

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE 32 • AUTUMN 2019



Moscow • 2019

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 32 • ОСЕНЬ 2019



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

Москва • 2019

УДК 27
ББК 86.37

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета,
д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
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)
Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)
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)
О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия
и философии РХГА)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)
Протопр. Джон Эрикссон, почетный проф. (Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2019

Содержание

Библеистика

- 9 М. М. Юровицкая
Проблемы лексикографии книги Исаяи в Септуагинте
- 29 Г. Г. Ястребов
Иисус как апокалиптический пророк (гипотеза
Вайса-Швейцера): критическая оценка и перспективы
- 48 А. Б. Сомов
Индивидуальное воскресение праведников в Новом завете:
Мф 27:52–53

Теология культуры

- 67 В. Поцци
Культура как *paideia*. Сергей Аверинцев и Ольга Седакова:
путь к современному христианскому гуманизму
- 88 V. Pozzi
Culture as *paideia*. Sergei Averintsev and Olga Sedakova: Mapping
Out a Path for Contemporary Christian Humanism
- 110 Ю. В. Балакшина
Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы,
своеобразие
- 128 Протопресвитер Джон Эриксон
Временное измерение восприятия: история и память

Социологические аспекты религиозного опыта

- 152 Д. Мартин
Религиозные ответы на проявления секуляризма

- 176 Б. Б. Сажин
Религиозное движение «неплательщиков» в 60–80-е годы XIX века: жизнь в сакрализованном пространстве

Обзоры, аннотации, рецензии

- 197 Обзор Международной конференции «Locating European Missions: in a wounded world in deep transformation. Место миссии в Европе: миссия в израненном мире, переживающем глубинные трансформации» (Санкт-Августин, Германия, 23–26 августа 2019 г.) (*Д. С. Дорошко*)
- 201 Рецензия на книгу: Воробьева Н. В. Патриарх Никон: власть, вера, образ. М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. 343 с. (*А. С. Лавров*)
- 209 Рецензия на книгу: Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь : Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. 588, [4] с. (Humanitas) (*Р. В. Савинов*)
- 214 Обручение Христу: православные братства в России. Рецензия на книгу: Православные братства в истории России : К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов : Сборник научных трудов : В 2 ч. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. (*С. Л. Фирсов*)

Table of Contents

Biblical Studies

- 9 M. M. Yurovitskaya
Lexicographical Issues of the Book of Isaiah in the Septuagint
- 29 G. G. Yastrebov
Jesus as an Apocalyptic Prophet (The Weiss-Schweitzer Hypothesis): Critical Evaluation and Prospects
- 48 A. B. Somov
Individual Resurrection of the Righteous in the New Testament : Matt 27:52–53

Theology of Culture

- 67 V. Potstsi
Kul'tura kak *paideia*. Sergei Averintsev i Ol'ga Sedakova: put' k sovremennomu khristianskomu gumanizmu
- 88 V. Pozzi
Culture as *paideia*. Sergei Averintsev and Olga Sedakova: Mapping Out a Path for Contemporary Christian Humanism
- 110 Y. V. Balakshina
Averintsev's Hermeneutics: Origins, Principles, Distinctiveness
- 128 Archpriest John Erickson
The Temporal Dimension of Discernment: History and Memory

Sociological Aspects of Religious Experience

- 152 D. Martin
Religious Responses to Modes of Secularism

- 176 B. B Sazhin
The “Non-Payers” Religious Movement in 1860–1880s: life
in a sacral dimension

Reviews and Abstracts

- 197 Conference review: “Locating European Missions in a Wounded
World in Deep Transformation” (Sankt Augustin, Germany, 23–26
August 2019) (*D. S. Doroshko*)
- 201 Book review: Vorobyova N. V. Patriarch Nikon: Power, Faith,
Image. Moscow, St. Petersburg : Centre for Humanitarian
Initiatives, 2019. 343 p. (*A. S. Lavrov*)
- 209 Book review: Vdovina G. V. Intentionality and Life : Philosophical
Psychology of Post-Medieval Scholasticism. Moscow,
St. Petersburg : Centre for Humanitarian Initiatives, 2019.
588 [4] p. (Humanitas) (*R. V. Savinov*)
- 214 Betrothal to Christ: Orthodox Brotherhoods in Russia. Book
review: Orthodox Brotherhoods in the History of Russia: On the
100th Anniversary of Patriarch Tikhon’s Calling to Forge Spiritual
Bonds in Community: a collection of research papers : In 2 v.
Moscow: Transfiguration Centre for Culture and Education, 2018.
(*S. L. Firsov*)

М. М. Юровицкая

Проблемы лексикографии книги Исайи в Септуагинте¹

В статье рассматривается несколько групп нетривиальной лексики книги Исайи в Септуагинте: транслитерации (записанные греческими буквами древнееврейские имена и названия, религиозные термины и слова, непонятные переводчику, а также арамейские заимствования); неологизмы (слова, не зафиксированные нигде, кроме Септуагинты и связанных с ней текстов, прежде всего, семантические кальки, основанные на поморфемном переводе с древнееврейского) и семантические неологизмы (слова, употребляющиеся в значении, отличном от их наиболее частотного употребления в классических и эллинистических текстах и зависимом от еврейского эквивалента); лексика, характерная для папирусов и надписей; литературная лексика и риторические приемы, характерные для «высокой» классической литературы.

В связи с каждой из групп кратко охарактеризованы проблемы, наиболее обсуждаемые в научной литературе, посвященной этой книге: основные подходы к описанию греческого языка Септуагинты; вопрос о влиянии греческого Пятикнижия на лексический выбор переводчика Исайи; проблема отражения разговорной нормы александрийских евреев и близости языка Септуагинты к языку документальных источников этого же периода; возможное арамейское влияние; дискуссии о том, кем был переводчик Исайи.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Библия, Ветхий завет, Септуагинта, книга Исайи, древнегреческий язык, койне.

Язык древнегреческого перевода Ветхого завета, созданного в иудейской грекоязычной среде в III–I вв. до н. э., значительно отличается от классической и эллинистической литературной

1. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17-01-00495-ОГН).

нормы. Даже после поверхностного знакомства с Септуагинтой становятся заметны нестандартные элементы языка, как лексические, так и синтаксические: неологизмы, использование необычных значений слов, нестандартный порядок слов, инновации в глагольном управлении, редукция частиц и т. д.

Особенности языка Септуагинты получали различные объяснения: он рассматривался как разговорный язык эллинистического периода, сходный во многом с языком документальных источников, таких как папирусы и надписи [*Deissmann, Aitken*]; как диалект (или разговорный жаргон) внутри койне, на котором говорили евреи, жившие в Египте [*Gehman, Turner*]; как специальный риторический язык [*Bickerman*]; как особый язык перевода, в котором значения слов так же, как и грамматические структуры в большей степени обусловлены семитским оригиналом, чем узусом греческого языка [*Lust*].

Переводным характером Септуагинты обусловлены основные вопросы, которые встают перед лексикографом: может ли текст Септуагинты быть понят без обращения к еврейскому оригиналу? Можно ли ее читать как независимый текст? Как влияет семантика слов оригинала на семантику перевода? Два главных подхода к описанию лексики Септуагинты можно, вслед за Т. Мураокой, назвать “*translator-centered*” и “*reader-centered*” [*Muraoka, 441*]. Сторонники первого подхода исходят из того, что значения слов LXX определяются ее переводным характером и что многие слова не могут быть поняты без знания еврейского оригинала, поэтому задача лексикографа понять, какое значение слова предполагал переводчик во время создания перевода². Сторонники второго подхода, сосредотачиваясь на вопросе, как текст Септуагинты мог пониматься ее читателями, не владевшими древнееврейским языком, обращаются к данным дочерних переводов и ревизий Септуагинты, а также иудео-греческой и патристической литературы³.

2. “The lexicography of a translation aims at recovering the meanings of the words in the translation as intended by the translator(s), and not by the post-Septuagintal literature” [*Tov 1999a, 100*]. См. также [*Tov 1976, 532*]: “Amidst the plurality of internally possible interpretations of a given word in the LXX, the only correct interpretation, as expected, is often indicated by the Hebrew source”. Этот подход лежит в основе словаря Септуагинты Люста, Эйникеля и Хауспи [*Lexicon of the Septuagint 2003*], а также Нового английского перевода Септуагин-

ты (NETS), см. предисловие А. Питерсмы в [*NETS, Introduction, ix, xiii*].

3. [*Lexicon of the Septuagint 2009, VII*]: “We have come to the conclusion that we had best read the Septuagint as a Greek document and try to find out what sense a reader in a period roughly 250 B. C. — 100 A. D. who was ignorant of Hebrew or Aramaic might have made of the translation, although we did compare the two texts all along”. В русле второго подхода создан французский перевод Септуагинты *La Bible d’Alexandrie*. См.: [*Harl*].

Особую значимость различные подходы к описанию языка Септуагинты приобретают применительно к книге Исайи, которая отличается большой свободой и непоследовательностью в технике перевода. Хотя в классической грамматике начала XX в. Тэккерей характеризует язык Исайи в Септуагинте как “*good koivn̄ Greek*” [Thackeray 1909, 13], в книге присутствуют многочисленные семитизмы, неологизмы, а также элементы классического литературного языка и стиля⁴.

В этой статье будет дан обзор основных групп нетривиальной лексики греческого Исайи, среди которых:

1. транслитерации;
2. неологизмы и семантические неологизмы;
3. лексика, характерная для папирусов и надписей;
4. литературная лексика и риторические приемы, характерные для «высокой» классической литературы.

Будут также кратко охарактеризованы проблемы, наиболее обсуждаемые в научной литературе, посвященной этой книге: вопрос о влиянии греческого Пятикнижия на лексический выбор переводчика Исайи; проблема отражения разговорной нормы александрийских евреев и близости языка Септуагинты к языку документальных источников этого же периода; возможное арамейское влияние.

1. Транслитерации

Транслитерациями называются еврейские или арамейские слова, которые в Септуагинте не переводятся, а записываются греческими буквами. Основную часть транслитерированной лексики составляют имена собственные. Названия и имена передаются либо с добавлением греческого окончания, либо без него. Система транслитерации, применяемая в книге Исайи, отражает особенности транслитерации в Септуагинте в целом. Однако для переводчика Исайи характерна непоследовательность в использовании эквивалентов, т. е. многие названия имеют два и более варианта перевода, из которых один может воспроизводить существующее в греческом языке географическое название, а другой представлять собой транслитерацию. Наиболее

4. Cp. [Seeligmann, 43]: “...The translation is far from being of a homogenous character. Side by side with the endeavour to produce the purest possible

Greek, we find numerous turns of phrases which immediately betray their direct or indirect Hebrew original”.

частотные примеры такой непоследовательности перечислены в статье Э. Тоба “*Personal names in the Septuagint Isaiah*” [Тов 1999в, 413–414]:

בבל	Βαβυλών, Βαβυλωνία
בשן	Βασαν, Βασανίτις, Γαλιλαία
יהודה	Ιουδα, Ἰουδαία
כוש	Αἰθιοπία, Χους
כרמל	Χερμελ, Κάριμος

Также в Септуагинте транслитерируются религиозные термины и слова, непонятные переводчику, для которых, вероятно, было проблематично подобрать греческий эквивалент [Тов 1999б, 177–182]. Ряд терминов используется в разных книгах Септуагинты, одни могли быть заимствованы переводчиком книги Исайи из более ранних переводов, в первую очередь, из Пятикнижия (например, *σάββατα*, *σαβαωθ*, *χερουβιν* и др.), другие встречаются только в книге Исайи (например, *σεραφιν*). Некоторые транслитерации передают арамейскую, а не еврейскую форму слова, как, например, *σάββατα*, *χερουβιν*, *σεραφιν*, что может говорить о том, что эти слова были не окказиональными неологизмами, изобретенными переводчиками Септуагинты при переводе еврейского текста, а словами, используемыми в живой (арамейской?) речи еврейской диаспоры.

Отдельного внимания заслуживают арамейские заимствования, которые, возможно, носят интерпретативный характер. В книге Исайи два таких слова — *παταχρα* в 8:21 (*παταχρον* в 37:38) и *ὁ γιώρας* в 14:1. *Παταχρα* (арам. פתכרא «идол») переводит частотное еврейское слово אֱלֹהִים «боги» (применительно к чужим богам), что говорит, с одной стороны, о желании переводчиков подчеркнуть, что это всего лишь изображения богов, а с другой стороны, о возможном влиянии арамейских прототаргумов [Joosten, 151]. *Γιώρας* (арам. גיורא) встречается в Септуагинте дважды^{*1}, оба раза переводит еврейское גֵר «переселенец». В арамейском языке это слово приобретает значение «прозелит», «обращенный в иудаизм», и греческое заимствование также могло иметь такие коннотации [Joosten, 150].

Некоторые редкие слова и гапаксы передаются в виде транслитерации, вероятно, из-за того, что были неизвестны переводчикам. Например, слово שָׂרָשׁ — «красный», «отборный» (о винограде) — встречается в Танахе только дважды, в книге Иеремии оно переведено на греческий как *карлоφόρος*^{*2}, в книге Исайи транслитерировано как *σωρηχ*^{*3}.

*1 Исх 12:29,
Ис 14:1

*2 Иер 2:21

*3 Ис 5:2

2. Неологизмы и семантические неологизмы: влияние греческого Пятикнижия на лексический выбор переводчика Исаяи

2.1 Неологизмы

Неологизмы Септуагинты — слова, не зафиксированные в корпусе греческого языка до Септуагинты. Количество таких слов в тексте греческого перевода Ветхого завета впечатляет: словари LXX насчитывают более 1600 неологизмов⁵. Перевод книги на другой язык естественным образом ведет к появлению новых терминов, необходимых для передачи понятий и реалий другой культуры. Среди неологизмов много религиозных терминов, таких как βδέλυγμα, ἐπισκοπή, ἀγίασμα, θυσαοτήριον. В случае θυσαοτήριον появление этого слова могло быть обусловлено желанием переводчиков провести границу между еврейской и греческой религиозными традициями, не использовать термины, применяющиеся к античным богам, по отношению к библейскому Богу.

Проблема неологизмов тесно связана с тем, как мы понимаем характер языка Септуагинты в целом: был ли этот язык специально изобретен переводчиками или же он отражает языковую норму эллинистического Египта? Конечно, ответить на этот вопрос однозначно невозможно, однако относительно многих неологизмов стоит предполагать, что они существовали в языке александрийской еврейской общины и до письменного перевода Ветхого завета⁶. Свидетельством того, что слово существовало в языке и до Септуагинты, но не сохранилось в дошедших до нас источниках, служит его появление в более поздних, но независимых от иудео-эллинистической литературы текстах. В то же время, если слово является семантической калькой, основанной на поморфемном переводе с еврейского, и не зафиксировано нигде, кроме Септуагинты и связанных с ней текстов, это может быть аргументом в пользу признания слова переводческим неологизмом.

В качестве примера рассмотрим глагол ἐνωτίζομαι «слушать», который не засвидетельствован в текстах до Септуагинты, но регулярно используется в Септуагинте^{*1}, один раз в Новом за-

*1 Быт 4:23;
Исх 15:26;
Числ 23:18;
Ис 28:23, 42:23
и др.

5. Словарь Мураоки насчитывает около 1900 слов, отмеченных знаком *, означающим, что слово не встречается до Септуагинты [*Lexicon of the Septuagint 2009*, xiii]; словарь Люста, Эйникеля

и Хауспи [*Lexicon of the Septuagint 2003*, 6] — 1689 таких слов.

6. Об этом см. также § 3.

*1 Деян 2:14

*2 T. Reub.

1:5; T. Issach.

1:1; T. Joseph

1:2; ORD 1:48;

A. Phil.Epit. 78

*3 Напр.,

Orig. PG 12.

Col. 1464B;

Ps.Chrys. PG 60.

Col. 700

вете ^{*1}, несколько раз в ветхозаветных и новозаветных апокрифах ^{*2}. В текстах византийского периода этот глагол встречается в основном в цитатах из Писания ^{*3}. В эпиграфике он появляется только один раз: в цитате из Псалма 54 (55), с которой начинается надгробная надпись (SEG 41:1676, Египет, примерная датировка III–VII вв.). Эти данные позволяют предположить, что перед нами неологизм, появление которого обусловлено переводным характером греческого языка Септуагинты. По своей структуре ἐνωτίζομαι (деноминативный глагол от существительного οὖς «ухо», в медиа-пассивном залоге с приставкой) является словообразовательной калькой древнееврейского וְנִשְׁמַע (деноминативный глагол от существительного אָזן «ухо», в породе *Hiphil*), для которого он служит основным переводческим эквивалентом (ἐνωτίζομαι встречается в Септуагинте 31 раз, из них 27 — используется для перевода וְנִשְׁמַע).

Также встречаются окказиональные неологизмы, уникальные для книги Исаяи, представляющие собой кальку еврейского выражения (например, βαθύφωνος «с глубоким/глухим голосом» = פֶּשַׁף עֲמָקִי (Ис 33:19)). Появление некоторых новых слов могло быть вызвано риторическими причинами. Так, в Ис 41:7 еврейский глагол רָאָה «быть сильным» дважды употребляется в породе *Piel* в каузативном значении — רָאָהוּ. Греческий переводчик понял эти две формы как производные разных пород: в первом случае *Qal* — и перевел непереходным глаголом ἰσχύω, а во втором случае — *Piel* и, чтобы сохранить игру слов, присущую оригиналу, изобрел каузативную форму греческому глаголу ἰσχυρόω.

2.2. Семантические неологизмы

Значительный пласт лексики Септуагинты составляют слова, употребляющиеся в значении, отличном от наиболее частотного в классических текстах и зависимом от еврейского эквивалента. В большинстве случаев такое употребление слов не является отражением разговорного языка еврейской диаспоры, а связано с техникой перевода Септуагинты, предполагающей перевод одних и тех же еврейских корней одними и теми же греческими корнями, т. е. «стереотипным переводом» [Тон 1976, 533–535]. В результате греческое слово, совпадающее со своим еврейским эквивалентом в одном из значений, начинало использоваться и в других значениях, свойственных этому еврейскому слову

и неестественных для греческого языка. Важность описания и изучения таких слов связана с тем, что многие слова и значения, специфические для Септуагинты, вошли и в иудео-эллинистические непередаваемые тексты, Новый завет и патристическую литературу.

Проблематика гебраизмов Септуагинты и их интерпретации разбирается во многих работах, посвященных лексикографии Септуагинты. С точки зрения Това, такие греческие слова становятся своего рода символами, обозначающими свои еврейские эквиваленты, а следовательно, не стоит предполагать, что каждое слово поддается определению в каждом отдельном контексте. В качестве примера он приводит слово εἰρήνη, которое в Септуагинте регулярно переводит еврейское שָׁלוֹם. Выбор переводчика очень естественен, поскольку частотное значение שָׁלוֹם «мир», «отсутствие войны» есть и у его греческого эквивалента. Однако שָׁלוֹם встречается и в других значениях, не характерных для εἰρήνη: «благоденствие», «процветание» (напр., Ис 9:5 τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄριον «благоденствию его нет конца»). Наиболее показательными являются примеры, в которых שָׁלוֹם является частью формулы приветствия (например, 2 Цар 11:7:

וַיִּשְׁאַל דָּוִד לְדוֹד לְשָׁלוֹם יוֹאָב וְלְשָׁלוֹם הָעָם וְלְשָׁלוֹם הַמְּלָחָמָה

и расспросил [его] Давид о положении Иоава и о положении народа, и о ходе войны (синаод.),

καὶ ἐπηρώτησεν Δαυὶδ εἰς εἰρήνην Ἰωαβ καὶ εἰς εἰρήνην τοῦ λαοῦ καὶ εἰς εἰρήνην τοῦ πολέμου),

где слово εἰρήνη невозможно понять в переводе, исходя из его значений в греческом языке, не зная еврейского оригинала.

Многие слова имеют свою историю в классическом древнегреческом языке, однако в Септуагинте приобретают специфическое значение, обусловленное особенностями техники перевода или контекстом. Так, ὄρασις как в литературных, так и в папирусных текстах используется в значении «зрение», «взидение»^{*1} или даже «глаза»^{*2}. В Септуагинте оно является постоянным эквивалентом не только еврейского מַרְאֵה «взидение», «внешний вид», «зрение», но и еврейского רְוִיחַ «взидение» (Ис 1:1 и др.)⁷. Последнее значение как для литературных греческих текстов, так и для египетских папирусов не характерно.

*1 Demad.3, Arist.EN1174a14, Men.123, SIG1141

*2 D.S.2.6

7. См. подробнее: [Kittel, 370–371].

2.3 Влияние греческого Пятикнижия

Большая часть неологизмов и семантических неологизмов греческого Исайи не являются уникальными для данной книги, в связи с чем встает вопрос о зависимости лексики и переводческой техники греческого Исайи от других книг Септуагинты. Наиболее важный и наиболее дискутируемый в современной науке аспект этого вопроса может быть сформулирован таким образом: в какой степени повлиял на лексику и переводческие принципы греческого Исайи греческий перевод Пятикнижия?

Представление о греческом Пятикнижии как о своего рода «словаре» для всех остальных переводчиков Септуагинты было сформулировано с особой четкостью и последовательностью в статье Эмануэля Това «Влияние греческого Пятикнижия на перевод других книг Септуагинты» [Тов 1981]. Как указывает Тов, Пятикнижие было переведено раньше других книг и имело значительное влияние в грекоязычной среде, что подтверждается как древними свидетельствами, так и современными исследованиями. Кратко тезисы ученого можно изложить так:

1. Авторы последующих переводов, встречаясь с трудными еврейскими словами, обращались к Пятикнижию как к словарю.
2. Переводы других книг Септуагинты полны цитат и аллюзий на греческое Пятикнижие, причем дословных.
3. Влияние греческого Пятикнижия проявляется как на уровне выбора отдельных слов, так и на уровне экзегезы.

Применительно к книге Исайи эта теория высказывалась уже в работах Тэккерея, Циглера и Зелигманна [Thackeray 1903; Ziegler, 103–134; Seeligmann, 45]. Так, например, выражение εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, которое встречается в греческом Исайе 7 раз для перевода разных еврейских выражений (Ис 9:6 עַד-עוֹלָם, 13:20 נְדָוֶר עַד-נְדָוֶר, 14:20, 34:10 לְעוֹלָם, 18:7 נְהַלְאָה, 33:20 без точного эквивалента, 34:17 נְדָוֶר נְדָוֶר (?)), является прямой цитатой из книги Исхода 14:13.

Интересной иллюстрацией использования греческого Пятикнижия при переводе Исайи является пассаж Ис 3:18–23, в котором содержится список украшений и одежды. В списке много гапаксов — и в еврейском языке, и в греческом переводе. Как показал Циглер [Ziegler, 203–212; см. также van der Meer 2008], некоторые из слов, выбранных греческим переводчиком при передаче этого пассажа, заимствованы из аналогичных списков украше-

ний греческого Пятикнижия ^{*1}. Контекст списков в Пятикнижии и у Исаяи разный: в книге Исаяи он резко отрицательный — пророк обличает богатых женщин Иерусалима за их заносчивость; в Исходе же, наоборот, положительный — это золотые украшения, которые были принесены в качестве жертвований, в Числах это украшения из трофеев, захваченных у Мидьянитян. Перевод Ис 3:20–21а значительно отличается от оригинала. В еврейском тексте все четыре слова крайне редкие: **וְהַקְּשָׁרִים וְהַבָּתִּי וְהַלְּבָבִים וְהַפְּתִילִים**. Обычно они толкуются следующим образом: «ножные браслеты, ленты, коробочки с благовониями, амулеты, кольца». В Септуагинте стих звучит по-другому: *τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλια καὶ τὸ ἐμπλόκιον καὶ τὰ περιδέξια καὶ τοὺς δακτυλίους* «роскошные браслеты, браслеты, ободки для волос, браслеты для правой руки, кольца». Этот список украшений в греческом Исаяе представляет собой комбинацию двух списков из греческого перевода Пятикнижия:

^{*1} Исх 35:22,
Числ 31:50

τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλια καὶ τὸ ἐμπλόκιον καὶ τὰ περιδέξια καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ ἐνώτια (Ис 3:20);

σφραγίδας καὶ ἐνώτια καὶ δακτυλίους καὶ ἐμπλόκια καὶ περιδέξια (Исх 35:22);

χλιδῶνα καὶ ψέλιον καὶ δακτύλιον καὶ περιδέξιον καὶ ἐμπλόκιον (Числ 31:50).

Принятое в целом исследователями Септуагинты представление о Пятикнижии как о словаре было однако подвергнуто жесткой критике в некоторых работах, прежде всего, в трудах Джеймса Барра [*Barr*]. Исходя из «бессистемного» характера перевода греческого Исаяи, в отличие от перевода Пятикнижия, который характеризуется большей последовательностью, Барр считает возможным предположить, что перевод еврейской Библии на греческий начался именно с книги Исаяи.

В качестве иллюстрации к этой дискуссии рассмотрим слово *χειροποίητα* «рукотворные», «идолы», которое наиболее часто встречается в Септуагинте именно в книге Исаяи. В классической литературе это слово частотное, но используется как определение при существительных в однотипных контекстах, где речь идет об искусственной имитации природных объектов, например, водоемов (искусственные рукава Нила ^{*2}), каналов ^{*3}, берегов ^{*4}, сада, света и пр., также об искусственных заграждениях или укреплениях. Все эти контексты нейтральны, не имеют отрицательных

^{*2} Arist.
Meteorologica
351b, 353b

^{*3} Plato. *Critias*
118c, 5

^{*4} Diod. S. 13, 82,
5 and 15, 93, 4;
17, 71, 7

*¹ Polyb. Hist. 5, 41, 3

*² Лев 26:1;
Ис 2:18, 10:11,
19:1, 31:7

коннотаций. Единственное исключение — у Полибия *¹ χειροποίητος встречается в значении «ложный», как синоним ψευδής. В Септуагинте χειροποίητος употребляется по большей части субстантивированно и переводит еврейское אֱלִילִים «божки», «идолы» *². В Пятикнижии это слово встречается только два раза: в Лев 26:1, где переводит еврейское אֱלִילִים «божки», «идолы», и в Лев 26:30, где оно стоит в сочетании τὰ ξύλινα χειροποίητα и служит для перевода הַמִּנְיָכִם «культовые столбы» (?). Выбор именно этого греческого слова в Лев 26:1 сложно объяснить как с точки зрения греческого языка, так и влиянием еврейского оригинала. В то же время в книге Исаяи 31:7 в самом тексте содержится разъяснение этого термина:

כי ביום ההוא ימאסון איש אֱלִילִי כספו וְאֱלִילִי זָהָבוֹ אֲשֶׁר עָשׂוּ לָכֶם וְדִיכֶם מָאָה
В тот день отбросит каждый человек своих серебряных идолов и золотых своих идолов, которых руки ваши сделали вам на грех (синод.).

ὅτι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀπαρνήσονται οἱ ἄνθρωποι τὰ χειροποίητα αὐτῶν τὰ ἀργυρῶν καὶ τὰ χρυσᾶ ἃ ἐποίησαν αἱ χεῖρες αὐτῶν

Потому что в тот день отвергнут люди рукотворных своих серебряных и золотых, которых сделали руки их (перевод наш. — М. Ю.).

Подобная формулировка содержится также в Ис 2:8, хотя в Септуагинте слово אֱלִילִים передано иначе:

וַתִּמְלֵא אֶרֶצוֹ אֱלִילִים לְמַעַשְׂהָ דְדִירוֹ וְשִׁתְּחוּוּ לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבָּעֵתָיו:
...и наполнилась земля его идолами: они поклоняются делу рук своих, тому, что сделали персты их (синод.).

καὶ ἐνεπλήσθη ἡ γῆ βδελυγμάτων τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν οἷς ἐποίησαν οἱ δάκτυλοι αὐτῶν

И наполнилась земля мерзостями, делами рук их, и они поклонились тем, кого сделали их пальцы (перевод наш. — М. Ю.).

Данный пример может служить подтверждением тезиса Барра о первенстве перевода книги Исаяи: соответствие אֱלִילִים — τὰ χειροποίητα, как представляется Барру, должно было появиться при переводе этой книги и могло быть заимствовано переводчиком книги Левит. Впрочем, на это можно возразить, что толкование слова אֱלִילִים как «того, что сделали их руки», есть и в еврейском тексте книги Исаяи, поэтому такая интерпретация могла

возникнуть и без греческого перевода этой книги — переводчик Левита мог воспользоваться толкованием из еврейского Исаяи. Более того, понимание מַלְאָכִים как «творений рук человеческих» могло быть своего рода богословским топосом в иудаизме Второго Храма — в этом случае переводчик Левита опирался не на греческий текст Исаяи, и даже не на еврейский текст Исаяи, а на общепризнанное богословское представление.

3. Лексика, свидетельствующая о близости языка Исаяи Септуагинты к языку документальных источников этого же периода — папирусов и надписей

Представление о том, что греческий язык Септуагинты во многом отражает разговорную речь жителей Египта III–I вв. до н. э., впервые было сформулировано в начале XX в. Адольфом Дайссманном [Deissmann]. Работы Дайссмана были в первую очередь посвящены лексике Нового завета, в то время как лексика Септуагинты интересовала его в меньшей степени (она и по сей день остается намного хуже исследованной). Сравнение лексики Септуагинты с лексикой документальных источников — очень важная задача, необходимая для лучшего понимания текста перевода в целом и значений отдельных слов, а также для уточнения наших представлений о культурном бэкграунде переводчика, его образовании, целях перевода, возможной аудитории.

Наиболее обстоятельная работа по сопоставлению лексики книги Исаяи в Септуагинте с папирусными данными была произведена Циглером [Ziegler, 178–195]. В главе “*Der alexandrini-schäggyptische Hintergrund der Js-LXX*” Циглер собрал около 130 слов и выражений, которые встречаются в документальных источниках того же периода и тем самым демонстрируют глубокое знакомство переводчика с сельскохозяйственной, юридической, политической лексикой Египта эпохи Птолемеев, а также египетской топографией, флорой и фауной. Параллели с папирусным материалом присутствуют не только на лексическом уровне, переводчик также вводит в текст реалии, характерные для своего времени. Примеры таких слов: $\text{\epsilon}\lambda\iota\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\sigma\tau\eta\varsigma$, $\text{\nu}\omicron\mu\acute{\omicron}\varsigma$, $\text{\rho\rho\acute{\alpha}\kappa\tau\omega\rho}$, $\text{\upsilon}\lambda\omicron\mu\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\varsigma$, $\text{\chi\acute{\epsilon}\rho\sigma\omicron\varsigma}$, $\text{\acute{\alpha}\mu\phi\iota\beta\omicron\lambda\epsilon\upsilon\varsigma}$ и др. Как справедливо отмечает Ван дер Меер в статье “*Papyrological perspectives of the Greek Isaiah*” [van der Meer 2010], словник, собранный Циглером, требует пополнения и значительного пересмотра. Это связано с тем, что за 80 лет, прошедших с момента выхода монографии Циглера,

было открыто и опубликовано множество новых документальных источников, а доступ к ним значительно упрощен⁸.

Глагол $\chi\alpha\rho\alpha\iota\kappa\acute{o}\omega$ (в литературном греческом «огораживать») в Ис 5:2 используется для перевода еврейского לָקַח «убирать камни», «очищать от камней». В таком привативном значении этот глагол в породе *Piel* встречается только два раза^{*1} в других случаях в этой породе^{*2}, так же как и в *qal*, он значит «бросать камни»^{*3}. Возможно, переводчик, не поняв данного корня в песне о виноградарике, вводит в текст виноградарскую реалию своего времени. В литературных текстах этот греческий глагол употребляется в значении «обносить забором», «огораживать», «укреплять» (например, $\chi. \kappa\alpha\iota \tau\alpha\phi\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu \lambda\acute{o}\lambda\iota\nu$ «обносить город стеной и рвом»^{*4}). Однако возможно и иное понимание того, почему в Ис 5:2 появляется этот глагол: в папирусах $\chi\alpha\rho\alpha\iota\kappa\acute{o}\omega$ используется, когда речь идет об уходе за виноградником, в значении «подпирать лозы стойками», «подвязывать лозы» (PCair. Zen.229; $\beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ PSI6.624.14), что больше соответствует тексту Исаяи.

Относительно некоторых слов, которые рассматриваются как неологизмы Септуагинты, Циглер предполагает, что если эта лексика не встречается в текстах до Септуагинты, это вовсе не означает, что она была неизвестна жителям Александрии. Скорее, по его мнению, следует думать, что это гапаксы, которые еще будут найдены в документальных источниках в будущем. Один из таких примеров — слово προλήνιον , которое используется в Ис 5:2 для перевода еврейского בַּקֶּץ «винный пресс». Чаще всего в Септуагинте эквивалентами בַּקֶּץ служат слова $\lambda\eta\nu\acute{o}\varsigma$ ^{*5} и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\lambda\eta\nu\acute{o}\nu$ ^{*6}. По мнению Циглера, этими словами могли обозначаться разные части винного пресса ($\lambda\eta\nu\acute{o}\varsigma$ — сам пресс, $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\lambda\eta\nu\acute{o}\nu$ — бак снизу, в который стекает вино, προλήνιον — камера перед прессом) или же разные виды давлений. С его точки зрения слово προλήνιον должно было быть знакомо александрийскому читателю, несмотря на то, что оно не встречается ни в одном дошедшем до нас тексте.

*1 Ис 5:2, 62:10

*2 2 Цар 16:6, 13

*3 Втор 13:11, 17:5 и др.

*4 D.S.23.18

*5 Числ 18:27, 30; Втор 16:13; 4 Цар 6:27 и др.

*6 Ис 16:10, Иоиль 3 (4):13, Агг 2:16 и др.

8. Главными ресурсами для работы с папирусами и надписями являются интернет-сайты <http://papyri.info/> и <https://epigraphy.packhum.org/>. Сайт <http://papyri.info/> — крупнейшая и постоянно пополняемая база папирусов, которые публикуются в виде фотографии и расшифровки, снабжены описаниями, ссылками на литературу и в некото-

рых случаях переводом. Поиск возможен как по отдельным коллекциям, так и по ключевым словам и выражениям с указанием периода создания и места происхождения. <https://epigraphy.packhum.org/> — аналогичная база надписей, однако в ней отсутствуют фотографии и поиск возможен только по регионам.

Глагол ἡττάομαι «быть слабее», «уступать», «подчиняться», а также его более поздняя и редкая форма в активном залоге ἡττάω «побеждать», «подавлять», в Септуагинте почти не употребляется за пределами книги Исаии и не закреплен как постоянный эквивалент какого-либо еврейского слова. Он может служить переводом ряда еврейских глаголов: תָּתַן — “бояться”^{*1}, נִפְחַל Niphal — “быть пронзенным”^{*2}, בָּגַד — “предавать”^{*3}, לָבַס — “трепетать”^{*4}, שָׁעַר Niphil — “обличать”^{*5}. Выбор этого глагола в качестве эквивалента תָּתַן, вероятно, вызван омофонией. В случае же с Ис 54:17, где ἡττάω используется в судебном контексте, такое употребление находит параллели в папирусах (Р.Оху. XLVI 3285, P.Nal. 1, col. viii)⁹.

*1 Ис 8:9, 9, 9;
20:5; 30:31; 31:4,
9; 51:7

*2 Ис 13:15

*3 Ис 33:1

*4 Ис 19:1

*5 Ис 54:17

4. Литературная лексика и риторические приемы, характерные для «высокой» классической литературы

Вопрос о характере языка Септуагинты неразрывно связан с теориями о ее происхождении, целях создания и культурном бэкграунде переводчиков. Язык греческой книги Исаии, имеющий много сходств с разговорным языком эллинистического Египта, в то же время обладает и некоторыми литературными чертами, что свидетельствует об определенном уровне образования переводчика и желании приблизить текст к литературной норме.

Ряд примеров, доказывающих близость языка книги Исаии в Септуагинте к высокому стилю, собрал Джон Ли в статье “*The Literary Greek of Septuagint Isaiah*” [Lee]. Наиболее ярким примером является использование выражения ὦ τάλας ἐγὼ для перевода אֵי-יָ לִי в Ис 6:5 (обычно в Септуагинте оно транслитерируется как ουαι). Это поэтическое выражение, очень характерное для аттической трагедии, много раз встречается у Софокла и Еврипида. Очевидно, что оно не могло быть частью разговорной речи, поэтому его использование может говорить о знакомстве переводчика с классической древнегреческой литературой.

Достаточно внушительным выглядит список слов, которые почти не засвидетельствованы в Септуагинте и эллинистической литературе за пределами книги Исаии, но характерны для эпической поэзии (Гомера, Гомеровских гимнов) или лирики (Пиндара): τὸ κῦδος^{*6}, ἀγαυρίαμα^{*7}, ἀλαμαυρόομαι^{*8}, ἀποσкораκίζω^{*9}, ἀποσкораκισμός^{*10}, κύω^{*11}, πυρίκαυστος^{*12} и др.

*6 Ис 14:25

*7 Ис 62:7

*8 Ис 44:18

*9 Ис 17:13

*10 Ис 66:15

*11 Ис 59:4, 13

*12 Ис 64:10

9. Подробнее см.: [van der Meer 2010].

Важным показателем литературности языка греческой книги Исаяи и высокого уровня образованности переводчика является широкое использование дискурсивных частиц, поскольку для других книг Септуагинты характерна их полная или почти полная редукция. Так, в Ис 5:26 встречается частица *τοιγαροῦν*, крайне редкая в переводных книгах Септуагинты.

Заключение

Греческая книга Исаяи — одна из наиболее непоследовательных книг Септуагинты как в отношении техники перевода, так с точки зрения экзегетики. В пределах одного стиха могут сосуществовать элементы буквализма и свободного пересказа: аллюзии на другие книги Ветхого завета, неожиданные пропуски и добавления отдельных слов и фраз перемежаются с бессмысленными, с точки зрения греческого языка, кальками с еврейского. Как было показано в статье, такая же эклектичность проявляется и на уровне лексики: в тексте присутствуют элементы разговорного языка и литературного стиля, семитизмы, неологизмы и транслитерации. Характер книги провоцировал и продолжает провоцировать широкие дискуссии о том, кем был переводчик Исаяи. В более старой научной литературе существовала тенденция списывать особенности текста на некомпетентность переводчика¹⁰. Ведущие современные специалисты по Септуагинте Исаяи Арье Ван дер Коой и Рональд Троксель [*Van der Kooij, 112–123; Troxel, 290–291*] в корне не согласны с этим мнением, полагая, что переводчик был прекрасно образованным александрийским евреем, ученым, изучающим и толкующим еврейскую Библию, а следовательно, особенности техники перевода, языка и экзегетики были результатом его сознательной работы. Выбор лексики в греческой книге Исаяи подтверждает эту точку зрения и демонстрирует умение переводчика пользоваться литературными приемами (вводить в текст аллюзии и интертекстуальные связи), его знакомство с высоким литературным стилем и риторическими оборотами, а также глубокое знание реалий эллинистического Египта и разговорного языка.

10. По мнению Свита, переводчик демонстрирует “*obvious signs of incompetence*” [Swete, 315–316]. Уолтерс назвал переводчика Исаяи “*an ingenuous blunderer*” [Walters, 242].

Источники и литература

1. *Aitken* = Aitken J. K. No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary // *Biblische Zeitschrift*. 2016. N. 60. P. 132–133.
2. *Barr* = Barr J. Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books? // *Hamlet on a hill : Semitic and Greek studies presented to Professor T. Muraoka on the occasion of his sixty-fifth birthday* / Ed. M. F. J. Baasten, W. Th. van Peursen. Leuven ; Dudley, MA : Peeters, 2003. P. 523–543.
3. *Bickerman* = Bickerman E. J. The Septuagint as a Translation // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 1959. V. 28. P. 1–39.
4. *Deissmann* = Deissmann A. Licht vom Osten : Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1908. 364 S.
5. *Gehman* = Gehman H. S. The Hebraic Character of the Septuagint Greek // *Vetus Testamentum*. 1951. V. 1. N. 2. P. 81–90.
6. *Harl* = Harl M. Traduire la Septante en Francais: pourquoi et comment? // *LALIES*. 1984. V. 6. P. 83–93. (Также: Harl M. Traduire la Septante en Francais: pourquoi et comment? // *La langue de Japhet : Quinze études sur la septante et le grec des chrétiens*. Paris : Cerf, 1992. P. 33–42.)
7. *Joosten* = Joosten J. How Old is the Targumic Tradition? Traces of the Jewish Targum in the Second Temple Period, and Vice Versa // *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions, Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot* / Ed. A. P. Otero and P. T. Morales. Leiden : Brill, 2016. P. 143–159.
8. *Kittel at al.* = *Theological dictionary of the New Testament* / Ed. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich. V. 5. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964. 620 p.
9. *Lee* = Lee J. The Literary Greek of Septuagint Isaiah // *Semítica et Classica*. 2014. V. 7. P. 135–146.
10. *Lexicon 2003* = *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* / Comp. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Rev. ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. 678 p.
11. *Lexicon 2009* = Muraoka T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain [etc.] : Peeters, 2009. xl, 757 p.
12. *Lust* = Lust J. Translation Greek and the Lexicography of the Septuagint // *Journal for the Study of the Old Testament*. 1993. V. 18. N. 59. P. 109–120.
13. *Muraoka* = Muraoka T. On Septuagint Lexicography and Patristics // *Journal of Theological Studies*. 1984. V. 35. N. 2. P. 441–448.
14. *NETS* = *A New English Translation of the Septuagint* / Eds. A. Pietersma, B. G. Wright. Oxford University Press, 2007. 1027 p.

15. *Seeligmann* = Seeligmann I. The Septuagint Version of Isaiah. Leiden : Brill, 1948. 124 p.
16. *Swete* = Swete H. B. An introduction to the Old Testament in Greek / Ed. R. R. Ottley. Cambridge : University Press, 1914. 58 p.
17. *Thackeray 1903* = Thackeray H. St. J. The Greek Translators of the Prophetical Books // Journal of Theological Studies. 1903. V. 4. P. 578–585.
18. *Thackeray 1909* = Thackeray H. St. J. A Grammar of the Old Testament in Greek : According to the Septuagint. Cambridge : University Press, 1909. 325 p.
19. *Tov 1976* = Tov E. Three Dimensions of LXX Words // Revue Biblique. 1976. V. 83. N. 4. P. 529–544.
20. *Tov 1981* = Tov E. The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the Other Books // Mélanges Dominique Barthélemy : Études Bibliques Offertes à l'Occasion de son 60e Anniversaire / Ed. P. Casetti, O. Keel, A. Schenker. Freiburg; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. P. 577–593. (OBO; 38).
21. *Tov 1999a* = Tov E. Some Thoughts on a Lexicon of the LXX // Idem. The Greek and Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1999. P. 95–108.
22. *Tov 1999b* = Tov E. Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint // Idem. The Greek and Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999. P. 165–182.
23. *Tov 2015* = Tov E. Personal Names in the Septuagint of Isaiah // Idem. Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint : Collected essays. Leiden; Boston : Brill, 2015. P. 413–429. (Collected essays, v. 3; Supplements to Vetus Testamentum, v. 167).
24. *Troxel* = Troxel R. L. LXX-Isaiah as translation and interpretation : The strategies of the translator of the Septuagint of Isaiah. Leiden; Boston : Brill, 2008. xvi, 309 p.
25. *Turner* = Turner N. The Unique Character of Biblical Greek // Vetus Testamentum. 1955. V. 5. N. 2. P. 208–213.
26. *Van der Kooij* = van der Kooij A. The oracle of Tyre, the Septuagint of Isaiah XXIII as version and vision. Leiden : Brill, 1998. vi, 214 p.
27. *Van der Meer 2008* = van der Meer M. N. Trendy Translations in the Septuagint of Isaiah : A Study of the Vocabulary of the Greek Isaiah 3:18–23 in the Light of Contemporary Sources // Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten : Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006 / Ed. M. Karrer, W. Kraus. Tübingen : Mohr-Siebeck, 2008. P. 581–596. (WUNT; 219).
28. *Van der Meer 2010* = van der Meer M. N. Papyrological perspectives of the Greek Isaiah // Old Greek Isaiah : Issues and Perspectives : Papers read at the

Conference on the Septuagint of Isaiah, held in Leiden 10–11 April 2008 /
Eds. A. van der Kooij, M. N. Van der Meer. Leuven ; Walpole, MA : Peeters,
2010. P. 107–133.

29. *Walters* = Walters P. The text of the Septuagint: its corruptions and their emendation. Cambridge : University Press, 1973. xx, 418 p.
30. *Ziegler* = Ziegler J. Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias. Münster : Aschendorff, [1934]. vii, 220 S.

Список сокращений

A.Phil.Epit.	Actorum Philippi epitome
Arist.EN	Aristoteles. Ethica Nicomachea
Arist. Meteorologica	Aristoteles. Meteorologica
Demad.	Demades orator
D.S.	Diodorus Siculus. Bibliotheca historica
Men.	Menander
ORD	Ordinances of Levi
Orig.	Origenes. Selecta in Psalmos
Polyb. Hist.	Polybius. Historia
PsChrys.	Ioannes Chrysostomus (Spuria). De Poenitentia
T. Reub.	The Testament of Reuben
T. Issach.	The Testament of Issachar
T. Joseph	The Testament of Joseph

М. М. Yurovitskaya

Lexicographical Issues of the Book of Isaiah in the Septuagint

The article examines several groups of non-trivial vocabulary in the Book of Isaiah in the Septuagint: transliterations (Hebrew names written in Greek characters, religious terms and words obscure to the translator as well as Aramaic loanwords); neologisms (words appearing only in the Septuagint and related texts, primarily semantic calques based on morphemic translation from Hebrew) and semantic neologisms (words used with meanings different from their most frequent use in classical and Hellenistic texts and dependent on their Jewish equivalents); vocabulary typical of papyrus and inscriptions; literary vocabulary and rhetorical techniques characteristic of “high” classical literature.

With reference to each group, the author summarises the issues most discussed in the academic literature on the book, namely basic approaches

to describing the Greek language of the Septuagint; the issue of how the Greek Pentateuch's influence on the lexical choice of the translator on the Book of Isaiah; the reflection of the colloquial norms of Alexandrian Jews and the proximity of the Septuagint language to the language of documentary sources of the same period; possible Aramaic influence; discussions about who the translator was.

KEYWORDS: Bible, Old Testament, Septuagint, the Book of Isaiah, ancient Greek, Koine.

References

1. Aitken J. K. (2016). "No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary". *Biblische Zeitschrift*, 2016, n. 60, pp. 132–133.
2. Barr J. (2003). "Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books?", in M. F. J. Baasten, W. Th. van Peursen (eds.). *Hamlet on a hill : Semitic and Greek studies presented to Professor T. Muraoka on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Leuven ; Dudley, MA : Peeters, pp. 523–543.
3. Bickerman E. J. (1959). "The Septuagint as a Translation". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1959, v. 28, pp. 1–39.
4. Deissmann A. (1908). *Licht vom Osten : Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
5. Gehman H. S. (1951). "The Hebraic Character of the Septuagint Greek". *Vetus Testamentum*, 1951, v. 1, n. 2, pp. 81–90.
6. Harl M. (1984). "Traduire la Septante en Francais: pourquoi et comment?". *LALIES*, 1984, v. 6, pp. 83–93. (See also: Harl M. (1992). "Traduire la Septante en Francais: pourquoi et comment?", in *La langue de Japhet : Quinze études sur la septante et le grec des chrétiens*, Paris : Cerf, 1992, pp. 33–42.)
7. Joosten J. (2016). "How Old is the Targumic Tradition? Traces of the Jewish Targum in the Second Temple Period, and Vice Versa", in A. P. Otero, P. T. Morales (eds.). *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions, Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot*, Leiden : Brill, pp. 143–159.
8. Kittel G., Bromiley G. W., Friedrich G. (eds). (1964). *Theological dictionary of the New Testament*, v. 5. Grand Rapids, MI : Eerdmans.
9. Lee J. (2014). "The Literary Greek of Septuagint Isaiah". *Semitica et Classica*, 2014, v. 7, pp. 135–146.
10. Lust J. (1993). "Translation Greek and the Lexicography of the Septuagint". *Journal for the Study of the Old Testament*, 1993, v. 18, n. 59, pp. 109–120.

11. Lust J., Eynikel E., Hauspie K. (eds.) (2003). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
12. Muraoka T. (1984). "On Septuagint Lexicography and Patristics". *Journal of Theological Studies*, 1984, v. 35, n. 2, pp. 441–448.
13. Muraoka T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain [etc.] : Peeters.
14. Pietersma A., Wright B. G. (eds.) (2007). *A New English Translation of the Septuagint*. Oxford University Press.
15. Seeligmann I. (1948). *The Septuagint Version of Isaiah*. Leiden : Brill.
16. Swete H. B. (1914). *An introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge : University Press.
17. Thackeray H. St. J. (1903). "The Greek Translators of the Prophetical Books". *Journal of Theological Studies*, 1903, v. 4, pp. 578–585.
18. Thackeray H. St. J. (1909). *A Grammar of the Old Testament in Greek : According to the Septuagint*. Cambridge : University Press.
19. Tov E. (1976). "Three Dimentions of LXX Words". *Revue Biblique*, 1976, v. 83, n. 4, pp. 529–544.
20. Tov E. (1981). "The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the Other Books", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.). *Mélanges Dominique Barthélemy : Études Bibliques Offertes a l'Occasion de son 60e Anniversaire*, Freiburg ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 577–593. (OBO; 38).
21. Tov E. (1999). "Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint", in Idem. *The Greek and Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint*, Leiden ; Boston ; Köln : Brill, pp. 165–182.
22. Tov E. (1999). "Some Thoughts on a Lexicon of the LXX", in Idem. *The Greek and Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint*, Leiden ; Boston ; Köln : Brill, pp. 95–108.
23. Tov E. (2015). "Personal Names in the Septuagint of Isaiah", in Idem. *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint : Collected essays*, Leiden ; Boston : Brill, pp. 413–429. (Collected essays, v. 3; Supplements to Vetus Testamentum, v. 167).
24. Troxel R. L. (2008). *LXX-Isaiah as translation and interpretation : The strategies of the translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden ; Boston : Brill.
25. Turner N. (1955). "The Unique Character of Biblical Greek", in *Vetus Testamentum*, 1955, v. 5, n. 2, pp. 208–213.
26. Van der Kooij A. (1998). *The oracle of Tyre, the Septuagint of Isaiah XXIII as version and vision*. Leiden : Brill.
27. Van der Meer M. N. (2008). "Trendy Translations in the Septuagint of Isaiah : A Study of the Vocabulary of the Greek Isaiah 3:18–23 in the Light of Contemporary Sources", in M. Karrer, W. Kraus (eds.). *Die Septuaginta —*

- Texte, Kontexte, Lebenswelten : Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006*, Tübingen : Mohr-Siebeck, pp. 581–596. (WUNT; 219).
28. Van der Meer M. N. (2010). *Papyrological perspectives of the Greek Isaiah*, in A. van der Kooij, M. N. Van der Meer (eds.). *Old Greek Isaiah : Issues and Perspectives : Papers read at the Conference on the Septuagint of Isaiah, held in Leiden 10–11 April 2008*. Leuven ; Walpole, MA : Peeters, pp. 107–133.
29. Walters P. (1973). *The text of the Septuagint: its corruptions and their emendation*. Cambridge : University Press.
30. Ziegler J. (1934). *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*. Münster : Aschendorff.

