.2023; принят к публикации 27.02.2023.



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

КНИГИ СФИ

Интернет-магазин
качественной христианской
литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация

Православное богослужение
и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов
и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников
и исповедников Русской
церкви

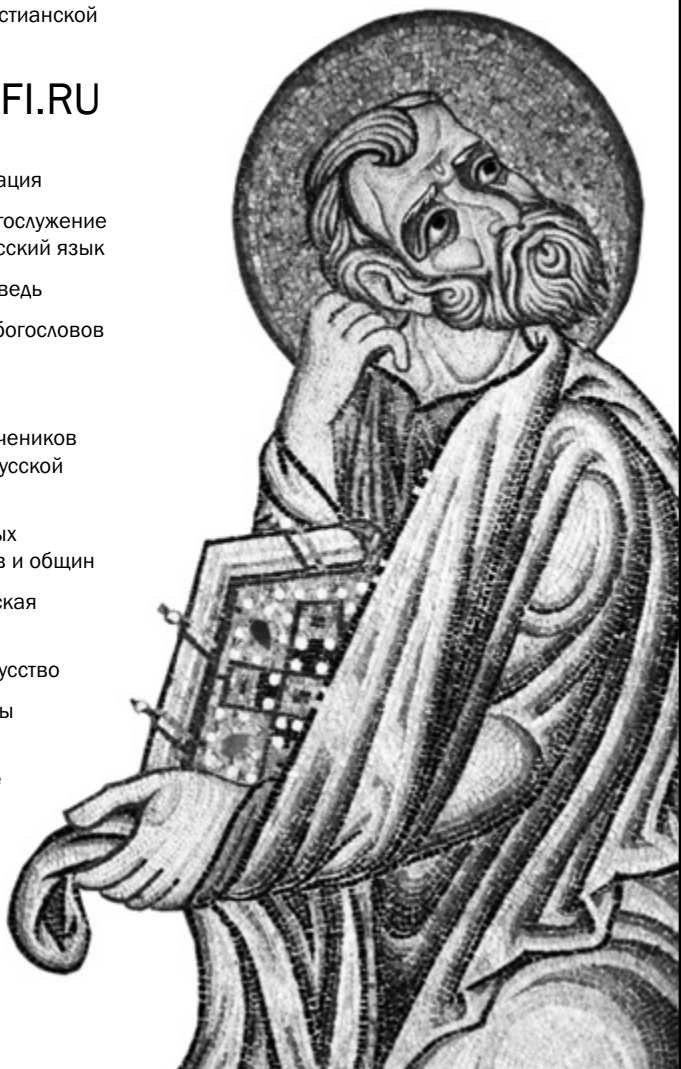
История церковных
движений, братств и общин

Учебно-методическая
литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия
и религиоведение



Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям «Теоретическая теология», «Историческая теология», «Практическая теология».

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника Свято-Филаретовского института», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре. Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 46 · Весна 2023

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям:

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., д. 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 17.04.2023
Формат 70×100/16. Объем 11 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>