Г. Г. Ястребов

Иисус как апокалиптический пророк (гипотеза Вайса-Швейцера): критическая оценка и перспективы

Согласно гипотезе Вайса-Швейцера, Иисус был апокалиптическим пророком. Она оставалась магистральной до последних десятилетий XX в., но затем встретила серьезные вызовы (главным образом, в «Семинаре по Иисусу»). Но как показывает анализ, основные аргументы ее критиков несостоятельны. (1) Евангелие от Фомы не является сильным доводом в пользу неапокалиптического Иисуса, ибо его Иисус далек от правдоподобного иудейского контекста. (2) Стратификация Q по Клоппенборгу сомнительна. (3) Существование апокалиптических материалов с сапиенциальными естественно в устах апокалиптика. (4) Речения о будущем Сыне Человеческом могут быть частично достоверными. Более того, вопреки скепсису ряда ученых, логики о сроках эсхатона (Мф 10:23; Мк 9:1; 13:30) отражают *ipsissima vox* Иисуса, хотя и не его *ipsissima verba*.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иисус, поиск исторического Иисуса, Новый завет, евангелия.

Статья посвящена обзору и анализу гипотезы Вайса-Швейцера (далее — ВШ), трактующей Иисуса как апокалиптического пророка¹. Я покажу, что ВШ — наиболее перспективная трактовка вести Иисуса. Более того, она может быть усилена за счет доводов в пользу достоверности логий о временах и сроках^{*1}, обычно отрицаемой в магистральной науке.

*1 Мф 10:23;
Мк 9:1; Мк 13:30

ВШ восходит к истокам «поиска исторического Иисуса». Г. С. Реймарус (1694–1768), основоположник «поиска», оставил после себя неопубликованные записи, в которых аргументировал наличие у Иисуса апокалиптических ожиданий [Reimarus]. Отталкивался он, в частности, от пророчеств у синоптиков:

1. Ранее мне доводилось отстаивать умеренный вариант ВШ [Ястребов 2008, 118–149]. Данная статья предлагает модифицированную и более последовательную ее разновидность. Следует также оговорить терминологический нюанс: многие

исследователи называют Иисуса эсхатологическим пророком, а не апокалиптическим. Однако поскольку эсхатология Иисуса подчас понималась не в апокалиптическом смысле, я предпочитаю говорить об апокалиптическом пророке.

Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем *¹.

*¹ Мф 17:28

...Не пройдет *это* поколение (ἡ γενεὰ αὕτη), как все это будет *².

*² Мф 24:34

Реймарус доказал, что ἡ γενεὰ αὕτη относится к «поколению» еврейских современников Иисуса. Кроме того, он поставил мессианство Иисуса в контекст социально-политического мессианства, характерного для древнего иудаизма.

В течение десятилетий тезис Реймаруса не пользовался популярностью. Причины многоплановы. С одной стороны, Реймарус был первопроходцем, да и писал «в стол» (опасаясь последствий для своей карьеры в Гамбургском университете). Поэтому систематической интерпретации, объяснявшей весь массив данных, он не представил. С другой стороны, реконструкция Реймаруса противоречила не только христианской ортодоксии, но и либеральным идеалам XIX в. Он считал Иисуса сторонником *вооруженного* сопротивления Риму. Это делало его труд заведомо неприемлемым для большинства христианских читателей. Десятки авторов предлагали миру основателя христианства, созвучного идеалам Просвещения и либеральной теологии.

Гипотеза Вайса-Швейцера

Более высокая научная планка была взята в книге И. Вайса (1863–1914) «Проповедь Иисуса о Царстве Божьем» (1892) [Weiss]. Вайс описывает взгляды Иисуса следующим образом: (1) мессианское время близко; (2) Царство Божье — будущая реальность; (3) только Бог может установить свое Царство; (4) Бог дарует Иисусу власть в Царстве; (5) для прихода Царства Иисус должен пройти через крест, а затем он вернется на облаках небесных; (6) в промежутке между крестом и вторым пришествием каждый человек должен участвовать в преобразении мира; (7) в эсхатоне состоится суд над живыми и мертвыми; (8) земля Палестины восстанет в новом величии, став центром нового Царства; (9) Иисус и его верные будут править новым народом Божьим, в который войдут и язычники.

Список выглядит набором банальностей. Очевидно, эсхатологизм новозаветной керигмы был настолько забыт, что элементарные вещи удивляли. Однако в науку стало возвращаться понимание: (1) Царство — это не этическое переустройство общества,

а полностью новая и будущая реальность; (2) весть Иисуса естественно осмыслить в контексте апокалиптических чаяний его времени.

При этом подход Вайса еще не вполне критичен: хотя четвертое Евангелие он использует мало, проблема достоверности перед ним всерьез не стоит, а реконструкция часто сводится к интерпретации и пересказу синоптиков. Кроме того, имеет место проблема, устранить которую взялся А. Швейцер (1875–1965): если Иисус был апокалиптиком, это убеждение должно было определять не только взгляды, но и действия [*Schweitzer*].

Если выкладки Вайса были непривычными, теория Швейцера должна была и вовсе шокировать. Он полагал, что сознание и поступки Иисуса были пронизаны ожиданием скорого эсхатона. Концепция Швейцера²: (1) сначала Иисус верил в скорое пришествие некоего Сына Человеческого: «Не успеете обойти города Израилевы, как придет Сын Человеческий»^{*1}; (2) Иисус предполагал, что проповедь учеников вызовет мессианские бедствия, которые затем сменятся Царством; (3) когда ожидания не сбылись, Иисус осмыслил свою миссию в свете Ис 53 и пришел к выводу, что ему самому надлежит пострадать за людей, — а потом он воскреснет, явится на облаках и придет Царство. По Швейцеру, Иисус дважды ошибся: с предсказанием о Сыне Человеческом и с ожиданием скорого эсхатона после Голгофы.

*1 Мф 10:23

Идея апокалиптического прочтения синоптических преданий увлекла многих, но постепенно выяснилось, что не все так просто. С 1920-х гг. критика форм поставила под сомнение аутентичность ряда преданий об Иисусе. В частности, *Sitz im Leben* для пророчеств о парусии обычно находили в послепасхальном контексте. Это отчасти подорвало почву под ВШ.

Данная тема всегда была актуальной для библеистики и всегда представляла собой проблему для теологов. Ведь если Иисус был апокалиптическим пророком, а эсхатон не осуществился, не означает ли это ошибку Иисуса? И не означает ли данная ошибка возможность других ошибок? Как быть ортодоксии с тем фактом, что не только первое поколение христиан, но и сам Иисус неверно называл сроки эсхатона? Все это способствовало идеологизации научного спора и мешало обсуждать проблему в нейтральном ключе.

2. См. также краткое изложение его тезисов в других работах [*Швейцер*, 230–233].

Недовольство ВШ выражали и либеральные теологи. Апокалиптический Иисус выглядел неактуальным для социальных проблем общества: нищеты, гражданских прав, терпимости и диалога. Если Иисус призывал лишь пассивно ждать эсхатона, чем это помогает нам?

Семинар по Иисусу

Основной вызов ВШ бросили в «Семинаре по Иисусу» (*Jesus Seminar*), созданном в США весной 1985 г. Семинар объединил единомышленников, которые видели в Иисусе контркультурного учителя мудрости, а не апокалиптического пророка. Наиболее известные его представители — Р. Фанк (1926–2005), Д. Кроссан (р. 1934) и М. Борг (1942–2015), провозвестники нового образа Иисуса. (Впрочем, оппоненты уверяли, что новый Иисус не столь уж и нов, а является лишь модифицированной версией либерального Иисуса XIX в.) В семинаре не было единства в отношении методологии, но некоторые аргументы привлекли многих.

За подробным анализом деятельности семинара отсылаю читателя к более ранней моей работе [*Ястребов 2008, 118–149*], а здесь ограничусь краткими замечаниями, которые также уточняют мою прежнюю позицию.

Евангелие от Фомы (ЕФ). Коптский перевод ЕФ был найден в 1945 г. под Хенобоскионом и составляет часть библиотеки Наг-Хаммади³. Едва ли ЕФ было написано позже II в., а ряд ученых предлагали и более раннюю датировку, усматривая в ЕФ свидетельство о ранее неизвестном направлении раннего христианства. ЕФ возвещает именно неапокалиптического (и даже антиапокалиптического) Иисуса. Например:

Иисус сказал: Если говорят вам ваши предводители: вот, Царствие — на небе, тогда птицы небесные опередят вас. Если они (предводители) говорят вам: оно — в море (θάλασσα), тогда рыбы опередят вас. Но (ἀλλά) Царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда (τότε) вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети (или: сыновья) живого Отца (логия 3)⁴.

3. Некоторые отрывки ЕФ известны также в греческом изводе по трем папирусам, найденным в конце XIX — начале XX в. около Оксирина (Рар. Ох. 1; Рар. Ох. 654; Рар. Ох. 655).

4. Цит. по пер. И. Мирошникова [*Мирошников*].

Такие видные сторонники неапокалиптического Иисуса как Д. Кроссан и С. Паттерсон доказывали, что ЕФ отражает традицию, независимую от синоптиков [Crossan 1985; Patterson]. С. Дэвис даже предположил, что ЕФ было написано раньше Мк и послужило одним из источников Мк [Davies 1996; Davies, Johnson]. Последовала ожесточенная научная схватка, в ходе которой оппоненты привели серьезные доводы в пользу вторичности ЕФ по отношению к синоптикам [Gathercole 2012; Gathercole 2014; Goodacre 2012; Tuckett 2014, 359–382]. Последняя точка зрения обоснована лучше, но окончательно не доказана. Более того, не исключено, что часть ЕФ доносит до нас следы независимой традиции [Kloppenborg 2014].

Однако антиапокалиптизм ЕФ едва ли можно считать сильным доводом против ВШ. Важнее, что образ Иисуса в ЕФ намного меньше соответствует иудаизму I в., чем теология *любого* из синоптиков (и даже Ин). ЕФ ближе к «Апокрифу Иоанна», чем к миру иудейских законоучителей [Popkes]. Если у Марка Иисус говорит и делает вещи, органичные миру иудейской культуры и иудейских чаяний, то в большей части ЕФ этого нет⁵. Среди прочего, Иисус в ЕФ не причисляет своих учеников к иудеям (логия 43), высказывается против молитвы и милостыни (логия 14), называет обрезание бесполезным (логия 53), а ветхозаветных авторов — духовно мертвыми, дистанцируя себя от мессианских ожиданий (логия 52). А значит не столь уж важно, отражает ли ЕФ традицию, независимую от синоптиков и восходит ли к I в. Значимость этих вопросов для «поиска» преувеличивалась как противниками, так и сторонниками ВШ: ЕФ может пролить свет на более раннюю форму отдельных речений, но никак не предложить достоверный портрет Иисуса. Автор нынешней его формы утратил память о том, чем жили Иисус и апостолы (и, возможно, даже о том, что они были иудеями).

Источник Q. Среди оппонентов ВШ влиятельной была стратификация Q, предложенная канадским ученым Д. Клоппенборгом [Kloppenborg 1987]. В частности, на нее опирались Д. Кроссан, С. Паттерсон, Б. Мэк, У. Арнал и Л. Воге. По Клоппенборгу, апокалиптические речения Q принадлежат к позднему слою

5. Относительно Мк см. особенно [Crossley]. Осознавая проблему, С. Дэвис предполагает иудаизацию традиции по траектории от ЕФ к Мф. Однако ему приходится постулировать не очень иудейскую Галилею и истоки христианства в некоем мисти-

ческом культе, следы которого доносят до нас Оды Соломона [Davies 2015]. Доказательная база здесь настолько слаба, что даже противники ВШ отвергают данный тезис.

Q(Q2), а не к первоначальному (Q1). Документ развивался следующим образом:

Q1 (первоначальный слой):

6:20–23б, 27–49; 9:57–62; 10:2–11, 16; 11:2–4, 9–13; 12:2–7, 11–12, 21б–31, 33–34; 13:24; 14:26–27, 34–35; 17:33.

Q2 (вмешательство первого редактора):

3:7–9, 16–17; 6:23в; 7:1–10, 18–23, 24–28, 31–35; 10:12–15, 21–24; 11:14–26, 29–36, 39–52; 12:8–10, 39–40, 42–46, 49, 51–53, 54–56, 57–59; 13:25–30, 34–35; 14:16–24; 17:23, 24, 26–30, 34–35, 37б; 19:12–17; 22:28–30.

Q3 (вмешательство позднейших редакторов):

4:1–13; 11:42в; 16:17.

Хотя превращать историю текста в историю традиции проблематично (материалы Q2 могли возникнуть не позже, чем материалы Q1), некоторые ученые поспешили описать превращение неапокалиптического христианства в апокалиптическое [Mack].

Однако проблемы очевидны. *Во-первых*, выстраивать историческую реконструкцию на стратификации гипотетического документа — сомнительная затея. Не факт, что источник Q вообще существовал. До конца XX в. большинству ученых казалось, что прямая литературная зависимость между Мф и Лк невозможна (и именно это было краеугольным камнем гипотезы двух источников)⁶. Сейчас очевидно, что она очень даже возможна. Поэтому усилила свои позиции гипотеза Фаррера-Гоулдера (Мк → Мф → Лк): Матфей пользовался Мк, а Лука — Мк и Мф [Farrer; Goulder; Goodacre 2002; Ястребов 2014]. Обсуждается и иной вариант: Мк → Лк → Мф [MacEwen]. Но если даже исключить Мф → Лк или Лк → Мф, допустима «хаотическая» модель Q: двойная традиция содержит материалы из разных источников [Casey 2002]⁷. Таким образом, хотя энтузиасты Q подготовили даже критическое издание Q [Robinson et al.],

6. «На одном уровне гипотеза Q — это просто негативная теория, которая отрицает возможность, что один евангелист использовал работу другого» [Tuckett 1996, 4].

7. Однако реконструкции Кейси также сопряжены с проблемами [Head, Williams, 131–143].

полученный текст может оказаться не больше чем химерой, иллюзией.

Во-вторых, даже если источник Q существовал⁸, а его текст соответствовал тексту «критического издания», не факт, что его надо стратифицировать: текст мог не нарастать слой за слоем, а быть создан в один прием из разных источников. Если же допустить возможность его стратифицировать, сделать это можно по-разному в ситуации отсутствия хороших критериев. Так, Клоппенборг не вполне последователен, хотя он ориентируется на литературные (не богословские) критерии: подчас темы апокалиптики для него достаточно, чтобы предположить позднее происхождение материала. Речения о будущем Сыне Человеческом автоматически попадают в Q2, ибо содержат грозные слова о Суде. Констатируя этот недостаток, Кристофер Такетт, сам убежденный сторонник Q, обосновывает точку зрения, что логики о будущем Сыне Человеческом содержатся в разных слоях Q, а не только на уровне редакции [Tuckett 2014, 278–280].

В-третьих, даже некоторые материалы Q1 можно осмыслить как апокалиптические: в частности, макаризмы (Q 6:20–23б), необходимость безотлагательно возвещать Царство (Q 9:60, 62), молитва Господня (Q 11:2–4). Если бы реконструкция Клоппенборга оказалась верной (на что шансов очень мало), ее следовало бы считать доводом в пользу ВШ, а не против ВШ.

Сапиенциальный материал. Другая линия рассуждений: синоптики содержат немало материалов, которые ближе к традиции Премудрости, чем к традиции апокалиптики. Более того, в «Семинаре по Иисусу» обычно полагали, что учение Иисуса ниспровергало социальные стереотипы и штампы: если Иисус ожидал скорого конца, зачем он хотел изменить общество [Borg, 82–83]?

Однако это очень слабый довод. *Во-первых*, как верно отмечалось, указанное Боргом «противоречие» типично для апокалиптистов: соседство сапиенциальных и апокалиптических материалов наблюдается в широком спектре текстов от 1 Еноха и синоптиков до Мартина Лютера [Collins, 174–181; Allison, 115]. Примеров много. Хильдегарде принадлежат и апокалиптические пророчества, и идеи реформ [Mews]. Апокалиптические чаяния не мешали Джону Мильтону писать стихи и выступать с проектами социальных и политических инноваций [Lewalski]. Эллен

8. См. одну из попыток отстоять его существование против критиков [Kloppenborg 2008].

Уайт придерживалась апокалиптических чаяний, но писала и на другие темы, в том числе о здоровом образе жизни. Она не усматривала здесь противоречия: здоровый образ жизни, а также реформа медицины позволят лучше подготовиться к парусии [Knight, 49]! Зачастую апокалиптизм не только не препятствовал рассуждениям в духе традиции Премудрости, но и мотивировал их, определял их направленность.

Во-вторых, если Иисус считал себя Мессией, его мессианское царство *должно было* предполагать смену стереотипов, законов и устоев. Он *должен* был призывать к иным социальным нормам (более справедливым). Если учесть это обстоятельство, тему социальной реформы в ранней традиции можно было бы ожидать и более разработанной. Однако она очень преувеличена библеистами, чьи взгляды сформировались в 1960–1970-х гг. на фоне борьбы за гражданские права, теологии освобождения и культурной критики.

Речения о «Сыне Человеческом». Предыдущему аргументу нередко сопутствовала (как у М. Борга) следующая линия рассуждений: поскольку на апокалиптизм Иисуса потенциально указывают, главным образом, логики о грядущем Сыне Человеческом (например, Мк 13:24–30; Мф 10:23), неаутентичность данных логий размывает основу под ВШ [Borg, 51–53]. Согласно Боргу: (а) *все* речения о грядущем Сыне Человеческом имеют послепасхальный контекст; (б) в иудаизме не было ожидания Сына Человеческого как эсхатологической фигуры; (в) в арамейском языке фраза «сын человеческий» не имела значения титула.

Однако это сомнительно. Прежде всего, хотя речения о Сыне Человеческом играли особую роль для основателей ВШ, они не составляют ни единственную, ни даже главную основу ВШ. ВШ может обойтись без них, коль скоро апокалиптизм присущ практически всем слоям древнейшей традиции. М. Райзер даже исключил (спорные) логики о Сыне Человеческом из анализа: дескать, наличие в Иисусовой вести темы эсхатологического Суда можно доказать и без них [Reiser, 203–204]⁹.

Относительно позднего происхождения логий о грядущем Сыне Человеческом в науке нет согласия. Многие ученые возводят некоторые из них к Иисусу [Becker, 249–267; Chilton, 171–172; Dunn, 761]. Вопрос о том, существовало ли в иудаизме упование

9. Однако само это решение Райзера вызывает сомнения: апокалиптизм вести Иисуса можно доказать и без речений о Сыне Человеческом, но они играют важную роль для их понимания.

на приход Сына Человеческого, в науке не решен. Однако есть данные в пользу положительного ответа (например, в «Притчах» Еноха), и есть ученые, которые отстаивали именно такой контекст для логий Иисуса [Flusser, Notley]. Уж точно нельзя считать три позиции Борга прочной основой для ниспровержения ВШ.

Логии о временах и сроках

Однако гипотеза ВШ не лишена проблем. Одна из них состоит в следующем: хотя предания об Иисусе дышат эсхатологизмом, не всегда очевидно, что речь идет об *очень близком* эсхатоне. К тому же ряд ученых отрицает подлинность логий с конкретными указаниями на времена и сроки (Мф 10:23; Мк 9:1; Мк 13:30). Соответственно, ВШ несколько теряет в последовательности. Типичны рассуждения Д. Майера: Иисус возвещал близкий Суд, но не уточнял, когда это произойдет.

Мф 10:23. Эта логия из М (особого материала Мф) была краеугольным камнем в гипотезе Швейцера:

Не успеете обойти города Израилевы, как придет Сын Человеческий *1.

*1 Мф 10:23

Сомнения в подлинности логии высказывались давно [McDermott]. Майер приводит два главных возражения: (1) логия предполагает «не очень короткую, программную миссию Двенадцати в ходе служения исторического Иисуса, а последовательную миссию абсолютно к каждому городу в Израиле», хотя эта миссия возникла лишь в последующие десятилетия; (2) логия составляет часть речи, в которой Иисус ожидает суровые гонения на учеников, хотя таковые стали реальностью лишь во второй половине I в. [Meier, 340]. Кроме того, (3) в своей нынешней форме Мф 10:23 — это предсказание о парусии, а потому послепасхальный контекст вероятен [Casey 2009, 232–233].

Однако довод (1) очень слаб: ни из чего не видно, что Иисус *не* планировал охватить своей проповедью весь Израиль. Было бы логично, если бы он хотел донести весть о покаянии до всех израильтян. Довод (2) резоннее: на речь в Мф 10 наложили отпечаток реалии последующих десятилетий. Однако раздел Мф 10 скомпонован из разнородных элементов; *Sitz im Leben* матфеевской редакции не исключает раннего происхождения многих отдельных элементов. Поэтому историчность каждого элемента должна оцениваться отдельно. Кроме того, если Иисус брал на себя

роль пророка-обличителя, жесткие противостояния во многих городах и селениях были гарантированы. Нельзя списывать все свидетельства о конфликтах и гонениях на поздний контекст. Довод (3) может выглядеть сильным, но, как мы уже сказали, в иудаизме времен Иисуса могло существовать упование на приход Сына Человеческого как индивидуальной фигуры¹⁰. Еще Кейси упускает из виду, что включение ссылки на Сына Человеческого в более ранние апокалиптические материалы принадлежит к приемам Матфея. В частности, «увидят Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк 9:1) он превращает в «увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве своем» (Мф 16:28). Аналогичным образом он мог поступить и в Мф 10:23. Возможный вариант более ранней формулировки: «Не успеете обойти города Израилевы, как придет Царство Божие».

Кроме того, Мф 10:23 содержит следы очень раннего происхождения. (А) Святая Земля — страна маленькая. Обойти ее города можно за очень короткий промежуток времени (максимум несколько лет), даже если не спешить, как раннехристианские миссионеры. Поэтому логия в Мф 10:23 должна была появиться на самом раннем этапе проповеди *израильтянам*. Скорее уж прав Швейцер: срок, указанный в ней, вышел едва ли не во время служения Иисуса. (Б) Мф 10:23 противоречит позднему «расписанию» эсхатона, отраженному в Мф 24:14: конец придет по окончании миссии к язычникам («и возвещена будет благая весть о Царстве по всей вселенной... тогда придет конец»). И миссия к язычникам здесь вообще не предполагается.

Таким образом, Мф 10:23 отражает чрезвычайно раннюю версию «расписания» и эсхатологии. Есть все шансы, что основные контуры логики восходят к историческому Иисусу¹¹.

Мк 9:1. Ставят под сомнения и подлинность этого предсказания:

Истинно говорю вам: есть некоторые (τινες) из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царство Божие, пришедшее в силе (ἐνδυνάμει) *¹.

*¹ Мк 9:1

Взвешивая за и против, Майер соглашается, что в пользу подлинности есть сильный довод: принцип «замешательства» (*stí-*

10. См. также рецензию М. Хукер на книгу Кейси [Hooker].

11. Положительный вывод об аутентичности не исключает и Данн [Dunn, 435], хотя высказывается более осторожно и не упоминает пункт (А).

terion of embarrassment)¹². Марк помещает 9:1 перед рассказом о Преображении (9:2–8), создавая возможность отнести предсказание к Преображению¹³. Между тем контекст логики явно искусственный [Taylor, 386], да и сомнительно, что Иисус имел это в виду: шесть дней не соответствуют широким временным горизонтам Мк 9:1. Но скептики считают, что довод против аутентичности сильнее: «некоторые из стоящих здесь» — намек на приход Царства в конце первого поколения христиан (до парусии доживут лишь отдельные христиане) [Meier, 342–343]. Таким образом, Мк 9:1 отражает утешения, которые предлагались первому поколению христиан при задержке парусии.

Однако с моей точки зрения, принцип «замешательства» перевешивает¹⁴. Ведь Марк дает два совершенно разных объяснения проблемы: (1) Иисус предупреждал о серьезной задержке; (2) фразу надо понимать иносказательно. (Второй вариант явно запасной, поскольку приведен лишь намеком.) А значит, ни у Марка, ни у его источников/общины не было ясного понимания, как быть с указанием на *очень* скорый эсхатон. (Напротив, конструкция с неопределенно-долгим эсхатоном не вызвала бы замешательства.) Перед нами очень древняя традиция. Упоминание о τινες может оказаться такой же редакцией евангелиста, как и соседство логики с рассказом о Преображении.

Впрочем, есть и другие возможности. С одной стороны, как справедливо замечает Д. Кроссли, нет уверенности, что τινες предполагает чью-либо смерть. Возможно, это слово лишь акцентирует близость Царства [Crossley, 54]. С другой стороны, упоминание о приходе «в силе» (ἐνδυνάμει) может быть не случайным, а иметь смысл «окончательно» («...не вкусят смерти, как увидят окончательный приход Царства»). Иисус мог считать, что наступление мессианского Царства не моментальное и однократное событие, а постепенное. Если он видел в себе мессианского царя, он вполне мог думать, что проповедует на пороге растянутого во времени эсхатона: сначала начинают покидать людей злые духи, затем происходят другие события апокалиптической битвы. Для сравнения: в Кумране срок апокалиптической войны мыслился

12. Один из обычных критериев достоверности: вероятность достоверности предания повышается, если оно представляло трудность для автора, смущало его.

13. Именно так обычно понимали Мк 9:1 еще со святоотеческого периода [Beasley-Murray, 187–188].

14. Несмотря на недостатки традиционных критериев достоверности [Ястребов 2012], ключевые из них вполне могут быть использованы, «принцип замешательства» следует считать одним из наиболее перспективных [Bermejo-Rubio].

как 40 лет (1QM 2). Период между началом галилейской проповеди, когда Иисус начал совершать экзорцизмы, и установлением Царства «в силе» мог мыслиться как продолжительный. Во всяком случае, это реальная возможность, которая обычно не учитывается исследователями.

Мк 13:30. Данное речение входит в «малый апокалипсис»:

*1 Мк 13:30

Истинно говорю вам: не пройдет это поколение, как все это будет*¹.

Аргументы Майера против аутентичности: (1) Фраза «все это» отсылает к предыдущему списку мессианских бедствий, который очень во многом отражает *Sitz im Leben* ранней церкви. (2) Тезис в Мк 13:30 противоречит логии в Мк 13:32 («о дне же том или часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»). А поскольку последнюю следует считать подлинной на основании принципа «замешательства», логия в Мк 13:30 не может быть аутентичной [Meier, 346–347]. Близкий по характеру довод (3) высказал Г. Людeman: логия отражает задержку парусии, а потому неаутентична: ведь Иисус ожидал эсхатона в самом скором будущем [Lüdemann, 93].

Я не считаю это убедительным. Да, малый апокалипсис несет на себе слишком явный отпечаток кризиса 40-х годов, чтобы целиком принадлежать Иисусу. Тем не менее, (1) в основе Мк 13:30 лежит убеждение, что эсхатону будут предшествовать мессианские бедствия. Оно чрезвычайно характерно для апокалиптики. Если Иисус был апокалиптическим пророком, он наверняка разделял данное убеждение. Другое дело, что создатели малого апокалипсиса отредактировали формулировки предания с учетом известных им событий.

(2) Майер непоследовательно пользуется принципом «замешательства». Разве нельзя считать само появление оговорки в Мк 13:32 (незнание Мессией сроков эсхатона) свидетельством «замешательства» относительно материала в Мк 13:30? Мк 13:32 может быть попыткой объяснить, что Иисус в ходе земного служения еще не получил от Отца власть указывать на точные времена и сроки. При этом материал в Мк 13:32 может быть как инвенцией ранней общины, так и подлинным голосом Иисуса. Последнее весьма вероятно: в отличие от ряда апокалиптических авторов, Иисус не претендовал на точное знание дня или часа эсхатона. Незнание «дня и часа» не предполагает полного отказа судить о сроках эсхатона. Таков даже смягчен-

ный апокалиптизм Марка: евангелист не претендует на знание «дня и часа», но подозревает, что эсхатон наступит в самые ближайшие годы.

Что касается довода (3), перед нами ситуация, аналогичная Мк 9:1. Но и сам Иисус мог считать, что мессианское искупление займет определенное время. В конце концов, задержка эсхатона началась уже со времени проповеди Иоанна Крестителя. В этой ситуации апокалиптическому пророку естественно было объяснить: несмотря на задержку, Царство придет уже при «этом поколении». Поэтому Мк 13:30 вполне отражает взгляд самого Иисуса (хотя Марк, видимо, адаптировал формулировку с учетом задержки парусии).

Заключение

Аргументы против ВШ, снижавшие популярность в «Семинаре по Иисусу», не выдерживают критики. (1) Евангелие от Фомы может содержать традиции, независимые от синоптиков, но лишено ценности как свидетельство о неапокалиптическом Иисусе. (2) Стратификация Q, предложенная Клоппенборгом, сомнительна. (3) Наличие в традиции большого количества сапиенциальных материалов ничуть не противоречит апокалиптизму Иисуса. (4) Речения о будущем Сыне Человеческом могут частично восходить к историческому Иисусу.

Более того, ВШ можно отстаивать даже с большей степенью последовательности, чем обычно делают ее сторонники: логики со сроками эсхатона (Мф 10:23; Мк 9:1; 13:30) также восходят к Иисусу. Едва ли они являются *ipsissima verba* Иисуса, но они отражают его *ipsissima vox*. И это — голос апокалиптического пророка.

Литература

1. *Мирошников* = Мирошников И. Евангелие от Фомы. *Evangelium secundum Thomam* / Предисл., пер. с коптского и древнегреч., комм. И. Ю. Мирошникова // *Scripta Antiqua*. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. 2012. Т. 2. С. 423–450.
2. *Швейцер* = Швейцер А. Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесл., примеч. и указатели А. Л. Чернявского. М. : Республика, 1996. 528 с.
3. *Ястребов 2008* = Ястребов Г. Кем был Иисус из Назарета? М. : ЭКСМО, 2008. 371 с.

4. *Ястребов 2012* = Ястребов Г. Третий поиск исторического Иисуса : Кризис критериев достоверности // Страницы. 2012. № 4. С. 494–503.
5. *Ястребов 2014* = Ястребов Г. Гипотеза Фаррера-Гоулдера: современные перспективы // Новозаветные исследования : Проблемы и перспективы : Сборник материалов конференции памяти священника Георгия Чистякова / Сост. П. Чистяков. М. : РГГУ, 2014. С. 11–35.
6. *Allison* = Allison D. Jesus of Nazareth : Millenarian Prophet. Minneapolis : Fortress Press, 1998. 255 p.
7. *Beasley-Murray* = Beasley-Murray G. Jesus and the Kingdom of God. Grand Rapids : Eerdmans, 1986. 460 p.
8. *Becker* = Becker J. Jesus von Nazaret. Berlin : De Gruyter, 1996. 460 p.
9. *Bermejo-Rubio* = Bermejo-Rubio F. Changing Methods, Disturbing Material. Should the Criterion of Embarrassment Be Dismissed in Jesus Research? // Revue des Études Juives. 2016. V. 175. Iss. 1–2. P. 1–25.
10. *Borg* = Borg M. Jesus in Contemporary Scholarship. Harrisburg : Trinity Press International, 1994. 209 p.
11. *Casey 2002* = Casey M. An Aramaic Approach to Q : Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 210 p.
12. *Casey 2009* = Casey M. The Solution to the “Son of Man” Problem. London : T & T Clark International, 2009. 359 p.
13. *Chilton* = Chilton B. Rabbi Jesus : An Intimate Biography. New York : Doubleday, 2000. 330 p.
14. *Collins* = Collins J. Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility // In Search of Wisdom : Essays in Memory of John G. Gammie / Eds. L. G. Perdue, B. B. Scott, W. J. Wiseman. Louisville : John Knox Press, 1993. P. 165–185.
15. *Crossan 1985* = Crossan J. D. Four Other Gospels : Shadows on the Contour of Canon. Minneapolis : Winston Press, 1985. 208 p.
16. *Crossley* = Crossley J. The Date of Mark’s Gospel : Insight from the Law in Earliest Christianity. London : T & T Clark International, 2004. 245 p.
17. *Davies 1996* = Davies S. Mark’s Use of the Gospel of Thomas // Neotestamentica. 1996. N. 30(2). P. 307–334.
18. *Davies 2015* = Davies S. Spirit Possession and the Origins of Christianity. Dublin : Bardic Press, 2015. 328 p.
19. *Davies, Johnson* = Davies S., Johnson K. Mark’s Use of the Gospel of Thomas : Part Two // Neotestamentica. 1997. N. 31(2). P. 233–261.
20. *Dunn* = Dunn J. D. G. Jesus Remembered. Grand Rapids : Eerdmans, 2003. 1019 p.
21. *Farrer* = Farrer A. M. On Dispensing with Q // Studies in the Gospels in Memory of R. H. Lightfoot / Ed. D. E. Nineham. Oxford : Basil Blackwell, 1955. P. 55–88.

22. *Flusser, Notley* = Flusser D., Notley S. *The Sage from Galilee : Rediscovering Jesus' Genius*. Grand Rapids : Eerdmans, 2007. 191 p.
23. *Gathercole 2012* = Gathercole S. *The Composition of the Gospel of Thomas : Original Language and Influences*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. 323 p.
24. *Gathercole 2014* = Gathercole S. *The Gospel of Thomas : Introduction and Commentary*. Leiden : Brill, 2014. 723 p.
25. *Goodacre 2002* = Goodacre M. *The Case Against Q : Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg : Trinity Press International, 2002. 228 p.
26. *Goodacre 2012* = Goodacre M. *Thomas and the Gospels : The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids : Eerdmans, 2012. 226 p.
27. *Goulder* = Goulder M. D. *Midrash and Lection in Matthew*. London : SPCK, 1974. 528 p.
28. *Head, Williams* = Head P. M., Williams P. J. Q Review // *Tyndale Bulletin*. 2003. N. 54(1). P. 119–144.
29. *Hooker* = Hooker M. The Solution to the “Son of Man” Problem by M. Casey // *The Journal of Theological Studies*. 2009. N. 60(2). P. 639–643.
30. *Kloppenborg 1987* = Kloppenborg J. *The Formation of Q : Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia : Fortress Press, 1987. 377 p.
31. *Kloppenborg 2008* = Kloppenborg J. *Q the Earliest Gospel : An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville : John Knox Press, 2008. 170 p.
32. *Kloppenborg 2014* = Kloppenborg J. A New Synoptic Problem : Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas // *Journal for the Study of the New Testament*. 2014. N. 36(3). P. 199–239.
33. *Knight* = Knight G. *Meeting Ellen White : A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 1996. 127 p.
34. *Lewalski* = Lewalski B. *Milton and the Millennium // Milton and the Ends of Time / Ed. J. Cummins*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. P. 13–28.
35. *Lüdemann* = Lüdemann G. *Jesus after Two Thousand Years : What he really said and did*. London : SCM Press, 2000. 695 p.
36. *MacEwen* = MacEwen R. K. *Matthean Posteriority : An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem*. London : Bloomsbury, 2015. 336 p.
37. *Mack* = Mack B. *The Lost Gospel : The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco : Harper San Francisco, 1993. 275 p.
38. *McDermott* = McDermott J. Mt 10:23 in Context // *Biblische Zeitschrift*. 1984. N. 28. P. 230–240.

39. *Meier* = Meier J. A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus. V. 2 : Mentor, Message, and Miracles. New York : Doubleday, 1994. 1118 p.
40. *Mews* = Mews C. From *Scivias* to the *Liber Divinorum Operum* : Hildegard's Apocalyptic Imagination and the Call to Reform // The Journal of Religious History. 2000. N. 24(1). P. 44–56.
41. *Patterson* = Patterson S. The Gospel of Thomas and Jesus. Sonoma : Polebridge Press, 1993. 275 p.
42. *Popkes* = Popkes E. Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Tübingen : Mohr-Siebeck, 2007. 472 S. (WUNT; 206).
43. *Reimarus* = Reimarus H. S. The Goal of Jesus and His Disciples. Leiden : Brill, 1970. 143 p.
44. *Reiser* = Reiser M. Die Gerichtspredigt Jesu : eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. Münster : Aschendorff, 1990. 359 S.
45. *Robinson et al.* = Robinson J., Hoffmann P., Kloppenborg J. The Critical Edition of Q : Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas. Minneapolis : Fortress Press, 2000. 581 p.
46. *Schweitzer* = Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus : A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede. London : John Hopkins University Press, 1998. 413 p.
47. *Taylor* = Taylor V. The Gospel According to St. Mark. London : Macmillan, 1966. 700 p.
48. *Tuckett 1996* = Tuckett C. Q and the History of Early Christianity : Studies on Q. Edinburgh : T & T Clark, 1996. 500 p.
49. *Tuckett 2014* = Tuckett C. From the Sayings to the Gospels. Tübingen : Mohr-Siebeck, 2014. 642 p. (WUNT; 328).
50. *Weiss* = Weiss J. Jesus' Proclamation of the Kingdom of God / Ed. R. Hiers, L. Holland. Chico : Scholars Press, 1971. 148 p.

G. G. Yastrebov

Jesus as an apocalyptic Prophet (The Weiss-Schweitzer Hypothesis): Critical Evaluation and Prospects

According to the Weiss-Schweitzer hypothesis, Jesus was an apocalyptic prophet. The hypothesis remained relatively uncontested till the end of the XX century, when it met serious challenges (largely, in the Jesus Seminar). However, the attempt to create a new paradigm does not hold up to a close scrutiny. (1) The Gospel of Thomas is not to be discounted as evidence for a non-apocalyptic Jesus, since its Jesus

is far removed from any plausible Jewish context. (2) Kloppenborg's attempts to stratify Q are not convincing. (3) Coexistence of apocalyptic and sapiential interests is natural for an apocalypticist. (4) Sayings about the future Son of Man can be partly authentic. Importantly, sayings about the precise time of the eschaton (Matt 10:23; Mark 9:1; 13:30) reflect the *ipsissima vox* of Jesus, though hardly his *ipsissima verba*.

KEYWORDS: Jesus, Quest for the Historical Jesus, New Testament, Gospels.

References

1. Allison D. (1998). *Jesus of Nazareth : Millenarian Prophet*. Minneapolis : Fortress Press.
2. Beasley-Murray G. (1986). *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids : Eerdmans.
3. Becker J. (1996). *Jesus von Nazaret*. Berlin : De Gruyter.
4. Bermejo-Rubio F. (2016). "Changing Methods, Disturbing Material. Should the Criterion of Embarrassment Be Dismissed in Jesus Research?". *Revue des Études Juives*, 2016, v. 175, iss. 1–2, pp. 1–25.
5. Borg M. (1994). *Jesus in Contemporary Scholarship*. Harrisburg : Trinity Press International.
6. Casey M. (2002). *An Aramaic Approach to Q : Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. Cambridge : Cambridge University Press.
7. Casey M. (2009). *The Solution to the "Son of Man" Problem*. London : T & T Clark International.
8. Chilton B. (2000). *Rabbi Jesus : An Intimate Biography*. New York : Doubleday.
9. Collins J. (1993). "Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility", in Perdue L. G., Scott B. B., Wiseman W. J. (eds.). *In Search of Wisdom : Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville : John Knox Press, pp. 165–185.
10. Crossan J. D. (1985). *Four Other Gospels : Shadows on the Contour of Canon*. Minneapolis : Winston Press.
11. Crossley J. (2004). *The Date of Mark's Gospel : Insight from the Law in Earliest Christianity*. London : T & T Clark International.
12. Davies S. (1996). "Mark's Use of the Gospel of Thomas". *Neotestamentica*, 1996, n. 30(2), pp. 307–334.
13. Davies S. (2015). *Spirit Possession and the Origins of Christianity*. Dublin : Bardic Press.
14. Davies S., Johnson K. (1997). Mark's Use of the Gospel of Thomas : Part Two. *Neotestamentica*, 1997, n. 31(2), pp. 233–261.
15. Dunn J. D. G. (2003). *Jesus Remembered*. Grand Rapids : Eerdmans.
16. Farrer A. M. (1955). "On Dispensing with Q", in Nineham D. E. (ed.). *Studies in the Gospels in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford : Basil Blackwell, pp. 55–88.

17. Flusser D., Notley S. (2007). *The Sage from Galilee : Rediscovering Jesus' Genius*. Grand Rapids : Eerdmans.
18. Gathercole S. (2012). *The Composition of the Gospel of Thomas : Original Language and Influences*. Cambridge : Cambridge University Press.
19. Gathercole S. (2014). *The Gospel of Thomas : Introduction and Commentary*. Leiden : Brill.
20. Goodacre M. (2002). *The Case Against Q : Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg : Trinity Press International.
21. Goodacre M. (2012). *Thomas and the Gospels : The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids : Eerdmans.
22. Goulder M. D. (1974). *Midrash and Lection in Matthew*. London : SPCK.
23. Head P. M., Williams P. J. (2003). "Q Review". *Tyndale Bulletin*, 2003, n. 54(1), pp. 119–144.
24. Hooker M. (2009). "The Solution to the 'Son of Man' Problem by M. Casey". *The Journal of Theological Studies*, 2009, n. 60(2), pp. 639–643.
25. Kloppenborg J. (1987). *The Formation of Q : Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia : Fortress Press.
26. Kloppenborg J. (2008). *Q the Earliest Gospel : An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville : John Knox Press.
27. Kloppenborg J. (2014). "A New Synoptic Problem : Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas". *Journal for the Study of the New Testament*, 2014, n. 36(3), pp. 199–239.
28. Knight G. (1996). *Meeting Ellen White : A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association.
29. Lewalski B. (2003). "Milton and the Millennium", in Cummins J. (ed.). *Milton and the Ends of Time*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 13–28.
30. Lüdemann G. (2000). *Jesus after Two Thousand Years : What he really said and did*. London : SCM Press.
31. MacEwen R. K. (2015). *Matthean Posteriority : An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem*. London : Bloomsbury.
32. Mack B. (1993). *The Lost Gospel : The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco : Harper San Francisco.
33. McDermott J. (1984). "Mt 10:23 in Context". *Biblische Zeitschrift*, 1984, n. 28, pp. 230–240.
34. Meier J. (1994). *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*, v. 2 : Mentor, Message, and Miracles. New York : Doubleday.
35. Mews C. (2000). "From Scivias to the *Liber Divinorum Operum* : Hildegard's Apocalyptic Imagination and the Call to Reform". *The Journal of Religious History*, 2000, n. 24(1), pp. 44–56.

36. Miroshnikov I. (2012). "Evangelie ot Fomy. Evangelium secundum Thomam" (Introd., transl., commentaries by I. Miroshnikov). *Scripta Antiqua. Voprosy drevnei istorii, filologii, iskusstva i material'noi kul'tury*, 2012, v. 2, pp. 423–450 (in Russian).
37. Patterson S. (1993). *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma : Polebridge Press.
38. Popkes E. (2007). *Das Menschenbild des Thomasevangeliums*. WUNT 206. Tübingen : Mohr-Siebeck.
39. Reimarus H. S. (1970). *The Goal of Jesus and His Disciples*. Leiden : Brill.
40. Reiser M. (1990). *Die Gerichtspredigt Jesu : eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*. Münster : Aschendorff.
41. Robinson J., Hoffmann P., Kloppenborg J. (2000). *The Critical Edition of Q : Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*. Minneapolis : Fortress Press.
42. Schweitzer A. (1996). *Zhizn' i mysli [Out of My Life and Thought]*. Moscow : Respublika (Russian translation).
43. Schweitzer A. (1998). *The Quest of the Historical Jesus : A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. London : John Hopkins University Press.
44. Taylor V. (1966). *The Gospel According to St. Mark*. London : Macmillan.
45. Tuckett C. (1996). *Q and the History of Early Christianity : Studies on Q*. Edinburgh : T & T Clark.
46. Tuckett C. (2014). *From the Sayings to the Gospels*. WUNT 328. Tübingen : Mohr-Siebeck.
47. Weiss J. (1971). *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Chico : Scholars Press.
48. Yastrebov G. (2008). *Kem byl Iisus iz Nazareta? [Who was Jesus of Nazareth?]*. Moscow : EKSMO (in Russian).
49. Yastrebov G. (2012). "Tretii poisk istoricheskogo Iisusa : Krizis kriteriev dostovernosti" ["The Third Search for Historic Jesus: Crisis of Reliability Criteria"]. *Stranitsy*, 2012, n. 4, pp. 494–503 (in Russian).
50. Yastrebov G. (2014). "Gipoteza Farrera-Gouldera: sovremennye perspektivy" ["The Farrer-Goulder Hypothesis : modern prospects"], in Chistiakov P. (ed.). *Novozavetnye issledovaniia : Problemy i perspektivy Sbornik materialov konferentsii pamiati sviashchennika Georgiia Chistiakova [New Testament research : Issues and perspectives : Collected materials]*, Moscow : RGGU, pp. 11–35 (in Russian).

А. Б. Сомов

Индивидуальное воскресение праведников в Новом завете: Мф 27:52–53¹

В раннеиудейской литературе можно выделить, по крайней мере, три различных типа воскресения. Два из них эсхатологичны: воскресение праведников в конце времен и всеобщее воскресение праведников и грешников перед последним Судом. В третьем типе воскресения эсхатологический аспект обычно эксплицитно не подчеркивается. Его можно назвать индивидуальным воскресением, обещанным мученику или небольшой группе мучеников, претерпевших смерть за верность Господу. Наиболее яркий пример этого — 2 Макк 7, где такое воскресение подчеркнуто телесно и эксплицитно связано с мученичеством. В Новом завете к этому типу можно отнести воскресение Иисуса, воскресение святых в Мф 27:52–53 и воскресение двух свидетелей Христовых в Откр 11:3–12. Статья анализирует отрывок Мф 27:52–53, который до сей поры серьезно не обсуждался в контексте индивидуального воскресения.

Автор статьи полагает, что Матфей рассматривал воскресение Иисуса и воскресение святых именно как индивидуальное воскресение праведных. Они связаны друг с другом как исполнение обетования о воскресении мучеников. Поскольку Матфею было важно представить историю жизни Иисуса в контексте исполнения мессианских пророчеств, он мог очень серьезно относиться к обещанию воскресения мученикам и считать, что если Иисус воскрес как мученик, другие мученики также должны воскреснуть. Их можно было бы соотнести с мучениками из 2 Макк 7, которые были похоронены, согласно ранним преданиям, рядом с Иерусалимом. Не исключено, однако, что Матфей мог и не иметь в виду конкретных мучеников, но для него было важно исполнение обетования о воскресении как таковое.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: иудаизм, Новый завет, эсхатология, воскресение, Иисус, Маккавеи, праведник, мученик, святые.

1. Данное исследование выполнено в рамках НИР «Текстологический анализ кросс-культурных связей классических цивилизаций Востока в сфере религиозных верований», проводимой в 2019 г. лабораторией востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Введение

Веру в воскресение мертвых можно считать одним (хотя и не единственным) из основных представлений о посмертной участи в раннем иудаизме. В воскресении видели также и форму посмертного существования как результата полноценного восстановления жизни человеческой личности. Впрочем, представления о воскресении были в это время совершенно не унифицированы, поэтому приходится говорить о нескольких типах этой формы посмертного существования. Прежде всего, это эсхатологическое воскресение, которое в иудейских текстах связано с идеей коллективной эсхатологии и последнего Суда в конце времен, когда люди получают награду или наказание. Однако и представления об эсхатологическом воскресении также не были едины. Так, в некоторых текстах утверждается, что в конце времен перед последним Судом воскреснет все человечество, включая и праведных, и грешных, поскольку Бог будет судить людей именно после воскресения. Впрочем, участь праведников и грешников будет разной, первым будет дарована вечная жизнь, а последним вечное осуждение или погибель. Такой тип воскресения можно назвать *всеобщим воскресением*².

Однако в других иудейских текстах эсхатологическое воскресение предстает как награда праведникам за верность Богу, дарованная уже после последнего Суда. В контексте этой идеи воскресения грешников не существует³. Этот тип воскресения можно назвать *воскресением праведников*.

Кроме вышеуказанных типов воскресения, в которых эта форма посмертной участи рассматривается в эсхатологическом контексте, существовала и вера в воскресение, напрямую не связанное с последними временами. Такой тип воскресения можно назвать *не-эсхатологическим* или *пред-эсхатологическим*. Поскольку о нем говорится в контексте награды тому или иному праведнику за верность Богу и Его заповедям, это воскресение можно также назвать *индивидуальным воскресением праведника*, хотя речь может идти и о целой группе (обычно небольшой) тех, кому оно обещано⁴.

2. Наиболее отчетливо этот концепт виден в Дан 12:2–3; 1 Ен. 51:1–2; 3 Езра 7:31–38; 2 Вар. 30:1–5, 42:8; Прор. Сивилл 4:181–182; Псевдо-Филон 3:10; Зав. Вен. 10:6–10; Зав. Иуд. 25:1–2; Жизнь Адама и Евы 13:3b–6.

3. Такое понимание воскресения можно найти, например, в 1 Ен. 22:13, 102:4–8, 103:4, 104:2–6,

108:9–12; Псс. Сол. 3:10–12; Юбил. 23:30–31; 4Q521 fr.7,6.

4. Концепт *индивидуальное воскресение* связан с иудейскими представлениями об индивидуальной эсхатологии, в рамках которой предварительная, а иногда и окончательная, посмертная участь индивидуума определяется

При этом хотелось бы провести строгую границу между такого рода воскресением и восстановлением физической жизни, т. е. оживлением, примеры которого мы видим в некоторых библейских текстах⁵. Наиболее важное свидетельство об индивидуальном воскресении в раннеиудейской литературе можно найти в 7-й главе 2 Книги Маккавеев. Здесь воскресение — это награда иудейским мученикам, остающимся верными Закону, несмотря на запреты, гонения, пытки и казнь. Мученичество также воспринимается как жертва за неверность народа Израиля^{*1}. При этом эксплицитно не говорится, когда это воскресение произойдет, в конце времен или нет. Также необходимо отметить, что в этом эпизоде подчеркивается, что воскресение мучеников телесно, ведь эти праведники теряют свои земные тела, оставаясь верными Богу, за что Он даст им новые тела⁶.

*1 2 Макк
7:37–38

непосредственно после смерти и, следовательно, напрямую не соотносится с последними временами (как это происходит в контексте коллективной эсхатологии, в рамках которой возникает идея всеобщего воскресения; подробнее см., напр.: [Somov, 51–55; 133–134]). Кроме того, этот концепт схож с так называемым *воскресением мученика* (*martyrological resurrection*) и *небесным оправданием мученика* — воскресение праведника-мученика, которое происходит непосредственно после смерти или через какое-то время и не связано с последними временами. Мученик получает на небесах новое прославленное и нетленное тело [Kellermann; Jonge; Holleman, 144–156]. К этой традиции относят 2 Макк, 4 Макк; Прем 1–6; *Псевдо-Филон*; *Завет Иова* и некоторые другие околораннеиудейские тексты. Проблема, однако, заключается в том, что далеко не все эти документы сообщают о воскресении, но придерживаются более общей идеи бессмертия. Впрочем, как убедительно показывает Дж. Никельсбург, с достаточной ранности в библейской традиции существовал и развивался литературный мотив несправедливого унижения и последующего оправдания и вознесения невинного праведного страдальца [Nickelsburg, 119–140]. Элементы этого мотива можно найти в новелле об Иосифе (Быт 37–45); Ис 52–53; Книге Эсфирь; Дан 3, 6, 13; истории Ахикара, Прем 1–6, 2 Макк 7; 3 Макк, 1 Ен. 62–63; 4 Макк; истории Таксо и его семи сыновей (*Зав. Моисея* 9) и некоторых других. Идея воскресения мученика вполне вписывается в этот мотив. В данной статье воскресение мученика, которое я предпочитаю называть индивидуальным воскресением праведника,

понимается шире, чем небесное оправдание мученика: воскресение возможно не только для одного праведника, но и для небольшой группы, оно происходит не обязательно непосредственно после смерти, но и через определенный период времени, однако не в последние времена. Кроме того разграничение «воскресения в небеса» и «воскресения на земле», которое часто проводят сторонники идеи воскресения мученика, выглядит искусственным и не учитывает древнюю картину мира, где «небеса» часто являются метафорическим маркером обитания Бога или Его присутствия, а не буквальная локализацией в пространстве [Somov, 214–219].

5. Напр., 3 Цар 17:17–24; 4 Цар 4:31–37, 13:21; Мк 5:22–24, 35–43; Мф 9:18–19, 23–26; Лк 8:40–42, 49–56; Ин 11:1–44; Деян 9:36–41, 20:7–12.

6. Попытки связать воскресение мучеников в 2 Макк 7 с эсхатологическим воскресением в Дан 12:2–3 [Goldstein, 306; Wright, 150–153, 202] выглядят не вполне убедительными, поскольку в последней речи, судя по всему, идет о достаточно большой группе тех, кому даровано воскресение, причем для части из них оно станет не наградой, а наказанием (см. 12:2). Кроме того воскресение в 2 Макк 7 подчеркнуто телесно, а в Книге Даниила его можно интерпретировать по-разному: от телесного воскресения до ангельского состояния или астрального существования. Келлерманн считает, что концепт воскресения мученика можно считать развитием или переходным случаем эсхатологического воскресения [Kellermann, 65], однако для таких выводов у нас слишком мало сведений [Holleman, 155].

Стоит указать на еще один важный пример из этой же книги — 2 Макк 14:37–46. Здесь некий иерусалимский старейшина по имени Разис, желая остаться верным Закону, пронзил себя мечом, но, поскольку удар оказался неточен, бросился вниз со стены. Затем

совершенно уже истекая кровью, он вырвал у себя внутренности и, взяв их обеими руками, бросил в толпу и, моля Господа жизни и духа опять дать ему жизнь и дыхание, кончил таким образом жизнь ^{*1,7}.

^{*1} 2 Макк 14:46
(Синод.)

В Новом завете наиболее явный пример индивидуального воскресения — это воскресение Иисуса. Оно подчеркнуто телесно, что может указывать на то, что хотя на определенном этапе развития традиции это воскресение стало связываться с эсхатологическим воскресением (что хорошо видно в 1 Кор 15:12–19), в более ранних пластах предания смерть и воскресение Иисуса могли осмысляться как гибель невинного праведного мученика, который был несправедливо осужден, пострадал до смерти от нечестивых, а затем был оправдан Богом и потому воскрес ⁸.

Кроме воскресения Иисуса в Новом завете можно выделить еще два примера этого типа воскресения: воскресение святых в Мф 27:52–53 и воскресение двух свидетелей Христовых в Откр 11:3–12. В обоих примерах воскресение телесно и эксплицитно не связано с эсхатологическими временами. В рамках этой статьи мы ограничимся рассмотрением Мф 27:52–53, одного из самых загадочных евангельских отрывков о воскресении. Мы проведем краткий анализ Мф 27:52–53 в его непосредственном контексте и обсудим, почему воскресение святых в этом отрывке можно считать индивидуальным воскресением. Мы также рассмотрим вопрос, почему, согласно Матфею, эти святые должны были воскреснуть, и выскажем мнение о том, с кем их можно было бы идентифицировать.

Будет показано, что Матфей (если, конечно, не считать 27:52–53 просто интерполяцией или вставкой поздних переписчиков,

7. В данной статье версия перевода указывается в скобках. В случае если версия не указана, перевод выполнен автором этой статьи.

8. Холлеман пытается показать, что именно в богословии апостола Павла впервые эти два воскресения эксплицитно связаны вместе. Это стало возможно, прежде всего, потому, что сам приход Мессии апостол воспринимал как эсхатологи-

ческое событие, наступление полноты времен [Holleman, 158–164]. Однако, как верно замечает Лехтипуу, у нас недостаточно источников, чтобы с уверенностью сказать, что эти два воскресения были соединены в один концепт именно Павлом. Но Холлеман прав в том, что изначально они относились к двум разным типам воскресения [Lehtipuu 2015, 47–48].

как думают некоторые исследователи) вполне мог понимать воскресение Иисуса и воскресение святых как случай индивидуального воскресения. Более того, воскресение святых напрямую связано с воскресением Иисуса как с воскресением мученика, невинно осужденного на смерть нечестивыми. Матфей, которому было важно представить историю жизни, смерти и воскресения Иисуса в контексте исполнения библейских мессианских пророчеств, мог очень серьезно относиться к обещанию воскресения мученикам из 2 Макк 7, 14:37–46. Насколько нам известно, Мф 27:52–53 еще серьезно не рассматривался библеистами в контексте темы индивидуального воскресения и в связи с иудейскими представлениями о воскресении мучеников.

Анализ Мф 27:52–53

*1 Мф 26:1–27:66

Эпизод Мф 27:52–53 относится к заключительной части повествования о Страстях *1. В этой части рассказывается о сверхъестественных событиях, происходивших непосредственно после смерти Иисуса на кресте:

И вот, завеса в храме раздралась (ἐσχίσθη) надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись (ἐσχίσθησαν); и гробы (μνημεία) отверзлись; и многие тела (σώματα) усopших святых воскресли (τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν) ⁵³ и, выйдя из гробов по воскресении Его (μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ), вошли во святой град (τὴν ἁγίαν πόλιν) и явились многим *2.

*2 Мф 27:51–54,
(Синод.)

Итак, сначала завеса Храма разрывается надвое⁹, затем происходит землетрясение (27:51). По мысли евангелиста, эти события связаны друг с другом, на что указывает использование глагола σχίζω: разрыв завесы (ἐσχίσθη) и раскалывание камней при землетрясении (ἐσχίσθησαν) [Hagner, 849]. После этого открылись гробницы и произошло телесное воскресение многих усopших святых (27:52).

Грамматически сложно решить, связано ли словосочетание «μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ» («после Его воскресения») в 27:53 с пред-

9. Согласно Матфею, тьма, опустившаяся в полдень над всей землей, предшествовала смерти Иисуса на кресте (Мф 27:45; ср. Мк 15:33). Этот материал мог быть взят из Мк 15:33, 38. Другие знамения, сопровождавшие смерть Иисуса в Евангелии от Матфея (землетрясение, расколотые скалы, открытые гробницы, воскресение тел святых

в 27:51b–52b), могли быть частью какого-то очень раннего христианского текста, которую затем использовал евангелист. В то же время, сообщение о входе этих святых в Иерусалим, когда их, согласно Матфею, многие там увидели (27:53), могло быть составлено самим евангелистом.

шествующей ему частью фразы «καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων» («выйдя из гробниц») или с последующей «εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν» («они вошли в святой город»). Было предложено много аргументов в пользу и того, и другого понимания¹⁰. Кроме того некоторые толкователи считают, что фраза «μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ» представляет собой лишь более позднюю вставку переписчиков, мотивированную некоторыми богословскими соображениями¹¹. Прежде всего это связывают с идеей Павла о том, что воскресение Иисуса предшествует эсхатологическому воскресению, о чем мы уже говорили выше. Далее Матфей, говоря о воскресении, обычно использует термин «ἀνάστασις» (Мф 22:23, 38, 30–31), а не «ἔγερσις». Вообще говоря, «ἔγερσις» употребляется в этом контексте во всем корпусе новозаветных текстов только в Мф 27:53. Возможно, у евангелиста были какие-то более ранние материалы [Brown, 1139, n. 105]¹². Однако Ч. Куарлс обстоятельно показывает, что предположение, что фраза «μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ» — это лишь поздняя вставка, основано на неправильном анализе внутренних и внешних свидетельств и убедительно отвергает ее¹³.

Если предположить, что Матфей действительно хотел подчеркнуть, что эти святые воскресли непосредственно после смерти Иисуса на кресте, то что мы должны думать об их местонахождении в течение трех дней перед Его воскресением? Эту пробле-

10. 1. Святые вышли из гробниц после воскресения Иисуса и вошли в Иерусалим [Turner, Bock, 364; France, 1082; Nolland, 1216; Morris, 725]. Английский перевод NRSV переводит этот отрывок именно сообразуясь с такой точкой зрения: “The tombs also were opened, and many bodies of the saints who had fallen asleep were raised. After his resurrection they came out of the tombs and entered the holy city and appeared to many” («Гробницы открылись и многие тела усопших святых восстали. После Его воскресения они вышли из гробниц, вошли в святой город и явились многим»). 2. Святые вышли из гробниц в то время, когда Иисус умер на кресте и после раскрытия скал. Однако они вошли в Иерусалим только после воскресения Иисуса (Meyer, 278; Lenski, 1131; Hendriksen, 976; Hagner, 850).

11. См. наиболее важную библиографию об этом: [Quarles 2015, 1–2].

12. Дж. Нолланд предполагает, что Матфей основывается здесь на языке своего источника [Nolland, 1215].

13. Куарлс считает, что кроме всего прочего, фраза с μετὰ в Мф 27:53 определяет глагол, который следует после нее [Quarles 2015, 4]. Следовательно,

вопрос хронологии событий может быть решен с помощью следующей пунктуации: «после Его воскресения» относится только ко входу святых в Иерусалим. Затем Куарлс ссылается на Брауна, который показывает, что Матфей часто использует ἐγείρω в контексте воскресения [Brown, 1139, n. 105], и указывает, что евангелист, возможно, хотел показать здесь связь между этим глаголом и редким существительным того же корня. Ко всему прочему, ἔγερσις — это не единственный *hapax legomena* у Матфея, поэтому его единичное использование не может служить значимым аргументом в пользу того, что 27:53 — это всего лишь поздняя интерполяция [Quarles 2015, 5–6]. Хотя некоторые исследователи пытаются показать, что «μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ» отсутствует в некоторых древних рукописях текста (этой фразы нет в Палестинском сирийском лекционари, в папирусе Эгертона и в минускульной рукописи 243), на самом деле, только в Палестинском сирийском лекционари эта фраза отсутствует. Однако из-за их поздней датировки все эти рукописи вряд ли могут служить надежным свидетельством о более раннем состоянии текста Матфея [Quarles 2015, 6–14].

му можно было бы решить, если считать, что для Матфея землетрясение в 27:51 и 28:2 представляет собой одно и то же событие [McNeile, 424]. Однако все же маловероятно, что евангелист имел это в виду, поскольку он, по всей видимости, считал, что было два различных землетрясения [Hagner, 850]. В 28:2 землетрясение происходит во время воскресения Иисуса¹⁴ и связано с нисхождением ангела, который отваливает камень, закрывавший вход в гробницу. В 27:51 ангел не упоминается, а землетрясение происходит вместе с разрыванием завесы Храма [Quarles 2016; 273]. Куарлс правильно замечает, что «эта идея, конечно, оставляет без ответа вопрос о том, где святые находились непосредственно после выхода из гробниц. Хотя этот вопрос волнует современных читателей, он явно не волновал автора этого текста» [Quarles 2015, 4].

Итак, можно понять мысль евангелиста следующим образом: после воскресения Иисуса некие святые восстали из мертвых, вышли из гробниц и вошли в Иерусалим, который назван здесь «святым городом» (τὴν ἁγίαν πόλιν; ср. Мф 4:5), где их многие видели. Матфей не указывает, кто были эти воскресшие и сколько точно их было. Ничего не известно и об их дальнейшей судьбе. Можно отождествить их с праведниками прошлых поколений^{*1, 15} (ср. λαὸς ἅγιος^{*2}; ἡγιασμένοι^{*3}), хотя в Новом завете этот термин относится и к последователям Иисуса^{*4}. Следовательно, хотя потенциально читатели Матфея могли бы считать, что 27:52–53 относится к эсхатологическому воскресению верующих, весь контекст этого отрывка вряд ли предполагает такое понимание [Hagner, 849]. Тогда о ком же здесь могла идти речь? На этот вопрос мы попробуем ответить ниже.

Имеется несколько лексических и тематических параллелей между Мф 27:52–53 и пророчествами Иезекииля и Захарии. Так, можно увидеть связь с известным пророчеством о воскресении сухих костей^{*5}, особенно с Иез 37:12: «Я открою ваши гробницы (ἀνοίγω ὑμῶν τὰ μνήματα) и выведу вас из гробниц ваших (ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν)». Кроме того, воскрешение сухих костей у Иезекииля так же, как и в Мф 27:51 и 28:2, сопровождается землетрясением^{*6} [France, 1082]. Далее, согласно Зах 14:4–5 в День Господень Бог явится на Елеонской горе, кото-

*1 Дан 7:18, 21–22, 25; Прем 18:9

*2 Втор 7:6, 14:2, 14:21, 26:19, 28:9; Дан 7:27; 8:24

*3 Втор 33:3

*4 Напр., Деян 9:13, 32, 41; 26:10; Рим 1:7; 1 Кор 1:2; 2 Кор 2:1; Еф 1:1; Откр 5:8, 8:3, 11:18, 13:7, 10; 14:12; 16:6; 22:21

*5 Иез 37:1–14

*6 Иез 37:7

14. Это землетрясение описано только в Евангелии от Матфея, ср. Мк 16:4; Лк 27:2; Ин 20:1.

15. Этот же термин встречается в Прем 5:5, но там он выступает как элемент параллелизма «святые–сыны Божьи», что указывает, скорее, на ангелов.

рая будет «расколота надвое (σχιθθήσεται; ср.: αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν *¹)». Тогда «вместе с Ним явятся и все святые (καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ’ αὐτοῦ)». Конечно, в изначальном контексте пророчества термин «οἱ ἅγιοι» наиболее вероятно относится к ангелам, сопровождающим Господа в Его пришествии. В этой связи интересно рассмотреть гипотезу, высказанную К. Уотерсом. Этот ученый считает, что в Мф 27:52–53 использован очень ранний христианский апокалиптический материал, в котором речь шла не об историческом событии восстания из мертвых святых праведников, а об их эсхатологическом воскресении. Согласно Уотерсу, святые у Матфея — это не иудейские праведники прошлых времен, а христианские мученики *¹, которые явятся в Новом Иерусалиме *² после воскресения Иисуса. Их же имеет в виду автор Откровения Иоанна в 7:4 и 14:1 [Waters, 489–515]. Однако доводы Уотерса не слишком убедительны. Прежде всего, достаточно сложно доказать зависимость Евангелия от Матфея от Книги Откровения, в которой, действительно, присутствует образ Нового Иерусалима как святого города. Святой город в Мф 4:5 все же вполне может указывать на исторический Иерусалим, а не на небесный, как пытается доказать Уотерс [Waters, 394–496]. Собственно говоря, согласно Мф 4:5, Храм имелся именно в историческом Иерусалиме, в эсхатологическом же городе святых его уже не будет *³ (см. также [Hagner, 850]). В конце концов, можем ли мы с уверенностью утверждать, что вся древняя Церковь безоговорочно и одновременно поддержала мнение Павла о том, что Иисус — первенец из тех, кто должен воскреснуть *⁴, как предполагает Уотерс [Waters, 492–494]? Иногда создается впечатление, что, в отличие от Павла, синоптики не связывали очевидным образом воскресение Иисуса и эсхатологическое воскресение (если мы не берем в расчет Мф 27:52–53, другие явные параллели между двумя этими событиями нам будет найти непросто) [Nolland, 1216]. Большая часть толкователей все же считает, что воскресших святых в рассматриваемом нами отрывке следует соотносить с иудейскими праведниками, возможно погребенными рядом с Иерусалимом [France, 1081] ¹⁶. Можно предположить, что речь идет о патриархах, пророках или мучениках [Hagner, 849; Osborne, 1045]. Однако можно ли сказать нечто более определенное?

*¹ Мф 27:51*¹ См. Откр 20:4, 6*² Откр 21:2*³ Откр 21:22*⁴ 1 Кор 15:20–23

¹⁶ В фольклорной иудейской религии было распространено почитание гробниц святых праведников [Keener, 122].

Воскресение святых в Мф 27:52–53 как индивидуальное воскресение праведников

Более точно идентифицировать этих святых нам может помочь анализ Мф 27:52–53 в контексте представлений об индивидуальном воскресении. Матфей вполне мог быть знаком с этими представлениями, что видно, например, в Мф 16:14, где он включает материал Марка ^{*1} в дискурс о том, кем считали Иисуса вне круга Его учеников. В этом стихе отражены иудейские представления о возможности индивидуального воскресения праведника (Иоанн Креститель, Иеремия или другие пророки) вне явного эсхатологического контекста. Кроме того, Матфей, конечно, мог быть знаком и с рассказом о мучениках из 2 Макк 7. Хотя 2-я Книга Маккавеев в целом была не особенно популярна среди иудеев [*Schwartz*, 85–88], сам рассказ о мученичестве старца Елеазара, семи братьев и их матери был широко известен, о чем свидетельствуют, например, несколько упоминаний о нем в раввинистической литературе ^{*2} [*Doran*, 189–220]. Этот рассказ был популярен и в раннехристианских кругах, что видно из Евр 11:35b: «иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение» (*Синод.*) [*Schwartz*, 88]. Кроме того, на наш взгляд, существует несколько неявных связей между Евангелием от Матфея и 2-й Книгой Маккавеев, которые указывают на то, что евангелист знал этот текст. Прежде всего, в упомянутом выше материале Марка в Мф 16:14 Матфей добавляет упоминание о пророке Иеремии. Предание о возвращении Иеремии как небесного посредника имеется в 2 Макк 15:14–16 ^{*3} [*Luz*, 361]. В 2 Макк 15:14 ^{*4} Иерусалим назван «святым городом» (ἡ ἁγία πόλις) так же, как и в Мф 4:5 и 27:53. Могли евангелист взять этот термин из 2-й Книги Маккавеев? Исключать этого нельзя.

Схожим образом, в 2 Макк 15:24 иудейский народ назван «святым народом» (ἅγιος λαός). Это определение можно отнести и к иудейским мученикам, которые, конечно, никогда не называются в этой книге μάρτυροι. Между тем сообщается об их «необыкновенных муках» (ὑπερβαλλούσας αἰκίας ^{*5}). Старец Елеазар назван также «образцом доблести (ὑλόδειγμα γενναϊότητος) и памятником добродетели (ὑλόδειγμα γενναϊότητος)» ^{*6}. 4-я Книга Маккавеев, которая напрямую связана с этой историей о мучениках, не упоминая (или даже отрицая) их воскресение, называет их «все-святыми» (πανάγιοι ^{*7}) и «святыми» (ἅγιοι ^{*8}).

^{*1} Мк 8:28; ср. Лк 9:19

^{*2} Напр., *b. Git. 57b*; *Midr. Lam. 1:16*; *Pesiq. R. 43*

^{*3} Ср. 3 Езр 2:18

^{*4} Ср. 2 Макк 1:12, 3:1, 9:14

^{*5} 2 Макк 7:42

^{*6} 2 Макк 6:31 (*Синод.*)

^{*7} 4 Макк 14:7; ср. 7:4

^{*8} 4 Макк 6:30, 14:6, 16:12

Необходимо также отметить, что в Книге Даниила «святыми» названы те, кто ведет эсхатологическую битву против нечестивого царя и получает в наследие Царство Всевышнего *¹ (ср. «святой народ» (λαὸς ἅγιος) *²)¹⁷. Могла ли Книга Даниила также оказать влияние на представления Матфея об оправдании и возвышении страдающего праведника и его воскресении? Как указывают М. Борг и Дж. Кроссан, согласно иудейской традиции, Бог может оправдывать и возвышать праведников, которые остаются верны Ему, избавляя их от смерти (пусть и в самый последний момент), или же может прославить тех, кто претерпел мученичество (т. е. уже после смерти) [Borg, Crossan, 166–167]. Мученичество старца Елеазара, семи братьев и их матери из 2-й Книги Маккавеев соответствует второй категории, а история о трех отроках и рассказ о Данииле во рве со львами *³ — первой [Borg, Crossan, 167]. Наиболее интересна здесь история о трех святых отроках Анании, Азарии и Мисаиле, которые должны были претерпеть мучения и смерть за верность Закону. Возможно, вся эта история была и написана для того, чтобы поддержать иудеев во времена гонений Антиоха Епифана [Downing, 289]. Итак, в расширенной версии Книги Даниила в Септуагинте, в так называемой Песни трех отроков *⁴, одно из благословений связано со спасением трех отроков от смерти:

*¹ Дан 7:18, 21–22, 25

*² Дан 7:27, 8:24, 12:7

*³ Дан 5:1–6:28

*⁴ Дан 3:51–90

Благословите, Анания, Азария и Мисаил, Господа, пойте и превозносите Его во веки; ибо Он извлек нас из ада и спас нас от руки смерти, и избавил нас из среды печи горящего пламени, и из среды огня избавил нас *⁵.

*⁵ Дан 3:88 (Синод.)

Хотя этот стих не говорит напрямую об их воскресении, он, видимо, начинает восприниматься так в последующей традиции. Слова «Он извлек нас из ада и спас нас от руки смерти, и избавил нас из среды печи горящего пламени» могли соотноситься с избавлением праведников от смерти и спасением из ада и геенны огненной¹⁸.

Теперь посмотрим, можно ли определить географически, где произошли события, связанные с мученичеством. История об избавлении трех отроков происходила, согласно автору Книги Даниила, в Вавилоне. С локализацией мученичества старца Елеаза-

17. Ср. также ἡ πόλις ἡ ἅγια в Дан 9:24 в переводе Феодотиона (ср. также פֶּרְשֵׁי הַקֶּרֶן в Масоретском тексте Книги Даниила).

18. В православной традиции эта история была включена в одну из паремий службы Великой Субботы как пророчество о воскресении.

ра, семи братьев и их матери дело обстоит сложнее [Schatkin, 99]. По-видимому, автор 2-й Книги Маккавеев считал, что эти мученики были убиты и погребены в Иерусалиме, том самом «святом городе» [Goldstein, 282, 296–297]. Такого мнения придерживался и автор 4-й Книги Маккавеев *¹ [Schatkin, 98]. Однако в более поздней иудейской и христианской традициях, начиная с IV в. н. э., считалось, что их гробница находится в Антиохии [Goldstein, 297; Schatkin, 98–102; Obermann, 252]. Итак, можно утверждать, что на момент написания Евангелия от Матфея существовала вера в то, что эти мученики похоронены рядом со «святым городом» Иерусалимом.

Все это указывает на то, что Матфей мог знать о традиции иудейского мученичества и разделять веру в то, что Бог обещал даровать мученикам телесное воскресение. При этом воскресение мучеников могло рассматриваться как индивидуальное воскресение, т. е. напрямую не связанное с ожиданиями конца света и последнего Суда. Действительно, на ранних стадиях развития христианской традиции смерть и воскресение Иисуса могли пониматься как смерть и воскресение невинного праведного мученика, который пострадал от рук нечестивых, умер, а затем был оправдан и возвышен Богом¹⁹. Никельсбург указывает, что мотив унижения и возвышения праведника, который он выделяет [Nickelsburg, 119–140], вполне присутствует в новозаветном повествовании о Страстях [Nickelsburg, 249–279]. Хотя все это наиболее явно выражено в Евангелии от Луки и Деяниях [Lehtipuu 2010, 161; Ehrman, 117, 133], следы этого мотива можно найти и у Матфея. Именно этот евангелист дает аллюзию на Прем 2:18: «уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: “Я Божий Сын”» *²,²⁰. Прем 2:18 принадлежит к Прем 1–6, где идет речь о невинном осуждении, смерти и последующем возвышении праведника. В других евангелиях такой аллюзии нет. Для Матфея Иисус был возвышен и прославлен после смерти как Сын Божий, будучи послушен Богу до смерти. Его воскресение инициирует воскресение других праведников («святых») [Senior,

*¹ Напр., 4 Макк 4:22–23, 18:5

*² Мф 27:43 (Синод.)

19. См. выше примечание 4 о мотиве унижения и возвышения праведника, который выделяет Никельсбург. Кроме того, Дж. Даунинг также показывает, что иудейские предания об индивидуальном воскресении праведника были усвоены, а затем переработаны в древней Церкви по отношению к Иисусу. Однако, хотя может показаться, что в отличие от иудейских мучеников Иисус умер не

за народ Израиля, но, скорее, осуждая его неверность, более правильным было бы утверждать, что Его смерть стала искуплением за грехи других [Downing, 279–293].

20. Ср.: «Ибо если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его и избавит его от руки врагов» (Прем 2:18; Синод.).

325–328]. Иными словами эти события воскресения непосредственно связаны друг с другом [Borg, Crossan, 174].

Более того, как известно, Матфей писал историю Иисуса в контексте исполнения в Его жизни ветхозаветных пророчеств [Hagner, liv–lvii]. Часто ссылки на исполнение того или иного пророчества даются в этом евангелии вполне эксплицитно²¹. Хотя мы не видим такой эксплицитной ссылки в 27:52–53, однако и здесь евангелист мог включить аллюзии на соответствующие традиции, поскольку он всегда старался указать на исполнение мессианских ожиданий в Иисусе [Hagner, lvii]²². Матфей был определенно знаком с Септуагинтой [Hagner, lvi], хотя канонический статус этого корпуса текстов в то время еще не был полностью определен [McDonald, 67–75, 310–314]. Итак, евангелист вполне мог разделять предание древней Церкви о том, что Иисус умер как мученик и воскрес, согласно иудейской вере в то, что праведнику обещано оправдание и прославление даже после смерти. Воскресение Иисуса — это, безусловно, воскресение телесное, но ведь именно такая форма посмертной участи была обещана иудейским мученикам. Вдобавок Матфей мог очень серьезно относиться к иудейскому преданию о том, что мученики, отказавшиеся отвергнуть Закон, воскреснут из мертвых. Следовательно, если Иисус воскрес телесно, согласно этим обетованиям должны воскреснуть и другие мученики прошлого.

Заключение

Анализ Мф 27:52–53, проведенный в рамках этого исследования, показал, что хотя мы вряд ли с уверенностью можем установить точное происхождение ранней традиции, которую использует Матфей, этот отрывок нельзя считать просто аллюзией на некоторые ветхозаветные пророчества^{*1}, комбинацией материала о Страстях из Евангелия от Марка и некоторых устных преданий о явлении Воскресшего, указанием на раннехристианское предание о схождении Иисуса во ад после смерти или же на будущее эсхатологическое воскресение праведников. Не отрицая всего этого, мы можем утверждать, что перед нами нечто большее — Матфей таким образом указывает на исполнение обетования об

*1 Напр.,
Иез 37:1–14
и Зах 14:4–5

21. Напр., Мф 1:22–23; 2:15, 17–18, 23; 3:3; 4:14–16; 8:17; 12:17–21; 13:14–15, 35; 21:4–5; 27:9–10.

22. Напр., в Мф 27:43 евангелист имплицитно дает аллюзию на Прем 2:18.

индивидуальном воскресении праведников, невинно пострадавших от рук нечестивых, а затем оправданных, возвышенных и прославленных Богом через дарование вечной жизни в телесном воскресении. Для Матфея Иисус также оправдан Богом в подтверждение истинности Его Богосыновства. Следовательно, Его смерть приносит спасение, а Его воскресение инициирует избавление от смерти. Поскольку такое оправдание и прославление обещано всем праведным мученикам, пострадавшим за веру в Бога и верность Его Закону, для Матфея, который разделял эту веру, это могло означать, что воскресение Иисуса, которое он также рассматривал как индивидуальное воскресение, инициирует воскресение этих мучеников. Другими словами, поскольку Иисус воскрес как мученик, другие мученики также должны воскреснуть. Поэтому Матфей эксплицитно говорит о телесном воскресении святых, ведь именно такое воскресение обещано в 2 Макк 7. Таким образом, святых в Мф 27:52–53 можно идентифицировать с мучениками из 2 Макк 6–7, чьи гробницы, согласно ранним преданиям, находились рядом с Иерусалимом. Можно было бы предположить и другие варианты. Так, например, в греческой версии Иов 42:17 в Септуагинте есть добавление, отсутствующее в еврейском тексте этой книги. Оно гласит, что Иов воскреснет вместе с некоторыми другими праведниками, которых воскресит Господь: *γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησι*. Заметим, что здесь эсхатологический аспект этого воскресения также не подчеркивается. Схожие идеи о том, что некоторые праведники воскреснут еще до всеобщего воскресения, можно найти, например, в *Зав. Иуд. 25:1–4*. Согласно этому тексту, Авраам, Исаак и Иаков воскреснут прежде других, чтобы принять участие в восстановлении Израиля (ср. схожую идею в 2 *Вар. 21:24*). Впрочем, Матфей мог и не иметь в виду конкретные личности праведных мучеников, сосредоточившись на конкретном исполнении обетования о воскресении страдавших праведников. В последующей церковной традиции, однако, это воскресение святых не связывалось напрямую с иудейскими мучениками. Так, Игнатий Антиохийский считал, что речь идет о ветхозаветных пророках^{*1}. Климент Александрийский указывал, что Матфей имел в виду праведников, которых Иисус вывел из ада после Своего воскресения^{*2}. В Евангелии от Никодима эта идея выглядит еще более разработанной: рассказывается о двух сыновьях Симеона Богоприимца (17.1^{*3}). Константинопольский синакса-

*1 *Magn. 9.2*

*2 *Strom. 6.6.47–48*

*3 Ср. Лк 2:25–35

рий (X в. по Р.Х.) отождествляет этих святых с тремя отроками из Книги Даниила. Впрочем, в этом памятнике данный эпизод воспринимается скорее как случай возвращения к физической жизни, сходный с воскрешением Лазаря^{*1}, поскольку отроки вскоре опять умирают^{*2}.

^{*1} Ин 11

^{*2} *SynCP*.
Col. 319–320

Литература

1. *Borg, Crossan* = Borg M. J., Crossan J. D. *The Last Week : What the Gospels Really Teach About Jesus's Final Days in Jerusalem*. New York : HarperCollins, 2006. 238 p.
2. *Brown* = Brown R. *The Death of The Messiah. V. 2 : From Gethsemane to the Grave*. New York : Doubleday, 1994. xix+728 p.
3. *Doran* = Doran R. *The Martyr : A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons // Ideal Figures in Ancient Judaism : Profiles and Paradigms / Ed. J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg*. Chico, CA : Scholars Press, 1980. P. 189–221. (*Society of Biblical Literature: Septuagint and Cognate Studies; 12*).
4. *Downing* = Downing J. *Jesus and Martyrdom // The Journal of Theological Studies*. 1963. V. 14. N. 2. P. 279–293.
5. *Ehrman* = Ehrman B. D. *The New Testament : A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 2 ed. New York; Oxford : Oxford University Press, 2000. xxviii+465 p.
6. *France* = France R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2007. 1169 p. (*The New International Commentary on the New Testament*).
7. *Goldstein* = Goldstein J. A. *II Maccabees : A New Translation with Introduction and Commentary*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland : Doubleday, 1983. 624 p. (*Anchor Bible*).
8. *Hagner* = Hagner D. A. *Matthew 14–28*. Dallas, TX : Word, 1998. 576 p. (*Word Biblical Commentary; v. 33B*).
9. *Hendriksen* = Hendriksen W. *Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids, MI : Baker, 1973. 1015 p. (*New Testament Commentary*).
10. *Holleman* = Holleman J. *Resurrection and Parousia : A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor. 15:20–23*. Leiden : Brill, 1996. xiv+ 233 p.
11. *Jonge* = Jonge H. J. de. *De opstanding van Jezus. De joodse traditie achter een christelijke belijdenis // Jodendom en vroeg Christendom: continuïteit en discontinuïteit / Eds. T. Baarda, H. J. de Jonge, M. J. J. Menken*. Kampen : Kok, 1991. P. 47–61.
12. *Keener* = Keener C. S. *The IVP Bible Background Commentary : New Testament*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 1993. 821 p.

13. *Kellermann* = Kellermann U. Auferstanden in den Himmel : 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1979. 156 S. (Stuttgarter Bibel-Studien; 95).
14. *Lehtipuu 2010* = Lehtipuu O. Biblical Body Language : The Spiritual and Bodily Resurrection // Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context / Ed. M. Labahn and O. Lehtipuu. Leuven : Peeters, 2010. P. 151–168.
15. *Lehtipuu 2015* = Lehtipuu O. Debates Over the Resurrection of the Dead : Constructing Early Christian Identity. Oxford University Press, 2015. 244 p.
16. *Lenski* = Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. Minneapolis : Augsburg, 1943. 628 p.
17. *Luz* = Luz U. Matthew 8–20 : A Commentary / Ed. H. Koester. Minneapolis, MN : Augsburg, 2001. 607 p. (Hermeneia).
18. *McDonald* = McDonald L. M. The Formation of Biblical Canon : In 2 v. V. 1 : The Old Testament: Its Authority and Canonicity. 4 ed. London : Bloomsbury T & T Clark, 2017. xl+539 p.
19. *McNeile* = McNeile A. H. The Gospel according to St. Matthew. London : Macmillan, 1915. 448 p.
20. *Meyer* = Meyer H. A. W. Critical and Exegetical Commentary on The New Testament. Part 1: The Gospel of Matthew. V. 2. Edinburgh : T & T Clark, 1879. 539 p.
21. *Morris* = Morris L. The Gospel according to Matthew. Grand Rapids, MI; Leicester, England : W. B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992. 781 p. (The Pillar New Testament Commentary).
22. *Nickelsburg* = Nickelsburg G. W. E. Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Cambridge, MA : Harvard University, 2006. 366 p.
23. *Nolland* = Nolland J. The Gospel of Matthew : A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI; Carlisle : W. B. Eerdmans; Paternoster Press, 2005. 1481 p. (New International Greek Testament Commentary).
24. *Obermann* = Obermann J. The Sepulchre of the Maccabean Martyrs // Journal of Biblical Literature. 1931. V. 50. N. 4. P. 250–265.
25. *Osborne* = Osborne G. R. Matthew. Grand Rapids, MI : Zondervan, 2010. 1152 p. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; v. 1).
26. *Quarles 2015* = Quarles C. L. META THN ΕΓΕΡΣΙΝ ΑΥΤΟΥ : A Scribal Interpolation in Matthew 27:53? // TC: A Journal of Biblical Textual Criticism. 2015. V. 20. P. 1–15.
27. *Quarles 2016* = Quarles C. L. Matthew 27:51–53 : Meaning, Genre, Intertextuality, Theology, and Reception History // Journal of Evangelical Theological Society. 2016. V. 59. N. 2. P. 271–286.
28. *Schatkin* = Schatkin M. The Maccabean Martyrs // Vigiliae Christianae. 1974. V. 28. N. 2. P. 97–113.

29. *Schwartz* = Schwartz D. R. 2 Maccabees. Berlin : Walter de Gruyter, 2008. 640 p. (Commentaries on Early Jewish Literature).
30. *Senior* = Senior D. The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51–53) // *Catholic Biblical Quarterly*. 1976. V. 38. N. 3. P. 312–329.
31. *Somov* = Somov A. Representations of the Afterlife in Luke-Acts. London : Bloomsbury T&T Clark, 2017. xv+268 p.
32. *Turner, Bock* = Turner D., Bock D. L. Cornerstone Biblical Commentary. V. 11 : Matthew and Mark. Carol Stream, IL : Tyndale House Publishers, 2005. 576 p.
33. *Waters* = Waters K. L. Matthew 27:52–53 as Apocalyptic Apostrophe : Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew // *Jornal of Bibilcal Literature*. 2003. V. 122. N. 3. P. 489–515.
34. *Wright* = Wright N. T. The Resurrection of the Son of God. Minneapolis : Fortress, 2003. xxi+817 p.

Список сокращений

2 Вар.	2-я Книга пророка Варуха
1 Ен.	1-я (Эфиопский апокалипсис) Еноха
4Q521	Мессианский апокалипсис или «О воскресении» из 4-й пещеры в Кумране
Зав. Вен.	Завещания Вениамина
Зав. Иуд.	Завещание Иуды
Прор. Сивилл	Книга пророчеств Сивилл
Псевдо-Филон	Книга Псевдо-Филона или <i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i> (Книга библейских древностей)
Псс. Сол.	Псалмы Соломона
Синод.	Русский синодальный перевод Библии
Юбил.	Книга Юбилеев
b. Git.	Вавилонский талмуд, трактат Гиттин
Магп.	Послание св. Игнатия Антиохийского к Магнезийцам
Midr. Lam.	Мидраш на книгу Плач Иеремии
NRSV	Английский перевод Библии <i>New Revised Standard Version</i>
Pesiq. R.	Сборник гомилий Песикта Раббаты
СупСР.	Константинопольский синаксарий

A. B. Somov

Individual Resurrection of the Righteous in the New Testament: Matt 27:52–53

At least three types of resurrection are found in early Jewish literature. Two of them represent resurrection as an eschatological event: the resurrection of the righteous and the general resurrection of both the righteous and the wicked before the last judgment starts. The third type of resurrection does not emphasize the eschatological aspect. It can be called the individual resurrection of the righteous, because it deals with individual martyrs or a small group of those who were martyred for their faithfulness to the Lord. The most salient account of such a belief is found in 2 Maccabees 7, where this resurrection is described as a bodily one and is explicitly connected with resurrection.

Three examples of individual resurrection can be found in the New Testament: the resurrection of Jesus, the resurrection of certain saints in Matt 27:52–53, and that of the two witnesses of Christ in Rev 11:3–12. This article focuses on the analysis of Matt 27:52–53, which has so far not been discussed in the context of individual resurrection.

The article suggests that Matthew takes both the resurrection of Jesus and the resurrection of the saints as a case of individual resurrection. These two events are related to each other as a fulfillment of God's promise about the resurrection of martyrs. Since it was important for Matthew to present the story of Jesus in the context of the fulfillment of messianic prophecies, he took the promise to martyrs that would be raised from the dead very seriously and believed that if Jesus was resurrected as a martyr, other martyrs would also be resurrected. The saints in Matt 27:52–53 can be identified with the martyrs from 2 Macc 7, according to the earliest traditions, who were buried near Jerusalem. However, Matthew might not have had any specific figures in mind but rather was concerned with the fact that this expectation of resurrection had been fulfilled.

KEYWORDS: Judaism, New Testament, eschatology, resurrection, Jesus, Maccabees, righteous, martyr, saints.

References

1. Borg M. J., Crossan J. D. (2006). *The Last Week : What the Gospels Really Teach About Jesus's Final Days in Jerusalem*. New York : HarperCollins.
2. Brown R. (1994). *The Death of The Messiah, v. 2 : From Gethsemane to the Grave*. New York : Doubleday.
3. Doran R. (1980). "The Martyr : A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons", in J. J. Collins, G. W. E. Nickelsburg (eds.). *Ideal Figures in Ancient*

- Judaism : Profiles and Paradigms*, Chico, CA : Scholars Press, pp. 189–221. (Society of Biblical Literature: Septuagint and Cognate Studies; 12).
4. Downing J. (1963). “Jesus and Martyrdom”. *The Journal of Theological Studies*, 1963, v. 14, n. 2, pp. 279–293.
 5. Ehrman B. D. (2007). *The New Testament : A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 2 ed. New York; Oxford : Oxford University Press.
 6. France R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI : Eerdmans. (The New International Commentary on the New Testament).
 7. Goldstein J. A. (1983). *II Maccabees : A New Translation with Introduction and Commentary*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland : Doubleday. (Anchor Bible).
 8. Hagner D. A. (1998). *Matthew 14–28*. Dallas, TX : Word. (Word Biblical Commentary; v. 33B).
 9. Hendriksen W. (1973). *Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids, MI : Baker. (New Testament Commentary).
 10. Holleman J. (1996). *Resurrection and Parousia : A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Cor. 15:20–23*. Leiden : Brill.
 11. Jonge H. J. de. (1991). “De opstanding van Jezus. De joodse traditie achter een christelijke belijdenis”, in T. Baarda, H. J. de Jonge, M. J. J. Menken (eds.). *Jodendom en vroeg Christendom: continuïteit en discontinuïteit*, Kampen : Kok, pp. 47–61.
 12. Keener C. S. (1993). *The IVP Bible Background Commentary : New Testament*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press.
 13. Kellermann U. (1979). *Auferstanden in den Himmel : 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Bibel-Studien; 95).
 14. Lehtipuu O. (2010). “Biblical Body Language : The Spiritual and Bodily Resurrection”, in M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.). *Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context*, Leuven : Peeters, pp. 151–168.
 15. Lehtipuu O. (2015). *Debates Over the Resurrection of the Dead : Constructing Early Christian Identity*. Oxford University Press.
 16. Lenski R. C. H. (1943). *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Minneapolis : Augsburg.
 17. Luz U. (2001). *Matthew 8–20 : A Commentary*. Minneapolis, MN : Augsburg. (Hermeneia).
 18. McDonald L. M. (2017). *The Formation of Biblical Canon : In 2 v. V. 1 : The Old Testament: Its Authority and Canonicity*, 4 ed. London : Bloomsbury T & T Clark.
 19. McNeile A. H. (1915). *The Gospel according to St. Matthew*. London : Macmillan.

20. Meyer H. A. W. (1879). *Critical and Exegetical Commentary on The New Testament, p. 1: The Gospel of Matthew*, v. 2. Edinburgh : T & T Clark.
21. Morris L. (1992). *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids, MI ; Leicester, England : W. B. Eerdmans; Inter-Varsity Press. (The Pillar New Testament Commentary).
22. Nickelsburg G. W. E. (2006). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Cambridge, MA : Harvard University.
23. Nolland J. (2005). *The Gospel of Matthew : A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI; Carlisle : W. B. Eerdmans; Paternoster Press. (New International Greek Testament Commentary).
24. Obermann J. (1931). "The Sepulchre of the Maccabean Martyrs". *Journal of Biblical Literature*, 1931, v. 50, n. 4, pp. 250–265.
25. Osborne G. R. (2010). *Matthew*. Grand Rapids, MI : Zondervan. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; v. 1).
26. Quarles C. L. (2015). "ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΓΕΡΣΙΝ ΑΥΤΟΥ : A Scribal Interpolation in Matthew 27:53?". *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*, 2015, v. 20, pp. 1–15.
27. Quarles C. L. (2016). "Matthew 27:51–53 : Meaning, Genre, Intertextuality, Theology, and Reception History". *Journal of Evangelical Theological Society*, 2016, v. 59, n. 2, pp. 271–286.
28. Schatkin M. (1974). "The Maccabean Martyrs". *Vigiliae Christianae*, 1974, v. 28, n. 2, pp. 97–113.
29. Schwartz D. R. (2008). *2 Maccabees*. Berlin : Walter de Gruyter. (Commentaries on Early Jewish Literature).
30. Senior D. (1976). "The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51–53)". *Catholic Biblical Quarterly*, 1976, v. 38, n. 3, pp. 312–329.
31. Somov A. (2017). *Representations of the Afterlife in Luke-Acts*. London Bloomsbury T&T Clark.
32. Turner D., Bock D. L. (2005). *Cornerstone Biblical Commentary. Volume 11 : Matthew and Mark*. Carol Stream, IL : Tyndale House Publishers.
33. Waters K. L. (2003). "Matthew 27:52–53 as Apocalyptic Apostrophe : Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew". *Journal of Biblical Literature*, 2003, v. 122, n. 3, pp. 489–515.
34. Wright N. T. (2003). *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis : Fortress.

В. Поцци

Культура как *paideia*¹.

Сергей Аверинцев и Ольга Седакова: путь к современному христианскому гуманизму

Задача настоящей статьи — показать в новом свете фигуры филолога Сергея Аверинцева и его ученицы поэта Ольги Седаковой, представив их как «публичных интеллектуалов». Поскольку подобное определение может показаться парадоксальным по отношению к этим русским интеллектуалам, деятельность которых во многом связана с «альтернативной» культурой постсоветской эпохи, в первой части статьи излагаются их интеллектуальные биографии: внимание сосредоточено на аспектах их публичного поведения, доказывающих основную мысль данной статьи. Суть их интеллектуального служения связана с пониманием культуры как *paideia*, т. е. живого слова, которое необходимо передавать не только в академической, но и в публичной сфере. Восстановление разрушенных связей с источниками культуры (как христианскими, так и секулярными), напоминающее деятельность гуманистов в XIV и XV вв., для Аверинцева и Седаковой было главной задачей культуры. Иными словами, они стремились предложить все богатство традиции, находя для этого новые слова, предоставляя человеку возможность заново открыть собственную ценность, открыться Иному и трансцендентному. Статья основана на текстах выступлений, гомилиях и докладах, которые звучали в неакадемическом контексте и которые до сих пор практически не учитываются в публикациях, посвященных Аверинцеву и Седаковой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Сергей Аверинцев, Ольга Седакова, публичные интеллектуалы, христианский гуманизм, культура, *paideia*, традиция.

1. *Paideia* — (греч. παιδεία — формирование ребенка, образование, воспитанность, культура) — понятие античной философии, означающее универсальную образованность (см.: Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 189). — Прим. ред.

A word is dead
When it is said,
Some say.

I say it just
Begins to live
that day².

Emily Dickinson

Сергей Аверинцев и Ольга Седакова как «публичные интеллектуалы»³

Интеллектуальный труд порой накладывает обязательства, выходящие за рамки узкой специальности и почти неизбежно затрагивающие публичную сферу. Показателен в этом смысле XIX в. как в Европе (достаточно упомянуть о деле Дрейфуса и о том, какую роль в этой связи сыграл Эмиль Золя), так и в Российской империи (различные группы интеллигенции). Если пойти дальше и вспомнить позднесоветскую эпоху, можно задаться вопросом: были ли среди интеллектуалов те, кто играл заметную роль в публичной сфере?

Главная задача настоящей статьи — доказать, что именно в эти годы некоторые интеллектуалы начинают играть публичную роль, которую они сохраняют и в постсоветское время. Для этого мы сосредоточим внимание на двух примерах: первый связан с именем филолога Сергея Сергеевича Аверинцева (Москва, 1937 — Вена, 2004), второй — с поэтом Ольгой Александровной Седаковой (Москва, 1949). Несмотря на разницу в возрасте, образовании и сфере научных интересов, Аверинцев и Седакова, которых связывала долгая дружба, относились к передаче культуры как к важнейшему элементу воспитания активного и социально

2. Слово мертво
Лишь прозвучит
Оно.
Скажу сейчас
Пусть оживет
Тотчас (*Эмили Дикинсон*).

(Пер. Галины Девяткиной. — *Прим. ред.*)

3. Решающую роль в восприятии С. С. Аверинцева и О. А. Седаковой как «публичных интеллектуалов» сыграла беседа с Александром Кырлежевым в апреле 2018 г. в Москве. Благодарю его за то, что познакомил меня с понятием “Kulturträger”.

Также благодарю Кристину Штекль, которая согласилась обсудить со мной содержание настоящей статьи. Что касается библиографии, нужно упомянуть, что за последние тридцать лет о «публичных интеллектуалах» вышло несколько книг. В основном в них приводятся примеры англоамериканских или французских интеллектуалов, когда же упоминается (как правило, кратко) СССР, приводятся примеры, получившие широкий резонанс на Западе: Б. Л. Пастернак, А. Д. Сахаров, А. И. Солженицын. См., напр.: [Posner, 162; Hassner, 123–139].

ответственного человека. Как известно⁴, в 1970–1980-е гг. Ольга Седакова была ученицей С. С. Аверинцева. Седакова вспоминает:

Ему посвящена значительная часть моей работы — работы, в которой я пытаюсь понять новаторство и оригинальность введенного им культурного и герменевтического метода [Sedakova 2014, 206].

В первой части статьи мы постараемся выяснить, в чем заключалась публичная роль⁵ С. С. Аверинцева и О. А. Седаковой, кратко изложив их интеллектуальные биографии.

Что касается Сергея Аверинцева, о его «публичной роли» нужно говорить со времени Советского Союза: лекции по византийской эстетике, которые он читал в МГУ в 1969–1971 гг., были чрезвычайно популярны среди студентов (что для того времени было необычно)⁶; он написал около шестидесяти статей для четвертого и пятого томов «Философской энциклопедии» (т. 4, 1967; т. 5, 1970), выпущенной в свет АН СССР⁷; с 1960 по 1989 гг. он опубликовал почти двести научных работ⁸ (книг, статей, обзоров, переводов). Деятельность Аверинцева-переводчика трудно переоценить. С 1960-х гг. и до конца жизни он перевел значительное число текстов на самые разные темы (включая латинскую и греческую поэзию и философские трактаты, средневековые гимны, псалмы, современную немецкую литературу, французскую философию XX в.). Переводы, регулярно выходившие в книгах

4. О. А. Седакова неоднократно писала о том, какую роль сыграл в ее интеллектуальном формировании С. С. Аверинцев. См., например: «Апология рационального. С. С. Аверинцев» [Седакова 2010a]; «Два отклика на кончину Сергея Сергеевича Аверинцева» [Седакова 2010b]; “Reflections on Averintsev’s Method” [Sedakova 2006]. В качестве письменного свидетельства их диалога см. письмо Аверинцева к Седаковой, опубликованное в декабре 2017 г. в журнале «Гефтер» (URL: <http://gefter.ru/archive/23469> (дата обращения: 15.04.2019)).

5. О публичной роли С. С. Аверинцева сказано у Дж. Саттона во вступлении к выпуску 58 (2) журнала “*Studies in East European Thought*” (Sutton J. “*Studies in East European Thought* : Introduction” [Sutton, 69]) (первая часть тома посвящена русскому филологу): «Означает ли взаимное укрепление связи между религией и современной культурой то, что сегодня религия может играть конструктивную и даже воспитательную роль в публичной сфере?»

Понять публичную роль Аверинцева помогают и сведения, изложенные в другом источнике: [Rossicci]. О Седаковой см.: К. Голубович «Поэт и тьма. Политика художественной формы»: [Голубович]; В. Файбышенко «Свобода и центр : Несколько слов о переписке Владимира Библихина и Ольги Седаковой» [Файбышенко]. Об Аверинцеве и Седаковой см.: И. Кукулин «Стилизация фольклора как воспоминание о Европе : “Старые песни” и “Песни западных славян”» [Кукулин].

6. «Большая университетская аудитория не могла вместить и трети людей, сходящихся “на Аверинцева”, чтобы впервые — в его переводах и с его комментариями — услышать головокружительные пассажи из трактатов Ареопагита, гимнов Дамаскина и других великих богословов и мистиков Византии...» [Седакова 2005b, 18].

7. О значении энциклопедических статей для работы Аверинцева см.: [Sigov].

8. Подробнее см.: [Аверинцев. 1937–2004, 85–118].

и журналах, доказывают стремление Аверинцева познакомить российского читателя с мировой культурой. Более того, в 1989 г., когда перестройка была в самом разгаре, Аверинцева избрали делегатом Съезда народных депутатов СССР от Академии наук⁹, он выполнял депутатские обязанности до 1991 г.

Мы воздержимся от перечисления научных организаций и университетов, в которых Аверинцев работал в 1990-е гг.: подобный список был опубликован в 2005 г.¹⁰ Нас больше интересует особая деятельность, которой он занимался с 1990 г., — служба чтецом и проповедником в приходах Преображенского братства в Москве¹¹. Помимо этого Аверинцев внес существенный вклад в работу основанного братством Свято-Филаретовского православно-христианского института: он выступал на многих конференциях, являлся членом Попечительского совета института. Недавно автору этой статьи представилась возможность взять интервью¹² у свящ. Георгия Кочеткова, основателя Братства и ректора СФИ, и поговорить с ним о роли, которую играл в общине Сергей Аверинцев. Приведем некоторые из его ответов:

Уже в девяностых годах я его пригласил в редколлегию нашего журнала «Православная община». А до этого он у нас только помогал в алтаре и проповедовал. Так вот, он автономно, самостоятельно обсуждал самые острые вопросы, т. е. не просто числился, давал свое имя и тексты, но всегда вникал в суть дела и очень помогал. Он был не просто интеллигентом, ведь просто интеллигентов довольно много, он был как целый мир, а таких людей по всему свету крайне мало [Интервью].

Иными словами, Аверинцев стремился внести вклад в жизнь конкретной христианской общины, «переводя» результаты научной работы в слова, понятные неакадемической аудитории¹³. Если попытаться дать определение Аверинцеву-интеллектуалу,

9. Для Аверинцева этот опыт оказался непростым, частично он рассказывает об этом в статье «К совести», которая представляет собой текст его несостоявшегося выступления 9 июня 1989 г.; она была опубликована в «Советской газете» (15 июня 1989, с. 2).

10. См.: [Аверинцев. 1937–2004, 4–5].

11. Гомилии Аверинцева вошли в издание: Аверинцев С. С. Духовные слова : К 70-летию со дня рождения С. С. Аверинцева [Аверинцев 2007а].

12. Интервью взято в Москве 29 июля 2018 г. Автор благодарен свящ. Георгию Кочеткову за

разрешение опубликовать его ответы. Устные свидетельства о ситуации в позднесоветскую эпоху чрезвычайно важны для понимания роли таких интеллектуалов, как С. С. Аверинцев и О. А. Седакова. Ввиду скудности письменных источников, именно интервью и устные свидетельства помогут восстановить “oral history”, которая станет основой для дальнейших исследований.

13. О вкладе Аверинцева в жизнь Преображенского братства см. также: Кочетков Георгий, свящ. «Чудо личности академика Сергея Аверинцева» [Кочетков].

его можно назвать посредником: в позднесоветский период он старался восстановить связь с дореволюционной культурой и обширной христианской традицией; в 1990-е гг., когда открылись новые возможности для коммуникации, он искал новые пути для передачи этого наследия.

Ольга Седакова, известная сегодня как один из лучших русских поэтов, в советское время не могла играть столь же заметной публичной роли как Сергей Аверинцев. Однако было бы ошибкой считать, что ее деятельность не имела никакого общественного резонанса: хотя из-за цензуры ее произведения не печатали в России до 1989 г., стихи Седаковой широко ходили в самиздате и в эмигрантских кругах¹⁴. С 1990-х гг., когда начали возникать новые пространства для общения, Седакова опубликовала в известных периодических изданиях множество статей и эссе, прежде всего, по вопросам этики, философии и теологии¹⁵. Ее особенно интересовали значение традиции, роль искусства и культуры в современном обществе (тоталитарном, посттоталитарном и постсекулярном), свобода, христианская эсхатология¹⁶. С 1991 г. Седакова работает в Отделе христианской культуры Института мировой культуры МГУ, который с 1992 г. и до самой смерти возглавлял Аверинцев. Седакова также читает лекции и проводит семинары в Европе и США (Килский университет, Висконсинский университет в Мадисоне, Стэнфордский университет и др.). За последние тридцать лет она дала несколько интервью, появившихся в периодической печати и на веб-сайтах, причем как в России, так и за рубежом¹⁷. Последний труд Седаковой — новый перевод дантовского «Чистилища»¹⁸ — доказывает, что она продолжает работать, помня о своем «адресате»¹⁹. Стремление «передать» культурное содержание — главное в деятельности Седаковой,

14. Первый сборник стихов Седаковой «Врата, окна, арки» вышел в Париже в издательстве «YMCA-Press» [Седакова 1986].

15. «Знамя», «Иностранная литература», «Континент», «НЛО» и др.

16. Работы, написанные до 2010 г., собраны в четвертом томе собрания сочинений — *“Moralia”* (см.: Седакова О. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia* [Седакова 2010л]).

17. Недавно эти интервью были выпущены в сборнике «Вещество человечности : Интервью 1990–2018» [Седакова 2019].

18. Коллективная работа ведется в рамках семинара «Перевод Данте», организованного *Arzamas*.

academy. URL: <http://7seminarov.com> (дата обращения: 15.04.2019).

19. Седакова с советских времен переводила многих поэтов и писателей (Дитрих Бонхеффер, Эмили Дикинсон, Джон Донн, Поль Клодель, Райнер Мария Рильке, Пауль Тиллих, Франсуа Федье, Пауль Целан, Т. С. Элиот, Эзра Паунд и др.), см.: Седакова О. А. Четыре тома. Т. 2 : Переводы [Седакова 2010л]. Кроме того, она переводила литургическую поэзию, см.: Седакова О. А. Мариныны слезы. Комментарии к православному богослужению. Поэтика литургических песнопений [Седакова 2017].

которая стремится подарить современному российскому читателю «живой», несущий послание текст: «Современная культура и литература... лишены великой надежды, а Данте — поэт такой надежды. Современный человек больше не знает, в чем искать такую надежду» [*Il mio nuovo Dante*]. В последние годы пути Седаковой и Преображенского братства пересеклись. Она стала членом Попечительского совета Свято-Филаретовского института и регулярно принимает участие в фестивалях и конференциях, на которых обсуждаются важные вопросы современной христианской антропологии²⁰.

Публичная роль С. С. Аверинцева и О. А. Седаковой выражалась не в политических действиях и заявлениях: в этом отношении они далеки от интеллигенции XIX в., от диссидентов в узком смысле слова и от большинства европейских публичных интеллектуалов XX в. В интервью, данном в 2012 г., Седакова говорит: «... в любом случае народ здесь — предмет служения. А для интеллектуала — культура» [*Можно жить дальше*, 385]. Аверинцев и Седакова напрямую не касались общественных или политических вопросов, не относящихся к их непосредственной компетенции, скорее, их усилия были направлены на то, чтобы преодолеть ограничения, которые накладывают пространство и академический лексикон на то, чтобы культура превратилась в *paideia* — воспитание в общественной сфере²¹.

Во второй части статьи мы подробнее остановимся на понимании культуры у С. С. Аверинцева и О. А. Седаковой, используя понятие «христианского гуманизма»²²: переосмысление этими

20. См., напр., две статьи Седаковой, которые проливают свет на ее интеллектуальную позицию и которые были представлены на конференциях в Свято-Филаретовском институте в 2005 и 2006 гг.: «О природе традиции» [*Седакова 2005a*] и «Свобода как эсхатологическая реальность» [*Седакова 2010к*].

21. Подобное понимание задач культуры возникло среди русских интеллектуалов задолго до Аверинцева и Седаковой. Как подчеркивает А. Роккуччи, Аверинцев развил понимание культуры, изложенное Михаилом Бахтиным: «Антропологическое и культурное измерение переплетаются в стремлении преодолеть разрыв между жизнью и культурой и отыскать в культурных структурах следы того, что относится к самой глубинной и существенной части человеческого существования»

[*Roccucci, 107*]. И Аверинцев, и Седакова писали о том, какое значение имела для их формирования мысль Бахтина, см., напр.: Аверинцев С. С. «Бахтин, смех, христианская культура» [*Аверинцев 2005*]; Седакова О. А. «М. М. Бахтин — другая версия» [*Седакова 2010ж*].

22. Под «христианским гуманизмом» я понимаю интеллектуальную перспективу двух светских православных авторов, Сергея Аверинцева и Ольги Седаковой, верящих в то, что возрождение культурной традиции, которая тесно переплетена с духовной религиозностью, — путь к освобождению от «заурядности без трансцендентности», к которой привел советский тоталитаризм. По мнению их обоих, восстановление разрушенных связей с источниками культуры (как русскими, так и западными, как с христианскими, так и

двумя мыслителями классических тем гуманизма (возвращение к истокам, значение перевода, центральное положение человечества) станет основой для дальнейшего анализа.

При выборе источников для анализа мы руководствовались четкими критериями: в рассмотрение включены выступления перед неакадемической аудиторией и, что касается Аверинцева, некоторые из его гомилий (в этом смысле деятельность Аверинцева и Седаковой нередко связана с жизнью Преображенского братства).

Отбор материала отвечает стремлению выполнить две задачи: с одной стороны, привести примеры из текстов, доказывающие, что эти тексты выполняют интеллектуальную функцию “*paideia*”, с другой — предложить толкование текстов, подтверждающее публичную роль их создателей. Нельзя попытаться понять ход мысли Аверинцева и Седаковой, не учитывая, какие цели они стремились достичь как интеллектуалы: в этом смысле выступления перед неакадемической аудиторией дают ключ к пониманию интеллектуальной перспективы — ключ, который может оказаться полезным и при описании их научных работ.

«Передача» нового христианского гуманизма

О природе традиции. Человек как Homo Haeres

Вопрос традиции, понимаемой как культурное наследие прошлого и как ответственность за передачу его будущим поколениям, имеет для Аверинцева и Седаковой особое значение: понять это можно, учитывая исторические обстоятельства, в которых развивалась их мысль, т. е. специфику позднесоветского периода. Термин «традиция» не нес негативного смысла как принудительное навязывание образцов из прошлого, а означал ровно противоположное — возможность получить доступ к тому, что Т. С. Элиот называл «накопленной мудростью прошлого» [Eliot, 21]. Седакова пишет:

секулярными) дарит человеку возможность заново открыть себя самого как возлюбленное творение, открытое Иному и трансцендентному. Это определение уже появлялось в источниках и последних публикациях, посвященных их мысли. Седакова использует его, говоря об Аверинцеве, в 2005 г., см.: «Сергей Сергеевич Аверинцев :

К творческому портрету ученого» [Седакова 2005в, 38, 52 и сл.]. Об Аверинцеве см. также: Kahn A., Lipovetsky M., Rayfman I., Sandler S. “A History of Russian Literature” [Kahn, Lipovetsky, Rayfman, 598]. О Седаковой см.: Паллофф Б. «Если это не сад: Ольга Седакова и незавершенная работа творчества» [Паллофф].

Нам, русским, трудно понять состояние духа, рождающее западную контркультуру и нападки на традицию, которая воспринимается как репрессивная структура, в то время как для нас малейший контакт с традицией обладает огромной освободительной силой [Sedakova 2007, 6].

Начиная с 1990-х гг. Седакова размышляет о сути традиции, понимая, насколько сложным оказался этот вопрос как в постсоветской России, так и на секулярном Западе. На конференции, организованной Свято-Филаретовским институтом в 2005 г., она выступила с докладом «О природе традиции», сосредоточив особое внимание на традиции «в общекультурном смысле», т. е. «вещи, относящейся к человеку как таковому» [Седакова 2005а]. Традиция воспринимается как главное свойство человеческого опыта и человека как «*homo haeres*», существа наследующего и передающего наследство» [Седакова 2005а]. Подобное понимание традиции полностью соответствует тезису Сергея Аверинцева. По его мнению, и культура, и отношения между людьми касаются самой сути человеческого опыта: «Все мы имеем одно общее свойство — мы не пустынные. <...> Отсутствия культуры в смысле нуля, чистого пустого отсутствия не бывает» [Аверинцев 2007в, 166]²³. Ниже он продолжает: «То, что мы называем отсутствием культуры, не есть отсутствие культуры, это всегда плохая культура» [Аверинцев 2007в, 166].

Образ традиции, встающий за словами Седаковой, находится внутри намеченного Аверинцевым «культурного континуума», который в одни эпохи течет свободнее, чем в другие. Седакова указывает на разрыв в континууме как на «знак наших дней. Передача не действует... что-то сломалось в нашей цивилизации» [Седакова 2005а]. Поломка связана с тем, что положительное значение традиции как постоянно развивающегося наследия, которое передается из поколения в поколение, подменили чем-то вроде насмешки (т. е. «плохой культурой»), о которой говорил Аверинцев. — В. П.): динамический смысл традиции исчезает, заменяется противоположностью, «принадлежностью к внеличной, тем более освященной норме», которая «дает человеку чувство оправданности, снимает ответственность, снимает чувство

23. Текст под названием «Христианство и культура» представляет собой запись выступления Аверинцева на VI конференции Преображенского братства «Миряне в церкви», которая состоялась в Москве 17–20 августа 1995 г.

вины, которое становится невыносимым, если человек один за все отвечает и все должен сам решить» [Седакова 2005]. Противоположная форма традиции ополчается против индивидуума, раздавленного необычной, безличной силой: если это традиция, «отдельный человек может ее переживать как чужое для того, что он в себе знает как несомненно самое “свое”» [Седакова 2005]. Чаще всего на подобную «традицию» встречаются две противоположные, симметричные друг другу реакции: решительный отказ принимать принуждающую, уничтожающую индивидуальность силу (деконструкция/релятивизм) или безусловное принятие традиции как совокупности «правил» (фундаментализм/новый традиционализм)²⁴. Если же рассматривать традицию как нечто, теснее всего связанное со словами «устойчивость» и «незыблемость», то, как признает Седакова, остаются две возможности: «или приобщиться к какой-то предельно жесткой норме — или же наоборот, решить, что никакие нормы больше не действуют» [Седакова 2005a]. Аверинцев описывает социальные последствия ослабления традиции (в данном случае христианской традиции), которая сводится к ограниченному набору правил:

Современный мещанин... современный конформист, человек, который хочет быть, как все, слышит только преувеличения, только крайние и упрощенные суждения. Его трудно уговорить быть верующим, но его легко уговорить быть фанатиком [Аверинцев 2007a, 168].

Когда духовное содержание культуры исчезает и традиция утрачивает жизненную силу, остается подражание, конформизм, грубое упрощение фанатизма.

Суть тезиса Седаковой понятна из следующего отрывка из ее выступления: уйти от внешнего выбора между крайностями можно лишь заново пересмотрев само понятие традиции, вернув ему динамическую полноту. Традиция, какой рисует ее Седакова (та же, что у нее на глазах сыграла решающую роль в возрождении подлинно гуманистического чувства в советское время), — не набор норм и условностей, а голос изменений. Когда Седакова заново осмысляет понятие традиции как «предания», она опирается на этимологию: «Если мы будем верить самому слову *tradition*, то в русском переводе это будет “пере-дача”, а в славянском “предание”» [Седакова 2005a]. Природа «передачи» применительно

24. См. подробнее об этом: [Седакова 2005a].

к традиции не противоречит ее смыслу: «Вопрос вовсе не в том, устойчиво или неустойчиво традиционное. В слове акцентирован момент передачи: нечто передается, передается из рук в руки» [Седакова 2005а]. В подобной перспективе традиционное очевидно влечет за собой «перемену» — до такой степени, что, как подчеркивает Седакова, «его нельзя без этого представить» [Седакова 2005а]. Подобная «передача» (в том же смысле, что и латинский глагол “*traducere*”) подразумевает и непрерывность, и разрыв. Вокруг такого же понимания традиции сосредоточена гомилия, которую Аверинцев прочитал в 1993 г., рассуждая о Священном писании. Делясь размышлениями исторического и теологического порядка с членами общины, которые собрались в храме Сретенского монастыря в Москве²⁵, он говорил о Евангельской традиции как о призыве к ответственности:

И каждому поколению евангельские слова будут что-то говорить заново. В некотором смысле то, что истолковано, разъяснено, оно может быть совершенно правильно, истинно истолковано... но вот это слово уже сказано. Евангельские слова имеют ту новизну, которой ни у чего больше нет, потому что они обращаются к нам, и в некотором смысле это наша задача — их истолковать жизнью [Аверинцев 2007а, 90].

Можно заключить, что для Аверинцева и Седаковой традиция не утрачивает характер *auctoritas*, однако речь идет о «живом» авторитете: его послание меняется, потому что оно меняет всякого, кто его получает. Традиция — не безличная, принуждающая сила, а, скорее, драгоценный ресурс, который дается всем, как писал Борис Пастернак, которого цитирует Седакова: «Всем нам являлась традиция и всем обещала лицо»²⁶.

Передача: поиск живого языка

Для Аверинцева и Седаковой традиция как «передача» является одновременно необходимостью и целью в сфере культуры, сле-

25. Эта гомилия — важное свидетельство усилий Аверинцева как можно шире распространить идеи, изначально выработанные в академическом контексте. В ней он рассказывает о путешествиях по Европе (Рим, Берлин и Эльзас), во время которых он неоднократно выступал с размышлениями о связи между христианством и культурой. Первые слова гомилии позволяют понять отношение

Аверинцева к своей аудитории: «С большим смущением, по долгу послушания и чтобы все в нашей жизни было общее, я как-то коротко попробую рассказать» [Аверинцев 2007б, 87].

26. [Седакова 2005а]. Оригинал см., напр., здесь: Пастернак Б. «Охранная грамота» [Пастернак, 152]. — Прим. ред.

довательно, она накладывает ответственность по отношению к своей эпохе. Как пишет Седакова, слова традиции обладают способностью перевернуть нашу жизнь: «И какая-то фраза, написанная пятьсот лет назад, взорвет нашу обыденность не меньше, чем непредвиденный полночный звонок» [Седакова 2018, 5]. И Аверинцев, и Седакова указывали, что отказ от всякой традиции или гипертрофированная приверженность традиции в современную эпоху парадоксальным образом высветили не столько смерть традиции, сколько потребность ясно обозначить ее связь с новым. Аверинцев подчеркнул важность этой задачи, выступая в Итальянском парламенте в 2002 г.:

Что библейские предания, греческие предания могут дать нам сегодня? <...> ...Мы не можем воспринимать все это как нечто нам попросту дарованное; каким-то образом и в какой-то мере все это мы должны снова обрести, обрести сегодня [Аверинцев 2013а, 469, 471].

Седакова также понимает, насколько важна эта задача в наше время: «Вызов прояснить нечто, что столетиями полусознательно передавалось от человека к человеку» [Седакова 2010м, 700].

Как перевод письменного текста рожден потребностью позволить ему заговорить на другом языке, т. е. передать заложенное в него послание словами, которые понятны другой аудитории, так и передача традиции всегда связана с языком. Однако из вопроса о языке вытекает целый ряд дальнейших проблем, которые Аверинцев и Седакова отнюдь не недооценивают. В интервью 2014 г. Седакова говорит о том, что сам язык может застыть и превратиться в простое воспроизведение лишенных содержания форм: «человеческому слову постоянно угрожает опасность перестать говорить, и тогда словесный ряд течет мимо высказывания, как некая безразличная стихия “готовых слов”» [In Praise of Poetry, 413]. В 1996 г. Аверинцев написал большое эссе «Слово Божие и слово человеческое». В нем он указывает, что ослабление или «акт деструкции» языка [Аверинцев 2013б, 113] является корнем того, что можно назвать «послеатеистической ситуацией» [Аверинцев 2013б, 113]: «В настоящее время вера в Откровение противостоит совсем новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу» [Аверинцев 2013б, 109–111]. Аверинцев открыто говорит об этом новом вызове, но в то же время напоминает, что «ослабление» языка заметили отнюдь не в XX в. Об этом сказано еще в библейском тексте:

...Но верно ли, надежно ли слово, разделяющее немощь человека? <...> Псалмопевцу его опыт внушил мысль, которую он сам, правда, называет опрометчивой, однако же высказывает: «всякий человек ложь» (Пс 115:2) [Аверинцев 2013б, 107].

В то же время, поскольку мысль Аверинцева носила антиномический характер²⁷, он говорит о силе языка:

Человеческая речь, угловатая, затрудненная, подчас косноязычная, в которую облакает себя Слово Божие, тоже аспект кенотического снисхождения, принятого на Себя Логосом из любви к нам. <...> ...Человеческое слово ...*sarax Dei* [Аверинцев 2013б, 103].

Тогда встают два основных вопроса: какое человеческое слово может быть посредником при передаче традиций и в чем состоит «что-то главное», которое должно быть передано, «кроме перечня необходимых сведений» [Седакова 2005а]. Размышления Седаковой и Аверинцева дают ключ к пониманию того, как они решают эти вопросы. С одной стороны, Седакова, рассуждая о роли Данте в истории культуры, подчеркивает, что он взялся «от себя лично» говорить о “последних вещах”, причем говорить на народном, профанном языке» [Седакова 2010в, 133]. С другой стороны, Аверинцев со свойственным ему спокойствием мысли высказывает утверждение, которое многим покажется необычным: «...христианству изначально чужд концепт особого “сакрального языка”, на котором, и на нем одном, может говорить Откровение» [Аверинцев 2013б, 101]. Следовательно, оба они, Аверинцев и Седакова, размышляют о «секулярном» языке, и оба считают, что он наделен особой силой: он был носителем Откровения, на нем можно говорить о «последних вещах». Отказ от сакрального языка воспринимается так же, как призыв осознать тварность человека со всеми вытекающими из этого опасностями и с ответственностью не совершать «актов деструкции», лишаящих нас слов, из которых складывается жизнь культуры.

Две следующих цитаты позволяют лучше понять, какими видятся Аверинцеву и Седаковой пути передачи традиции и само передаваемое послание. В 1998 г. на вручении в Ватикане премии имени Владимира Соловьева Седакова произнесла проникновен-

27. Об антиномическом характере мысли Аверинцева см.: [Россисси, 108].

ные слова о возможности нового христианского искусства, а значит, и нового христианского языка — близкого повседневному, но не обыденного, отличающегося простотой, которая, тем не менее, не приводит к отсутствию содержания²⁸. Как пример передачи этой традиции она упоминает Пастернака: «Но в Пастернаке новое христианское искусство заговорило о другом: о Творении, об Исцелении... о Жизни» [Седакова 1998]. И далее замечает: «И кто сказал бы, что эта триада “последних вещей” менее прямо относится к христианским корням, чем первая?» [Седакова 1998].

Поэтический словарь Пастернака, тесно связанный со сферой природы, по своему содержанию близок корням христианства, а именно — Искуплению. Аверинцев еще больше подчеркивает созвучие современной поэзии Пастернака сердцевине христианской традиции в отрывке, где он описывает постоянные свойства Византийской Пасхи, т. е. «церемонии освящения (εγκαινία) всего творения и весны... природной и космической притчи, близкой духовному возрождению...» [Averintsev 2006, 227]:

...Некоторые аналогии с восприятием весны как космической, изначальной Пасхи можно найти в русской поэзии XX в., то есть в стихотворении Пастернака «На Страстной» из романа «Доктор Живаго», где мельчайшие подробности описания весенней погоды и движение верующих от Страстной недели к Пасхальной службе сливаются воедино, чтобы совместно подготовить к Воскресению [Averintsev 2006, 227].

Отсылку к поэзии Бориса Пастернака можно воспринимать как черту христианского гуманизма Аверинцева и Седаковой: они верят в жизненную силу языка, который позволяет поэту говорить о неразрывном переплетении природы и Откровения в человеческом существовании.

Гуманизм: «Помни, что тебе присуще нечто благое»

Гуманистическая деятельность Аверинцева и Седаковой пришла на исторический этап XX в., когда слово «гуманизм» переживало острый кризис, связанный с опытом нацизма и фашизма, советского тоталитаризма, концлагерей и ГУЛАГа, ужасов Второй мировой войны. Тем не менее, ряд текстов доказывает, что Аверинцев, выросший в подобном историческом контексте, был

28. См. подробнее: [Седакова 1998].

убежден, что отношения с «другим» всегда подразумевают акт доверия и не только доверия, но и веры:

...Мое сердце, которое тогда было оскорблено неуважительностью властителей, не может иначе: оно стремится к тому, чтобы каждому человеку оказывалось внимание и уважение, даже и тогда, когда бывает необходимо высказать всю правду без прикрас [Аверинцев 2013в, 515].

Ниже он продолжает:

Вера и верность по отношению друг к другу на основе того, что мы пережили, призывают не только к толерантности, но и к солидарности и, в известном смысле, к единству [Аверинцев 2013в, 515–517].

Седакова подчеркивает, что вера Аверинцева отнюдь не рождена оптимистической идеализацией природы человечества: «В его мысли была отрезвляющая корректива к энтузиазму начала века, без которой речь “после Аушвица и Гулага” была бы просто лживой» [Седакова 2010ц, 775, сноска 1]. Не исключая возможности веры в человечество, эта «отрезвляющая корректива», напротив, представляет собой почву, на которой вера может расцвести, и новый критерий выбора:

Более всего хотелось бы мне уберечься от двух симметрически противоположных родов глупости: от Сциллы оптимизма и от Харибды пессимизма [Аверинцев 2006, 763].

Седакова разделяет подход Аверинцева и в статье «Вопрос о человеке в современной секулярной культуре» называет две крайности, не позволяющие должным образом осмыслить *conditio humana*: с одной стороны, прославление человека как непогрешимого, постоянно стремящегося к прогрессу существа, с другой — недоверие к человеку, деяния которого, даже не являясь злыми, остаются несовершенными. Вот как описывает Седакова последствия второй крайности:

Что такое человек? Это существо травмированное, ранимое, бедное, больное, опустошенное своей долгой историей. Ничего хорошего в нем нет: он и сам может превратиться в палача. И такое существо необходимо хранить. И не требовать от него по возможности ничего чрезвычайного [Седакова 2010б].

Согласно Седаковой, подобный подход существует как в секулярной, так и в религиозной перспективе. В отношении последней, в которой человек идентифицируется с «падшей природой», Седакова подчеркивает:

Да, удивительным образом антигуманистическое христианство... стало привычным и не обсуждаемым... По этому презрению к «человеческому» часто и узнают «истинно благочестивых» людей [Седакова 2010г, 834–835].

Что касается секулярной перспективы, Седакова приводит пример Андре Глюксманна, который, размышляя о трагедиях XX в., сформулировал новую, «одинадцатую» заповедь: «Помни, что тебе присуще зло!» [Седакова 2010б]. Ниже Седакова замечает:

Прекрасно, и этому веками учила монашеская педагогика. Есть еще одна вещь, которую забыли еще крепче, и, может быть, стоит о ней сказать: «Помни, что тебе присуще нечто благое» [Седакова 2010б].

Эта парадоксальная перспектива, которую Седакова описывает словами, понятными не только в узкорелигиозном контексте, представляет собой, по сути, передачу ключевого понятия христианской антропологии. Сергей Аверинцев выразил то же самое в 1967 г. при помощи единственного доступного в то время средства распространения элементов христианской культуры в публичной сфере, в статье «Философская антропология» в знаменитом пятом томе «Философской энциклопедии»²⁹:

Если образ Божий присутствует в человеке как его неотъемлемое, хотя и ежедневно оскверняемое достояние, то подобие Божье не столько дано, сколько задано человеку [Аверинцев 1970, 355].

29. Значение написанных Аверинцевым статей не осталось незамеченным в Западной Европе. В 1972 г., рецензируя тома «Советской энциклопедии», Пауль Элен увидел в них «иное отношение чем то, к которому мы привыкли, вероятно, связанное с тем, что при социализме христианство не исчезает, а остается силой, которую нужно признать и которую нельзя просто заклеить как «опиум» (Маркс и Ленин)» [Ehlen, 381]. Далее Элен сосредотачивает внимание на статье «Христианство», подчеркивая отношение

Аверинцева к «передаче» культуры: «Он не только дает правильное по сути описание христианского послания, но и старается подвести читателя к пониманию этих таинств» [Ehlen, 382]. Ниже Элен подчеркивает, что статья Аверинцева вносит весьма значительный, современный вклад в политическую теологию: «...мы находим здесь рассказ о христианском поведении в мире — куда более адекватный, чем большинство из того, что можно найти в “политической теологии”, как ее сегодня излагают на Западе» [Ehlen, 387–388].

В подобной гуманистической перспективе Аверинцев и Седакова рассматривают память о неотъемлемости образа Божьего и о возможностях, данных человечеству, чтобы уподобиться Богу, как главную цель передачи культуры: «Быть человеком — не данность, а задание. Обучение, пайдейя делает человеком. Обучение здесь явно заместило архаическое мистическое или мистериальное “второе рождение”» [Седакова 2010е, 74]. Для Аверинцева и Седаковой культура как *paideia* — не принуждающая сила, а голос, принимающий форму дружбы, желания человека открыть самого себя и свою ценность.

Да сохранит тебя Господь,
Который всех хранит.
В пустой и грубой жизни,
Как в поле, клад зарыт [Седакова 2010з, 175].

Заключение

В 1988 г. в телепередаче «Беседы о русской культуре» Юрий Лотман рассказывал о путях распространения гуманизма в XIV в.:

После больших исторических переломов требуется большое культурное усилие для того, чтобы человек создал вокруг себя ту коммуникативную сферу, то пространство, где он опять будет уверенно находить себе партнеров и чувствовать, что его понимают. Значительную роль в этом культурном, очень напряженном, процессе играет создание малых коллективов. В небольшом коллективе... создаются те нормы, которые потом становятся нормами общества. <...> Там, где нет малых коллективов, там нет и большой культуры [Лотман, 441–442].

Неслучайно размышления Лотмана о гуманистической культуре можно отнести и к описанию «маргинальных» пространств позднесоветской культурной жизни: говоря о кругах гуманистов, Лотман помнил об опыте «Семиотической школы», которую он основал в Тарту и Москве в 1960-е гг. Нельзя не сказать и о том, что Лотмана и двух интеллектуалов, которым посвящена настоящая статья, связывали тесные и постоянные отношения³⁰. Подня-

30. См.: О. Седакова. «Путешествие в Тарту и обратно. Запоздалая хроника» [Седакова 2005б]. Напомним, что Аверинцев выступил редактором «Собрания сочинений» Ю. М. Лотмана [Лотман 2000].

тая Лотманом проблема (решающая роль «малых коллективов» в восстановлении коммуникативной сферы общества) сегодня не менее важна, чем в то время.

Задача настоящей статьи — пролить свет на работу двух интеллектуалов, которые, находясь в меньшинстве, стремились нести свидетельство веры в живую непрерывность христианского гуманизма, вокруг которого могли сплотиться Восток и Запад, несмотря на конфликты и исторические разногласия. Дружба Аверинцева и Седаковой — один из многих примеров, относящихся ко времени перехода от советской к постсоветской эпохе: в этом контексте действовали и поныне действуют другие фигуры и малые коллективы. На наш взгляд, само их существование подталкивает нас к тому, чтобы расширить представление о «ВОЗМОЖНОМ».

Перевод Анны Ямпольской

Источники и литература

1. *Аверинцев. 1937–2004* = Сергей Сергеевич Аверинцев. 1937–2004 / Сост., ред. Н. П. Аверинцева, Н. Б. Полякова, В. Б. Черкасский. М. : Наука, 2005. 170 с. (Материалы к биобиблиографии ученых. Литература и язык; вып. 29).
2. *Аверинцев 1970* = Аверинцев С. С. Философская антропология // Философская энциклопедия / Под ред. Ф. В. Константинова. М. : Советская энциклопедия, 1970. С. 354–355.
3. *Аверинцев 2005* = Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // Он же. Собрание сочинений. Т. 3 : Связь времен / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і літера, 2005. С. 342–359.
4. *Аверинцев 2006* = Аверинцев С. С. Будущее христианства в Европе // Он же. София-Логос. Словарь. Киев : Дух і літера, 2006, С. 763–775.
5. *Аверинцев 2007а* = Аверинцев С. С. Духовные слова : К 70-летию со дня рождения С. С. Аверинцева. М. : СФИ, 2007. 232 с.
6. *Аверинцев 2007б* = Аверинцев С. С. О поездке в Рим, Эльзас и Берлин // Духовные слова : К 70-летию со дня рождения С. С. Аверинцева. М. : СФИ, 2007. С. 87–91.
7. *Аверинцев 2007в* = Аверинцев С. С. Христианство и культура // Духовные слова : К 70-летию со дня рождения С. С. Аверинцева. М. : СФИ, 2007. С. 165–170.
8. *Аверинцев 2013а* = Аверинцев С. С. Импровизация // Римские речи. Слово Божие и слово человеческое / Сост. П. Адзаро. М. : Изд-во Москов-

- ской патриархии; Roma : Sofia. Idea russa, idea d'Europa, 2013. С. 468–471 (на русском и итальянском языках).
9. *Аверинцев 2013б* = Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое // Римские речи. Слово Божие и слово человеческое. М. : Изд-во Московской патриархии; Roma : Sofia. Idea russa, idea d'Europa, 2013. С. 78–117 (на русском и итальянском языках; впервые опубликовано по-итальянски: Parola divina e parola umana // La Nuova Europa. 1996. V. 266. N. 2. P. 5–19).
 10. *Аверинцев 2013в* = Аверинцев С. С. Солидарность во имя опального Бога : Опыт советского времени как предостережение для настоящего времени и на будущее // Римские речи. Слово Божие и слово человеческое. М. : Изд-во Московской патриархии; Roma : Sofia. Idea russa, idea d'Europa, 2013. С. 484–519.
 11. *Голубович* = Голубович К. Поэт и тьма. Политика художественной формы // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 49–111.
 12. *Интервью* = Интервью с о. Георгием Кочетковым, 29 июля 2018 г., Москва. Архив автора.
 13. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Чудо личности академика Сергея Аверинцева // С. С. Аверинцев. Духовные слова. М. : СФИ, 2007. С. 5–7.
 14. *Кукулин* = Кукулин И. Стилизация фольклора как воспоминание о Европе : «Старые песни» и «Песни западных славян» // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 295–320.
 15. *Лотман 2000* = Лотман Ю. М. Собрание сочинений. 2-е изд., испр. Т. 1 : Русская литература и культура Просвещения. М. : ОГИ, 2000. 530 с.
 16. *Лотман 2005* = Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре : (Телевизионные лекции). Цикл второй : Взаимоотношения людей и развитие культур : Лекция 5 (1988 г.) // Воспитание души. СПб. : Искусство, 2005. С. 442–448.
 17. *Можно жить дальше* = «Можно жить дальше...» : Интервью Ольги Седаковой // Седакова О. А. Вещество человечности : Интервью 1990–2018 / Сост. Ю. Подлубнова. М. : Новое литературное обозрение, 2019. С. 380–395.
 18. *Палофф* = Палофф Б. Если это не сад: Ольга Седакова и незавершенная работа творения // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 494–521.
 19. *Пастернак* = Пастернак Б. Охранная грамота // Он же. Собрание сочинений : В 5 т. Т. 4 : Повести. Статьи. Очерки. М. : Художественная литература, 1991. С. 149–239.

20. *Седакова 1986* = Седакова О. А. Врата, окна, арки : Избранные стихотворения. Париж : YMCA Press, 1986. 131 с.
21. *Седакова 1998* = Седакова О. А. «Счастливая тревога глубины» : Речь при вручении премии «Христианские корни Европы» имени Владимира Соловьева. Ватикан, 1 июля 1998 г. URL: olgasedakova.com/Moralia/266 (дата обращения: 15.04.2019).
22. *Седакова 2005a* = Седакова О. А. О природе традиции. URL: <http://www.sedakova.narod.ru/artc/trad.htm> (дата обращения: 15.04.2019).
23. *Седакова 2005б* = Седакова О. А. Путешествие в Тарту и обратно. Заповедная хроника // Она же. Два путешествия. М. : Логос, 2005. С. 71–110.
24. *Седакова 2005в* = Седакова О. А. Сергей Сергеевич Аверинцев : К творческому портрету ученого // Сергей Сергеевич Аверинцев. 1937–2004 / Сост., ред. Н. П. Аверинцева, Н. Б. Полякова, В. Б. Черкасский. М. : Наука, 2005. С. 6–72. (Материалы к биобиблиографии ученых. Литература и язык; вып. 29).
25. *Седакова 2010a* = Седакова О. А. Апология рационального. С. С. Аверинцев // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 519–547.
26. *Седакова 2010б* = Седакова О. А. Вопрос о человеке в современной секулярной культуре : Доклад на Международной научно-богословской конференции «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи», Москва, 15–18 ноября 2010 г. URL: <http://www.olgasedakova.com/Moralia/872> (дата обращения: 15.04.2019).
27. *Седакова 2010в* = Седакова О. А. «В целомудренной бездне стиха» : О смысле поэтического и смысле доктринального : Инаугурационная лекция по случаю присвоения звания доктора богословия *honoris causa* (Минск, 3 марта 2003 г.) // Она же. Четыре тома. Т. 3 : *Poetica*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 127–140.
28. *Седакова 2010г* = Седакова О. А. Два отклика на кончину Папы Иоанна Павла II // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 830–835.
29. *Седакова 2010д* = Седакова О. А. Два отклика на кончину Сергея Сергеевича Аверинцева // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 795–811.
30. *Седакова 2010е* = Седакова О. А. Европейская традиция дружбы // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 65–81.
31. *Седакова 2010ж* = Седакова О. А. М. М. Бахтин — другая версия // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 88–98.

32. *Седакова 2010з* = Седакова О. А. «Отшельник говорит» : Из цикла «Тристан и Изольда» // Она же. Четыре тома. Т. 1 : Стихи. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 145–176.
33. *Седакова 2010и* = Седакова О. А. Рассуждение о методе. Сергей Сергеевич Аверинцев и его книга «Поэты» // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 768–794.
34. *Седакова 2010к* = Седакова О. А. Свобода как эсхатологическая реальность // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 13–29.
35. *Седакова 2010л* = Седакова О. А. Четыре тома : [Сочинения : В 4 т.] Т. 1 : Стихи. Т. 2 : Переводы. Т. 3 : *Poetica* Т. 4 : *Moralia*. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
36. *Седакова 2010м* = Седакова О. А. The Light of Life. Some Remarks on the Russian Orthodox Perception // Она же. Четыре тома. Т. 4 : *Moralia*. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 677–705.
37. *Седакова 2017* = Седакова О. А. Мариины слезы. Комментарии к православному богослужению. Поэтика литургических песнопений. М. : Благочестие, 2017. 176 с.
38. *Седакова 2018* = Седакова О. А. Голос друга. Голос Европы. Заметки переводчика // Франсуа Федье. Голос друга. 2-е изд. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. С. 5–12.
39. *Седакова 2019* = Седакова О. А. Вещество человечности : Интервью 1990–2018 / Сост. Ю. Подлубнова. М. : Новое литературное обозрение, 2019. 648 с.
40. *Файбышенко* = Файбышенко В. Свобода и центр : Несколько слов о переписке Владимира Библихина и Ольги Седаковой // «И слову слово отвечает» : Владимир Библихин — Ольга Седакова : Письма 1992–2004 годов. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. С. 15–22.
41. *Averintsev 2006* = Averintsev S. S. Some constant characteristics of Byzantine Orthodoxy // Byzantine Orthodoxies : Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 / Eds. A. Louth, A. Casiday. Aldershot : Ashgate, 2006. P. 215–228.
42. *Ehlen* = Ehlen P. The New Soviet Philosophical Encyclopedia. I : New Attitudes of Soviet Philosophers toward Theology // Studies in Soviet Thought. 1972. V. 12. N. 4. P. 381–390.
43. *Eliot* = Eliot T. S. Notes towards the Definition of Culture. New York : Harcourt Brace and Co., 1949. 128 p.
44. *Il mio nuovo Dante* = Il mio nuovo Dante : [Intervista ad Olga Sedakova]. URL: <http://www.olgasedakova.com/it/interview/1100> (на итальянском языке) (дата обращения: 15.04.2019).

45. *In Praise of Poetry* = In Praise of Poetry : An Interview with Caroline Clark, Ksenia Golubovich and Stephaine Sandler // Вещество человечности. Интервью 1990–2018. М. : Новое литературное обозрение, 2019. С. 411–424.
46. *Kahn, Lipovetsky, Rayfman* = Kahn A., Lipovetsky M., Rayfman I., Sandler S. A History of Russian Literature. Oxford : Oxford University Press, 2018. 960 p.
47. *Hassner* = Hassner P. The Public Intellectual and the Experience of Totalitarianism // Eds. A. M. Melzer, J. Weinberger, R. M. Zinman. The Public Intellectual : Between Philosophy and Politics. Lanham; Boulder; New York; Oxford : Rowman & Littlefield publishers, 2003. P. 123–139.
48. *Posner* = Posner R. A. Public Intellectuals : A Study of Decline. Cambridge, MA; London : Harvard UP, 2001. 416 p.
49. *Rocucci* = Rocucci A. Comprensione dell'alterità e incontro tra universi culturali nel pensiero di Sergej Sergeevič Averincev // Eds. V. Benigni, A. Salacone. Ulica Ševčenko 25 korpus 2 : Scritti in onore di Claudia Lasorsa. Cesena; Roma : Caissa Italia, 2011. P. 103–112.
50. *Sutton* = Sutton J. Studies in East European Thought : Introduction // Studies in East European Thought. 2006. V. 58. N. 2. P. 69–71.
51. *Sedakova 2006* = Sedakova O. Reflections on Averintsev's Method // Studies in East European Thought. 2006. V. 58. N. 2. P. 73–84.
52. *Sedakova 2007* = Sedakova O. A. Author's Note : A Few Lines About My Life // The Hudson Review : [Special edition published on the occasion of Olga Sedakova's residency at Stanford University in Spring 2007]. 2007. P. 6–8.
53. *Sedakova 2014* = Sedakova O. An Interview with Olga Sedakova // Ibid. In Praise of Poetry / Transl. and ed. by C. Clark, K. Golubovich and S. Sandler. Rochester, NY : Open Letter, 2014. P. 191–207.
54. *Sigov* = Sigov K. Averintsev's Archipelago: Towards Understanding the Era of Post-Atheism // Studies in East European Thought. 2006. V. 58. N. 2. P. 85–93.

V. Pozzi

Culture as *paideia*.
Sergei Averintsev and Olga Sedakova:
Mapping Out a Path for Contemporary
Christian Humanism

This paper aims to present from a new perspective the figures of the philologist Sergei Averintsev and of his pupil, the poet Olga Sedakova, i. e. seeing them as “public intellectuals”. Bearing in mind that this categorisation may seem paradoxical when applied to these Russian intellectuals who undertook a significant part of their work in the “alternative” culture of the post-Soviet era, the first part of this paper provides a reconstruction of their intellectual biographies which aims to justify the main thesis by offering a view on elements of the public attitude that have characterised their activity. The core of their intellectual engagement lies in their interpretation of the issue of culture as *paideia*, i. e. as a living word that needs to be transmitted not only in the academic sphere but in the public domain as well. Re-establishing the broken ties with the sources of culture (both Christian and secular) — an approach that recalls that employed by the humanists of the fourteenth and fifteenth centuries — represents for Averintsev and Sedakova the very task of culture, i.e. offering to human beings the richness of tradition through new words, giving them the possibility to rediscover their value and their openness to the Otherness and the transcendence. The selection of the sources that are provided in the paper focuses almost entirely upon discourses, homilies or conference papers delivered in non-academic contexts which are still highly neglected in the literature devoted to them.

KEYWORDS: Sergei Averintsev, Olga Sedakova, Russian public intellectuals, Christian Humanism, culture, *paideia*, tradition.

A word is dead
When it is said,
Some say.

I say it just
Begins to live
that day.

Emily Dickinson

Sergei Averintsev and Olga Sedakova as “public intellectuals”¹

Intellectual work may involve a commitment that goes beyond the limits of specialist lexicon and that flows, almost necessarily, into the public sphere. In this respect, the late XIX Century is emblematic: it suffices to mention the Dreyfus Affair, considering the role played by Émile Zola within Europe, and the articulation of the intelligentsia, in its various forms, in the Russian Empire. If, however, we attempt to go further on wards and take into account late Soviet Russia, it seems fair to question the presence of intellectuals who were in a position to play a role in the public domain.

The first aim of this paper is to show that, namely during this period, some intellectuals began to take on a public role — one that they would continue to maintain in the post-Soviet space. For this purpose, I will focus on two specific cases, the first concerning the philologist Sergei Averintsev (Moscow, 1937 — Vienna, 2001) and the second being that of the poet Olga Sedakova (Moscow 1949): besides the differences in their ages, education and area of expertise, these two figures — bonded by a long friendship — shared the same interpretation of cultural transmission as a crucial element for the constitution of a human being that is active and responsible in the social domain. As it is known², Sedakova was Averintsev’s pupil in the 1970s — 1980s, and she recalls:

1. A key point in developing the interpretation of S. Averintsev and O. Sedakova as “public intellectuals” was a conversation with Alexander Kyrlezhev that took place in Moscow in April 2018. I acknowledge him for introducing me to the concept of “Kulturträger”. I also thank Kristina Stoeckl for agreeing to discuss with me the idea that I present in this paper. With regard to literature: several volumes have been published in the last thirty years on the issue of “public intellectuals”. They mostly focus on Anglo-American or French examples and even when the Soviet Union is considered,

however briefly, the cases cited are the ones that had more resonance to Western audiences (i. e. B. Pasternak, A. Sakharov, A. Solzhenitsyn). See among others: R. A. Posner. “Public Intellectuals : A Study of Decline” [*Posner, 162*]; P. Hassner. “The Public Intellectual and the Experience of Totalitarianism” [*Hassner*].

2. The relevance Averintsev had in the constitution of her intellectual perspective has been described by Sedakova herself in several works. See, among others, “Apologija ratsional’nogo. S. S. Averintsev” [*Sedakova 2010b*]; “Dva otklika na konchinu Sergeia

Much of my work is dedicated to him — work in which I try to understand the innovation and originality of the cultural and hermeneutic method that he introduced [Sedakova 2014a, 206].

In the first part of this paper, I will try to make explicit what the public role³ of these authors involved, by providing a synthetic profile of their intellectual biographies.

With regard to Sergei Averintsev, it is imperative to address his “public role” since the late Soviet phase, due to the impressive (and unusual for the time) number of students attending his classes on Byzantine aesthetics at Moscow State University between 1969 and 1971⁴, the almost sixty entries he wrote for the fourth and fifth volumes of the *Filosofskaja entsiklopediia* [*Philosophical Encyclopedia* (v. 4, 1967; v. 5, 1970)] promoted by the Academy of Sciences of the USSR⁵, and the almost two hundred works⁶ (books, papers, reviews, translations) he published between 1960 and 1989. Averintsev’s translation activity was highly relevant. Starting in the 1960s until his death, he translated an impressive number of works covering a wide range of subjects (among them, ancient Latin and Greek poems and philosophical treatises, Medieval hymns, Psalms, modern German literature, French philosophy of the XX century). These were regularly published in volumes

Sergeevicha Avertitseva” [Sedakova 2010d]; “Reflections on Averintsev’s Method” [Sedakova 2006]. For a written account of their dialogue, see also a letter from Averintsev addressed to Sedakova that has been published in December 2017 on the “Gefter” » (URL: <http://gefter.ru/archive/23469> (accessed April 15, 2019)).

3. From the literature that I have accessed, the issue of Averintsev’s “public role” has been previously addressed by J. Sutton. In his “Introduction” to volume 58 (2) of “Studies in East European Thought” (Sutton J. “Studies in East European Thought : Introduction” [Sutton, 69]) devoted — in its first half — to the Russian philologist, he writes: «Is a concerted strengthening of the links between religion and contemporary culture one means by which religion can assume a constructive, even an educative role in the public sphere today?» Further elements that may lead towards an interpretation of Averintsev’s public role are given in A. Rocucci “Comprensione dell’alterità e incontro tra universi culturali nel pensiero di Sergej Sergeevič Averincev” in [Rocucci]. Regarding Sedakova, see K. Golubovich “The Poet and Darkness: The Politics of Artistic Form” [Golubovich] (Russian version: К. Голубович (2017). Поэт и тьма. Политика художественной формы //

Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, с. 49–111); V. Faibysenko “Svoboda i tsentr. Neskol’ko slov o perepiske Vladimira Bibikhina i Ol’gi Sedakovoï” [Faibysenko]. With regard to both authors, see I. Kukulin “Stylized folklore as a Recollection of Europe : Olga Sedakova’s Old Songs and Alexander Pushkin’s Song of Western Slavs” [Kukulin]. (Russian version: Кукулин И. Стилизация фольклора как воспоминание о Европе : «Старые песни» и «Песни западных славян» // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 295–320).

4. See O. Sedakova “Sergei Sergeevich Averintsev. K tvorcheskomu portretu uchenogo”: «The large university auditorium could only host a third of the people who went “to Averintsev’s” to be the first ones to listen to his translations and comments on mind-boggling passages from Aeropagiticus’ treatises, Damascene’s hymns and other great Byzantine theologians and mystics» [Sedakova 2005, 18].

5. On the relevance of encyclopedia entries in Averintsev’s works, see [Sigov].

6. See more: [Averintseva at al., 85–118].

and journals, and they demonstrate his commitment to bring World culture to the attention of Russian readers. Moreover, in 1989, when perestroika was at its zenith, Averintsev was elected as a delegate of the Academy of Sciences to the Congress of People's Deputies of the Soviet Union⁷, a position he held until 1991.

I will not reproduce here a list of university and scientific institutions where Averintsev became a member during the 1990s: such a list has already been published in 2005⁸. Rather, I shall instead focus on a specific activity of his that he began to carry out from 1990, i. e. his service as lector (*chtec*) and preacher (*propovednik*) in the parishes of the Transfiguration Brotherhood in Moscow⁹. Moreover, Averintsev made a substantial contribution to the activities of St. Philaret's Christian Orthodox Institute (SPHI) founded by this Brotherhood, participating in many conferences and becoming a member of the Board of Trustees. Recently, I had the opportunity to interview¹⁰ Father Georgi Kochetkov, founder of the Brotherhood and rector of the SFI, and talk with him about Averintsev's role in the life of his community. I hereby quote some of his reflections on Averintsev:

At some point in the nineties, I invited him to join the editorial board of the "Orthodox Community" journal. Before that he only helped us at the altar and delivered sermons. Everything that he said and did was not prompted at all: it was his autonomous decision. He used to reflect on the most difficult questions, and nothing was just about "giving his name". Sergei Sergeevich got to the root of the matters and he really helped us a lot. He wasn't simply an intelligent: there were lots of intelligenty; he was like an entire world, such people are very few [*Interview*].

Hence, Averintsev's "decision" was to make a contribution to the life of a concrete Christian community, "translating" the results of his academic work into words that would be understood by a non-academic audience¹¹. In order to give a synthetic definition, we could

7. This was not an easy experience for Averintsev, the difficulties he faced are partially covered in the article "K sovesti" ("To the Conscience"), published in the weekly magazine «Sovietskaia Gazeta» (June 15, 1989, p. 2). This text reproduces the speech that he was not able to deliver at the session of the Congress on the 9th June 1989.

8. See more: [*Averintseva et al.*, 4–5].

9. Averintsev's homilies have been included in: S. S. Averintsev "Dukhovnie slova : K 70-letiiu so dnia rozhdenia S. S. Averintseva" [*Averintsev 2007a*].

10. The interview took place in Moscow on the 29th July 2018. I am very grateful to Father Georgi Kochet-

kov for the permission to publicly reveal his answers to my questions. Oral testimonies are highly relevant in reconstructing the role of late and post-Soviet intellectuals such as S. Averintsev and O. Sedakova. Due to the paucity of the literary framework, interviews and testimonies act as sources for the reconstruction of an oral history that may provide the basis for further research.

11. For an overview of the contribution made by Averintsev to the life of the Transfiguration brotherhood see also Fr Georgi Kochetkov "Chudo lichnosti akademika Sergeia Averintseva" [*Kochetkov*].

mark Averintsev's intellectual style as being one that could be deemed as "mediation": during the late Soviet era, he endeavoured to re-establish the connection with the pre-revolutionary culture and the long Christian tradition, and in the 1990s — with new communication spaces opening up — he sought new ways to pass on that heritage.

Olga Sedakova — today renowned as one of the most respected Russian poets — could not have, in the Soviet system, a public presence comparable to that held by Sergei Averintsev. It would be a mistake, however, to conclude that her work lacked any public connotation at that time: even if none of her works could be published before 1989 due to Soviet censorship, nevertheless her verses began to circulate widely through samizdat and emigré circles¹². Since the 1990s — as new communication spaces began to emerge — Sedakova has published many articles and essays of literary criticism, primarily on topics relating to ethics, philosophy, and theology for the most renowned Russian cultural periodicals¹³. She is particularly concerned with questions of tradition, the role of art and culture in contemporary society (totalitarian, post-totalitarian and post-secular), freedom, Christian eschatology¹⁴. Since 1991, Sedakova has been a fellow in the Section of Christian Culture (Institute of World Culture, Department of Philosophy) of Moscow State University, which was headed by Averintsev from 1992 until his death and she gave lectures and seminars in Europe and the United States (Keele University, the University of Wisconsin-Madison and Stanford University, among others). Furthermore, in the last twenty years she has given several interviews that have been published in periodicals and websites, not just in Russia but internationally as well¹⁵. Her most recent work — a new Russian translation of Dante's *Purgatorio*¹⁶ — demonstrates, in this instance, that her intellectual activity strives towards the "addressee"¹⁷. An at-

12. The first publication of a collection of her verses — "Vrata, okna, arki" — took place in Paris, through the publishing house YMCA Press [Sedakova 1986].

13. "Inostrannaia literature", "Kontinent", "NLO" and "Znamia" among others.

14. The essays that had been written before 2010, have appeared in the fourth volume of her works, under the title "Moralia" (see O. Sedakova. Chetyre toma. V. 4 : Moralia [Sedakova 2010c]).

15. A collected volume of her interviews has recently been published under the title: "Veshchestvo chelovechnosti : Interviu 1990–2018" [Sedakova 2019].

16. This is a collaborative work that takes place within the seminar "Perevod Dante" ["The translation

of Dante"] held by Sedakova organised by "Arzamas. academy". URL: <http://7seminarov.com> (accessed April 15, 2019).

17. Sedakova has translated a great number of poets and writers since the Soviet era (among others, John Donne, Emily Dickinson, Rainer Maria Rilke, T. S. Eliot, Ezra Pound, Paul Celan, Paul Claudel, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Francois Féder): a collection of her translations has been published in: Ead. "Chetyre toma. V. 2 : Perevody" [Sedakova 2010c]. Moreover, she has translated Liturgical poetry, see: Ead. "Mariiny Slezy. Kommentarii k pravoslavnomu bogosluzheniiu. Poetika liturgicheskikh pesnopenii" [Sedakova 2017].

titude towards “transmission” of cultural content lies at the heart of Sedakova’s commitment, that aims to provide contemporary Russian readers with a “living” text that carries a message: «Modern culture and literature... lack of great hope and Dante is the poet of that kind of hope. The modern man doesn’t know where to find such a hope anymore» [*Il mio nuovo Dante*]. Ultimately, her path has crossed with the Transfiguration Brotherhood. In time, she became a member of the Board of Trustees of the SPhI and regularly attends conferences and festivals that deal with relevant topics within contemporary Christian anthropology¹⁸.

The public commitment shown by Averintsev and Sedakova is not to be found in political acts or statements: in this respect, they differ substantially from the XIX c. *intelligentsy*, the dissidents *strictu sensu* and the majority of European public intellectuals of the XX c. In a 2012 interview Sedakova affirms: “[Intelligentsia] serves the people. The intellectual serves the culture” [*Mozhno zhit’ dal’she*, 385]. Averintsev and Sedakova do not deal *directly* with social or political themes that go beyond their individual competences, rather, their efforts aim to overcome the limitations of space and academic lexicon, so that culture may become *paideia*, education in the social domain¹⁹.

In the second part of this paper, I will provide a more detailed overview of Averintsev and Sedakova’s interpretation of culture by using the concept of Christian humanism²⁰: the classic themes of Humanism — return to the sources, translation and centrality of humankind — that have been reinterpreted by these two Russian thinkers — will provide the framework for further analysis.

The selection of source material is the result of a precise choice, i. e. to include their speeches made for non-academic audiences — and,

18. See e. g. two of Sedakova’s essays that are highly relevant to point out her intellectual perspective and have been presented during SPhI conferences, respectively in 2005 and 2006: “On the Nature of Tradition” [*Sedakova 2010l*] (Russian original: О природе традиции. URL: <http://www.sedakova.narod.ru/artc/trad.htm> (дата обращения: 15.04.2019)) and “Freedom as Eschatological Reality” [*Sedakova 2010f*] (Russian original: Свобода как эсхатологическая реальность // О. А. Седакова. Четыре тома. Т. 4 : Moralia. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 13–29).

19. This interpretation of the function of culture did not arise in the Russian intellectual domain through Averintsev and Sedakova. As noted by Adriano Roccucci,

Averintsev transmits Mikhail Bakhtin’s idea of culture: “The anthropological and the cultural dimension intertwine within a perspective that tends to overcome the separation between life and culture and to track in the structures of culture the traces of what deeply and substantially pertains to the human being” [*Roccucci, 107*]. Both Averintsev and Sedakova have written about the importance of Bakhtin’s thinking on the formation of their intellectual perspectives: see e. g. S. Averintsev “Bakhtin, smekh, khristianskaia kul’tura” [*Averintsev 2005*]; O. Sedakova “M. M. Bakhtin — drugaia versiia” [*Sedakova 2010k*].

20. Referring to “Christian Humanism” I mean the intellectual perspective of two Orthodox lay authors, Sergei Averintsev and Olga Sedakova, who believe

with regard to Averintsev, some of his homilies — many of which are linked to the life of the Transfiguration Brotherhood.

There are two reasons for the aforementioned selection: on the one hand, it seeks to provide textual examples that could prove their exercise of intellectual function as *paideia* and, on the other, it promotes an interpretation of their work that acknowledges the perspective of their public role. A proper inquiry into their thought processes cannot disregard the understanding of the task that they aimed to take on as intellectuals: these non-academic speeches provide, in this respect, the key to accessing their intellectual perspective — a key that may prove useful when also investigating their scientific works.

The “transmission” of a New Christian humanism

On the Nature of Tradition: Human Being as Homo Haeres

The issue of tradition, both the cultural legacy of the past and the responsibility to pass down this legacy to future generations, has for Averintsev and Sedakova a very particular significance — one that needs to be understood on the basis of the historical framework in which their reflections developed, namely the late Soviet period. The term “tradition” did not assume a negative connotation as the “coercive imposition” of models of the past, but meant exactly the opposite, namely the possibility to access what T. S. Eliot defined as the «accumulated wisdom of the past» [*Eliot, 21*]. Sedakova writes:

It’s hard for us Russians to understand the states of spirit that produce Western counter-culture and assaults on tradition viewed as a repressive structure, when for us the least contact with tradition possesses an enormous power to liberate [*Sedakova 2007, 6*].

that the recovery of cultural tradition interweaved with spiritual religiosity represents a way out of the “ordinariness” without transcendence caused by the Soviet totalitarianism. According to them both, re-establishing the broken ties with the sources of culture (both Russian and Western, both Christian and secular) may give the human beings the chance to rediscover themselves as beloved creatures, open to the Otherness and the transcendence. This definition has already appeared both in sources and in recent literature devoted to their thinking. Sedakova uses it referring to Averintsev in 2005: see “Sergei

Sergeevich Averintsev: k tvorcheskomu portretu uchenogo” [*Sedakova 2005, 38, 52 etc.*]. About Averintsev, see also: A. Kahn, M. Lipovetsky, I. Rayfman, S. Sandler “A History of Russian Literature” [*Kahn et al., 598*]. About Sedakova see B. Paloff “If This Is Not a Garden: Olga Sedakova and the Unfinished Work of Creation” [*Paloff*]. (Russian version: Палофф Б. Если это не сад : Ольга Седакова и незавершенная работа творения // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения : Сборник научных статей / Ред. С. Сандлер и др. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 494–521).

In her work from the 1990s, Sedakova reflects on the issue of tradition, aware of how problematic this topic has turned out to be, both in post-Soviet Russian society and in the secular West. In a conference organised by St. Philaret's Christian Orthodox Institute in 2005, Sedakova delivered the speech "On the Nature of Tradition" ["O prirode traditsii"], which was specifically focused on the theme of tradition «in the general cultural meaning» i. e. «as a thing that pertains to a human being as such» [Sedakova 2010l, 168]. Tradition is read here as a key feature of human experience and of the human being as «*homo haeres*, a being inheriting and transferring inheritance» [Sedakova 2010l, 169]. This interpretation of tradition corresponds fully with the thesis of Sergei Averintsev. According to him both culture and intersubjectivity pertain to the very essence of human experience: «We all share one and the same trait: we are not hermits. <...> There is no lack of culture in terms of a clear, empty, zero level» [Averintsev 2007b, 166]²¹. And thus, Averintsev argues: "What we call absence of culture is not absence of culture; indeed, it is always bad culture. <...> There is no empty space: the void is fulfilled with something else" [Averintsev 2007b, 166].

The image of tradition that emerges in Sedakova's speech lives inside the "cultural *continuum*" outlined by Averintsev, which flows more spontaneously in some epochs and significantly less in others. Sedakova points to the break in that *continuum* "a sign of our time. The transference does not work ... something has been broken in our civilization" [Sedakova 2010l, 168–169]. This break is ascribed to the fact that the positive meaning of tradition, as heritage in constant evolution in its passage from one generation to another, has been replaced by a kind of mockery (i. e. the "bad culture" mentioned by Averintsev. — V.P.): the dynamic sense of tradition vanished to leave in its place the opposite, namely a static set of «superpersonal set of values, prescriptions, prohibitions, permissions» [Sedakova 2010l, 169]. This opposing form of tradition assaults the individual, who is crushed under the weight of a strange and impersonal strength: if this is tradition, then "a separate person can experience it as an element alien to what s/he knows in him or herself as undoubtedly 'his or her

21. This text, entitled "Khristianstvo i kul'tura" ["Christianity and Culture"], is a transcription of a speech delivered by Averintsev at the Sixth Conference of the Transfiguration Brotherhood "Miriane v cerkvi" ["Lay People in the Church"], that took place in Moscow on 17th–20th August 1995.

own” [Sedakova 2010l, 169]. The two main reactions to this image of “tradition” are opposite and symmetrical: the drastic refusal of this coercive and anti-individual force (deconstruction/relativism) or the unconditional reception of the concept of tradition as an ensemble of “rules” (fundamentalism/new traditionalism)²². If we considered the concept of tradition as most closely connected to the words “constancy” and “steadfastness”, there would be just two ways, Sedakova acknowledges, to relate to it: “either by joining some extremely rigid norm or, to the contrary, by deciding that no norms work any longer” [Sedakova 2010l, 171]. Averintsev describes the social consequences of this reduction of tradition — and namely of Christian tradition — to a limited set of rules:

The contemporary bourgeois... the contemporary conformist — i. e. a man who wants to be the same as everyone else — can only hear hyperboles, extreme and simplistic judgements. It is hard to convince him to be a believer, but it is easy to persuade him to be a fanatic [Averintsev 2007b, 168].

When spiritual contents of culture expire, and so it happens to the vitality of tradition, nothing else remains but the mimetic conformism and the gross simplification of fanaticism.

The core of Sedakova’s thesis emerges in the next passages of her discourse: it is possible to escape from this apparent either/or of extremes by reconsidering the very notion of tradition itself, taking it back to its proper dynamic width. The tradition outlined by Sedakova — the same that she viewed as playing a crucial role in restoring a sense of authentic humanity during the Soviet years — is not a set of norms and conventions, but the voice of a break. When Sedakova reconceives the concept of tradition as *predanie*, she refers to the etymology of the term: «If we believe the very word *tradition*, then in the Russian tradition it will be ‘trans-giving’» [Sedakova 2010l, 171]. The nature of “transference” applied to tradition does not contradict its essence, according to Sedakova: «The question is not whether traditional things are stable or unstable. The important thing is that the moment of transference is accented in this word: something is transferred, passed from hand to hand» [Sedakova 2010l, 171]. What tradition clearly entails, in this perspective, is «change», to the extent that Sedakova points out that without change «it cannot be imagined»

22. See more: [Sedakova 2010k, 175].

[*Sedakova 2010l, 171*]: in this “translation” (this word is used with reference to the Latin verb *traducere*), there is continuity and break. This interpretation of tradition stands at the heart of a homily delivered by Averintsev in 1993, focusing on the issue of the Holy Scripture. In the process of translating historical and theological reflections for the community gathered in the church at the Sretenskii Monastery in Moscow²³, head dressed the issue of the Gospel tradition in terms of a call to responsibility:

And the words of the Gospel will speak again to every new generation. In a certain sense, what has been interpreted and clarified — as correct and true as it might be... is a word that has already been said. The words of the Gospel possess novelty like nothing else, because they are addressed to us and, in some way, it's our task to interpret them with our life [*Averintsev 2007c, 90*].

It may be concluded that tradition, according to Averintsev and Sedakova, does not lose its character of *auctoritas*, but the authority at stake here is “alive”: it broad casts a message that changes because it changes whomever receives it. Far from being a coercive and impersonal force, tradition is rather a precious resource given to everyone, as stated by Boris Pasternak. Sedakova quotes him here: “To all of us tradition used to appear and to all it promised to give a face” [*Sedakova 2010l, 169*].

Translation: The Search for a living language

For Averintsev and Sedakova, tradition as “translation” is both a necessity and a task inherent to the cultural sphere and, as such, it demands a responsibility towards one's own time. According to an image evoked by Sedakova, the words of tradition have the potential to subvert our existences: “And a certain phrase, written 800 years ago, detonates our everyday prosaic life, no less than an unexpected call in the middle of the night” [*Sedakova 2018, 5*]. Both Averintsev and Sedakova argue that the rejection of any kind of tradition, or even a hypertrophy of tradition in the contemporary age has paradoxical-

23. This homily is a particularly relevant testimony of Averintsev's efforts to pass on contents that he had initially elaborated on within an academic context. Here he talked about his travels around Europe (Rome, Berlin and Alsace) during which he delivered several speeches on the relationship between Christianity and

culture. His opening words represent well his attitude towards his audience: «With a great deal of embarrassment and for the sake of obedience, I will try to tell you something, so that everything in our lives may be shared» [*Averintsev 2007c, 87*].

ly highlighted not so much the death of tradition, but the need to make explicit its relationship to novelty. Averintsev pointed out the importance of this task during his speech to the Italian Chamber of Deputies in 2002:

What can the Biblical and the Ancient Greek traditions offer us today? <...> ...We cannot take all this as something that is simply “given”; in some way, we must find it, rediscover it today [Averintsev 2013a, 469, 471].

Sedakova also sees how crucial this task is during our epoch: «A challenge to make explicit something that has been but semi-consciously handed from person to person through the centuries» [Sedakova 2010n, 700].

Just as the “translation” of a written text stems from the need to make it speak in a new language, that is, to communicate its message through a lexicon understandable to a different audience, the “translating” of tradition is always a matter of language. However, the issue of language itself raises a number of further problems that the two authors do not underestimate. In an interview that took place in 2014, Sedakova notes that language itself may crystallise and become a mere reproduction of forms without content: “human words are constantly at risk of ceasing to speak, and then sequences of words will simply flow *past utterances* like some indifferent element of ‘ready-made words’” [In *Praise of Poetry*, 413]. In 1996 Averintsev wrote the long essay “God’s Word and the human word”. In this he identifies the weakening or “act of deconstruction” [Averintsev 2013b, 113] of language as the root of what he defines as the “post-atheistic condition” [Averintsev 2013b, 113]: “Nowadays, a whole new challenge — one that has taken over from the dying atheism — stands against faith in Revelation, i. e. the lack of faith in the word, *per se*, hostility towards the Logos” [Averintsev 2013b, 109–111]. Averintsev openly rises to this new challenge, however, at the same time, he recalls that the awareness of the “weakness” of language was not conceived during the XX c. On the contrary, this issue is already addressed in the biblical text:

...But is it true, is it reliably a word that shares the weakness of the human being? <...> Experience suggests for the psalmist a thought that he expresses, even though he considers it reckless: “All men are liars” (Psalms 116:11) [Averintsev 2013b, 107].

At the same time, on the basis of the antinomic pattern that characterises his thinking²⁴, Averintsev affirms the power of language:

The clumsy, laboured, at times badly articulated human language that clothes God's Word is, in its turn, an aspect of the kenotic condescension assumed by the Logos for love of us. <...> ...Human word ...is *capax Dei* [Averintsev 2013b, 103].

At this stage there are two main issues outstanding: which kind of human word may act as a medium in the translation of tradition and what does the «something major» consist of in order that it be transmitted «besides the list of necessary information» [Sedakova 2010l, 172]. Two reflections, made by Sedakova and Averintsev respectively, provide the key in accessing their elaboration of the two issues. On the one hand, Sedakova, speaking about the role of Dante in the history of culture, affirms: “[Dante Alighieri] had under taken ‘personally on his own behalf’ to speak about ‘final things’ and to speak about them in people’s profane language” [Sedakova 2010h, 92]. On the other, Averintsev, with the characteristic calmness of his thinking, makes an assertion that many would consider to be highly unconventional: “First of all, the idea of a special sacred language as the one and only through which Revelation speaks, was alien to Christianity from the very beginning” [Averintsev 2013b, 101]. Therefore, both authors reflect on “profane” language and concur in affirming its peculiar strength: it has been the vehicle for Revelation and it is capable to speak about “final things”. The renunciation of a sacred language is also an invitation to embrace our creatural condition, with all the risks that this entails and with the responsibility of not complying with those “act(s) of deconstruction” that deprive us of the words that build the life of a culture.

Two further textual examples provide a more detailed account of their position regarding the modality and the message of the translation. In 1998, when she was awarded the *Solov'ev Prize* at the Vatican, Sedakova spoke insightful words about the possibility of a new Christian art and therefore a new Christian language — one that is close to everyday language without being ordinary, and characterised by the mark of simplicity, which does not entail, never the less, a lack of meaning²⁵. She mentions Pasternak as an example of this “transla-

24. On the antinomic character of Averintsev's thinking, see [Roccucci, 108].

25. See more: [Sedakova 2010m, 225].

tion”: “But in Pasternak, the new Christian art began to speak of different things: about Creation, about Healing... about Life” [Sedakova 2010e, 225]. And therefore she remarks: “Who can say that this triad of the “last things” [doesn’t relate] to the roots of Christianity?” [Sedakova 2010e, 225].

Pasternak’s poetic lexicon, which is closely linked to the natural sphere, reveals a content that lies at the roots of Christianity, and namely that of Redemption. Averintsev further underlines the synergy between Pasternak’s contemporary poetry and the very core of the Christian tradition in a passage where he describes some constant characteristics of the Byzantine Easter, i. e. “the consecration ceremony (εγκαινία) for all creation and springtime... a natural and cosmic parable and simile of spiritual revival...” [Averintsev 2006b, 227]:

...Some analogies to the vision of spring as of cosmic, elementary Easter are to be found in Russian poetry of the twentieth century, that is, in Pasternak’s poem, “On Holy Week”, from his novel *Doktor Zhivago*, where the most concrete details concerning the reality of spring weather and ecclesiastical usage at the transition from the Holy Week to the Easter Vigil melt together, in order to prepare together the event of Resurrection [Averintsev 2006b, 227].

Their references to the poetry of Boris Pasternak can be interpreted as a trait of their Christian humanism: they have confidence in the vitality of language that allows the poet to evoke the intertwining of nature and Revelation in human existence.

Humanism: “There’s Something Good Inherent to You”

The humanistic work of Averintsev and Sedakova came at an historical moment in the XX c. in which the word “humanism” has been thrown into sharp crisis — by the outbreak of Nazism and Fascism, by Soviet totalitarianism, by concentration camps and the GULAG, and by the brutality of the Second World War. Nevertheless, several texts show that Averintsev, who grew up during that very context, was persuaded that the relation with the “other” always implies an act of trust, and not only of trust, but of faith:

...My heart, that was offended by the disrespect of the powerful at the time, cannot do otherwise: it aspires to give attention and respect to every person, even when it is necessary to tell the truth without embellishments [Averintsev 2013c, 515].

And he continues: “Faith and loyalty to each other on the basis of what we have suffered, call us not only to have tolerance, but also to have solidarity and, in some sense, to be united” [Averintsev 2013c, 515–517]. Sedakova recalls that Averintsev’s faith in humanity does not stem from an optimistic idealisation of its nature: “[Averintsev’s] thought constituted a sobering corrective to the enthusiasm of the beginning of the century, and, without it, any discourse ‘after Auschwitz and the Gulag’ would simply have been false” [Sedakova 2006, 75–76]. Far from precluding the possibility to have faith in humankind, this “sobering corrective” represents, on the contrary, the grounds from where it can flourish and a new criterion for reconsidering an either/or question: «More than anything, I would like to save myself from two symmetrically opposed kinds of stupidity: the Scylla of optimism and the Charybdis of pessimism» [Averintsev 2006a, 763]. Sedakova endorses Averintsev’s approach and, in her essay “The Issue of Man in Modern Secular Culture”, she identifies two extremes that make it impossible to develop an appropriate reflection on the *conditio humana*: on the one hand, the glorification of the image of the human as infallible and unfailingly looking for progress; on the other, the lack of confidence in the human being whose actions, when not wicked, are nonetheless imperfect. Sedakova portrays the consequences of the second extreme option in these terms:

What is a man? It is a traumatized, vulnerable, poor, sick creature devastated by its long history. There is nothing good about him: he, a poor victim, can easily turn into a slaughterer. And it is this creature that is to be preserved. And not asked for anything extraordinary, if possible [Sedakova 2011].

According to Sedakova, this way of thinking may pertain to both secular and religious perspectives. As regards the latter perspective that identifies the “human” with a “fallen nature”, she points out:

Yet, in some unexplained way, anti-humanistic Christianity ... has become something run-of-the-mill and left undiscussed. “Truly pious people” are often recognized by this “scorn” for the human [Sedakova 2010g, 243].

With regards to the first perspective, Sedakova cites the example of André Glucksmann who, ruminating on the tragedies of the XX c., suggested a new commandment, i. e. “The Eleventh”: “Remember the evil inherent to you!” [Sedakova 2011]. She therefore remarks:

Brilliant, this was an age-old doctrine of the monastic pedagogy. Yet there is one thing that was forgotten even more and perhaps it is time to speak about it again: “Remember that there is something good inherent to you” [Sedakova 2011].

This paradoxical perspective, which Sedakova expresses herself with a lexicon that sounds understandable even outside the religious sphere *strictu sensu*, is nothing but a translation of a key concept of Christian anthropology. Sergei Averintsev expressed the very same content in 1967, through the only *medium* available at the time to disseminate elements of Christian culture in the public domain, i. e. the entry “Philosophical anthropology” in the renowned fifth volume of the *Philosophical Encyclopedia*²⁶: “Whilst the image of God pertains inherently to human beings — although being a constantly profaned heritage — the likeness to God is not so much something given; rather, it is something assigned...” [Averintsev 1970, 355].

According to their humanistic perspective, Averintsev and Sedakova see the memory of the inherence of God’s image and of the potential assigned to humankind to achieve God’s likeness representing the key task of cultural transmission: “Being human cannot be taken for granted, instead it is a task. It is education, paideia that makes the man a human being. Education here takes the place that belonged to the archaic ‘second birth’, mystic or mysteric” [Sedakova 2010e, 74]. For Averintsev and Sedakova, culture as paideia is not a coercive force, but a voice that takes the form of friendship, of the desire for man to discover himself and his value.

May the Lord protect you,
as he protects us all.
Inside the rough and empty life
lies a treasure as if buried in a field
[Sedakova 2014b, 102].

26. The relevance of Averintsev’s peculiar entries has not gone unnoticed in Western Europe. While reviewing the volumes of the *Soviet Encyclopedia* in 1972, Paul Ehlen identified in these entries “an attitude which is different from that to which we have been accustomed and [that] seems due to the experience that Christianity is not disappearing under socialism but rather is representing a force which has to be recognized and not just simply denounced as an ‘opium’ (Marx and Lenin)” [Ehlen, 381]. Ehlen therefore focuses on the entry entitled “Christianity”

and underlines Averintsev’s attitude towards cultural “transmission”: «He not only provides an essentially correct description of the Christian message but also attempts to bring the reader to an understanding of these mysteries» [Ehlen, 382]. Furthermore, he describes this entry as a highly relevant and up to date contribution to political theology: “...we find here an account of Christian comportment in the world, far more adequate than many to be found in ‘political theology’ as currently being formulated in the West” [Ehlen, 387–388].

Final remarks

In 1988, during the television broadcast of his *Conversations on Russian culture*, Yuri Lotman spoke about the ways of communication in the Humanism of the XIV c.:

After any historical upheaval, there is a need for a cultural endeavour to reconstruct the communicative sphere, that is, a space in which the individual will be sure again to find interlocutors and will feel understood. An essential role in such an arduous cultural process, is played by the constitution of small collectives. Small circles... process norms that eventually become the norms of society. These circles always stand as laboratories of living culture, of ways of communication. <...> If small circles are missing, high culture is missing [Lotman 2005, 441–442].

It is no coincidence that Lotman's reflections on Humanistic culture seem also to portray the "marginal" spaces of late Soviet cultural life: while evoking Humanistic circles, Lotman was thinking indeed about the experience of the "School of Semiotics" that he founded in Tartu and Moscow in the 1960s. It is pertinent to mention that profound and systematic intellectual exchanges existed between Lotman and the intellectuals to whom this paper is devoted²⁷. The issue raised by Lotman — that of the decisive role of «small collectives» in restoring the communicative sphere of a society — is as worthy of attention today as it was then.

This paper has aimed to shed a little light on the work of two intellectuals who, although from a minority position, have sought to bear witness to the faith in the vital continuity of a Christian humanism around which the East and the West may meet beyond conflicts and historical contingencies. The friendship between Averintsev and Sedakova represents an example, amid so many that have taken place in the transition from the Soviet Union to the post-Soviet phase: other figures and small circles were and are still alive in this context. Their very existence represents, in my opinion, an invitation to broaden our perception of the "possible".

27. See O. Sedakova "A Journey to Tartu and Back: A Belated Chronicle" [Sedakova 2010a] (Russian original: Путешествие в Тарту и обратно. Запоздалая хроника // О.А. Седакова. Два путешествия. М. : Логос, 2005. С. 71–110.). I therefore recall that Averintsev has edited Lotman's *Sobranie sochinenii* [Lotman 2000].

References

1. *Averintseva at al.* = Averintseva N. P., Poliakova N. B., Cherkasskii V. B. (eds.) (2005). *Sergei Sergeevich Averintsev. 1937–2004*. Moscow : Nauka (*Materialy k biobibliografii uchenykh. Literatura i iazyk* [Materials for the biobibliography of scientists. Literature and language]; Is. 29) (in Russian).
2. *Averintsev 1970* = Averintsev S. S. (1970). “Filosofskaia antropologiiia” [“Philosophical Anthropology”], in F. V. Konstantinov (ed.). *Filosofskaia Entsiklopediia* [*Philosophical Encyclopedia*], Moscow : Publ. Sovetskaia Entsiklopedia, pp. 354–355 (in Russian).
3. *Averintsev 2005* = Averintsev S. S. (2005). “Bakhtin, smekh, khristianskaia kul'tura” [“Bakhtin, laughter and Christian culture”], in N. P. Averintseva, K. B. Sigov (eds.). [Collected Works], v. 3 : *Sviaz' vremen* [Bond of times], Kiev : Dukh i Litera, pp. 342–359 (in Russian).
4. *Averintsev 2006a* = Averintsev S. S. (2006). “Budushchee khristianstva v Evrope” [“The Future of Christianity in Europe”], in Idem. *Sofiia-Logos. Slovar'* [Sofiiia-Logos. Vocabulary], Kiev : Publ. Dukh i Litera, pp. 763–775 (in Russian).
5. *Averintsev 2006b* = Averintsev S. S. (2006). “Some constant characteristics of Byzantine Orthodoxy”, in A. Louth, A. Casiday (eds.). *Byzantine Orthodoxies : Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002*, Aldershot : Ashgate, pp. 215–228.
6. *Averintsev 2007a* = Averintsev S. S. (2007). *Dukhovnye slova : K 70-letiiu so dnia rozhdeniia S. S. Averintseva* [Spiritual Words : Marking the 70-year Anniversary of the Birth of S. S. Averintsev]. Moscow : Publ. SPbI (in Russian).
7. *Averintsev 2007b* = Averintsev S. S. (2007). “Khristianstvo i kul'tura” [“Christianity and culture”], in Idem. *Dukhovnye slova : K 70-letiiu so dnia rozhdeniia S. S. Averintseva* [Spiritual Words : Marking the 70-year Anniversary of the Birth of S. S. Averintsev], Moscow : Publ. SPbI, pp. 165–170 (in Russian).
8. *Averintsev 2007c* = Averintsev S. S. (2007). “O poezdke v Rim, El'zas i Berlin” [“On the Journey to Rome, Alsace and Berlin”], in Idem. *Dukhovnye slova : K 70-letiiu so dnia rozhdeniia S. S. Averintseva* [Spiritual Words : Marking the 70-year Anniversary of the Birth of S. S. Averintsev], Moscow : Publ. SPbI, pp. 87–91 (in Russian).
9. *Averintsev 2013a* = Averintsev S. S. (2013). “Improvizatsiia” [“Improvisation”], in Idem. *Rimskie rechi. Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe* [Roman Speeches. God's Word and the Human Word], Moscow : Publ. Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii : Rome : Publ. Sofia. Idea russa, idea d'Europa, pp. 468–471 (in Russian and Italian).
10. *Averintsev 2013b* = Averintsev S. S. (2013). “Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe” [“God's Word and the human word”], in Idem. *Rimskie rechi*.

- Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe* [Roman Speeches. God's Word and the Human Word], Moscow : Publ. Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii; Rome : Publ. Sofia. Idea russa, idea d'Europa, pp. 78–117 (in Russian and Italian). [Originally published in Italian: “Parola divina e parola umana”. *La Nuova Europa*, 1996, v. 266, n. 2, pp. 5–19].
11. *Averintsev 2013c* = Averintsev S. S. (2013c). “Solidarnost' vo imia opal'nogo Boga : Opyt sovetskogo vremeni kak predosterezhenie dlia nastoiashchego vremeni i na budushchee”, in Idem. *Rimskie rechi. Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe* [Roman Speeches. God's Word and the Human Word], Moscow : Publ. Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii; Rome : Publ. Sofia. Idea russa, idea d'Europa, pp. 484–519 (in Russian and Italian).
 12. *Ehlen* = Ehlen P. (1972). “The New Soviet Philosophical Encyclopedia. I : New Attitudes of Soviet Philosophers toward Theology”. *Studies in Soviet Thought*, 1972, v. 12, n. 4, pp. 381–390.
 13. *Eliot* = Eliot T. S. (1949). *Notes towards the Definition of Culture*. New York : Harcourt Brace and Co.
 14. *Golubovich* = Golubovich K. (2019). “The Poet and Darkness : The Politics of Artistic Form”, in S. Sandler et al. (eds.). *Olga Sedakova : Origins, Philosophies, Points of Contention*, Madison : The University of Wisconsin Press, pp. 40–63.
 15. *Hassner* = Hassner P. (2003). “The Public Intellectual and the Experience of Totalitarianism”, in A. M. Melzer, J. Weinberger, R. M. Zinman (eds.). *The Public Intellectual : Between Philosophy and Politics*, Lanham; Boulder; New York; Oxford : Rowman & Littlefield publishers, pp. 123–139.
 16. *Il mio nuovo Dante* = *Il mio nuovo Dante : Intervista ad Olga Sedakova* [My New Dante. An Interview with Olga Sedakova], available at: www.olgasedakova.com/it/interview/1100 (in Italian) (15.04.2019).
 17. *In Praise of Poetry* = Sedakova O. A. (2019). “In Praise of Poetry : An Interview with Caroline Clark, Ksenia Golubovich and Stephaine Sandler”, in Ead. *Veshchestvo chelovechnosti : Interv'iu 1990–2018* [The essence of Humanity : Interviews 1990 to 2018], Moscow : Publ. Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 411–424 (in Russian).
 18. *Interview* = *An Interview with Father Georgi Kochetkov, July 29, 2018*. Moscow. Author Archive (in Russian).
 19. *Kahn at al.* = Kahn A., Lipovetsky M., Rayfman I., Sandler S. (2018). *A History of Russian Literature*. Oxford : Oxford University Press.
 20. *Kochetkov* = Kochetkov Georgii, Fr. (2007). “Chudo lichnosti akademika Sergeia Averintseva” [“The Miracle of the Personality of the Academic Sergei Averintsev”], in Averintsev S. S. *Dukhovnye slova : K 70-letiiu so dnia rozhdeniia S. S. Averintseva* [Spiritual Words : Marking the 70-year Anniversary of the Birth of S. S. Averintsev], Moscow : Publ. SPhI, pp. 5–7 (in Russian).

21. *Kukulin* = Kukulin I. (2019). "Stylized folklore as a Recollection of Europe: Olga Sedakova's Old Songs and Alexander Pushkin's Song of Western Slavs", in S. Sandler et al. (eds.). *Olga Sedakova : Origins, Philosophies, Points of Contention*. Madison : The University of Wisconsin Press, pp. 271–296.
22. *Lotman 2000* = Lotman Iu. M. (2000). *Sobranie sochinenii* [Collected works], v. 1 : *Russkaia literatura i kul'tura Prosveshcheniia* [Russian literature and culture of the Enlightenment]. 2. ed., rev. Moscow : Publ. OGI (in Russian).
23. *Lotman 2005* = Lotman Iu. M. (2005). "Besedy o russkoi kul'ture : (Televizionnye leksii). Tsikl vtoroi : Vzaimootnosheniia liudei i razvitie kul'tur : Lektsiia 5, 1988" ["Conversations on Russian Culture (television lectures). Second Cycle : Human Relationships and the Development of Cultures : Lesson 5, 1988"], in Idem. *Vospitanie dushi* [Soul Education], Saint Petersburg : Publ. Iskusstvo SPB, pp. 442–448 (in Russian).
24. *Mozhno zhit' dal'she* = Sedakova O. A. (2019). "'Mozhno zhit' dal'she...': Interviu Olgi Sedakovoi, 2012" ["'There's a way forward...': An Interview with Olga Sedakova, 2012"], in Ead. *Veshchestvo chelovechnosti : Interviu 1990–2018* [The essence of Humanity : Interviews 1990 to 2018], Moscow : Publ. Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 380–395 (in Russian).
25. *Paloff* = Paloff B. (2019). "If This Is Not a Garden: Olga Sedakova and the Unfinished Work of Creation", in S. Sandler (eds.) et al. *Olga Sedakova : Origins, Philosophies, Points of Contention*, Madison : The University of Wisconsin Press, pp. 17–39.
26. *Posner* = Posner R. A. (2001). *Public Intellectuals : A Study of Decline*. Cambridge MA-London : Harvard UP.
27. *Roccucci* = Roccucci A. (2011). "Comprensione dell'alterità e incontro tra universi culturali nel pensiero di Sergej Sergeevič Averincev" ["Understanding of the Otherness and the Meeting of Cultural Universes in the Thoughts of Sergej Sergeevich Averintsev"], in V. Benigni, A. Salacone (eds.). *Ulica Ševčenko 25 korpus 2 : Scritti in onore di Claudia Lasorsa* [Writings in Honour of Claudia Lasorsa], Cesena; Roma : Caissa Italia, pp. 103–112.
28. *Sedakova 1986* = Sedakova O. A. (1986). *Vrata, okna, arki* [Gates. Windows. Arches]. Paris : YMCA Press (in Russian).
29. *Sedakova 2005* = Sedakova O. A. (2005). "Sergei Sergeevich Averintsev. K tvorcheskomu portretu uchenogo" ["Sergei Sergeevich Averintsev. A Creative Portrait of a Scientist"], in N. P. Averintseva, N. B. Poliakova, V. B. Cherkasskii (eds.). *Sergei Sergeevich Averintsev. 1937–2004*, Moscow : Publ. Nauka, pp. 6–72 (Materialy k biobibliografii uchenykh. Literatura i iazyk [Materials for the biobibliography of scientists. Literature and language]; Is. 29) (in Russian).
30. *Sedakova 2006* = Sedakova O. A. (2006), (transl., abridg. by J. Sutton). "Reflections on Averintsev's Method". *Studies in East European Thought*, v. 58,

- n. 2, pp. 73–84. (Russian Original: Sedakova O. A. (2010). “Rassuzhdenie o metode. Sergei Sergeevich Averintsev i ego kniga ‘Poety’” [“Reflections on Averintsev’s Method. Sergei Sergeevich Averintsev and His Book ‘Poets’”], in Ead. *Chetyre toma*, v. 4 : *Moralia* [Four Volumes, v. 4 : *Moralia*], Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 768–794.)
31. *Sedakova 2007* = Sedakova O. A. (2007). “Author’s Note : A Few Lines About My Life”. *The Hudson Review* [Special edition published on the occasion of Olga Sedakova’s residency at Stanford University in Spring 2007], pp. 6–8.
 32. *Sedakova 2010a* = Sedakova O. A. (2010). “A Journey to Tartu and Back : A Belated Chronicle”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 27–60 (English translation).
 33. *Sedakova 2010b* = Sedakova O. A. (2010). “Apologiiia ratsional’nogo. S. S. Averintsev”, in Ead. *Chetyre toma*, v. 4 : *Moralia* [Four Volumes, v. 4 : *Moralia*], Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 519–547 (in Russian).
 34. *Sedakova 2010c* = Sedakova O. A. (2010). *Chetyre toma* : [Works : In 4 v.], v. 1 : Poems, v. 2 : Translations, v. 3 : Poetica, v. 4 : *Moralia*. Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke (in Russian).
 35. *Sedakova 2010d* = Sedakova O. A. (2010). Sedakova O. A. “Dva otklika na konchinu Sergeia Sergeevicha Averintseva” [“Two responses to the death of Sergey Sergeevich Averintsev”], in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 795–811 (in Russian).
 36. *Sedakova 2010e* = Sedakova O. A. (2010). “Evropeiskaia traditsiia družby” [“The European tradition of Friendship”], in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 65–81 (in Russian).
 37. *Sedakova 2010f* = Sedakova O. A. (2010). “Freedom as Eschatological Reality”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 244–258 (English translation).
 38. *Sedakova 2010g* = Sedakova O. A. (2010). “In Memory of John Paul II”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 240–243 (English translation). (Russian original: “Dva otklika na konchinu Papy Ioanna Pavla II” [“Two responses to the death of Pope John Paul II”], in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 830–835.)
 39. *Sedakova 2010h* = Sedakova O. A. (2010). “‘In the Vestal Abyss of a Line of a Verse’ : On Meaning in Poetry and Meaning in Doctrine : Inaugural Lecture

- on the Occasion of the Bestowal of the Doctor of Theology Degree *honoris causa*”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 89–99 (English translation). (Russian original: “V tselomudrennoi bezdne stikha’ : O smysle poeticheskoi i smysle doktrinal’nom. Inauguratsionnaia leksiia po sluchaiu prisvoeniia zvaniia doktora bogosloviia honoris causa (Minsk, 3 marta 2003 goda)” [“In the chaste abyss of verse’ : On the poetic and doctrinal meanings : Inaugural lecture on the occasion of conferring the title of doctor of theology honoris causa (Minsk, March 3, 2003)”], in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 127–140.)
40. *Sedakova 2010k* = Sedakova O. A. (2010). “M. M. Bakhtin — drugaia versiia” [“M. M. Bakhtin — a different version”], in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 88–98 (in Russian).
41. *Sedakova 2010l* = Sedakova O. A. (2010). “On the Nature of Tradition”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 168–176 (English translation). (Russian original: Sedakova O. A. (2005). “O prirode traditsii”, URL: <http://www.olgasedakova.com/it/interview/1100> (accessed April 15, 2019)).
42. *Sedakova 2010m* = Sedakova O. A. (2010). “Speech at the Bestowal of the Vladimir Solovyov Award. ‘The Christian Roots of Europe’ Conference at the Vatican, July 1, 1998”, in S. I. Yastremski, M. M. Naydan (transl., eds.). *Freedom to Believe : Essays and Letters*, Lewisburg : Bucknell University Press, pp. 219–227 (English translation). (Russian original: “Schastliivaia trevoga glubiny” : Rech’ pri vruchenii premii “Khristianskie korni Evropy” imeni Vladimira Solov’eva. Vatikan, 1 iulia 1998 g., available at: www.olgasedakova.com/Moralia/266 (15.04.2019)).
43. *Sedakova 2010n* = Sedakova O. A. (2010). “The Light of Life. Some Remarks on the Russian Orthodox Perception”, in Ead. *Chetyre toma* [Four Volumes], v. 4 : *Moralia*, Moscow : Publ. Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, pp. 677–705 (in Russian).
44. *Sedakova 2011* = Sedakova O. A. (2011). “The Issue of Man in Modern Secular Culture”, available at: www.olgasedakova.com/eng/Moralia/264 (15.04.2019). (Russian original: Sedakova O. A. (2010). “Vopros o cheloveke v sovremennoi sekularnoi kul’ture” : Doklad na Mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii “Zhizn’ vo Khriste: khristianskaia нравstvennost’, asketicheskoe predanie Tserkvi i vyzovy sovremennoi epokhi” : 15–18 noiabria 2010 g., Moscow, available at: www.olgasedakova.com/Moralia/872 (15.04.2019)).

45. *Sedakova 2014a* = Sedakova O. (2014). C. Clark, K. Golubovich, S. Sandler (transl., eds.) “An Interview with Olga Sedakova”, in Ead. *In Praise of Poetry*, Rochester, NY : Open Letter, pp. 191–207.
46. *Sedakova 2014b* = Sedakova O. A. (2014). “The Hermit Speaks”, from “Tristan and Isolde”, in C. Clark, K. Golubovich and S. Sandler (transl. and eds.). *In Praise of Poetry*, Rochester, NY : Open Letter, pp. 71–103 (English translation). (Russian original: Sedakova O. A. (2010). “Otshel’nik govorit” : iz tsikla “Tristan i Izol’da”, in Ead. *Chetyre toma [Four Volumes]*, v. 1 : *Poems*, Moscow : Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke, pp. 145–176).
47. *Sedakova 2017* = Sedakova O. A. (2017). *Mariiny slezy. Kommentarii k pravoslavnomu bogoslužheniiu. Poetika liturgicheskikh pesnopenii* [Mariins tears. Comments on the Orthodox worship. Poetics of liturgical chants], Moscow : Blagochestie (in Russian).
48. *Sedakova 2018* = Sedakova O. A. (2018). “Golos druga. Golos Evropy. Zametki perevodchika” [“The Voice of the Friend. The Voice of Europe. Translator’s notes”], in Fransua Fed’e [Francois Fediér], *Golos druga [The Voice of the Friend]*, 2 ed., Saint Petersburg : Publ. Ivan Limbakh, pp. 5–12 (in Russian).
49. *Sedakova 2019* = Sedakova O. A. (2019). *Veshchestvo chelovechnosti : Interv’iu 1990–2018* [The essence of Humanity : Interviews 1990 to 2018]. Moscow : Publ. Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).
50. *Sigov* = Sigov K. (2006). “Averintsev’s Archipelago : Towards Understanding the Era of Post-Atheism”. *Studies in East European Thought*, 2006, v. 58, n. 2, pp. 85–93.
51. *Sutton* = Sutton J. (2006). “Studies in East European Thought : Introduction”. *Studies in East European Thought*, 2006, v. 58, n. 2, pp. 69–71.

Ю. В. Балакшина

Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие

В статье на основании работ Аверинцева разных лет формулируются основные принципы герменевтики филолога: принцип «большого контекста», принцип «взаимоосвещения эпох», антропологический принцип, принцип сверхдискурсивного языка, принцип личного общения, принцип смысловой вертикали («спускание» к непосредственной реальности текста с другой высоты»). Делается предположение, что своеобразие герменевтического метода Аверинцева связано с влиянием на него традиции восточного христианства, в частности, трудов прп. Исаака Ниневийского, прп. Ефрема Сирина, свт. Григория Богослова, описавших опыт мистического богопознания. Стихотворение «Благовещение» рассматривается как образ того познания-понимания, которое Аверинцев предлагает как альтернативу традиционным герменевтическим процедурам. Путь к глубине и ясности смысла начинается с внешней аскетики, отказа познания и понимания, приходящих через земные чувства. Следующим этапом понимания становится внутренний подвиг сосредоточенности, особая дисциплина ума. Только чистый, сосредоточенный, целомудренный ум способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора. Так человек готовит себя к диалогу, который для Аверинцева всегда был основой подлинного понимания. В данном случае это тот диалог, который лежит в основании мира и является пра-образом всех последующих диалогов — диалог Творца и творения. Традиционный путь мистического познания включает в себя *κάθαρσις* (очищение), *φωτισμός* (озарение), *τελεῖωσις* (созерцание). Описанный С. С. Аверинцевым в стихотворении «Благовещение» путь познания-понимания вполне может быть соотнесен с этой традиционной схемой, но в то же время он вмещает в себя опыт понимания, накопленный герменевтической традицией XIX–XX вв.

ключевые слова: С. С. Аверинцев, герменевтика, понимание, историческая поэтика, православие, святоотеческая традиция, богопознание.

Проблемы понимания оказались в XIX–XX вв. в центре внимания многих философов и литературоведов. Постепенно расширялись границы понимаемого (литературный текст, любой речевой акт, все, что имеет смысл); оформлялись герменевтические процедуры; уточнялась природа герменевтического знания. Герменевти-

ка долгое время оставалась прерогативой немецкой философии (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер). Однако в XX в. сформировалась французская школа герменевтики в лице П. Рикёра, Ж. Деррида, Р. Барта и «англо-американская традиция, ориентированная... преимущественно на литературоведческий дискурс и дискурс языка» [Соколов 2001, 184], включающая таких авторов, как Дж. Р. Сёрль, Ф. Джеймсон, Р. Рорти, отчасти У. Эко.

Наличие особой русской герменевтической традиции не является общепризнанным фактом. Так, с точки зрения Г. Б. Соколова, мы можем говорить только «о рецепции герменевтики (в России — Ю. Б.), поскольку подобного научного дискурса российская мысль не породила» [Соколов 2001, 169]. Н. К. Бонецкая, наоборот, развивает проект «русская герменевтика», включая в него исследования трудов философов Серебряного века о художественной литературе [Бонецкая]. Существуют попытки анализировать отдельные герменевтические идеи в русской философии XIX–XX вв. В этом случае в ряд философов, ставивших проблемы «внутренней формы слова, сущности и природы общения в процессе понимания, соотношения мышления и языка, роли личности в гуманитарном познании» [Марчук 2006, 7], попадают А. А. Потебня, А. Ф. Лосев, Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, В. В. Бибихин. Этот ряд, безусловно, можно расширить именами двух таких крупных филологов, как С. С. Аверинцев и О. А. Седакова, которые также много размышляли над проблемами понимания¹.

Опираясь на восходящую к Ф. Шлейермахеру, В. Дильтею, М. Хайдеггеру традицию философского понимания, равносильного «умению и творению», С. С. Аверинцев провозглашает «понимание» основой филологического знания. При этом «понимание» оказывается сложной позицией, последовательно избегающей крайностей, как объективированного отстранения от понимаемого текста, так и вживания в него, отождествления с ним. По наблюдению О. А. Седаковой, понимание в данном случае это «не то знание, которое овладевает своим предметом и замыкает его в тюрьме собственного решения о нем с видом на его дальнейшее использование, не бэконовское знание — сила, а то знание,

1. См. об этом статьи О. А. Седаковой «Апология рационального. Сергей Сергеевич Аверинцев» [Седакова 2011] и В. Ю. Файбышенко «Чтение чтений. Несколько слов о герменевтике О. А. Седаковой» [Файбышенко].

которое дает своему собеседнику простор для высказывания, для “дерзновения” (парресии): *знание — пространство*» [Седакова 2011, 149].

Цель данной статьи — выявить и описать герменевтические принципы, сформулированные самим С. С. Аверинцевым в работах разных лет, и обозначить на этом основании особенности русского «герменевтического хода». Самая ранняя из выбранных нами для анализа работ «Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики» была опубликована в 1975 г., когда Аверинцев занимал должность старшего научного сотрудника Института мировой литературы им. Горького. Статья начинается постановкой вопроса о методе: «Прежде чем говорить о средневековой эстетике, необходимо ответить на вопрос: как о ней вообще возможно говорить?» [Аверинцев 1975, 371]. Последовательно продумывая различные пути изучения феномена «эстетика», Аверинцев обращается сначала к методам естественных наук («Разумеется, производимый в данном случае мыслительный эксперимент сам по себе столь же оправдан, как и любой физический эксперимент, в ходе которого ради изучения объекта А разрушается объект Б» [Аверинцев 1975, 371]), но, убедив читателя в их несостоятельности, заключает, что история эстетики должна «приобрести форму широкой феноменологии типов мировосприятия» [Аверинцев 1975, 373].

Так формируется принцип герменевтики Аверинцева, который мы назовем *принципом большого контекста*. Давая определение филологии в литературной энциклопедии, ученый утверждал, что «филолог обязывался знать в самом буквальном смысле слова все — коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста» [Аверинцев 1987, 467]. Переводчик для того, чтобы перевести хотя бы одно стихотворение, должен «знать все, написанное автором» [Аверинцев 1996, 7]. Исследователь средневековой эстетической мысли не имеет права отбрасывать никакой материал, позволяющий ему воссоздать внутренний строй средневековой картины мира. Более того, большой контекст, с которым непременно должен быть соотнесен предмет изучения, не может представлять собой набор случайных внешних осколков ушедшего мира — «внутренний склад ушедшей духовной жизни» должен быть восстановлен, «взятый как целое» [Аверинцев 1975, 374].

Обосновав свое право «беспрепятственно двигаться по всему духовному пространству изучаемой культуры и брать свой мате-

риал во всей полноте связей последнего» [Аверинцев 1975, 374], Аверинцев отстаивает право на сопоставление изучаемых явлений «с фактами современной духовной культуры» [Аверинцев 1975, 375]. В работе 1975 г. это второе право требует множества оговорок: это не метод, а маргинальные замечания по поводу; «обнаженность такой модернизации в значительной степени ее обезвреживает»; «ни одному из таких сопоставлений с современностью не могут быть приданы функции логического довода» [Аверинцев 1975, 375] и т. д. В предисловии к сборнику «Поэты» (1996) этот принцип «взаимоосвещения эпох» подается уже как нечто само собой разумеющееся. Диагноз, поставленный Мандельштамом в конце 1930-х гг., — «тоска по мировой культуре» — Аверинцев воспринимает как эпитафию ко всей «формации русского интеллигента» XX в. [Аверинцев 1996, 13] и к своей собственной жизни, определивший его метод, его мировосприятие, его стиль. А изменение своего голоса связывает с «изменением возраста времени», с вступлением в принципиально новую эпоху: «...Слова наши звучат в воздухе уже не совсем так, как звучали» [Аверинцев 1996, 12].

Для Аверинцева в середине 1970-х гг. взаимоосвещение эпох — это, прежде всего, возможность задавать вопросы друг другу, когда сам факт со-положения разных культурных феноменов высвечивает в них новый смысл:

Средневековье ничего не объясняет в современности, современность ничего не объясняет в средневековье: эпохи не могут давать друг другу готовых ответов, но они могут обмениваться такими вопросами, от которых вещи делаются прозрачнее [Аверинцев 1975, 375–376].

Для Аверинцева 1990-х гг. — это осознанная часть не столько научного метода, сколько личного существования в истории; ситуация, когда «естественное свечение стихов дополнительно подсвечено чернотой фона» [Аверинцев 1996, 15], а история литературы не просто предмет познания, но «одновременно шанс дышать “большим временем”, вместо того чтобы задыхаться в малом» [Аверинцев 1996, 15].

Читатель как ранних, так и поздних текстов Аверинцева неизбежно обращает внимание на настойчиво повторяющуюся речевую конструкцию: «необходима оговорка...»; «и еще одна оговорка...»; «ради вящей осторожности оговоримся...». Возникает ощущение, что исследователь ведет своего читателя по зыбкому

интеллектуальному полю, как по болоту, постоянно предупреждая о возможных опасных ловушках. Однако при внимательном взглядывании в этот прием построения текста мы обнаруживаем за ним еще один принцип герменевтики Аверинцева, который можно назвать *принципом «расширяющегося горизонта»*. Мы сознательно используем термин феноменологии Гуссерля, полагая, что многочисленные «оговорки» Аверинцева демонстрируют, что сознание не может замереть на одном предмете и все время двигается дальше, начинает захватывать новые объекты, актуализируя их и обнаруживая их связи с ранее уже тематизированным предметом — горизонт расширяется. Если «цель постижения феноменология видит в том, чтобы от восприятия отдельного предмета в его непосредственной данности переходить к актуализации всего содержательного потенциала предмета, захватывая весь его смысловой горизонт» [Ляпушкина, 23], то цель «оговорок» Аверинцева — зафиксировать эту подвижную интенциональность сознания в тексте научного исследования и дать возможность читателю пережить живое движение мысли.

Монография С. С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» увидела свет в 1977 г. Она начинается предисловием, которое отчасти повторяет методологические установки, высказанные в статье 1975 г., отчасти соотносит метод монографического исследования ученого со школой «исторической поэтики». Аверинцев, вслед за А. Н. Веселовским, стремится исследовать генезис литературных форм, «самые фундаментальные литературные принципы... в их подвижном, самопротиворечивом, переходном состоянии» [Аверинцев 1997, 6]. Связь Аверинцева с научными традициями русской филологической школы, получившей название «историческая поэтика», была позднее ознаменована его участием в двух сборниках: «Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения» со статьей «Историческая подвижность категории жанра» [Аверинцев 1986] и «Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания» со статьей «Авторство и авторитет» [Аверинцев 1994]. В тех же сборниках публиковались работы М. Л. Гаспарова, А. В. Михайлова, М. Л. Андреева и др. Однако в диаду исторической поэтики «история и слово (жанр, произведение, стиль)» Аверинцев вносит еще один принципиально важный для него элемент — «человек»:

Вопрос о поэтике ранневизантийской литературы — двуединый вопрос. Один аспект проблемы — *история и человек*; второй ее аспект — *человек*

и слово. Литературное слово должно быть соотнесено с историей... но соотнесено не иначе, как через человека [Аверинцев 1997, 7].

Аверинцев вполне осознает новаторство своего научного метода, утверждая, что «книга являет собой самый первый опыт подобного рода, как в отечественной, так и в мировой науке» [Аверинцев 1997, 8]. Этот *антропологический принцип* предполагает обращение не только к социальным, историческим, литературным и языковым особенностям бытия и самосознания человека, но и к «глубине внутри человека» [Аверинцев 1997, 8], к «его догадкам о самом главном — о его “месте во вселенной”» [Аверинцев 1997, 7]. Характерно, что для позднего Аверинцева интерес к человеку выходит на первый план. В предисловии к сборнику «Поэты» он пишет:

Поэты, о которых я писал, не были для меня предлогом сказать «по поводу». Они были для меня — ими самими, т. е. чем-то несравненно более интересным, нежели все, что я имею о них сказать [Аверинцев 1996, 9].

Ему важно, чтобы его слово ученого и человека не препарировало «предмет изучения» «академически», безразлично, объективно [Аверинцев 1996, 189], но умножало присутствие в бытии того, с кем он сам имеет глубоко личные отношения. Так, в статье «Судьба и весть Осипа Мандельштама» Аверинцев пишет:

...Если Мандельштам перестанет тревожить и озадачивать, это будет плохая примета, знаменующая окончательную победу отношения к его поэзии не как к вести, а как к вещи... голос вражды вместе с иными голосами по своему свидетельствует о значении присутствия Мандельштама в нашей культуре и нашей жизни [Аверинцев 1996, 190].

Очевидно, что решение философской (богословской) задачи свидетельства о присутствии (человека, эпохи, культуры) требует особого языка. О. А. Седакова считает именно язык ключом к пониманию метода Аверинцева:

У этого метода нет простой разгадки, которая обычно содержится в самом названии очередной «школы»: структурализм, формализм, социологизм, деструктивизм. У него нет терминологического инструментария, по которому мы сразу узнаем партийность исследователя. У него нет формализованной процедуры работы с текстом, которой можно обучить и затем «применять»

к новым предметам. У него нет ключевых слов, таких, как «диалог», «полифония» и т. п. У него есть язык [Седакова 2010, 778].

Язык, гибкий, динамичный, рождающийся в живой ситуации соприкосновения с тем или иным текстом и его автором, становится у Аверинцева главным инструментом познания и методом описания.

В. В. Бибихин писал:

В значении знака живого языка не по договоренности, не предписанным, не условным образом, как обязательно бывает в терминосистеме, а существенно присутствует значимость, *valeur*, онтологическая ценность [Бибихин 2010а, 42].

Актуализация этой ценности возможна, в первую очередь, в поэтическом языке:

Язык поэта, как бы он ни был неправилен и беден, в большей мере язык, а выпав из его рук, он исподволь катится к терминологической системе, становится все больше средством «выражать уже готовую мысль», а не «создавать ее» (Потебня) [Бибихин 2010а, 47].

Назовем этот принцип герменевтики Аверинцева *принципом сверхдискурсивного языка*. Не теряя строгости и стройности в развитии мысли, Аверинцев в процессе поиска единственно возможного в данной ситуации выражения мог использовать различного рода тропы, ритмическое и интонационное многообразие языка и другие выразительные средства, традиционно соотносимые не с научным дискурсом, а с художественным (поэтическим) текстом.

В предисловии к сборнику «Поэты» Аверинцев так описывает свой особый «научный язык»: «...Слово в статье, не переставая быть словом дискурсивным, одновременно служит чем-то вроде мазка, помогающего вылепить облик» [Аверинцев 1996, 8].

Он отстаивает право «словам не только называть вещи... но и внушать», ибо «помимо предмета есть еще и атмосфера вокруг предмета...» [Аверинцев 1996, 9]. Но подчеркнем: язык — не только способ выражения, но метод познания, ибо «рабочие метафоры — рабочие гипотезы воображения...» [Аверинцев 1996, 11], которые затем должны быть проверены системой последовательно выстроенных вопросов и большим контекстом.

Важнейшей фигурой в герменевтике Аверинцева является читатель. В предисловии к сборнику «Поэты» Сергей Сергеевич даже «молится» о том, чтобы «небо умудрило того читателя, до которого изолированные формулировки доходят сами по себе — вне контекста, вне интонации, вне связного метафорического замысла, наконец, вне перипетий внутреннего спора пишущего с самим собой» [Аверинцев 1996, 11]. Он ожидает от читателя того же понимания, которое сам старается явить по отношению к автору другой эпохи. Герменевтика текста у Аверинцева оказывается в первую очередь *личностным общением* (так можно обозначить еще один принцип), включающим в свое пространство того, чей текст постигается, того, кто текст постигает, и того, кому доверяются плоды этого диалога. Отношения «истолкователя» и его адресата предполагают не передачу готовых результатов исследования, а консолидацию усилий обеих сторон в процессе понимания. Подобная герменевтическая позиция обнаруживает сходство с соборной (церковной) гносеологией А. С. Хомякова, согласно которой индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [Хомяков, 238].

Наконец для Аверинцева важно, что путь к пониманию текста должен учитывать не только культурно-исторический контекст, но и наиболее общие философские, богословские, общеантропологические предпосылки, которые обеспечивают «“спускание” к непосредственной реальности текста с другой высоты» [Седакова 2010, 772]; наличие «универсальности, пределы которой невозможно установить заранее» [Аверинцев 1987, 467]. Назовем этот принцип — *принципом смысловой вертикали*, полагая, что осознание иного измерения смысла может быть осознано и как движение вверх, и как движение вниз — в глубину, к сути вещей мира и тайны человека. В предисловии к сборнику «Поэты» Аверинцев может уже открыто декларировать:

Когда Жуковский или Brentano ищут умиротворения и отречения от страстей в Боге, я отказываюсь видеть в этом внутрилитературное событие... [Аверинцев 1996, 10].

Исключительно литературный подход к тексту кажется ему «двухмерным». Но, как отмечал М. Л. Гаспаров, «причастность к засловесному духу и причастность к словесным формам духа»

сосуществовали в герменевтике Аверинцева, «не подменяя друг друга» [Гаспаров, 145], поэтому он не может не видеть и не отмечать, что Жуковский и Brentano и в своем религиозном опыте «оставались поэтами».

Своеобразие герменевтики Аверинцева, как нам представляется, связано с традицией восточного христианства, хорошо знакомой ему и по многочисленным переводам творений восточных отцов, и по собственной религиозной практике. Диалогическая природа понимания, в конечном итоге, восходит к диалогу человека и Бога в процессе Богопознания. В своем стихотворении «Благовещение» Аверинцев воссоздает один из самых главных диалогов в истории человечества и в то же время описывает стратегию понимания, альтернативную герменевтическому кругу. В предисловии к книге «Стихи духовные» он формулирует свою внутреннюю установку так:

...Я по мере моих сил отказался от всего, что является лишь моей эмоцией (хотя бы эмоцией религиозной), постаравшись сосредоточиться на самой духовной реальности как таковой [Аверинцев 2001, 5].

Опыт выражения духовной реальности через текст художественный, поэтический глубоко связан как с традицией восточного богословия, так и с традицией «святой русской литературы» (Т. Манн), неустанно устремленной за пределы эмпирического мира.

Образом «иноного» понимания в стихотворении «Благовещение» становится «колодезь Божий», движение в глубину, не имеющую предела:

Вода, отстаиваясь, отдает
Осадок дну, и глубина яснее [Аверинцев 2001, 20].

Путь к глубине и ясности смысла начинается с внешней аскетики, кеносиса, отказа от того познания и понимания, которые приходят через земные чувства:

Отказ всему, что — плоть и кровь; предел
теченью помыслов. Должны умолкнуть
земные чувства [Аверинцев 2001, 20].

То, что аскетическое делание, дающее человеку внутреннюю свободу, является условием созерцания и богопознания, было хо-

рошо известно Аверинцеву по переводам аскетической святоотеческой литературы. Так, например, в поучениях прп. Исаака Ниневийского читаем: «Насколько освободилась душа от уз плоти, в ту же меру раскрываются пред ней врата знания» [*Многоценная жемчужина, 199*].

Однако для филолога XX в. аскетическое усилие, предшествующее процессу понимания, может быть только глубоко внутренней установкой, не декларируемой частью герменевтического метода. Возможно принцип «расширяющегося горизонта» обусловлен в филологических исследованиях Аверинцева не только неостановимым движением человеческой мысли, но и необходимостью ограничивать себя, отсекаать ложные или побочные пути, полагать «предел течению помыслов» [*Аверинцев 2001, 20*]. Отсюда многочисленные оговорки, честно обнажающие перед читателем эти боковые, иногда ложные, а иногда весьма продуктивные, но уводящие от главного ходы, и неизменное возвращение мысли к ее магистральному течению. Поэтому даже сопоставления с фактами современной духовной культуры, возникающие в процессе изучения средневековой эстетики, объявляются маргиналиями, не имеющими прямого отношения к методу, «замечаниями “по поводу”, более или менее интересными для автора, может быть, любопытными для кого-нибудь из читателей, но не обязательными для самого изложения» [*Аверинцев 1975, 371*].

Следующим этапом понимания в стихотворении «Благовещенье» становится внутренний подвиг сосредоточенности, особая дисциплина ума, уподобленная его распятию:

Мысль пригвождена,
и распят ум земной; и это крест
внимания [*Аверинцев 2001, 22*].

Сосредоточенность, «на миг не позволяющая уму развлечься» [*Аверинцев 2001, 21*], важна не сама по себе, а как условие внутреннего движения сведения ума в сердце, восстановления целостности человека благодаря соединению двух жизненных центров, двух типов познания:

Вся жизнь заключена
в единой точке, словно в жгучей искре,
все в сердце собрано, и жизнь к нему
отхлынула [*Аверинцев 2001, 22*].

Комментируя тексты прп. Ефрема Сирина, Аверинцев подчеркивает, что «подвиг мученичества и подвиг целомудрия в существе своем один и тот же: для того и другого требуется неразделимая цельность воли» [*Многоценная жемчужина*, 390]. Эта устремленность к неразделимой цельности сказывается в герменевтике Аверинцева благодаря стремлению филолога преодолеть «развлечения ума» и обуздать силу эмоций², но также и благодаря его убежденности в цельности мира, внутренней взаимосвязи явлений и вещей, которая делает возможным существование и большого контекста, и взаимоосвещающего диалога.

Чистый, сосредоточенный, целомудренный ум поднимается на следующую ступень понимания: человек оказывается способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора. В стихотворении «Благовещение» этот сокровенный смысл мира словно проступает «в пространстве нашем из иных глубин / Непредставимых...» [*Аверинцев 2001*, 23] вместе с появлением архангела Гавриила. Но важнее для герменевта то, что ангел, давая меру пространству «как отвес и ось», несет «в себе самом уставы те, что движут звездами» [*Аверинцев 2001*, 23]. Переводя «Славословие» свт. Григория Богослова, Аверинцев использует тот же лексический ряд: лад, строй, стройный чин, устав — для обозначения зиждительной силы Творца, творящего мир своим Словом, дополняя его семантикой движения, дыхания, связанной с действием Святого Духа: «...и отсюда мирозданье / обвеваает, облетает / Дух Святой Животворящий...» [*Многоценная жемчужина*, 109–110]. С появлением архангела в стихотворение входит постепенно набирающий интенсивность мотив света: от «звучала речь, как бы поющий свет» [*Аверинцев 2001*, 24] до «нет конца отверстой глуби света» [*Аверинцев 2001*, 27]³.

Наконец начинается диалог, который для Аверинцева всегда был основой подлинного понимания. Однако в данном случае это не диалог культур и эпох, не диалог исследователя с тем, что он постигает, но тот диалог, который лежит в основании мира и является пра-образом всех последующих диалогов: диалог Творца

2. Ср., например, высказывание Аверинцева в предисловии к сборнику «Поэты»: «Умственная честность, здравомыслие... только подступ к предмету, только догадка, стоящая под вопросом. ...Усилия к просветлению эмоционально-имагинативной сферы, к приведению ее в возможную степень адекватности» [*Аверинцев 1996*, 9].

3. Важность темы Света для духовных стихов вообще и стихотворения «Благовещение» в частности С. С. Аверинцев подчеркивает в предисловии к сборнику: «Тот, кто хочет писать духовные стихи, должен приложить усилие к тому, чтобы его поэзия неотрывно и прямо смотрела перед собой на свет, на святыню, больше не оглядываясь на автора» [*Аверинцев 2001*, 6].

и творения. Инициатива этого диалога принадлежит Творцу — «через Вестника Творец приветствует творенье» [Аверинцев 2001, 24]. Для Аверинцева диалог — это способ возникновения и существования мира:

Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать — разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие — это пребывание внутри разговора, внутри общения [Аверинцев 2006, 816].

Вне этого вечно длящегося диалога никакое понимание невозможно, поэтому «“спускание” к непосредственной реальности текста с другой высоты» для Аверинцева не просто дань духовно-культурному контексту изучаемых им эпох и авторов, но причастность, приобщенность к изначальному и вечному диалогу Творца и творения⁴.

Конечно, полноценным субъектом этого диалога со стороны творения может являться только человек, который «возвышен дивным даром разуменья» [Многоценная жемчужина, 109] и способен ответить своим человеческим словом на Слово Божье. Отсюда постоянный интерес филолога к «глубине внутри человека», давший новое измерение методу исторической поэтики.

Однако Аверинцев знает, что для человека в мире, где совершилось грехопадение, даже этот «вечный диалог» непременно проходит через момент искушения и сомнения, оказывается связан с постановкой вопросов, порой весьма мучительных для самого бытия вопрошающего. Дева Мария в стихотворении Аверинцева спрашивает о подлинности явленного ей откровения: «...как знать, что это не соблазн? Как знать, / что это не зиянье древней бездны / безумит мысль?» [Аверинцев 2001, 25]. Однако способа рациональной (научной) верификации духовного опыта в стихотворении не предложено. В поисках ответа на вопрос сознание обращается к истории, к культуре, но этот путь порождает новые и новые вопросы. Тогда Вестник снова начинает говорить, и речь его «так / учительно ясна, чтобы воззвать / из оторопи ум, смиряя дрожь...» [Аверинцев 2001, 26]. Человек с его мучитель-

4. Ср. у Оливье Клемана: «Эта встреча свершается в Богочеловеке, раскрывающем для нас духовные сущности вещей не для того, чтобы мы присвоили их себе, но чтобы принести их Логосу как дар, прежде наименовав их, запечатлев печат-

тью нашего творческого гения. Тогда мир предстает как грандиозный диалог между Логосом и “логосообразным” человеком, а значит — и между самими людьми, ибо они существуют как личности только во взаимном общении» [Клеман, 222].

ными и бесконечными вопросами может опереться только на веру, доверие и мужество оставаться внутри диалога. «Испытуется душа: / воистину ли веруешь, что Бог / есть Милостивый? — и дает ответ: / воистину!» [Аверинцев 2001, 26].

Когда смута мыслей стихает и покой возвращается в душу, раздаётся «голос человека / пред крутизной всего, что с человеком / так несоизмеримо» [Аверинцев 2001, 28]. При этом Мариам не провозглашает философскую сентенцию, не воспекает хвалу Создателю, но обращается к Вестнику с вопросом:

...Внятен в тишине,
меж голых стен, меж четырех углов
вопрос:
«Как это будет, если Я
не знаю мужа?» [Аверинцев 2001, 28].

Ответ на вопрос и невозможен, и возможен. Невозможен, потому что, согласно пророческому откровению, которое Аверинцев вводит в текст стихотворения как прямую цитату, «*Мои пути — не ваши пути*» [Аверинцев 2001, 29] ^{*1}, и человек может приобщиться к созерцанию Божественной тайны, но не может получить выраженный на человеческом языке понятийный ответ. И в то же время:

*1 Ср. Ис 55:8

...Тем, кто об ответе
всей слезной болью молит, всей своей
неразделенной волей, подается
ответ [Аверинцев 2001, 29].

Краткий евангельский стих «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» ^{*1} разворачивается в стихотворении Аверинцева в большой монолог архангела Гавриила, включающий целый ряд аллюзий к ветхозаветным текстам, прообразующим тайну боговоплощения: сотворение мира, Скиния Завета, явление Шехины, «Столп святой», указывавший путь во времена Исхода, Храм. Аверинцев особенно подчеркивает, что ответ на вопрос человека включает в себя не только сложную богословскую экзегезу, но и «чудо житейское», «весть семейную» [Аверинцев 2001, 29] о рождении дитяти у сродницы Мариам Елизаветы. Отвечая на человеческое вопрошание, Творец не только стремится поднять человека до Себя, но и умаляется сам до жизненного мира и языка того, кто вопрошает.

*1 Лк 1:35

Традиционный путь мистического познания, запечатлённый в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита или св. Григория Нисского, включает в себя *κάθαρσις* — «освобождение души от всякой разнообразной примеси»; *φωτισμός* — «озарение души божественным светом»; *τελείωσις* — «участие в усвершенном познании созерцаемых тайн» [Минин, 68]. Описанный С. С. Аверинцевым в стихотворении «Благовещение» путь познания-понимания вполне может быть соотнесен с этой традиционной схемой. Но в то же время он вмещает в себя опыт понимания, накопленный герменевтической традицией XIX–XX вв. Человек призван открыться «отверстой глупи света», но он же призван задавать вопросы и быть готовым услышать ответы Творца на них, отказываясь от самообмана, от «нашептывания» своих ответов [Аверинцев 2001, 29], постоянно продвигаясь к глубине понимания, но сознавая при этом, что дна у этого колодца нет и не будет. В. В. Библихин, описывая «механизм» прирастания смысла внутри традиции, подчеркивает, что движению смысла необходимо пройти через опыт непонимания, «встроенного в цепь общения и обновляющего ее живую прочность» [Библихин 2010б, 120]. Этот сложный диалог, постоянно «перешагивающий через барьер непонимания и искажения» [Библихин 2010б, 122], соединяющий в единое целое всю историю человеческой культуры, принципиально важен и ценен и для Аверинцева.

В одной из своих ранних работ С. С. Аверинцев сформулировал установку, которая может показаться претенциозной: «Попытка ближе, чем это делалось прежде, держаться вещей, каковы они есть» [Аверинцев 1975, 372]. Это дерзновение может быть оправдано только иной установкой понимающего сознания, иным ходом самого процесса понимания. Дело, как нам представляется, не только в самой по себе диалогичности, которая становится частью герменевтического метода у многих филологов. Дело в сочетании этой диалогичности с принципиальной незамкнутостью мира не только по горизонтали, но и по вертикали, с возможностью понимания в общении с Творцом через Христа и с теми, кто составляет Его Церковь.

Литература

1. Аверинцев 1975 = Аверинцев С. С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М. : Наука, 1975. С. 371–382.

2. *Аверинцев 1986* = Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра // Историческая поэтика : Итоги и перспективы изучения. М. : Наука, 1986. С. 104–116.
3. *Аверинцев 1987* = Аверинцев С. С. Филология // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. М. : Советская энциклопедия, 1987. С. 467–468.
4. *Аверинцев 1994* = Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика : Литературные эпохи и типы художественного сознания. М. : Наследие, 1994. С. 105–125.
5. *Аверинцев 1996* = Аверинцев С. С. Поэты. М. : Языки русской культуры, 1996. 364 с.
6. *Аверинцев 1997* = Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. : СОДА, 1997. 343 с.
7. *Аверинцев 2001* = Аверинцев С. С. Стихи духовные. Киев : Дух і Літера, 2001. 146 с.
8. *Аверинцев 2006* = Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. [Т. 3 :] София-Логос. Словарь. Киев : Дух і Літера, 2006. 912 с.
9. *Бибихин 2010a* = Бибихин В. В. Авторитет языка // Он же. Слово и событие. Писатель и литература. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 37–49.
10. *Бибихин 2010b* = Бибихин В. В. Понять другого // Он же. Слово и событие : Писатель и литература. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 120–122.
11. *Бонецкая* = Бонецкая Н. К. У истоков русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 83–91.
12. *Гаспаров* = Гаспаров М. Л. Памяти Сергея Аверинцева // In memoriam : Сергей Аверинцев. М. : ИНИОН, 2004. С. 142–148.
13. *Клеман* = Клеман О. Истоки : Богословие отцов Древней Церкви : Тексты и комментарии. М. : Путь, 1994. 384 с.
14. *Ляпушкина* = Ляпушкина Е. И. Введение в герменевтику : Учеб. пособие. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. 96 с.
15. *Марчук* = Марчук А. А. Социально-философская герменевтика в России XIX — начала XX вв. : дис. ... канд. филол. наук. Великий Новгород : Новгород. гос. ун-т им. Ярослава Мудрого, 2006. 121 с.
16. *Минин* = Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев : Пролог, 2003. 148 с.
17. *Многоценная жемчужина* = Многоценная жемчужина : Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / Пер. с сир. и греч., сост., предисловие и коммент. С. С. Аверинцева. Киев : Дух і Літера, 2003. 600 с.

18. *Седакова 2010* = Седакова О. А. Рассуждения о методе // Она же. *Moralia*. М. : Университет Дмитрия Пожарского, 2010. С. 768–794.
19. *Седакова 2011* = Седакова О. А. Апология рационального. Сергей Сергеевич Аверинцев // Она же. Апология разума. М. : Русский путь, 2011. С. 139–157.
20. *Соколов* = Соколов Б. Г. Рецепция герменевтики в России // Между метафизикой и опытом : Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / Под ред. Д. Н. Разеева. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 169–187.
21. *Файбышенко* = Файбышенко В. Ю. Чтение чтений. Несколько слов о герменевтике О. А. Седаковой // Два венка : Посвящение Ольге Седаковой. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. С. 64–70.
22. *Хомяков* = Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 1. М. : Университетская типография, 1900. С. 263–284.

Y. V. Balakshina

Averintsev's Hermeneutics: Origins, Principles, Distinctiveness

The article outlines the principles of philological hermeneutics, namely those of large context, mutual elucidation of epochs, meta-discursive language, personal communion, semantic vertical (“‘descending’ to the reality of the text from another altitude”). It is assumed that the originality of Averintsev’s hermeneutic method is associated with the influence of Eastern Christianity, in particular with that of St. Isaac of Nineveh, St. Ephraim the Syrian, St. Gregory of Nazianzus who described the experience of mystical knowledge of God. The poem “Annunciation” is considered the image of cognition-understanding that Averintsev offers as an alternative to traditional hermeneutic procedures.

KEYWORDS: S. S. Averintsev, hermeneutics, understanding, historical poetics, orthodoxy, patristic tradition, knowledge of God.

References

1. Averintsev S. S. (1975). “Predvaritel’nye zametki k izucheniiu srednevekovoi estetiki” [“Preliminary notes on the study of medieval aesthetics”], in *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubezhnye svyazi* [“Old Russian art. Foreign relations”], Moscow : Nauka, pp. 371–382 (in Russian).

2. Averintsev S. S. (1986). “Istoricheskaia podvizhnost’ kategorii zhanra” [“Historical mobility of the genre category”], in *Istoricheskaia poetika : Itogi i perspektivy izucheniia* [Historical Poetics. Results and prospects of the study], Moscow : Nauka, pp. 104–116 (in Russian).
3. Averintsev S. S. (1987). “Filologiiia” [“Philology”], in V. M. Kozhevnikova, P. A. Nikolaeva (eds.). *Literaturnyi entsiklopedicheskii slovar’* [Literary encyclopedical dictionary], Moscow : Sovetskaya entsiklopediya, pp. 467–468 (in Russian).
4. Averintsev S. C. (1994). “Avtorstvo i avtoritet” [“Authorship and authority”], in *Istoricheskaia poetika : Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniia* [Historical poetics and types of artistic consciousness], Moscow : Nasledie, pp. 105–125 (in Russian).
5. Averintsev S. S. (1996). *Poety* [Poets]. Moscow : Yazyki russkoi kul’tury (in Russian).
6. Averintsev S. S. (1997). *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Late Byzantine Literature]. Moscow : CODA (in Russian).
7. Averintsev S. S. (2001). *Stikhi dukhovnye* [Religious poems]. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
8. Averintsev S. S. (2006). *Sobranie sochinenii* [Collected works], [v. 3 :] Sofiia-Logos. Slovar’. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
9. Bibikhin V. V. (2010). “Avtoritet iazyka” [“Authority of language”], in Idem. *Slovo i sobytie. Pisatel’ i literatura* [Word and event. Writer and literature], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 37–49 (in Russian).
10. Bibikhin V. V. (2010). “Poniat’ drugogo” [“To understand another”], in Idem. *Slovo i sobytie : Pisatel’ i literatura* [Word and event. Writer and literature], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 120–122 (in Russian).
11. Bonetskaia N. K. (2014). “U istokov russkoi germenevtiki” [“At the origins of Russian hermeneutics”]. *Voprosy filosofii*, 2014, n. 1, pp. 83–91 (in Russian).
12. Clément O. (1994). *Istoki : Bogoslovie ottsov Drevney Tserkvi : teksty i kommentarii* [Sources. Les mystiques chr tiens des origines]. Moscow : Put’. (Russian translation).
13. Gasparov M. L. (2004). “Pamiati Sergeia Averintseva” [“In Memoriam of Sergey Sergeevich Averintsev”], in *In memoriam : Sergei Averintsev*, Moscow : INION, pp. 142–148 (in Russian).
14. Liapushkina E. I. (2002). *Vvedenie v germenevtiku : Ucheb. Posobie* [Introduction to hermeneutics: study guide]. Saint Peterburg : Publ. House of St. Petersburg’s university (in Russian).
15. Marchuk A. A. (2006). *Sotsial’no-filosofskaia germenevtika v Rossii XIX — nachala XX vv.* [Socio-philosophical hermeneutics in Russia XIX — beginning

- of XX centuries] : dis. ... kand. filol. nauk. Veliky Novgorod : Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (In Russian).
16. Minin P. M. (2003). *Mistitsizm i ego priroda* [Mysticism and its nature]. Kiev : Prolog, 2003 (in Russian).
 17. Averintsev S. S. (2003). (ed., trans.). *Mnogotsennaya zhemchuzhina : Literaturnoe tvorchesvo siriitsev, koptov i romeev v I tysyacheletii* [The pearl of great price : literary work of Syrians, Copts, Romans in the 1st millennium]. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
 18. Sedakova O. A. (2010). "Rassuzhdeniia o metode" ["Reasoning about method"], in Ead. *Moralia*. Moscow : Dmitry Pozharsky university, pp. 768–794 (in Russian).
 19. Sedakova O. A. (2011). "Apologiia ratsional'nogo" ["Apology of rational"], in Ead. *Apologiia razuma*. Moscow : Russkii put' (in Russian).
 20. Sokolov B. G. (2001). "Retseptsiia germenevtiki v Rossii" ["Hermeneutics reception in Russia"], in D. N. Razeeva (ed.). *Mezhdru metafizikoi i opytom. Materialy kollokviuma "Vliianie nemetskoii filosofii na russkuiu filosofiiu s XIX veka do nachala XX veka i dal'neishee razvitie filosofii v Germanii i v Rossii"* [Between metaphysics and experience. Colquium material "The influence of German philosophy on Russian philosophy from the XIX to the beginning of the XX century"], St. Petersburg : St. Petersburg Philosophical Society, pp. 169–187.
 21. Faibyshenko V. Iu. (2013). "Chtenie chtenii. Neskol'ko slov o germenevtike O. A. Sedakovoi" ["Reading readings. A few words about the hermeneutics of O. Sedakova"], in *Dva Venka : Posviashchenie Ol'ge Sedakovoi* [Two Wreaths: A tribute to Olga Sedakova], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 64–70.
 22. Khomyakov A. S. (1900). "Po povodu otryvkov, naydennykh v bumagakh I. V. Kireevskogo" ["Regarding passages found at Kireevsky"], in Idem. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works] : In 8 v., v. 1, Moscow : Universitetskaya tipografiya, pp. 263–284 (in Russian).

Протопресвитер Джон Эриксон

Временное измерение восприятия: история и память¹

В сочетании «история и память» философ П. Рикёр и другие часто обращают внимание на необходимость дополнительного элемента — забвение. Построение истории включает в себя как запоминание, так и забывание; представляет собой избирательный процесс. Это особенно очевидно в России и Восточной Европе, где религиозная идентичность тесно связана с идентичностью национальной, этнической и культурной; где потрясения и социальные травмы прошедшего столетия побудили политиков, церковную администрацию и многих других создавать крайне избирательный исторический нарратив, призванный вызвать широкую народную поддержку. При этом конструирование исторического нарратива произошло за счет памяти. Для привлекательности подобных нарративов могут быть предложены различные стратегии.

В современном мире оптимизм сменился постмодернистской тревогой. Непосредственное наличие в нашей жизни технологий, работающих в режиме «здесь и сейчас», ослабило наше чувство времени и места. Дискомфорт от ажиотажа настоящего момента и неуверенности в будущем может привести к тому, что мы ухватимся за все, что обещает порядок и стабильность, невзирая на отступления от истины и морали.

Теперь, помимо честного воспоминания и разумного забвения, нам необходимо прощение. Именно прощение стало объектом обсуждения, выбранным Рикёром для эпилога к своему исследованию «Память, история, забвение». Для Рикёра прощение «образует общий горизонт памяти, истории и забвения». Пути, ведущие к этому эсхатологическому горизонту, не легко различить. Даже самые благородные человеческие проекты в плоскости истины и примирения терпят неудачу, хотя и могут указывать в правильном направлении. Здесь мы можем говорить только о благодати. Наряду со смирением, терпением, стойкостью и другими добродетелями мы должны обладать честным и непоколебимым стремлением заниматься прошлым, каким бы болезненным ни был этот процесс.

ключевые слова: история, память, нарратив, эсхатология, забвение, прощение.

1. Статья подготовлена на основе доклада на конференции “Discernimento e vita Cristiana” («Рассуждение и христианская жизнь»), проходившей в Бозе (Италия) в сентябре 2018 г.

О взаимосвязи понятий «история» и «память» в последние 50 лет рассуждают антропологи, психологи, социологи, философы. В названиях многих книг, статей и научных журналов можно встретить либо одно из этих понятий, либо оба вместе. Размышляя об истории и памяти, ученые часто обращаются также к понятию «забвение». В числе наиболее значимых работ на эту тему следует назвать фундаментальный труд П. Рикёра «Память, история, забвение»².

Мы несем нравственную ответственность за то, чтобы помнить. Мы часто слышим, что у нас есть моральный долг помнить о жертвах чудовищных преступлений, таких, например, как Холокост. Но, возможно, мы также несем ответственность и за то, чтобы забывать. Это важно не только с прагматической точки зрения, не только для того, чтобы обеспечить себе передышку после той или иной социальной травмы³. Мы способны помнить слишком много и слишком долго. Как гласит ирландская поговорка, «смысл ссоры уж забыт, а обида ещё горит» [Rieff, 144].

Конструирование истории неизбежно избирательно и включает в себя элементы как памяти, так и забвения. Формирование истории — это не просто «перечисление фактов». Факты должны быть упорядочены определенным образом, соотнесены и связаны друг с другом. Одни факты (или «альтернативные факты») могут использоваться в качестве инструмента и даже оружия. Другие могут быть забыты, упомянуты вскользь или просто исключены. Подобным образом функционирует и память. Одни воспоминания входят в коллективную память; другие — просто опускаются. Память о ком или о чем увековечивается в празднествах и мемуарах? Кто или что непреднамеренно или умышленно предается забвению? Какие крупницы прошлого усердно и рачительно сохраняются, а какие безжалостно уничтожаются?

Чтобы найти ответы на эти и подобные этим вопросы, полезно исследовать отношение к памяти и истории в человеческом обществе с позиции культурной антропологии, используя феноменологический метод Рикёра и других философов. Рикёр непрестанно напоминал, что память — это колыбель истории, чрево

2. Ricoeur P. La Mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Le Seuil, 2000. III, 675, [18] p. См. также английский и русский переводы 2004 г.: [Ricoeur 2004], [Рикёр]. Последние работы, popularизирующие тему «забвения»: Д. Рифф «Хвала забвению : Историческая память и ее парадоксы» [Rieff] и Ф. О'Горман «Беспамятство: Формирование новой культуры ам-

незии» [O'Gorman]. Богословское осмысление личного опыта памяти, забвения и прощения в бывшей Югославии см. в работе М. Вольфа «Конец памяти: правильно помнить в жестоком мире» [Volf].

3. См. подробное исследование З. Мерала «Долг помнить? Политика и мораль памяти прошлых злодеяний» [Meral].

истории, и весьма сожалел, что угасание памяти переместило историю на периферию, сделало ее лишь предметом изучения.

Для древних греков память являлась как бы прародительницей Клио, музы истории. Память же была прародительницей Терпсихоры, Мельпомены, Талии, Каллиопы и других муз, имена которых ассоциируются с представлениями, зрелищными видами искусства⁴.

Изображение древнегреческого мира в Илиаде и Одиссее — а другие архаические общества, я полагаю, имели и более обширный материал — показывает, что память и история были неразделимы. Они выполняли очень схожие функции; описывали и определяли порядок вещей. Память и история формировали образ жизни. Часто подобные общества называются традиционными, но не потому, что традиция в них была предметом обсуждения. Традицию проживали и переживали. Жизненные устои передавались из рода в род. Ритмы жизни, ее ритуалы — порой даже жестокие — служили необходимой формой защиты от нежелательных перемен.

Современный мир в той форме, которую он приобрел в XIX и XX столетиях, и постмодернистский мир, в котором мы живем сегодня, радикально отличаются от архаичного мира. Практически в каждой сфере жизни именно изменения, а не статичность воспринимаются нами как должное. Особенно радикально изменилась система коммуникаций. Передача распоряжений, сообщений и новостей происходит теперь фактически мгновенно. Подобные изменения поменяли наше восприятие места и времени. Расстояние между «здесь» и «там», между «мы» и «они» сведено практически к нулю.

То же можно сказать о демографии. Со времен Христа до конца второго тысячелетия численность населения Земли оставалась, как показывает практика, статичной. Стремительный рост населения начался в XIX в. и был вызван, по большей части, влиянием научного и технического прогресса в области производства, транспорта, лечения болезней и развития общественных лечебных инфраструктур. Всё это сопровождалось урбанизацией, так как благодаря промышленному производству появились большие, густонаселенные города, а также миграцией населения из деревень в города, с континента на континент.

4. То же относится и к Урании, музе астрономии: первая греческая книга по этой теме Фалеса Милетского была написана шестистопным дактилем.

XIX и XX вв. стали временем колоссальных перемен, стремления к обновлению и ускорению жизни во всех сферах. Прогресс цивилизации, в котором виделось приближение самого Царства Божьего, казалось, идет рука об руку с развитием науки, усовершенствовавшей все, вплоть до санитарно-технической системы. Научно-технический прогресс опирался на веру в силу разума, в способность человека преодолевать любые препятствия. Казалось, наука в свете последних открытий настолько способна объяснять и прогнозировать фундаментальные законы природы (включая законы рынка), что вскоре последует прогресс во всех сферах жизни: культурный и нравственный уровни будут расти в соответствии с техническим прогрессом, что приведет к процветанию и долголетию всех людей. Безусловно, существовала и иная реакция на бурное развитие научно-технического прогресса. В условиях интенсивной индустриализации Европы поэты и художники эпохи романтизма с ностальгией обращались к прошлому, которое так быстро исчезало, начинали по-новому писать о бренности жизни, о своем месте на переломе между умирающим прошлым и заманчивым, но столь неопределенным будущим [O'Gorman, 64]. Это чувство исторической разделённости вызвало значительные изменения в умонастроениях: бывшее, будь оно славным или трагическим, превращалось просто в прошлое.

Вскоре к ностальгии по невозвратно уходящим временам прибавились горе и скорбь в самом прямом смысле слова. Кровавая бойня Первой мировой войны и вызванные ею разруха и хаос до основания потрясли европейское политическое устройство. Это особенно коснулось традиционно православных земель, особенно России, где за двумя революциями последовали Гражданская война, убийство царя и царской семьи, установление нового политического строя, экономического и общественного порядка, радикально отличавшихся от всего, что было прежде. В Европе всего за два года до неузнаваемости изменились и карта, и сознание, и нравы. Войны и революции, концлагеря и лагеря беженцев, эмиграция в далекие края и выселение из родных мест радикально изменили традиционный образ жизни и мыслей. Прошлое, даже относительно близкое, вдруг стало казаться отдаленным и чужим.

Первая мировая война положила конец времени, которое принято называть «долгий XIX век». Следующее за ним столетие, названное «короткий XX век» или «американский век», было отмечено столкновением идеологий и экономических систем, мировой борьбой сверхдержав за гегемонию, Второй мировой вой-

ной, вслед за которой вспыхивали менее масштабные войны, как горячие, так и холодные, и, наконец, крахом коммунизма в Восточной Европе. Прошло всего несколько десятилетий, и карта Европы снова оказалась перекроенной, уже в третий раз менее чем за столетие.

Существенную политическую и экономическую трансформацию претерпел советский блок. В своем широко известном эссе «Конец истории?» Ф. Фукуяма предсказывал:

То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления (пер. с япон. А. А. Яковлева) [Фукуяма 1995, 291]⁵.

Говоря о конце истории, Фукуяма не имел в виду окончание определенного отрезка времени, который является прошлым, но не историей. По его мнению, «конец истории как таковой» — это та точка, после которой пропадает необходимость и желание воссоздавать исторический ход прошлого с тем, чтобы выстроить новую, принципиально другую и предположительно лучшую историю будущего.

На самом же деле конец холодной войны не стал концом истории. Универсализм западной демократии, призванный принести стабильность, процветание, интеграцию и мир Восточной Европе и России — как и в целом всему миру, — так и не победил. Новые демократы, пришедшие к власти в 1990-х гг., показали свою несостоятельность. Между тем, в Соединенных штатах теракты 9 сентября 2001 г., вызванные затяжной войной на Среднем Востоке, а также финансовый кризис 2008 г. показали многим, что «короткий американский век» тоже себя исчерпал. Что касается Восточной Европы, об этом написал журналист Д. Кирчик в 2017 г. в своей книге «Конец Европы: диктаторы, демагоги и грядущий Темный век»:

То, что вначале считалось необратимым, — усиливающаяся политическая и экономическая интеграция на континенте, на котором вооруженные конфликты были выброшены на свалку истории вместе с тоталитарными идео-

5. Эссе было дополнено и издано в виде книги «Конец истории и последний человек» [Фукуяма 2004]. Более пессимистична, но также амбициозна одна из последних книг Фукуямы «Политическое

устройство и политический упадок: от индустриальной революции до глобализации демократии» [Fukuyama].

логиями, подобными коммунизму и фашизму, — сегодня воспринимается как переходная историческая фаза... Разочарованные неумением своих правительств справиться с трясинной проблем, европейцы ставят под вопрос саму легитимность либеральной демократии [Kirchick, 3–4] ⁶.

В наше время, в век, еще не получивший своего названия, мы сталкиваемся с теми же вопросами, с которыми столкнулись наши предшественники накануне Первой мировой, а затем и Второй мировой войн. Как найти «полезное прошлое»⁷ в потоке массовых переворотов? И как относиться к нежелательному или спорному прошлому? Подобные вопросы появляются тогда, когда государства формируют официальную историю, учреждая праздники, воздвигая памятники, меняя наименования улиц, контролируя издание учебников. Подобная практика небесспорна, особенно в ситуации, когда формирование истории сопряжено со значительной социальной травмой в прошлом. В похожем положении оказалась большая часть Восточной Европы после Первой и Второй мировых войн. Им пришлось снова испытать нечто подобное в период краха коммунизма. Эти вопросы касаются не только специалистов в области геополитики. Такие ситуации негативно отражаются на жизни, о них думают в церкви и других религиозных организациях, особенно когда — как в случае с большинством православных христиан — вероисповедание тесно связано с национальной, этнической и культурной принадлежностью.

Я хотел бы подробнее остановиться на попытках современной России определить свое «актуальное прошлое», исходя из которого она пытается предложить историю, предельно понятную для принятия широкими массами и в то же время согласующуюся с современными политическими задачами. Я делаю это не потому, что считаю опыт России исключительным, а скорее потому, что все, что происходит в России, носит симптоматичный характер, отражающий происходящее сегодня во всем мире.

В 2005 г. в календаре России появился новый праздник: День народного единства, отмечаемый 4 ноября. Он заменил собой День Октябрьской социалистической революции — праздник,

6. Историк Йельского университета Т. Шнайдер предлагает свою, более мрачную оценку в книге «Путь к несвободе: Россия, Европа, Америка» [Snyder].

7. Термин *usable past* (англ. «пригодное к пользованию», «применимое в привязке к настоящему»)

был впервые использован американским литератором и культурологом В. В. Бруксом [Brooks, 340; Хмелевская, 162]. В научной литературе можно встретить перевод «полезное прошлое», «актуализированное прошлое» [Малинова 2015; Малинова 2017, 8] — Прим. ред.

который в советское время отмечался 7 ноября. В постсоветское время он сохранился под названием День согласия и примирения. Новый праздник 4 ноября знаменует собой изгнание поляков из Москвы в 1612 г. Ежегодный ритуал проведения праздника, аналогично прежнему, праздновавшемуся предшественниками, приобрел сакральное значение и патриотические признаки, среди которых: открытие памятников, бесплатные концерты, церемонии возложения венков. Сегодня этот ритуал выполняют патриарх и российский президент, принявшие на себя этот долг вместо почивших членов политбюро⁸.

2012 год — год 400-летия изгнания поляков и 200-летия изгнания Наполеона — был официально объявлен в России годом российской истории. Патриарх и президент, воспользовавшись случаем, изложили свою концепцию российской истории. Патриарх Кирилл провел параллель между событиями 1612 г. и нынешней ситуацией в России. Подобно вероломным боярам, впустившим поляков в Россию в надежде на переустройство страны, современная элита также намеревается «перенять иностранную модель общественно-политического развития страны, игнорируя оригинальность и веру своей собственной нации» [Torbakov, 146–147]. Спустя несколько недель в речи о государственных достижениях президент В. В. Путин изложил свое понимание непрерывности российской истории:

Для возрождения национального сознания нам нужно связать воедино исторические эпохи и вернуться к пониманию той простой истины, что Россия началась не с 1917 и даже не с 1991 г., что у нас единая, неразрывная, тысячелетняя история, опираясь на которую мы обретаем внутреннюю силу и смысл национального развития⁹.

Специалист по русской и евразийской истории и политике из Упсальского университета И. Торбаков отмечает:

Обращение Путина к истории преимущественно инструментально. Задача кремлевских идеологов концептуализировать русский исторический путь

8. О более широком контексте этого нового государственного праздника см.: [Levin].

9. См.: Послание президента Федеральному собранию. 12 декабря 2012 г. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/17118> (дата обращения: 23.09.2019).

таким образом, чтобы продемонстрировать, насколько явно траектория движения России отличается от западной, и что ценности и принципы, лежащие в основе «русской культуры», являются исконно отечественными, выкованными и сформировавшимися за всю многовековую историю государства российского [Torbakov, 152].

То же самое можно сказать и о подходе к Российской истории патриарха Кирилла. В развитии и продвижении неуловимой и вместе с тем мощной концепции «русской культуры» именно Русская православная церковь двигается впереди российского правительства, а не наоборот¹⁰. То, что предложила церковь, правительство приняло как способ укрепления своей легитимности, не только политической, но и, что очень важно, исторической. Предложенная церковью концепция истории утверждает неразрывность государства и народа, государства и церкви, начиная с крещения Руси при св. князе Владимире в 988 г.

Нет ничего особо нового в современных попытках российских политиков обосновать свою историческую легитимность. Вопрос о национальном своеобразии — поиске, выявлении, а по существу конструировании оно — являлся обычным в течение всего «долгого XIX века». Всюду в западном мире интеллигенция, творцы культуры и политическая элита прилагали огромные усилия по установлению и продвижению своего культурного наследия, явно-го или вымышленного, отстаивали свою историческую легитимность, именно как нации, а не просто народа, сформировавшегося путем ассимиляции групп или индивидов разрозненных народностей, не имеющих ни настоящей истории, ни своего собственного языка. Показательно то, что найденные определения делали каждую нацию особенной и исключительной среди остальных народов. Отличительной чертой исторических преданий и сказаний Балкан и России было то, что они не идеализировали саму нацию и ее прошлое, а лишь отражали границы и характерный образ жизни, приведший национальное самосознание к принятию православия.

Неудивительно, что сегодня подобные предания снова вошли в политику и полемику России и ряда других восточноевропейских

10. Так утверждает архим. Кирилл (Говорун) в своем выступлении на коллоквиуме «Религия и политика в России, Украине и США» (Инсбрукский университет им. Леопольда и Франца, 24 января 2017 г.) [Hovorun]. В этом аспекте система исторических мультимедийных парков «Россия — моя история» выдвигает Русскую православную цер-

ковь на авансцену в попытке создания исторического изложения связи времен России (и Российского государства), отличительных особенностей ее культуры (особенно в противопоставлении западной) и ее политики (героически авторитарной). См.: [Laruelle; Kurilla et al.].

и Балканских стран. Что особенно заслуживает внимания в случае с Россией, так это то, что в эти предания в большом количестве вплетены несовместимые друг с другом и диссонирующие элементы. Ф. С. Корни, профессор истории Университетского колледжа Вильгельма и Марии, так объясняет историческое видение В. В. Путина:

Путин предлагает отношение к современной истории государства с позиции, где неистовые потрясения в прошлом России служили бы лишь прологом для прогресса последних десятилетий; это примирение без поиска истины [Corney 2009, 276]¹¹.

С тем, чтобы получить как можно более широкий отклик и поддержку, власть практикует слияние несоизмеримых многоплановых явлений российского прошлого. «Она делает попытки состыковать прошлое, не затрагивая болезненные темы, а лишь отразив различные идеализированные стороны царизма, советского периода и эмиграции», и представить этот вымысел в виде «истории без страха и упрека» [Corney 2009, 276].

Похожее заключение делает историк Джорджтаунского университета Х. Балзер. Кремлевские руководители и Московский патриархат «защищают российскую и советскую историю, не желая судить, основываясь на фактах, ни одну, ни другую». Но, как заметил Балзер, «защищая все, можно создать моральный вакуум» [Balzer, 466]. А как относиться к погромам? И что делать с массовыми репрессиями, искусственно созданным голодом и концлагерями? Что делать с памятными местами, такими, например, как Катынский лес? Многое из прошлого оказывается похороненным и в прямом, и в переносном смысле.

Государство заменило увековечивание памяти массовых расстрелов и концлагерей превозношением героизма времен Второй мировой войны¹². Обзор российского и советского исторических периодов в изложении церкви передается более широко, с мень-

11. См. также: [Corney 2004].

12. См., напр., историю музея «Пермь-36». Музей был создан на месте советской исправительно-трудовой колонии строгого режима, единственного сохранившегося в России объекта подобного типа. Колония оставалась действующей до 1987 г. и потому сохранила свой вид практически неизменным. Сокамерниками обычных криминальных элементов в течение десятилетий были диссиденты, и среди них — украинский поэт и переводчик Василь Стус, который умер в 1985 г., объявив

голодную забастовку. После распада Советского Союза Пермь-36 превратился в музей. Под управлением общества «Мемориал» музей был превращен в документальный центр истории ГУЛАГа (о ранней истории и развитии общества «Мемориал» см.: [Adler]). В 2014 г. музей прекратил свою работу. Когда же после перерыва он снова открылся, новое управление музея определило совершенно иное направление музея: вклад лагерных лесозаготовок в победу России над Германией в Великой Отечественной войне.

шим умалчиванием. На видных местах возводятся величественные храмы в память о жертвах государственного террора. Один из недавно построенных — собор новомучеников и исповедников в Сретенском монастыре — находится в историческом центре Москвы по соседству со знаменитой Лубянской тюрьмой.

Но, как заметила журналистка В. Дорман, увековечивание приобрело избирательный характер. Наблюдается «все возрастающая, незаметная передача ответственности за то, что может быть достойно памяти, от государства православной церкви. Это приводит к особенному типу памяти о репрессиях, к такому, где среди миллионов жертв поминаются только погибшие за христианскую веру. В местах “смешанных” захоронений наиболее представлены новомученики» [Dorman 2010, 434–435] — к большому разочарованию старшего поколения диссидентов и борцов за человеческие права, у которых еще жива память о репрессиях, концлагерях и смертных казнях времен советской эпохи¹³.

В сложившейся ситуации процесс истинного осознания и понимания затруднителен. Помяная новомучеников, не предаем ли мы молчаливому забвению другие бесчисленные жертвы террора и насилия? Эта проблема не является исключительно проблемой России. И лично, и коллективно мы склонны вновь и вновь вспоминать что-либо из прошлого и не удостаивать памяти нечто другое. Как сказал Ц. Тодоров, «мы цепко держим в памяти обиду, которую нам приходится сносить, но забываем ту боль, которую мы сами кому-то нанесли» [Todorov 2009, 461–462]¹⁴. Хуже того, мы можем пытаться выстроить непреодолимую стену между собой и другими, что позволяет нам представить себя в притягательном образе героев, а других в роли злодеев и преступников. Такому искушению поддаются, конечно, и христиане.

С дотошностью, свойственной представителям естественных наук, историк, рассматривая разные версии прошлого, может исследовать преимущественно «факты», претендующие на объективность. Это хорошо передано в словах А. фон Гарнака: «Историку, помимо всего прочего, надо еще представить факты в надлежащем виде. И его священным долгом является отделение истины от фактов»¹⁵. Исходя из своего всеведения, но сохра-

13. Ср. диссертацию В. Дорман по этой теме [Dorman 2008] и ее последнюю книгу «Русская амнезия, 1917–2017» [Dorman 2017]. См. также статью «Память о сталинизме» А. Б. Рогинского, который был вместе с А. Д. Сахаровым одним из ос-

нователей и впоследствии председателем общества «Мемориал» [Рогинский].

14. Со слегка измененным названием эта статья была опубликована в виде небольшой книги [Todorov 2010].

15. Цит. по: [Pelikan, 129]

няя при этом бесстрашие, современный историк верит, что он излагает или, по крайней мере, намечает истинную оценку прошлого, которая могла бы служить инструментарием для создания лучшего будущего¹⁶. Однако в последние десятилетия подобные притязания подверглись критическому рассмотрению. В последнее время критики обратили внимание на то, как историк понимает временные отношения в прошлом, которые он пытается вычлениить. Современным историкам трудно различить, что является главным, а что второстепенным; что неизменно, а что случайно; что представляет естественный ход событий, а что привнесено культурой. Помимо всего они с недоверием относятся к звонкому слогу изложения «великого события», обобщениям и выводам «летописца», уверяющего, что он излагает правду и ничего, кроме правды.

Именно с такой сложной задачей столкнулись сегодня исследователи, и, особенно, христианские исследователи. Современный подход к историографии, пусть даже изложенный секуляризованным языком, не отрицает, что христианство привносит смысл в историю: в ней есть начало и конец, направление и цель; она отмечена не только непрерывными периодами времени (*χρόνος*), но и качественными аспектами (*кайρός*), которые являются поистине знаменательными и судьбоносными моментами¹⁷. Современные историки, в большинстве своем светские, «выуживают» именно такие события и такие моменты. Затем они просеивают эти события и моменты, опираясь не только на изучение прошлого, но в соответствии с их собственным восприятием настоящего, а также согласно их надеждам на ожидаемое будущее.

Для христиан «главной историей» была и остается благая весть об Иисусе Христе, распятом и воскресшем, об Альфе и Омеге, который создал не только облик и значимость истории, но и наполнил смыслом само наше историческое существование, который Сам вошел в историю не как некто инородный, не как существо из недр космоса, а как Богочеловек. Современность предлагает несколько альтернатив христианской концепции истории, большинство из которых сконцентрированы на идее прогресса. Ком-

16. Этого убеждения придерживались такие специалисты по патрологии и литургике, как Ж. Даниелу, Л. Буйе, А. де Любак, прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф, протопр. Александр Шмеман и многие другие; они полагали, что возвращение к истокам, новое открытие Писания и отцов ранней Церкви приведет к обновлению

церковной жизни в настоящем, а в плане экуменического движения — к сближению и первоначальному единству в вопросах веры и устройства.

17. См. также соответствующие данной теме размышления прот. Георгия Флоровского «Положение христианского историка» [Флоровский].

мунизм был одной из них, фашизм — другой. Оба режима объясняли прошлое и обещали будущее. Каждый режим требовал слепой и неукоснительной веры в свои идеалы. Хотя коммунизм и фашизм уже сошли с исторической арены, однако время от времени появляются современные экономические теории, которые могут посостязаться с ними по грандиозности предлагаемых ими изменений, по силе уверений своей жизнеспособности, безо всяких гарантий того, что они не окажутся столь же жестокими и деспотичными.

Сегодня, как бы то ни было, ко всем событиям, изложенным эпохально значимым языком, относятся с осторожностью, будь то события религиозные или секулярные. Пылкий современный оптимизм, выраженный недавно в статье Фукуямы «Конец истории?», уступил место неуверенности и озабоченности. Есть ли релевантная связь между прошлым, настоящим и будущим, которая позволила бы нам — индивидам, содружествам, обществам, — изучая прошлое, строить свою жизнь и планировать будущее? Люди прошлых времен полагали, что такая связь есть. В настоящее время нам все труднее в это верить. И тут мы столкнулись с чем-то совершенно новым в нашей сегодняшней ситуации: с неумением распознавать правдоподобность нашего времени. Для большинства человеческих цивилизаций взаимосвязь между прошлым, настоящим и будущим являлась фактом неоспоримым и не требующим доказательств. Эта взаимосвязь выражалась через предания не только о глобальных событиях, но и о более мелких, переданных либо информативно, либо имеющих легендарный оттенок. До сего дня предания являются основополагающим принципом, из которого человеческим созданиям надо исходить при выстраивании своей жизни. По словам У. Кронана:

Мы повествуем о триумфальных победах и поражениях, произошедших в нашем прошлом. Мы излагаем ход событий с тем, чтобы сделать альтернативный выбор, который, в свою очередь, может привести нас либо к пугающему, либо к полному надежд будущему. Сама наша привычка делить течение времени на «события» с указанием их начала, середины и конца указывает, насколько глубоко структурирование исторического прошлого отражает наш собственный опыт в этом мире [Cronon, 1368]¹⁸.

18. О повествовании, наряду с другими исследованиями, см.: [Ricoeur 1983–1985]. О теме «обращения к памяти» в последних исторических исследованиях см.: [Cubitt].

Заметьте, что Кронон здесь употребляет глаголы настоящего времени, потому что верит, что человеческой природе свойственно действовать именно так, а не иначе в соответствии со своим фундаментальным принципом. Но вопрос в том, насколько достоверно при существующем положении дел преподносится описание нашего недавнего прошлого.

Норвежский культуролог и антрополог Т. Х. Эриксен свои рассуждения по поводу века информационных технологий аргументирует тем, что «свободный и массовый поток информации в наши дни» ведет

к ситуации, когда все угрожает перерасти в истеричную серию исторических «выжимок» безо всякого разделения на «до» и «после», на «здесь» и «там». И даже понятие «здесь и сейчас» становится совершенно размытым, потому как следующий момент наступает настолько быстро, что уже не получается жить настоящим... И прошлое, и будущее — категории умозрительные, — и тому, и другому угрожает тирания сиюминутности [Eriksen, 2–3].

Американский мультимедийный теоретик Д. Рушкофф в своей книге «Потрясение настоящего: когда же все теперь происходит» приходит, практически, к такому же заключению [Rushkoff]. Окруженные современными, облегчающими нашу жизнь технологиями мы живем «в безысходном сейчас». В прошлом осталась традиционная история со связанным сюжетом и действующими лицами. В мире сегодняшнем случайные образы и несвязанные кусочки информации преподносятся нам средствами массовой информации безо всякого линейно выстроенного сюжета, начала, середины и конца, преследуя лишь одну цель — победу над конкурентами в борьбе за привлечение нашего внимания. Они как бы «выхватывают моменты жизни из временного контекста» [Lites].

Не только Эриксен и Рушкофф почувствовали, что мы, в отличие от предшествующих поколений, потеряли чувство реальности и связь с ней, но и многие общественные комментаторы, ведущие рубрик и блогеры в результате своих наблюдений пришли к похожему заключению¹⁹. Мы потеряли связь с физическим миром, окружающим нас²⁰. Мы потеряли связь и с прошлым. Оби-

19. Например, К. Чокано [Chicano]. Пространный подзаголовок статьи точно выражает основную идею автора: «В фильмах время запросто исчезает, сжимается, урезается и смешивается. Теперь, благодаря современным технологиям, то же происходит и с реальностью нашей жизни».

20. О возможных трагических последствиях утраты знания о прошлом см.: [Huth]. См. также пространное размышление М. Оже [Augé].

татели прошлого больше не говорят с нами через века, как они это делали раньше, а беседуют только друг с другом на языках, которые нам все труднее и труднее понимать.

В современном мире мы страдаем от чувства истощения и ослабления времени и пространства. Нам не хватает твердого знания прошлого, его географических объектов и образа жизни, хотя признаки этого прошлого существуют, между прочим, и в настоящем времени. Однако это вовсе не значит, что нам не интересно прошлое. Ощущение дискомфорта от стремительности настоящего и неуверенность в будущем толкают нас к тому, что мы цепляемся за что угодно, обещающее чувство постоянства, стабильности, причастности.

Едва ли удивит то, что многие люди в России абсолютно удовлетворены крайне избирательным историческим изложением прошлого России, ориентированным на «примирение без поиска истины». Поэтому совсем не удивительно, что такое историческое изложение все шире приобретает нормативную форму. Определения, присущие этому стилю изложения, носят различный характер. Для словаря политических обозревателей свойственны слова «популист», «националист» и «железная рука». Совсем немногие вспоминают о традиционной морали, культуре и национальных ценностях. Часто их же обращения сопровождаются очернительством других, кем бы те другие ни были.

Мы рисуем себе будущее и составляем программу действий в настоящем, основываясь на том или ином идеализированном, условно традиционном прошлом.

Как же в современном мире христианам сохранять истинную веру, ту веру, которая однажды открылась для святых, веру, которой, в буквальном смысле, традиционно придерживались святые? Поучительным будет вспомнить то, как в тревожное время периода Русской революции, находясь в эмиграции вдали от родины, русские богословы — В. Н. Лосский, прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф — бережно сохраняли традицию. При этом они подчеркивали, что традиция, оставаясь живой и созидательной силой, не может обращаться только к прошлому. Иначе, по мнению Мейендорфа, «она превратится в антиквариат, консерватизм, противодействие, отрицание истории, стремление уйти от действительности» [Meyendorff, 85]. Именно в силу своей аутентичности христианская традиция «помнит и сохраняет прошлое, не ради самого прошлого, но потому что это единственный путь встречи с будущим» [Meyendorff, 85]. Христианская

*¹ 1 Кор 11:26

традиция имеет эсхатологическое измерение, выраженное через церковный сакраментальный этос (дух) и, с особой ясностью, в евхаристии. Ведь евхаристия охватывает земные дела Христа в прошлом до времени «пока Он не придет»^{*1}. Все, знакомые с литургией свт. Иоанна Златоуста, сразу после приуготовительных слов слышат евхаристическую молитву: «воспомявая эту Его спасительную заповедь и все, ради нас Им соделанное: крест, гроб, тридневное воскресение, на Небеса восхождение, по правую руку от Отца восседание, и еще второе и славное Его пришествие»²¹. Конец истории — это уже тема анамнесиса. В духе подвижнического воспоминания Церковь не только отдает дань прошлому, но и уготапливает, ожидает и предвосхищает величайшее эсхатологическое завершение Божьего замысла спасения²².

Очень часто именно это эсхатологическое измерение оставалось малоизвестным, а порой искаженным. Мнение современников прошлого о том, что историческое развитие непременно ведет к прогрессу, ожидание того, что будущее, несомненно, будет лучше настоящего, секуляризованная эсхатология, которой придерживались даже многие христиане, где достижение Царства Небесного вдруг стало сопоставимо с последними человеческими успехами в освоении нового, — все это безнадежно устарело и кажется неправдоподобным. Вчерашние утверждения потеряли убедительную силу. Утопия подобной эсхатологии заключается в отрицании существующих реалий опыта человеческой жизни: греха, смерти, страданий. Более того, исчезает главный смысл христианского учения о том, что, явившись к нам, Христос освободил нас от упования на власть «сильных мира сего», открыл нам то, что мы не подвластны историческим обстоятельствам и живем не официальными правами и обязанностями, которые нам зачитывают даже перед лицом смерти.

Однако сейчас эсхатология, кажется, свернула в другом направлении и больше напоминает апокалиптику. Взять, например, апокалиптические страхи, которые наводят ужас на современных людей. Помимо перспективы нашествия зомби или вторжения инопланетян, нам стоит теперь опасаться и вознесения на небо. Прислушайтесь к мыслям, излагаемым языком христианского традиционализма.

21. Пер. свящ. Георгия Кочеткова [ЛБ-2, 70]. — Прим. ред.

22. Ср. обсуждение Рикёром анамнесиса (*anamnesis*): [Рикёр, 41–43].

Так как конец времен наступит уже скоро, мы не можем почерпнуть ничего нового или духовно важного из истории. Единственная задача остатков Церкви — сохранить себя незапятнанными в этом падшем мире. При таком положении невозможно настоящее взаимодействие с обществом и культурой, оно даже нежелательно.

Характерные черты нашего времени — это одновременно легковерие и скептицизм. Нашим является тот мир, где граница между реальностью и выдумкой стерлась настолько, что разумные, на первый взгляд, люди вдруг начинают ставить под сомнение сам факт существования Холокоста; мир, в котором прошлое стало лишь хранилищем зрительных образов для правдоподобной стилизации новостарины; мир, в котором стало бессмысленно говорить о будущем, поскольку сама история потеряла свое предназначение, свою цель (τέλος), тем самым лишив мир какого-либо смысла. Какое же слово надежды могут донести христиане в этом, находящемся в тисках сиюминутности мире?

В последние десятилетия этот вопрос стал насущным не только для православных христиан, но и для многих людей. Слишком часто в прошлом мы неосторожно обижали окружающих нас людей, иногда намеренно, а порой неумышленно. С другой стороны, мы позволили старым обидам создать некий генетический маркер, как бы определяющий национальную идентичность. Мы обратили наши реально полученные или мнимые раны в оружие возмездия [Rieff, 134]. Для сегодняшнего мира, в котором люди заблудились и не имеют ни малейшего понятия, в каком направлении двигаться, очень важно распознать пути, ведущие к прощению и примирению.

Свое исследование «Память, история, забвение» Поль Рикёр заканчивает эпилогом, в котором целиком отводит место «духу прощения», назвав его «эсхатологией памяти и вместе с тем эсхатологией истории и забвения» [Рикёр, 635]. Этим он как бы поясняет, что «если прощение существует и имеет смысл, то оно образует общий горизонт памяти, истории и забвения. Постоянно отдаляющийся горизонт недостижим. Прощение оказывается трудным: не легким, но и не невозможным» [Рикёр, 633].

Рикёр предполагает, что величайшая ступень — прощение — включает в себя элементы упования и видения, которые грамматически правильнее было бы излагать в сослагательном наклонении, наиболее полно отображающем надежду и устремление.

В связи с этим литургические выражения заслуживают особого внимания. Помимо общих благословений «мир всем» и «да пре-

будет с вами Господь», на христианском Востоке существуют примирительные молитвы (индальгенции), в которых церковь молит Бога простить и помиловать в веке сем и в грядущем. Отсюда становится очевидным, что время для прощения находится на пороге времени где-то между сейчас и вечностью.

Как замечает Рикёр, пусть прощение само по себе трудно, но все-таки возможно, однако прийти к прощению или быть прощенным становится особенно трудновыполнимой задачей в условиях общественной травмы, систематической жестокости и государственного террора. Люди неожиданно исчезают, не оставив своим родным ни малейшей возможности завершить неоконченный разговор. Когда нет даже могилы, над которой можно было бы оплакать усопшего и попросить прощения, воспоминание об этом человеке, как говорится у Рикёра, вызывает лишь непреходящее чувство боли и обиды. Когда дело закрыто, регистрационные карточки ГУЛАГа или иные удостоверения личности уничтожены, безличная бумажка «пропавший без вести» как бы упраздняет память о человеке, как и само понятие «имевшее место», «бывшее присутствующим, живущим, живым» [Рикёр, 508]. Как возможно прощение и, тем более, примирение в такой ситуации?

Поминовение может стать шагом вперед, но лишь шагом. Наш неотъемлемый долг — помнить прошлые кровавые бесчинства и жертвы этих трагедий. Мы почтительно собираем имена и рассказы. Мы восстанавливаем границы. Но все это лишь реалии корректирующей справедливости. Призывы выражены повелительным наклоном и звучат, скорее, как команды: «Помни! Не забудь!» Подобные повеления трудно, если не сказать невозможно, наполнить соответствующим духом. Тот факт, что люди помнят, потому что их к этому обязали, извращает само отношение к памяти, и тогда появляется механическая мемориализация истории, соблюдение некоего мемориального ритуала, либо память «урезается», как в случае с повсеместным поминовением Шoa — еврейского геноцида во время Второй мировой войны, и ни к чему не обязывающим упоминанием массового истребления населения в Руанде.

Иногда забвение каких-то исторических событий может казаться наиболее целесообразным шагом, как, например, в случае с Испанией, где Нантским эдиктом было объявлено общеобязательное забвение (*Pacto del olvido*). Но нерассказанные истории города Виши во Франции или рассказы о Греческой гражданской войне, либо о режиме Франко в Испании, а также о советском режиме, доминирующем в Восточной Европе, рано или поздно выходят

наружу, несмотря на десятилетия официального и общественного молчания. Мне верится, что подобное произойдет однажды и в России, несмотря на все официальные попытки заменить реальную память подтасованной историей.

Ни воспоминание, насколько бы правдивым оно не было, ни забвение, насколько обоснованным оно не признавалось бы, не откроют нам эсхатологический горизонт для прощения и примирения. Даже самые благородные человеческие проекты, направленные на поиск истины и примирения, могут потерпеть неудачу. И здесь можно говорить только о милости и даровании Духа Святого каждому человеку с тем, чтобы каждый оставался истинным человеком, созданным по образу и подобию Божьему для соучастия в делах Божьих. Со смирением, терпением и остальными добродетелями человеку надо честно и бесстрашно войти в соприкосновение с прошлым, включая свое собственное, без злобы и отчаяния. И, может быть, тогда, сменив повелительное наклонение, так напоминающее приказание, на желательное, в котором слышны надежда и возжелание, нам всем стоило бы сказать: «Да, истинно так да будет!»

Перевод Тамары Фадеевой и Игоря Феденко

Литература

1. *Adler* = Adler N. *Victims of Soviet Terror : The Story of the Memorial Movement*. Westport CT : Praeger, 1993. 200 p.
2. *Augé* = Augé M. *Non-Places : An Introduction to Supermodernity*. London; New York : Verso, 1995. 122 p.
3. *Balzer* = Balzer H. *An Acceptable Past : Memory in the Russian Extrication from Communism // Ab Imperio*. 2004. N. 4. P. 449–468.
4. *Brooks* = Brooks V. W. *On Creating a Usable Past // The Dial*. 1918. V. 64. N. 764. 11 April. P. 337–340.
5. *Chocano* = Chocano C. *The All-Important Present Moment // The New York Times Magazine*. 2013. June 30. P. 44–45.
6. *Corney 2004* = Corney F. *Telling October : Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2004. 266 p.
7. *Corney 2009* = Corney F. *What Is to Be Done with Soviet Russia? The Politics of Proscription and Possibility // Journal of Political History*. 2009. V. 21. Iss. 3. P. 264–281.
8. *Cronon* = Cronon W. *A Place for Stories : Nature, History, and Narrative // The Journal of American History*. 1992. V. 78. P. 1347–1376.

9. *Cubitt* = Cubitt G. History and Memory. Manchester : Manchester University Press, 2007. 279 p.
10. *Dorman 2008* = Dorman V. From Solovki to Butovo in Procession : A “Lieu de Mémoire” or a Memory Dismissed? Paris : Institut d'études politique, 2008. 106 f.
11. *Dorman 2010* = Dorman V. From the Solovki to Butovo: How the Russian Orthodox Church Appropriates the Memory of the Repressions // *Laboratorium*. 2010. V. 2. N. 3. P. 431–436.
12. *Dorman 2017* = Dorman V. Amnésie Russe : 1917–2017. Paris : Cerf, 2017. 184 p.
13. *Eriksen* = Eriksen T. H. The Tyranny of the Moment : Fast and Slow Time in the Information Age. London; Sterling VA : Pluto Press, 2001. 192 p.
14. *Fukayama* = Fukayama F. Political Order and Political Decay : From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2014. 672 p.
15. *Hovorun* = Hovorun Cyril, Fr. Political religion and crises of legitimacy // *The Immanent Frame*. 2017. July 19. URL: <https://tif.ssrc.org/2017/07/19/political-religion-and-crises-of-legitimacy/> (дата обращения: 23.09.2019).
16. *Huth* = Huth J. E. Losing Our Way in the World // *The New York Times*. 2013. July 21. URL: <https://www.nytimes.com/2013/07/21/opinion/sunday/losing-our-way-in-the-world.html> (дата обращения: 27.10.2019).
17. *Kirchick* = Kirchick J. The End of Europe : Dictators, Demagogues, and the Coming Dark Age. New Haven : Yale University Press, 2017. 288 p.
18. *Kurilla et al.* = Kurilla I., Ivanov S., Selin A. “Russia, My History” : History as an Ideological Tool // *PONARS Eurasia*. 2018. August 7. URL: <http://www.ponarseurasia.org/point-counter/russia-my-history-as-ideological-tool> (дата обращения: 27.10.2019).
19. *Laruelle* = Laruelle M. The Russian Orthodox Church’s Conquest of the History Market // *PONARS Eurasia*. 2018. June 7. URL: <http://ponarseurasia.org/point-counter/article/russian-orthodox-churchs-conquest-history-market> (дата обращения: 27.10.2019).
20. *Levin* = Levin E. Muscovy and Its Mythologies : Pre-Petrine History in the Past Decade // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2011. V. 12. N. 4. P. 773–788.
21. *Lites* = Lites C. “Present Shock” by Douglas Rushkoff // *The Rumpus*. 2013. April 30. URL: <http://therumpus.net/2013/04/present-shock-by-douglas-rushkoff/> (дата обращения: 27.10.2019).
22. *Meral* = Meral Z. A Duty to Remember? Politics and Morality of Remembering Past Atrocities // *International Political Anthropology*. 2012. V. 5. N. 1. P. 29–50.

23. *Meyendorff* = Meyendorff John, Fr. Does Christian Tradition Have a Future? // Idem. Catholicity and the Church. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1983. P. 83–101.
24. *O'Gorman* = O'Gorman F. Forgetfulness : Making the Modern Culture of Amnesia. New York; London : Bloomsbury, 2017. 200 p.
25. *Pelikan* = Pelikan J. Historical Theology : Continuity and Change in Christian Doctrine. Eugene : Wipf and Stock, 2014. 258 p.
26. *Ricoeur 1983–1985* = Ricoeur P. Temps et Récit : In 3 v. Paris : Editions du Seuil, 1983–1985.
27. *Ricoeur 2004* = Ricoeur P. Memory, History, Forgetting / Transl. by K. Blamey, D. Pellauer. Chicago; London : University of Chicago Press, 2004. xvii, 642 p.
28. *Rieff* = Rieff D. In Praise of Forgetting : Historical Memory and Its Ironies. New Haven; London : Yale University Press, 2016. 160 p.
29. *Rushkoff* = Rushkoff D. Present Shock : When Everything Happens Now. New York : Current, 2013. 296 p.
30. *Snyder* = Snyder T. The Road to Unfreedom : Russia, Europe, America. New York : Tim Duggan Books, 2018. 354 p.
31. *Todorov 2009* = Todorov T. Memory as Remedy for Evil // Journal of International Criminal Justice. 2009. V. 7. N. 3. P. 447–462.
32. *Todorov 2010* = Todorov T. Memory as A Remedy for Evil. London; New York; Calcutta : Seagull Books, 2010. 86 p.
33. *Torbakov* = Torbakov I. The Russian Orthodox Church and Contestations Over History in Contemporary Russia // Demokratizatsiya : The Journal of Post-Soviet Democratization. 2014. V. 22. N. 1. P. 145–170.
34. *Volf* = Volf M. The End of Memory : Remembering Rightly in a Violent World. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK : Eerdmans, 2006. 244 p.
35. *Малинова 2015* = Малинова О. Актуальное прошлое : Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М. : Политическая энциклопедия, 2015. 207 с.
36. *Малинова 2017* = Малинова О. Коммеморация исторических событий как инструмент символической политики: возможности сравнительного анализа // Полития. 2017. № 4(87). С. 6–22.
37. *ЛБ-2* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2 : Последование таинства Евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста : С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : СФИ, 2015. 288 с.
38. *Рикёр* = Рикёр П. Память, история, забвение. М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

39. *Рогинский* = Рогинский А. Память о сталинизме // История сталинизма : научно-издательский проект. URL: <http://stalin.rosspen.su/ru/nodes/2218-roginский-a-pamyat-o-stalinizme#mode/inspect/page/1/zoom/1> (дата обращения: 27.10.2019).
40. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Положение христианского историка // Он же. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2000. С. 171–185.
41. *Фукуяма 1995* = Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории. Антология. М. : Аспект-Пресс, 1995. С. 290–310.
42. *Фукуяма 2004* = Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М. Б. Левина. М. : АСТ : Ермак, 2004. 588, [4] с.
43. *Хмелевская* = Хмелевская Ю. Историк и «Полезное прошлое»: к вопросу о дисциплинарных границах и дисциплинирующих функциях истории в современном обществе // Вестник Пермского университета. 2016. Вып. 1(32). С. 162–173.

Archpriest John Erickson

The Temporal Dimension of Discernment: History and Memory

History and memory: To this pairing, philosopher P. Ricoeur and others often draw attention an additional element: Forgetting. The construction of history involves elements of both remembering and forgetting. This is a selective process. Especially in Russia and Eastern Europe, where religious identity is closely linked with national, ethnic and cultural identity, the upheavals and social trauma of the past century have encouraged politicians, religious authorities and many others to construct a highly selective historical narrative capable of eliciting wide popular support, but at the expense of memory. For the appeal of such narratives, multiple explanations can be offered. Modern optimism has given way to post-modern anxiety. The immediacy of real-time technologies has deadened our sense of time and place. Discomfort with the rush of the present moment and uncertainty about the future may lead us to seize on anything that promises order and stability, however lacking in truth and moral substance this may be. Needed now, beyond faithful remembering and prudent forgetting, is forgiveness — a subject that Ricoeur explores in an epilogue to his study of *Memory, History, Forgetting*. For Ricoeur, forgiveness “constitutes the horizon common to memory, history, and forgetting”. Paths leading towards this eschatological horizon are not easy to discern. Even the noblest of human projects for truth and reconciliation fall short, though they may point in the right direction. Here we can only speak of grace.

Along with humility, patience, fortitude and the other virtues, we must be graced with an honest and unflinching willingness to engage with the past, however painful this may be.

KEYWORDS: history, memory, narrative, eschatology, forgetting, forgiveness.

References

1. Adler N. (1993). *Victims of Soviet Terror : The Story of the Memorial Movement*. Westport, CT : Praeger.
2. Augé M. (1995). *Non-Places : An Introduction to Supermodernity*. London; New York : Verso.
3. Balzer H. (2004). "An Acceptable Past : Memory in the Russian Extrication from Communism". *Ab Imperio*, 2004, n. 4, pp. 449–468.
4. Brooks V. W. (1918). "On Creating a Usable Past". *The Dial*, v. 64, n. 764, pp. 337–340.
5. Chocano C. (2013). "The All-Important Present Moment". *The New York Times Magazine*, 2013, June 30, pp. 44–45.
6. Corney F. (2004). *Telling October: Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*. Ithaca : Cornell University Press.
7. Corney F. (2009). "What Is to Be Done with Soviet Russia? The Politics of Proscription and Possibility". *Journal of Political History*, 2009, v. 21. n. 3, pp. 264–281.
8. Cronon W. (1992). "A Place for Stories : Nature, History, and Narrative". *The Journal of American History*, March 1992, pp. 1347–1376.
9. Cubitt G. (2007). *History and Memory*. Manchester : Manchester University Press.
10. Dorman V. (2008). *From Solovki to Butovo in Procession: A "Lieu de Mémoire" or a Memory Dismissed?* Paris : Institut d' études politique.
11. Dorman V. (2010). "From the Solovki to Butovo : How the Russian Orthodox Church Appropriates the Memory of the Repressions". *Laboratorium*, 2010, v. 2., n. 3, pp. 431–436.
12. Dorman V. (2017). *Amnésie Russe : 1917–2017*. Paris : Cerf.
13. Eriksen T. H. (2001). *The Tyranny of the Moment : Fast and Slow Time in the Information Age*. London; Sterling, VA : Pluto Press.
14. Florovsky Georges, Fr. (1974). "The Predicament of the Christian Historian", in Idem. *Collected works*, v. 2, Belmont, MA : Nordland Publishing Company, pp. 31–65.
15. Fukayama F. (1989). "The End of History?". *The National Interest*, 1989, v. 16, pp. 3–18.
16. Fukayama F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York : The Free Press, Simon & Schuster.

17. Fukayama F. (2014). *Political Order and Political Decay : From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York : Farrar, Straus and Giroux.
18. Hovorun Cyril, Fr. (2017). "Political religion and crises of legitimacy". *The Immanent Frame*, 2017, July 19, available at: <https://tif.ssrc.org/2017/07/19/political-religion-and-crises-of-legitimacy/> (23.09.2019).
19. Huth J. E. (2013). "Losing Our Way in the World". *The New York Times*, 2013, July 21, available at: <https://www.nytimes.com/2013/07/21/opinion/sunday/losing-our-way-in-the-world.html> (27.10.2019).
20. Kirchick J. (2017). *The End of Europe: Dictators, Demagogues, and the Coming Dark Age*. New Haven : Yale University Press.
21. Khmelevskaia Iu. (2016). "Istoriki i 'Poleznoe proshloe': k voprosu o distsiplinarykh granitsakh i distsipliniruiushchikh funktsiakh istorii v sovremennom obshchestve ["Historians and the 'Usable Past': on Disciplinary limitations and disciplining functions of history in contemporary society"]". *Vestnik Permskogo universiteta*, 2016, v. 1(32), pp. 162–173 (in Russian).
22. Kurilla I., Ivanov S., Selin A. (2018). "'Russia, My History' : History as an Ideological Tool". *PONARS Eurasia*, 2018. August 7, available at: <http://www.ponarseurasia.org/point-counter/russia-my-history-as-ideological-tool> (27.10.2019).
23. Laruelle M. (2018). "The Russian Orthodox Church's Conquest of the History Market". *PONARS Eurasia*, 2018, June 7, available at: <http://ponarseurasia.org/point-counter/article/russian-orthodox-churchs-conquest-history-market> (27.10.2019).
24. Levin E. (2011). "Muscovy and Its Mythologies : Pre-Petrine History in the Past Decade". *Kritika : Explorations in Russian and Eurasian History*, 2011, v. 12, n. 4, pp. 773–788.
25. Lites C. (2013). "'Present Shock' by Douglas Rushkoff" // *The Rumpus*. 2013. April 30, available at: <http://therumpus.net/2013/04/present-shock-by-douglas-rushkoff/> (27.10.2019).
26. Malinova O. (2015). *Aktual'noe proshloe : Simvolicheskaiia politika vlastvuiushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti* [The "Actual" Past: A Symbolic Policy of the Governing Elite and Dilemmas of Russian Identity]. Moscow : Politicheskaiia entsiklopediia (in Russian).
27. Malinova O. (2017). "Kommemoratsiia istoricheskikh sobytii kak instrument simvolicheskoi politiki: vozmozhnosti sravnitel'nogo analiza" ["Commoreation of historical events as an instrument of symbolic politics : possibilities of comparative analysis"]. *Politiia*, 2017, n. 4(87), pp. 6–22 (in Russian).

28. Meral Z. (2012). "A Duty to Remember? Politics and Morality of Remembering Past Atrocities". *International Political Anthropology*, 2012, v. 5, n. 1, pp. 29–50.
29. Meyendorff John, Fr. (1983). "Does Christian Tradition Have a Future?", in Idem. *Catholicity and the Church*, Crestwood NY : St. Vladimir's Seminary Press, pp. 83–101.
30. O'Gorman F. (2017). *Forgetfulness : Making the Modern Culture of Amnesia*. New York; London : Bloomsbury.
31. Pelikan J. (2014). *Historical Theology : Continuity and Change in Christian Doctrine*. Eugene : Wipf and Stock.
32. *Pravoslavnoe bogosluzhenie* [Orthodox worship], v. 2. Transl. from Greek and Church Slavonic by pr. Georgii Kochetkov and others. Moscow : St. Philaret's Christian Orthodox Institute, 2015 (in Russian).
33. Ricoeur P. (1983–1985). *Temps et Récit* : In 3 v. Paris : Editions du Seuil.
34. Ricoeur P. (2004). *Memory, History, Forgetting*, transl. by K. Blamey, D. Pellauer. Chicago; London : University of Chicago Press.
35. Rieff D. (2016). *Praise of Forgetting : Historical Memory and Its Ironies*. New Haven; London : Yale University Press.
36. Roginskii A. (2008). "The Embrace of Stalinism". *Open Democracy*, 2008, December 16, available at: <http://www.orthodoxytoday.org/articles-2009/Roginsky-The-Embrace-Of-Stalinism.php> (29.10.2019).
37. Rushkoff D. (2013). *Present Shock : When Everything Happens Now*. New York : Current.
38. Snyder T. (2018). *The Road to Unfreedom : Russia, Europe, America*. New York : Tim Duggan Books.
39. Todorov T. (2009). "Memory as Remedy for Evil". *Journal of International Criminal Justice*, 2009, v. 7, n. 3, pp. 447–462.
40. Todorov T. (2010). *Memory as A Remedy for Evil*. London; New York; Calcutta : Seagull Books.
41. Torbakov I. (2014). "The Russian Orthodox Church and Contestations Over History in Contemporary Russia". *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, 2014, v. 22, n. 1, pp. 145–170.
42. Volf M. (2006). *The End of Memory : Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK : Eerdmans.

Д. Мартин

Религиозные ответы на проявления секуляризма

В статье категория *секуляризм* рассматривается в качестве одной из важных идеологических составляющих развития теории секуляризации, а также в качестве основы общественных изменений, ведущих к трансформации роли религии в обществе. Данная статья вошла в качестве одной из глав в сборник “The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization” (Ashgate, 2011), посвященный осмыслению будущего христианства в мире. Автор ставит ряд проблем и вопросов, предлагающих задуматься о реальном соотношении религии и секуляризма в современном мире, и показывает направления, в которых это взаимодействие может носить не конфронтующий, а конструктивный характер. В статье также делается попытка четче выявить основания секулярного мировоззрения, а также описать разные подходы к пониманию проявлений секуляризма в современном обществе. Автор обращает внимание на различие между секуляризацией, понимаемой как сокращающееся влияние официальных церковных норм на светский закон, и способностью церковных институтов вносить свой вклад в актуальную дискуссию, касающуюся вопросов общественной жизни. При таком различии оказывается, что специфическое влияние церкви на общество возрастает по сравнению с ее сокращающимся влиянием на частную жизнь. Упадок религии сложным образом связан с упадком некоторых прежних типов военного секуляризма, а также, хотя и в меньшей степени, с дальнейшим снижением интереса людей к долгосрочному участию в каких-либо организациях, включая политические и низовые религиозные.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: секуляризм, секуляризация, религиозные ответы, проект Просвещения, французское и американское просвещение, фундаментализм, религия, культура.

Я бы хотел критически осмыслить саму идею «религиозных ответов» на «проявления секуляризма»¹. Само по себе понятие «религиозные ответы» не содержит в себе никаких скрытых смыслов и просто служит удобной отправной точкой для начала размышлений. Однако критическое понимание этого выражения, не очевидное при его поверхностном рассмотрении, позволяет уточнить мой собственный подход к вопросам, которые я поставил в книге «Религиозное и секулярное» более 40 лет назад [Martin 1969]. В заключении этой работы я противопоставляю религиозное и секулярное в контексте противостояния веры и «мира сего», потому что это противостояние свойственно именно языку христианства. Специфика христианского языка является ключевой для понимания секулярного в более широком историческом контексте. *Секулярное* — категория, изначально возникшая в рамках христианского мировосприятия². Сейчас этот термин означает гораздо больше, чем просто противоположность понятию религия. Необходимо знать как положительные, так и отрицательные оценки христианством *мира* (*saeculum*), для того чтобы понять смысл таких христианских «вызовов» миру, как монашество и евангельское христианство.

Далее я постараюсь прояснить трудности, которые возникают при использовании таких понятий, как *религиозные ответы*, и предложу гипотезу, по каким причинам они могут оказаться далеко не безвредными [Marty, Appleby]. Я хочу разобраться, почему кажется естественным сослаться на «религиозные ответы» на проявления секуляризма, а не на *секулярные ответы* на проявления религии. В процессе критического анализа будут рассмотрены некоторые проявления секуляризма и их обширная генеалогия.

Указанные трудности связаны не только с тем, что за формулировкой «религиозные ответы» скрывается широкий диапазон смыслов, но и с некоторыми особенностями словоупотребления

1. Автор статьи — профессор и священник Дэвид Мартин (1929–2019), действительный член Британской Академии, социолог, богослов. Теория секуляризации была одним из четырех направлений в социологии религии, которыми с успехом занимался профессор Мартин. Остальные три: христианство и насилие, пятидесятничество и причины его стремительного роста во второй половине XX в. в мировом масштабе, соотношение социологии и теологии. Проф. Мартин был первым социологом, который выступил с критикой

однолинейных и эволюционных подходов в теории секуляризации, а также указал на идеологические последствия такого понимания. Его классическая работа «Общая теория секуляризации» вышла в 1978 г., однако и после этой книги было множество публикаций, одну из которых мы представляем в этом номере журнала. — Прим. науч. ред.

2. Секулярное — от слова *saeculum*, приобретаем в христианстве коннотацию «мир сей» (Ин 16:11). — Прим. науч. ред.

термина «секуляризм». Раньше слово «секуляризм» использовалось в социологических исследованиях в ограниченном и устоявшемся значении антирелигиозной идеологии, предполагающей программу, направленную как минимум на ограничение религии частной жизнью человека, а как максимум — на полное ее уничтожение. Возможно, я переоцениваю устойчивость такого словоупотребления даже среди социологов, но современное использование термина «секуляризм» не передает важных оттенков его смысла. В узком смысле секуляризм не тождественен секуляризации. Социологи и другие специалисты используют слово «секуляризация» для обозначения ряда социальных процессов, которые могут как включать, так и не включать программную идеологию секуляризма. Секуляризация, как правило, описывается при помощи других понятий, обозначающих этот процесс, таких как приватизация и рационализация. К сожалению, социологи не смогли уберечь научное использование термина «секуляризм» от журналистского контекста. В настоящее время секуляризмом обычно обозначают синтез социальных движений и идеологий, которые сознательно стремятся ограничить влияние религии, а *также* секулярные изменения и процессы с подобным же конечным результатом. Такое широкое употребление термина препятствует его критическому анализу.

Секуляризм, понимаемый как антирелигиозная идеология и/или движение, появляется в особых социальных условиях, главным образом во всемирно-историческом масштабе, как *ответ* на конкретный тип религиозной системы, сформировавшейся в предреволюционной католической Франции и предреволюционной православной России. Затем в видоизмененной форме он переходит в нехристианский контекст, например, в идеологию кемализма, оказавшую влияние на турецкую революцию 1922 г., и идеологию маоизма, давшую импульс китайской революции в конце 1940-х гг. Безусловно, секуляризация проявляла себя в различных формах и в более раннюю эпоху. Например, можно говорить о европейской секуляризации в начале Нового времени, когда церковь была подчинена государству монархами и императорами от Генриха VIII до Людовика XIV, Иосифа II и Петра Великого. Карл Маркс мог бы согласиться с таким использованием термина «секуляризм» при описании государственной религии в Германии³.

3. См.: Маркс К. К еврейскому вопросу. М.: Русская правда, 2013. 32 с. — *Прим. науч. ред.*

Конкретные исторические примеры подчинения религии государству иллюстрируют сложность исследуемой проблемы, включающей частичную передачу сакрального ореола от церкви к институту монархии, а затем — к государству в целом. Из этого следует, что история сакрального отличается от истории христианства и даже противоположна ей, поскольку христианство изначально и позднее в разные периоды своей истории было движением, снимающим ореол сакральности со стран и городов, царей и императоров [Martin 1997].

Современный секуляризм, который, вероятно, простимулировал и укрепил нынешнее журналистское использование термина, происходит из разных источников. Один из них — неоднозначное возобновление викторианского диспута о религии и науке. Сознательно или бессознательно спорящие стороны часто ограничиваются основными положениями философского позитивизма, берущего начало через А. Ж. Айера в Венском кружке, хотя еще раньше, в XIX в., другое позитивистское движение предлагало «модель секуляризма», восходящую к Конту⁴, и эта модель оказалась особенно влиятельной во Франции и Бразилии.

Еще одним источником служит позиция ведущих политических деятелей Европейского союза. Наиболее наглядно она представлена среди франко-бельгийских политиков, однако подобное отношение широко распространено среди интеллектуальной и медиа-элиты пост-протестантских стран Северной Европы. Эти элиты, как правило, настаивают на определенном идеологическом конформизме, в частности, они полагают, что религия является частным делом и не должна распространяться на общественную жизнь. Но это утверждение, скорее, является указанием на то, как себя вести, а не объяснением, с чем это связано и почему это нужно делать. Такая позиция элит становится особенно несамоочевидной, когда мы вспоминаем о серьезном вкладе религиозных институтов, особенно католической церкви, в формирование тех стран, которые впоследствии вошли в Европейский союз, а также о долгосрочном доминировании в нем христианско-демократических партий. Конечно, можно вспомнить, что эти партии подверглись внутренней секуляризации, уступая первенство

4. Огюст Конт (Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье Конт 1798–1857) — французский философ, родоначальник позитивизма, основоположник социологии как самостоятельной науки. — Прим. науч. ред.

все возрастающему светскому потреблению, но этот сдвиг не следует относить к истории секуляризма как идеологии. Безусловно, внутренняя секуляризация была частым явлением в истории (например, установление христианства Константином в IV в., папство XVI в., появление американской гражданской религии), и поскольку критерии определения внутренней секуляризации уходят корнями в изначальные христианские категории *мира* и *мирского*, я уделю им внимание в заключении этой статьи.

Важно уметь видеть различия между все сильнее сокращающимся влиянием официальных церковных норм на светский закон (особенно в области сексуальной нравственности, контрацепции и брака) и способностью церковных институтов вносить свой вклад в общественную дискуссию, касающуюся, например, проблем малого бизнеса, войны, коммунального хозяйства, национальных вопросов, а также социальных меньшинств и мигрантов. При таком различии окажется, что специфическое влияние церкви на общество возрастает по сравнению с ее сокращающимся влиянием на частную жизнь. Признание разводов в Италии в середине 1970-х гг. или недавние изменения в Германии и США в отношении исследования стволовых клеток могут рассматриваться как случаи секуляризации в отдельных областях государственного регулирования, хотя многие христиане несомненно чувствуют, что некоторые виды церковного регулирования законодательства не должны влиять на государственную политику. Уровень рождаемости среди европейских католиков явно показывает, что мнение христиан вовсе не тождественно мнению некоторых церковных институтов. Не нужно быть секуляристом, чтобы стать противником обязательного введения церковных правил, что не тождественно продвижению в обществе христианских ценностей. В США разделение церкви и государства таково, что большинство американцев выступают против какой бы то ни было тесной взаимосвязи между церковной дисциплиной и государственным законодательством.

Особая роль *секуляризма* в изменении общества, в первую очередь в сфере законодательства, объясняется его связью с радикальным антиклерикализмом XIX в. и секуляризмом радикальных либералов и республиканцев, явившимся в некоторой степени реакцией на требования, отраженные в «Списке заблуждений» (1864), и на заявление о непогрешимости папы. Так или иначе, эти *ответы* отсылают нас к Французской революции и к традиции французского просвещения. Ситуация радикально

изменилась в XX в., и отказ папе в праве на ошибку⁵ привел к отказу в каких-либо правах на существование *религии*. Уничтожение религии принудительно осуществлялось воинствующими секуляристами-коммунистами по всему миру от Эфиопии до Северной Кореи, и такие настроения живы до сих пор.

Зарождение и развитие секуляристских идей и движений восходит к эпохе Просвещения и имеет довольно длительную историю. Эта история признается как с позиции позитивистской (или сциентистской) полемики, так и с идеологических позиций, на которых базируется влиятельная интеллектуальная и медиа-элита. Причем и сторонники, и противники одинаково осознают роль того, что упрощенно называют «проект Просвещения», как если бы он был для них общим источником. Возможно, частое употребление словосочетания «проект Просвещения» отчасти обязано влиятельным работам Ю. Хабермаса [*Habermas*] и А. Макинтайра [*MacIntyre*]⁶, но я недостаточно осведомлен, чтобы прояснить, какую роль могли сыграть эти крупные мыслители в распространении идеи основанного на разуме и независимости человека «проекта Просвещения». Безусловно, в истории существовало множество просветительских проектов, представляющих весь спектр отношений с религией от явно враждебных к ней во Франции до включающих в себя в той или иной степени религию в Америке, Англии, Шотландии, Голландии, Швейцарии и Германии [*Sorkin*]. Это важно понимать, поскольку в настоящее время в мире повсеместно наблюдается влияние наследия американского просвещения⁷. Влияние французского просвещения сокращается, но при этом широко сохраняется в учебных заведениях разных стран [*Himmelfarb*].

Элиты заблуждаются не только в оценке значения религиозных институтов для общественной жизни, считая, что выдвинутые ими предписания и ограничения отвечают фактическому положению вещей; они также ошибаются относительно реального состояния религиозной веры и религиозной практики. В Западной Европе имеются достаточно обширные территории, на которых наблюдается уменьшение числа религиозных объеди-

5. Имеется в виду догмат о непогрешимости папы Римского, когда он говорит *ex cathedra*. — Прим. науч. ред.

6. См. также русский перевод: Ю. Хабермас «Между натурализмом и религией. Философские статьи» [*Хабермас*], А. Макинтайр «После добродетели: Исследования теории морали» [*Макинтайр*]. — Прим. науч. ред.

7. Американское просвещение — это общественное течение, тесно связанное с национально-освободительным движением и Американской революцией. Одна из особенностей американского просвещения — тесная связь новых форм мышления, которые вписывались в просветительское русло, с религией. — Прим. науч. ред.

нений и сокращение их религиозно-политического влияния. Эти тенденции некоторое время обнаруживались при голосовании, что проявлялось в снижении популярности христианско-демократических партий. Они же отчасти связаны с политическими рокировками, последовавшими за масштабным падением секуляристского западного коммунизма. Упадок религии сложным образом связан с упадком некоторых прежних типов военного секуляризма, а также, хотя и в меньшей степени, с дальнейшим снижением интереса людей к долгосрочному участию в каких-либо организациях, включая политические и религиозные низовые [Davie 2007].

Поэтому удивительно, что мнение интеллектуалов изменилось в сторону важности феномена религии в обществе. Теперь возрождение религии вызывает беспокойство в том случае, если она угрожает планам, ограничивающим ее частной жизнью, и приобретает чрезвычайную значимость, если рассматривается с точки зрения полезности для общества. Поскольку религия постоянно осуществляет вклад в жизнь общества, в том числе в тех местах, где живут интеллектуалы, оказывающие влияние на формирование общественного мнения, то здесь требуется пояснение. В данном случае я бы сослался на роль Восточной Европы⁸, возрастающую по мере расширения Европейского союза, влияние мусульманских меньшинств в Западной Европе, а также на повсеместное влияние ислама.

Что касается Восточной Европы, то здесь значимость религии в обществе объясняется не столько религиозным возрождением, сколько прекращением преследований и подавления со стороны государства, особенно начиная с 1989 г. С религиозным возрождением связано только увеличение присутствия мусульманских меньшинств⁹, хотя оно, помимо прочего, имеет отношение к миграционной ситуации и отличающемуся от европейского уровню рождаемости. В Российской Федерации и на Украине возрождение религии и восстановление ее роли в обществе лежит за границами ситуации, касающейся Европейского союза, и только вскользь упоминается в европейских дискуссиях. На мой взгляд, на мнение интеллектуальной элиты в большей мере повлиял

8. Имеется в виду появление в Европейском союзе новой культурно-религиозной составляющей, связанной с православием. — Прим. науч. ред.

9. Имеются в виду мусульманские меньшинства в Европе. — Прим. науч. ред.

ислам, а также некоторые другие глобальные явления, о которых будет сказано ниже.

Интересный пример того, какие проблемы могут возникнуть в связи с идеей «религиозных ответов» на проявления секуляризма, представляет собой Греция. Для Греции характерна, с одной стороны, византийская традиция *симфонии* церкви и государства, с другой — сильное этнорелигиозное чувство, подпитываемое неприятием чуждого мусульманского империализма. Многие греки, верующие и неверующие, радуются долгосрочному пребыванию Греции в составе Европейского союза, но при этом отрицательно относятся к тому, что они называют навязыванием Брюсселем западных секулярных норм. Греческая церковь способствовала формированию консолидированной позиции против того, что было широко признано как чуждое влияние на греческую культуру. В этом смысле греков юго-восточной Европы можно было бы сравнить с республиканцами юга Америки, протестующими против внедрения из «центра» в местные обычаи постановлений Верховного суда. Греки «отвечали» на постановления, которые пытались разрушить идею, что членство в этническом сообществе и греческое гражданство могут быть признаны законным эквивалентом в соответствии с их религиозной традицией. Однако законодательные изменения, которые потребовал ввести Европейский союз, никак не были связаны с дальнейшей секуляризацией, и православие до сих пор остается неотъемлемой частью греческой культуры. Что касается греческого секуляризма, то он отчасти является *ответом* на политическую деятельность греческой церкви. Более того, так исторически сложилось, что Греция является носителем как секулярного эллинистического, так и религиозного византийского наследия, и греческий национализм зиждется на обеих традициях.

До сих пор я утверждал, что мы имеем дело не только с религиозными ответами на проявления секуляризма, но также с секулярными *ответами* на проявление религии, и они взаимодействуют друг с другом на спирали истории. Религия — это переменная с заложенными в ней возможностями взаимодействия, и это не обязательно зависимая (или эпифеноменальная) переменная. Каковы же другие глобальные явления, оказывающие влияние на полемику, о которых шла речь выше, и какого рода эта полемика¹⁰? Эти глобальные явления разнообразны и идут

10. Речь идет о полемике религиозного и секулярного. — Прим. науч. ред.

дальше возрождения ислама, включая своего рода этнорелигиозную базу, как, например, в Индии, которая ассоциируется с Бхаратия джаната парти (BJP) и пропагандой Хиндутвы. Появление таких движений связано с массовой мобилизацией населения на двух третях земного шара, ролью в этой мобилизации недавно образовавшегося среднего класса, последствиями противодействия колониальному режиму и окончанием эпохи, в которую многие ныне независимыми странами управляли секулярные элиты, обученные на Западе или находящиеся под его влиянием. Эти изменения можно собрать вместе и поместить под яркими заголовками, такими, например, как в книге Ж. Кепеля «Мечь Бога», вышедшей в 1993 г., и в работе Д. Миклетвейта и А. Вулдриджа «Бог возвращается», изданной в 2009 г. [Kepel; Micklethwait, Wooldridge]. Эти книги влияют на мнение элиты больше, чем тщательный анализ роли религии в обществе за несколько десятилетий, приведенный Х. Казанова в труде «Публичные религии в современном мире», вышедшем в 1994 г. [Casanova].

Я пока не описал ситуацию в США, хотя там, помимо активизации ислама, можно увидеть пример того, что часто называют *возвращением религии в публичное пространство*. Однако зафиксированный несколько десятилетий назад уровень мобилизации консервативных религиозных групп населения США уже, возможно, изменился, поскольку влияние религии могло снизиться так же, как в Европе. Это тот случай, когда можно обоснованно говорить о реакции на секуляризм, поскольку демократическая мобилизация консервативных религиозных групп была стимулирована решениями Верховного суда и вдохновлена культурной и нравственной революцией 1960-х и 1970-х гг., хотя религиозные мотивы в этой реакции тоже присутствовали. В то же время движения, получившие развитие в 1960-х гг., сами себя считали ответом на удушающий религиозный конформизм послевоенного периода. Здесь мы вновь сталкиваемся со сложными и длительными взаимоотношениями религиозного и секулярного, которые не исчерпываются простым делением на две альтернативы. Следует помнить, что, по мнению экспертов, религиозность послевоенного периода в своей глубине была секулярной, а движение по защите прав человека 1960-х гг. явило собой беспрецедентную мобилизацию религиозных убеждений.

Поэтому мобилизация на борьбу за свободу вероисповедания вряд ли может быть названа новым явлением, которое должно повлечь изменение мнения интеллектуальных кругов, в результа-

те чего они или поднимут тревогу по поводу очередной вспышки религиозного влияния или переосмыслят в положительном ключе роль религии в обществе [Bruse]. Как бы то ни было, американцы редко оспаривали право неинституциональных религиозных объединений вносить вклад в общественную дискуссию. Неинституциональные (добровольные) объединения — неоспоримая составляющая динамически развивающейся американской демократии, и на нее обычно ссылаются, чтобы показать контраст с некоторыми странами Европы. Например, Католическая церковь Америки на протяжении многих десятилетий принимала участие в обсуждении экономических и миротворческих вопросов, а также в дискуссии по некоторым государственным постановлениям. Аборты и эвтаназия — не единственная забота церкви.

Вероятно, мысль о возросшем значении религии в публичной сфере в США имеет меньшее отношение к консервативной мобилизации¹¹, начавшейся в 1970-е гг., и большее — к обнародованию религиозных взглядов Дж. Буша, подкрепленных желанием установить такой же вид соответствия морального статуса США и воинствующего ислама, какой, как считалось ранее, был установлен между США и бывшим Советским Союзом. Заявленный нравственный баланс был зеркальным отображением огромного морального неравенства, допущенного американским политическим правом в эпоху Рейгана в отношении США и «империи зла» — советской России, а также в эпоху Буша в отношении США и «оси зла»¹², включающей «фундаменталистский» Иран. Некоторые американцы рассматривали такие установки республиканцев как незаконную политизацию религии. Это недовольство выразилось в увеличении количества американцев, не относящих себя к какой-либо конфессии, при этом их отношение к вере могло оставаться прежним. Полагаю, что своего рода компенсацией в данной ситуации выступали американские культурные войны, особенно в эпоху Рейгана и Буша, на которую приходится период их наивысшей интенсивности, а также попытки воюющих сторон занять более высокую нравственную позицию. Как и в других войнах, в культурных войнах правда является пер-

11. Актуализация консервативной повестки. — Прим. науч. ред.

12. Термин «ось зла» (англ. *axis of evil*) был использован президентом США Дж. Бушем в ежегодном обращении к Конгрессу 29 января 2002 г. для описания режимов, спонсирующих, по мнению

США, терроризм или разрабатывающих оружие массового поражения и способных передать его террористам. В своей речи в качестве таких государств Буш упомянул Ирак, Иран и КНДР. — Прим. науч. ред.

вой жертвой, а политическая справедливость и победа — основным аргументом.

То же самое можно сказать о роли, которую играет категория «фундаментализм» в американских и, если взять шире, европейских культурных войнах. «Фундаментализм» как прикладная категория был сконструирован для подогрева «моральной паники», посредством которой были объединены движения, не относящие себя к либералам или к христианским либералам. Для их описания была использована известная категория «фундаментализм», чтобы изобразить американское консервативное христианство имеющим то же значение, что и исламский фундаментализм, и продемонстрировать, как религия сама по себе может являться основным источником современной реакции, конфликта и социального угнетения. Сторонники такой точки зрения полагают, что корень всех зол лежит в характерном для религии «дуалистическом» разделении добра и зла, но при этом заменяют его дуализмом хорошего секуляризма и плохой религии. Очевидно, что стремление разобраться в самой сути дискуссионного вопроса об отношениях религии и «секуляризма» сложным образом переплетено с нравственными притязаниями на обладание высшей праведностью (и/или цивилизованностью). Попытки установить то, что философ Д. Роуз [Rose] назвала *разрушенным центром*¹³, обречены остаться незамеченными.

Дело усложняется, когда разговор доходит до вопроса о религии в развивающемся мире, и эта сложность связана не только с определением религиозных культур как совсем не современных, но также с применением понятия «ориентализм» и именовани-ем таких дискуссий «колониаторскими». Понятие «ориентализм» обычно используют для сдерживания критики ислама, а «колониализм» — для противостояния критике культуры и политической коррумпированности бывших имперских территорий, в частности, в Африке. Что касается пятидесятилетия, феномена, который в принципе охватывает две трети мира, то правящие элиты и некоторые антропологи, защищающие чистоту культуры от экзогенных, особенно религиозных, влияний, разворачивают в антиколониальном дискурсе критику этого движения. Увеличивающееся религиозное многообразие приветствуется далеко не везде. Поэтому широкое распространение

13. Имеется в виду возможность восстановления разрыва между правом и этикой.

пятидесятничества рассматривается как имперское влияние Америки. Историческая неоднозначность такой точки зрения не принимается во внимание, поскольку данный подход напрямую связан с утверждением, что религия западных христиан сыграла чрезвычайно важную роль в имперской экспансии Запада. Более подробно эта тема освещена в книге под редакцией Н. Этерингтона «Миссии и империя» (2005), в которой обозначены точки соприкосновения и расхождения христианства и империи [Etherington].

В действительности пятидесятничество появилось в результате слияния белых ривайвелистов¹⁴ с представителями афроамериканской религии, что сделало его приемлемым для культурных традиций на двух третях земного шара. Пятидесятничество исповедуется этническими группами любого размера, охватывая весь мир и демонстрируя необычайно высокую способность к организации на местах. Стоит добавить, что социальную этиологию пятидесятничества иногда связывают с реакцией на нищету, и это подтверждается стабилизацией в его распространении в Чили в эпоху Фрея¹⁵, характеризующуюся повышением уровня жизни; а иногда — с поиском независимой социальной ниши перед лицом господствующих крупных религий. Секуляристская угроза, как правило, не воспринималась пятидесятниками как серьезный фактор [Martin 1990]. В Бразилии пятидесятники действительно испытали враждебную секуляристскую реакцию со стороны рабочей партии, но широкое распространение пятидесятничества в Бразилии не является ответной реакцией на эту враждебность. Пятидесятническим церквям и рабочей партии неизбежно приходится взаимодействовать друг с другом, что в основном выражается в оказании друг другу определенного содействия, например, в виде недавней довольно значительной поддержки евангелистами Лулы¹⁶ на выборах.

14. Ривайвелизм (англ. *revival* — возрождение, пробуждение) — движение в протестантизме, возникшее в XVIII в. в ответ на превращение христианства в официальное моральное учение. Главной особенностью ривайвелизма является акцент на переживании личной встречи с Богом и приближающемся Втором пришествии Иисуса Христа. Ривайвелисты первоначально не имели организации и представляли собой стихийные молитвенные группы и кружки по изучению Библии, в которых ведущая роль принадлежала харизматическим лидерам и странствующим проповедникам. Церков-

ные обряды и священническая иерархия при этом отходили на второй план или вовсе переставали иметь значение. — *Прим. науч. ред.*

15. Эдуардо Никанор Фрей Монтальва (1911–1982) — 28-й президент Чили, проводивший ряд важных внутренних реформ в стране, в том числе земельную реформу. Отравлен в правление А. Пиночета. — *Прим. науч. ред.*

16. Луис Инасиу Лула да Силва (по прозвищу Лула, род. в 1945 г.) — 35-й президент Бразилии. — *Прим. науч. ред.*

Баланс мнений постоянно меняется, и поэтому общественные умонастроения бывает сложно понять, особенно когда дело касается более чем одной референтной группы. К примеру, либералы по-разному относятся к исламу, ибо в то время как либерализм требует уважения к другим культурам, тот же либеральный империализм «разворачивает кампанию» (*sic*) против неугодных ему режимов. Либералы замечают, порой вполголоса, но при случае и весьма громко, что со стороны ислама наиболее очевидные нарушения допускаются в тех сферах, о которых он наиболее горячо печется. Одна из эффективных стратегий либеральных антиклерикалов состоит в том, чтобы критиковать христианство за отсутствие уважения к другим культурам, при этом в запасе приберегается аргумент, что ислам, как и всякая другая религия, поступает наоборот, потому что в отличие от христианства он не пропитан и не окультурен секулярной либеральной современностью. Другая антиклерикальная стратегия заключается в обрушивании резкой критики на ислам как на наиболее яркий образец ложных верований и негуманных практик, при этом аудитории напоминает, что христианство, как все религии, раньше обнаруживало такие же отрицательные качества. Поскольку такая ситуация сохраняется, либеральные христиане и мусульмане могут объединяться в совместной защите культуры и религиозного образа жизни (и/или культурных меньшинств Европы) против воинствующей и «культурно бестактной» секулярной критики. Так, этнический мусульманин Тарик Модуд (*Tariq Modood*), основываясь на трудах Оукшотта¹⁷, приводит пример, как официальная англиканская церковь может послужить эффективным инструментом для культурной защиты мусульман. Отдельные западные христиане и радикальные западные антиклерикалы могут согласиться также в том, что равное уважение к другим культурам и вообще к «другому» может нивелировать тиранию и политическую коррупцию и способствовать защите того, что обычно трудно защищать. Как правило, такое сотрудничество становится возможным, когда речь идет

17. Майкл Оукшотт (англ. Michael Oakeshott, 1901–1990) — английский философ, представитель британской интеллектуальной традиции, выпускник Оксфордского и Кембриджского университетов, преподаватель Лондонской школы экономики и политической науки. — Прим. науч. ред.

о культурах со своего рода антропологической «девственностью», которая обрекает женщин на юридическую и культурную неполноценность. Представительницы секулярного феминизма и миссионеры в таком случае приходят к согласию, по крайней мере, на время [Keane].

Время от времени слышна и независимая точка зрения: например, гипотеза О. Дейси, высказанная в книге «Секулярное сознание» (*The Secular Conscience*), что религия принадлежит общественной жизни отчасти потому, что в таком случае секулярному сознанию легче опровергнуть ее слабые доводы [Dacey]. Философ, католик Р. Тригг доказывает, что религия должна быть принята в пространство общественной полемики, потому что у нее есть качество рациональности, и, следовательно, она отвечает либеральным критериям принятия [Trigg]. И Дейси, и Тригг выступают против предложенных ограничений, но ни один из них не отмечает, что эта полемика будет академической в плохом смысле слова¹⁸, поскольку люди могут, будут и должны высказать свою точку зрения публично как человеческие существа и как граждане своей страны.

Аргументы в этой области оцениваются не только по существу вопроса, но и с учетом позиций говорящих, которые могут совпадать или не совпадать и, как предполагается, должны подтверждаться примерами. Это отравляет дискуссию. Более того, противоречивые мнения участников полемики, вращающейся вокруг вопроса о религии и секуляризме, складываются под влиянием социального положения и опыта ее участников, в том числе их исторического опыта жизни как сообщества. К примеру, израильтяне с историческим опытом проживания на территории центральной Европы и России, скорее всего, смотрят на религию через призму ограничений религиозного гетто, с одной стороны, и преследований, спровоцированных соседями, — с другой. Их также может беспокоить та роль, которую играют религиозные партии и ШАС¹⁹ в израильской политике [Lehmann]. Секулярный сионизм отчасти является продуктом центрально-европейского опыта и исторического контекста,

18. Далее автор объясняет, что вера авторов в то, что академический формат дискуссии обеспечит ей отсутствие страстей и субъективизма, не подтверждается на практике, так как участвующие стороны вносят в нее не рациональный, а жизненный опыт, который имеет разные жизненные и исторические основания. — *Прим. науч. ред.*

19. ШАС — израильская ультра-религиозная политическая партия. ШАС представляет интересы религиозных евреев, а также потомков выходцев из арабских стран, в основном в 1950–1970-е гг., сефардов и мизрахим. — *Прим. ред.*

возникшего под влиянием секулярного европейского национализма. В то же время у израильтян, исторически проживавших в Америке, могут быть совершенно другие взгляды на религию. Американские евреи зачастую отталкиваются от левого секуляристского отношения к религии, отражающего европейский опыт, и проявляют гораздо более сочувственную по отношению к религии позицию, основанную на их американском опыте, а также обусловленную впечатлением от враждебного отношения левых к Израилю.

Не требует доказательств тот факт, что интеллигенция рассматривает проблемы секуляризма и религии сквозь призму своего национального опыта. Так, французская интеллигенция исторически проживала на территориях, находившихся под влиянием радикального секуляризма, в то время как интеллигенция Германии может оставаться выразительницей «культурного протестантизма»; польская же интеллигенция, возможно, помнит о безжалостности антиклерикальных преследований больше, чем о культурном господстве, на которое претендовала католическая церковь. Все приведенные здесь различия в подходах опираются на многообразный исторический опыт разных религиозных образований и не могут быть объединены под общим заглавием «религиозных ответов» на проявления секуляризма. Они являются частью постепенно набирающих темп религиозно-секулярных взаимодействий.

Ранее я уже ссылался на предположение, что религия более реактивна, чем активна. Это представление отчасти основывается на идее о том, что религия является эпифеноменальной и социально реакционной, и далее подразумевается, что она тормозит развитие общества в сторону полностью секулярной современности, определяемой с помощью собственных норм, а не научных критериев. Как только религия по своему определению как предмет социальной онтологии исключается из того, что составляет современность, ситуация сразу усложняется для того, кто анализирует религию как активную действующую силу процесса модернизации. В лучшем случае ее будут рассматривать как переходное явление на пути к современному обществу, а не как его определяющую составляющую. Как только мы допускаем, что религия является переходным явлением, мы сразу же возвращаемся к односторонней и универсальной версии теории секуляризации, выношенной в особых европейских условиях. Это именно то, что требует исследования при помощи теоретических построений

среднего уровня²⁰, основанных на сравнительных данных. Мы не можем принять за точку отсчета универсальную секуляризацию, исключаящую религию по онтологическим основаниям из всякого должным образом сформированного современного общества [Stoekl]. Методизм оказался активным компонентом модернизации англо-американской культуры, и ему приписывают главную роль в сдерживании так называемого революционного секуляризма, характерного для некоторых районов Европы.

Конечно, на примере методизма в период, скажем, с 1740 по 1940 гг. видно, что религия изменяется в процессе модернизации, одновременно оказывая влияние на ее ход [Hempton; Abrahams, Kirby]. Религия реагирует на условия и обстоятельства ровно так же, как секуляризм. Примером реакции на обстоятельства могут послужить нынешние изменения в коммунистическом Китае, среди которых пересмотр политики страны относительно возрождающейся религии. Если полемика будет развиваться в более толерантном ключе, то к религии в Китае вскоре будут относиться не как к наркотику, а как к лекарству, поддерживающему здоровье правящего класса. Потенциальные изменения в Китае можно было бы рассмотреть под заголовком «секуляристские ответы на проявления религии», но я не хочу заниматься перефразированием ложных утверждений. Я только хочу выработать двустороннюю модель отношений вместо имеющейся односторонней, выдающей некоторую задолженность перед онтологией, отвергающей религию как эпифеноменальное и реактивное явление.

В конце концов, даже довольно агрессивный стиль современного позитивистского атеизма влияет на причины, которые вызвали события 11 сентября 2001 г., и в этом смысле он тоже «ре-акционен» [Eagleton]. Конечно, в данном случае религии приписывается только отрицательная способность разрушения, тогда как современное переопределение религии как лекарства наделяет ее положительными качествами. Это тоже важно учитывать, потому что существует явная асимметрия в том, что, с одной стороны, религия определяется как потерявшая силу, а с другой — поднимается общественный шум и крик из-за ее значительного отрицательного потенциала. Еще одно влиятельное мнение гласит, что «фундаменталистская» религия изначально является реактивной, и эта реактивность выражается, прежде всего, в отно-

20. Имеются в виду так называемые «теории среднего уровня» в социологии. — Прим. науч. ред.

шении к секуляризму. Иногда еще добавляется, что именно такой жесткий тип религии, а не другие ее более мягкие и малоэффективные формы, является доминирующим и действенным.

При социологическом подходе мы должны обладать некоторым скепсисом и осторожностью, чтобы определить, что может, а чего не может религия вообще в единстве разных влияний современного мира. Все формы солидарности в развитом обществе — религиозные или политические/идеологические (коммунизм, социализм, либеральный империализм, национализм и т. д.) — могут при определенных условиях и при различной комбинации составляющих (например, экономических, демографических и геополитических) привести к насилию и конфликтам. Следовательно, любое определение религии как ключевого активного отрицательного фактора современного насилия будет, скорее всего, поверхностным и ненаучным. Поэтому я утверждаю, что не только религиозное и секулярное взаимодействуют между собой, но и что любая цепь событий состоит из множества уровней и взаимопереплетений, порой сокрытых под ярлыками, появившимися в результате медийного употребления слов, как, например, в случае со словом «сектантство». Определение какого-либо явления как основного пагубного фактора в человеческих отношениях следует считать риторическим. Желание подчеркнуть тот факт, что религии часто приписывают серьезные негативные последствия, ни в коем случае не свидетельствует о моем стремлении отклониться от главной темы, потому что существует довольно распространенное мнение, отнюдь не принадлежащее только активным антиклерикалам, что «религиозные ответы на проявления секуляризма» — это последняя отчаянная попытка остановить освобождение человечества от главного заблуждения, препятствующего движению общества к мировому порядку с меньшим насилием. Адаптировав и перефразировав Шекспира, можно сказать так: забудь религию — и сразу же гармония возникнет²¹. Это предположение всерьез связано с массовыми убийствами, организуемыми государством²².

21. Ср.: «Забыв почтенье, мы ослабим струны — и сразу дисгармония возникнет» (У. Шекспир. Троиц и Крессида. Акт 1. Сцена 3). — *Прим. науч. ред.*

22. Имеются в виду гонения на религию и ее последователей, предпринятые в XX в. в Китае, СССР, Мексике. — *Прим. науч. ред.*

Заключение: возвращаясь к истокам религиозно-секулярной дихотомии

Еще одна проблема связана с источником дихотомии религиозного и секулярного и, следовательно, в целом с источником дискурса нашего рассуждения. Я уже упоминал, что понятие внутренней секуляризации паразитирует на христианских критериях различения религиозного и секулярного, но это лишь один из аспектов, которые я оспариваю. Как указал Т. Асад, происхождение секулярного уходит корнями в христианство [Asad]. Изначально и христианство, и буддизм противопоставляли себя «миру». Поэтому они представляют собой первоначальные формы религии «осевого времени»²³, охватывая примерно первую половину последнего трехтысячелетнего периода и демонстрируя миру и миру свой «потенциал». Ислам и конфуцианство, напротив, гораздо менее склонны противопоставлять себя мировому порядку, стремясь подчинить его закону в случае с исламом или установить гармонию в отношениях в случае с конфуцианством. Иудаизм как источник и христианства, и ислама двоятся и, с одной стороны, принимает мир как область действия нравственных принципов и закона благочестия, а с другой — отрицает мир, поскольку он противоречит совершенной Божьей воле, и ожидает Преображения. Христианство, как правило, придерживается последнего представления и частично разделяет универсалистские чаяния, присущие поздней профетической традиции иудаизма, хотя после христианизации Римской империи и придания христианству «мирового» статуса христианские надежды и чаяния все больше стали основываться на законе и приспособляться к мирским богатству и власти. Это, конечно, очень приблизительные характеристики, данные с единственным намерением нагляднее показать дихотомию секулярного и религиозного в двух мировых религиозных системах и подчеркнуть особенность христианства как вероисповедания, которое ставит себя *выше* секулярного, поскольку ожидает его преобразования в Царствие или

23. Осевое время — термин, введенный немецким философом К. Ясперсом для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское, сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Ясперс датирует осевое время 700–200 годами до новой

эры. По его мнению, все учения осевого времени (которые в измененном виде существуют до сих пор) отличаются рационализмом и стремлением человека к переосмыслению существовавших до этого норм, обычаев и традиций. — *Прим. науч. ред.*

*¹ 1 Кор 15:28

правление Бога после того, как разделение на религиозное и секулярное исчезнет и «будет Бог все во всем» *¹.

Уровень эсхатологического напряжения в христианстве уменьшается или увеличивается в зависимости от обстоятельств, и заметную роль в этом играют кризисы. Важно понимать, что изначально христианству свойственно резкое противопоставление веры и мира, христианского пути и мирского пути, что нашло отражение в культурах, оказавшихся под влиянием христианской повестки до наших дней. Я использую слово «повестка», потому что составляющие этой «повестки» или акцентируются, или, напротив, наполовину забываются в зависимости от обстоятельств и общества, в котором они распространяются: римского, феодального, купеческого, капиталистического и пр. Первоначально для христианства мир с его насилием, жадностью и ложными объектами поклонения подлежал суду и в определенный момент должен был уступить место другому порядку. Это противопоставление религиозного и секулярного и связанное с ним, но не тождественное ему противопоставление веры и мира выражается и время от времени усиливается вплоть до наших дней различными способами: через противостояние сект, монашеские и братские движения, а также через радикальную Реформацию, пуританство, евангельское христианство и пятидесятничество. В этом противопоставлении особым образом присутствуют противоречия и темы, характерные для современной культуры, а именно: необходимость изменения жизни, акцент на сознательном выборе религии вместо принадлежности к ней по праву рождения, покаяние и просьба о прощении, приоритет духовности, искренности и доверия (веры) над внешними проявлениями религиозности, необходимость братства и равенства всех людей (наиболее выраженная в христианской литургии, совершаемой по образу общей трапезы), искупительная роль невинных страданий, первостепенность добровольного самопожертвования из сострадания и любви, нерушимость установленного порядка вещей и т. д. Как свидетельствует средневековый католический рыцарский кодекс чести, некоторые христианские мотивы, например, известное отрицание «чести»²⁴ в Новом завете, не пользовались особой популярностью и разве что отчасти влияли на общественные нравы.

24. Для культуры рыцарства был характерен культурный код «честь/бечестье», который входил в противоречие с акцентом на умалении (кеносисе)

Христа, и соответственно, с акцентом на смирении как важном качестве христианина. — *Прим. науч. ред.*

Таким образом, явственность дихотомии секулярного и религиозного, на которую мы опираемся в нашем рассуждении, есть неотъемлемая часть христианских цивилизаций, она придает особый характер масштабу и роли секуляризации в христианстве, хотя и не сводит секуляризацию к христианским культурам и не считает ее исключительно христианским явлением. Дихотомия религиозного и секулярного — одно из многих явлений, частично утративших свои изначальные черты, но продолжающих влиять на наше мировоззрение. Я занимаюсь не исследованием источников, которые обычно многочисленны, а скорее пытаюсь понять, что происходит с нашими историческими моделями, традиционными эпохами и периодами, когда мы обращаемся к истокам и к резкому противопоставлению веры и секулярного мира, характерному для процессов развития в «осевое время». Меня интересует, как возвращение к истокам позволяет пересмотреть основные критерии различения секулярного и религиозного и создать исторические модели, существенно отличающиеся от тех, в основе которых лежат привычные теории секуляризации, поскольку они опираются на исторический прогресс, посредством которого человечество движется от тьмы, угнетения и невежества к знанию, свободе и просвещению.

Просвещение является метафорой²⁵, которой пользуются вместе и секулярное, и религиозное [Davie 1982]. Из этого следует, что описанный выше переход иллюстрирует историческую модель, паразитирующую на христианском представлении о движении от невежества и тьмы к свободе и Христову свету. Это только одна модель из нескольких возможных, если обратиться к исходному смыслу понятия «мир». Альтернативные модели несут в себе идею внутренней секуляризации, в результате которой в религиозных институтах мирские мотивы берут верх и экстраполируются за границы сферы действия официального христианства. Другие модели взаимоотношений секулярного и религиозного содержат идею о том, что христианство периодически погружается в секулярный мир и становится секулярным изнутри как, например, в правление Константина; третьи — идею, что существует непрерывная секулярная практика, в том числе относительно осуществления власти и насилия в обществе, о ко-

25. В контексте, о котором говорит автор, просвещение именно метафора, а не строгое понятие. —
Прим. науч. ред.

тором в секулярном ключе заговорил только Макиавелли, или параллельное ему насилие в природе, о котором в секулярном ключе заговорил только Дарвин; четвертые опираются на идею, что сам природный порядок то подвергается секуляризации с целью эмпирического изучения, то наделяется магической силой, чтобы вызвать благоговение, при этом свойства магической силы каждый раз меняются. Я не ставлю своей целью в данной статье описать, как путем изменения фундаментальных дихотомий можно создать различные исторические модели для описания дихотомии секулярного и религиозного, я хочу только подчеркнуть их важность.

Перевод выполнен по изданию: Martin D. Religious Responses to Modes of Secularism // Idem. The Future of Christianity : Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization. Burlington : Ashgate, 2011, pp. 105–118.

*Перевод Олеси Коломытцевой;
научный редактор Анна Алиева.*

Литература

1. *Abrahams, Kibly = Methodist Studies / Eds. W. Abrahams J. Kirby. Oxford : Oxford University Press, 2009. xvii, 761 p.*
2. *Asad = Asad T. Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press, 2003. 280 p.*
3. *Bruce = Bruce S. Politics and Religion. Cambridge : Polity, 2003. 304 p.*
4. *Casanova = Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago : University of Chicago Press. 330 p.*
5. *Dacey = Dacey A. The Secular Conscience : Why Belief Belongs in Public Life New York : Prometheus Books, 2008. 269 p.*
6. *Davie 1982 = Davie D. Dissident Voice. Notre Dame, IND : Notre Dame University Press, 1982. 192 p.*
7. *Davie 2007 = Davie G. The Sociology of Religion. London : Sage, 2007. 238 p.*
8. *Eagleton = Eagleton T. Reason, Faith and Revolution. London : Yale University Press, 2009. 185 p.*
9. *Etherington = Missions and Empire / Ed. N. Etherington. Oxford : Oxford University Press, 2005. 352 p.*
10. *Hempton = Hempton D. The Religion of the People : Methodism and Popular Religion c. 1750 — c. 1900. London; New York : Routledge, 1996. 239 p.*

11. *Himmelfarb* = Himmelfarb G. The Roads to Modernity : The British, French and American Enlightenments. New York : Vintage, 2005. 304 p.
12. *Kean* = Keane W. Christian Moderns : Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley, CA : University of California Press, 2007. 336 p.
13. *Kepel* = Kepel G. The Revenge of God : Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Cambridge : Polity, 1994. 215 p.
14. *Lehman* = Lehmann D., Siebzeher B. Remaking Israeli Judaism: the Challenge of Shas // British Journal of Sociology. 2007. V. 58(1). P. 148–150.
15. *Martin 1969* = Martin D. The Religious and the Secular. London : Routledge, 1969. 164 p.
16. *Martin 1990* = Martin D. Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford : Blackwell, 1990. 352 p.
17. *Martin 1997* = Martin D. Does Christianity Cause War? Oxford : Oxford University Press, 1997. 226 p.
18. *Martin 2002* = Martin D. Pentecostalism : The World Their Parish. Oxford : Blackwell, 2002. 197 p.
19. *Marty, Appleby* = Fundamentalisms Observed / Eds. M. E. Marty, R. S. Appleby. Chicago : University of Chicago Press, 1991. 888 p.
20. *Micklethwait, Wooldridge* = Micklethwait J., Wooldridge A. God is Back : How the Global Revival of Faith Is Changing the World. New York : Penguin Press, 2009. 405 p.
21. *Rose* = Rose G. The Broken Middle : Out of Our Ancient Society. Oxford : Blackwell, 1992. 336 p.
22. *Sorkin* = Sorkin D. The Religious Enlightenment : Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna. Princeton : Princeton University Press, 2008. 360 p.
23. *Stoeckl* = Stoeckl K. Community and Totalitarianism : The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity. Frankfurt : Peter Lang, 2008. 200 p.
24. *Trigg* = Trigg R. Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized? Oxford : Oxford University Press, 2007. 262 p.
25. Макинтайр = Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
26. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи = Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. М : Весь мир, 2011. 336 с.

D. Martin

Religious Responses to Modes of Secularism

In this article, *secularism* is considered as one of the primary ideological components in the development of the theory of secularization, and as the foundation of various societal changes that have led to the transformation of the role of religion within society. This article is one of the chapters in the collected volume entitled “The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization” (Ashgate, 2011), which aims to make sense of Christianity’s future in the world. The author poses a number of questions which invite us to think about the real relationship between religion and secularism in the modern world, and proposes various approaches which place the two in constructive — rather than confrontational — relationship. Professor Martin also attempts to clearly delineate the foundation of the secular worldview, as well as to describe various approaches for understanding the appearance of secularism within modern society. He draws a distinction between secularization, which he understands as a curtailing of the influence of official church rules upon the laws of society, and the ability of church institutions to make their contribution to actual and ongoing discussion concerning the life of society. In light of this distinction, it would seem that the particular influence of the church on society is growing, while its influence in people’s personal lives is waning. The decline of religion is, in a complex fashion, related to the decline of various earlier forms of war secularism and, in addition though to a lesser degree, in people’s waning interest in long-term participation in any sort of organization, including political and grass-roots religious organizations.

KEYWORDS: Secularism, Secularization, Religious Responses, the Enlightenment Project, French and American Enlightenment, fundamentalism, religion, culture.

References

1. Abrahams W., Kirby J. (eds.) (2009). *Methodist Studies*. Oxford : Oxford University Press.
2. Asad T. (2003). *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*. Stanford : Stanford University Press.
3. Bruce S. (2003). *Politics and Religion*. Cambridge : Polity.
4. Casanova J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
5. Dacey A. (2008). *The Secular Conscience : Why Belief Belongs in Public Life*. New York : Prometheus Books.

6. Davie D. (1982). *Dissentient Voice*. Notre Dame, IND : Notre Dame University Press.
7. Davie G. (2007). *The Sociology of Religion*. London : Sage.
8. Eagleton T. (2009). *Reason, Faith and Revolution*. London : Yale University Press.
9. Etherington N. (ed.) (2005). *Missions and Empire*. Oxford : Oxford University Press.
10. Habermas J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
11. Hempton D. (1996). *The Religion of the People : Methodism and Popular Religion c. 1750 — c. 1950*. London; New York : Routledge.
12. Himmelfarb G. (2006). *The Roads to Modernity : The British, French and American Enlightenments*. New York : Vintage.
13. Keane W. (2007). *Christian Moderns : Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA : University of California Press.
14. Kepel G. (1994). *The Revenge of God : Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge : Polity.
15. Lehmann D., Siebzechner B. (2007). *Remaking Israeli Judaism: the Challenge of Shas*. London; New York : Oxford University Press.
16. MacIntyre A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
17. Martin D. (1969). *The Religious and the Secular*. London : Routledge.
18. Martin D. (1990). *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford : Blackwell.
19. Martin D. (1997). *Does Christianity Cause War?* Oxford : Oxford University Press.
20. Martin D. (2002). *Pentecostalism : The World Their Parish*. Oxford : Blackwell.
21. Marty M., Appleby R. S. (eds.) (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago : University of Chicago Press.
22. Micklethwait J., Wooldridge A. (2009). *God is Back : How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York : Penguin Press.
23. Rose G. (1992). *The Broken Middle : Out of Our Ancient Society*. Oxford : Blackwell.
24. Sorokin D. (2008). *The Religious Enlightenment : Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton : Princeton University Press.
25. Stoeckl K. (2008). *Community and Totalitarianism : The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Frankfurt : Peter Lang.
26. Trigg R. (2007). *Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized?* Oxford : Oxford University Press.

Б. Б. Сажин

Религиозное движение «неплательщиков» в 60–80-е годы XIX века: жизнь в сакрализованном пространстве

Данная статья посвящена религиозному нонконформистскому движению «неплательщиков», возникшему на Урале в 60-е гг. XIX в. В работе освещается ранний этап истории «неплательщиков», период, когда данное движение, вызванное к жизни условиями освобождения крестьян от крепостной зависимости, приобретает религиозные черты. На основе архивных материалов, часть которых впервые вводится в научный оборот, в статье раскрывается механизм взаимодействия материальных и духовных факторов в появлении и развитии религиозных обществ. Особое внимание уделяется поведенческим практикам «неплательщиков». Их действия рассматриваются в контексте изменений религиозных представлений об окружающем мире у данной части горнозаводского населения. В статье делается вывод о том, что в Российской империи второй половины XIX в. вероятность дополнения социально-экономического недовольства населения религиозным протестом была очень велика, так как культурные нормативы традиционного общества способствовали преобладанию иррациональной интерпретации окружающей человека действительности.

ключевые слова: «неплательщики», сектантство, Сергинский горный округ, народные религиозные движения, крестьянская реформа 1861 г., эсхатология.

В 60-е гг. XIX в. в Пермской губернии зарождается новое религиозное движение «людей Божьих», или, как их называло местное население, «неплательщиков». Это одно из многочисленных внецерковных течений того времени интересно тем, что его возникновение было вызвано, прежде всего, не духовными исканиями, а социально-экономическими причинами. Начавшись с проявления работными людьми Сергинского горного округа недовольства условиями освобождения от крепостной зависимости, это движение впоследствии принимает религиозные формы и становится одним из самых радикальных духовных протестов в Российской империи второй половины XIX столетия.

Ярко выраженная социально-экономическая составляющая движения «неплательщиков» ставит перед исследователем вопрос о принципах взаимодействия материальных и духовных компонентов в процессе возникновения и развития религиозного учения. Кроме того, история уральской группы «людей Божьих» предоставляет возможность описать, как в условиях кризисной ситуации происходит трансформация окружающего пространства в восприятии людей традиционного общества, как жизненный мир наделяется новыми религиозными смыслами. Целью статьи является освещение механизма превращения социально-экономического протеста «неплательщиков» в религиозное движение и воздействия этого процесса на изменение картины мира у данной части горнозаводского населения.

История религиозного движения «неплательщиков» освещена недостаточно полно. В основном в список трудов, посвященных этой части уральского горнозаводского населения, входят работы дореволюционных авторов. Среди них следует выделить известного ученого и общественного деятеля Александра Степановича Пругавина, в 1882 г. изучавшего «неплательщиков» в полевых условиях и впоследствии опубликовавшего ряд статей по этой теме.

Данное исследование опирается, прежде всего, на архивные источники. Во-первых, это материалы из личного фонда Пругавина, хранящегося в Российском государственном архиве литературы и искусства. В фонде сохранились дневник ученого, который он вел во время поездки на Урал, записи его бесед с «неплательщиками», представителями духовенства, заводской администрации, жителями Нижне-Сергинского заводского поселка, черновики статей, выписки из официальных документов. Во-вторых, в работе используются архивные материалы Государственного архива Пермского края. В первую очередь это документы ведомственных учреждений Пермской губернии, сохранивших сведения о «неплательщиках». Кроме того, важные сведения предоставляют также опубликованные работы исследователей по данной теме.

Сергинский горный округ включал в себя заводы Верхне-Сергинский и Нижне-Сергинский, Михайловский и Атигский, расположенные на западном склоне Уральского хребта. Первые два предприятия были построены и запущены в производство Никитой Никитичем Демидовым в 1740 и 1743 гг. С 1789 г. ими стал владеть московский городской голова купец Михаил Павлович

Губин, расширивший позже владения за счет строительства Михайловского и Атигского заводов. В XIX в. наследники Губина привели предприятия к банкротству и в 1882 г. они были проданы государством «Товариществу Сергинско-Уфалейских горных заводов», которое постепенно и вывело местное промышленное производство из состояния упадка.

Уровень жизни мастеровых был низким. Плата за работу была невысокой, да и ее по мере ухудшения экономического положения заводов часто не выплачивали. Вместе с тем благодаря контролю со стороны государства, заводское население имело ряд льгот и привилегий. Так, например, заготовка леса и сена осуществлялась людьми на безвозмездной основе. Бесплатно выдавался провиант. Свободно население могло пользоваться выгонами и выпасами. Все подати платились владельцами заводов. Рекрутскую повинность отбывали деньгами. Кроме того, после десяти лет работы на заводе рабочий получал в собственность усадьбу и небольшой земельный участок, а еще через пять лет ему предоставлялось право на пенсию [Пругавин 1918, 9–11; Пругавин. Дело 80, 127–128; Пругавин. Дело 79, 3].

Исследователи отмечают, что появление движения «неплательщиков» в Сергинском округе было вызвано проведением крестьянской реформы 1861 г., которая вызвала резкое ухудшение экономического положения горнозаводского населения и лишила их всех прежних льгот и привилегий [Пругавин 1914, 67; Пругавин 1918, 9–11; Солодовников, 254; Ч-н, 15]. Особое недовольство вызвали условия уставных грамот, их большая часть населения заводов Сергинского горного округа наотрез отказалась подписывать. Со слов «неплательщиков», когда в марте 1862 г. в Нижне-Сергинском заводе «на площади при полном сходе прочитали уставную грамоту», они решили ее не признавать. «Все в один голос... — Не принимаем твоей уставной грамоты. Не согласны» (здесь и далее сохранены орфография и пунктуация источника. — Прим. ред.) [Пругавин. Дело 80, 150].

Основное недовольство заводских людей, вероятно, вызвало решение вопроса о сенокосных угодьях. Земледелием на заводах не занимались, а для горнозаводского населения покосные земли имели первостепенное значение, так как большую часть работ они производили при помощи лошадей. По условиям уставной грамоты работным людям полагалось безвозмездно по одной десятине земли на одну ревизскую душу. Остальное же количество земли должно было предоставляться на «особых условиях». Одна-

ко до освобождения от крепостной зависимости население заводов владело и пользовалось сенокосными угодьями, превышающими установленный законом размер.

После начала реформы 1861 г. заводская администрация, пользуясь законным правом отчуждать угодья размером больше положенной на душу одной десятины, отрезала в свою пользу лишние части сенокосных наделов работников предприятий. В «особых условиях» уставной грамоты Нижне-Сергинского завода было отмечено, что лишние земли могли остаться только у тех мастеровых, кто соглашался работать на предприятии в соответствии с новыми правилами по найму, за незначительную заработную плату. Тем же, кто отказывался работать по новым условиям, пользоваться дополнительными землями разрешалось только «по особым добровольным соглашениям с заводоуправлением», т. е. за плату [*Уставная, 6 об.*].

Возмущенные такой несправедливостью, мастеровые решили не вступать в договорные отношения с бывшими хозяевами, отказались от сенокосных земель (это разрешалось законом), а также прекратили работать на производстве. Примечательно, что попытка заводоуправления увязать наемный труд с количеством сенокосных угодий стала, по-видимому, еще одной причиной отказа работников подписывать уставные грамоты. Мастеровые и горнозаводские крестьяне восприняли данное намерение администрации как попытку вновь их закрепостить. Мировой посредник в январе 1862 г. отмечал:

...Отказ этот от покосной земли происходит не от того, чтобы отводимая мастеровым земля была для них излишнею, напротив, при значительном скотоводстве, какое существует у мастеровых, покосы для них крайне необходимы; отказываются же они от земли существенно из ложного опасения, дабы, приняв землю, не потерять чрез это личную свободу и личные гражданские права, дарованные им Всемиловейшим манифестом 19 февраля 1861 г. и из боязни, чтобы за пользование землею не были возложены на них обязанности в таком размере, который ограничил бы дарованные им права [*Уставная, 9 об.*].

Позже в рассказах «неплательщиков» Пругавину этот мотив также подчеркивался:

Боялись посадить его (Ушакова, управляющего заводами. — Б. С.) на себя снова [*Пругавин. Дело 80, 155*].

Все от того же... от уставной грамоты... от ней, от собаки, не работают... Отказались!.. Господин-то на нас ездил, ездил, да ишо захотел... Нет. Уж будет!.. Довольно, помучились! [Пругавин. Дело 80, 185].

Ждали-ждали волю: вот воля будет!.. Пришла воля — сковали нас! [Пругавин. Дело 79, 16].

Итак, движение «неплательщиков» начиналось как социально-экономический протест горнозаводского населения, не удовлетворенного условиями освобождения от крепостной зависимости. Следует отметить, что работа на заводах потом возобновилась, но часть мастеровых так и не согласилась подписывать уставные грамоты и выходить на производство. Власть и население заводов стали называть их «неплательщиками». В 60-е гг. XIX в. количество таких «упорщиков» во всем Сергинском округе составляло, вероятно, не менее двух тысяч человек [Пругавин. Дело 79, 41; Скалозубов, 90, 100, 106, 108].

Можно предположить, что у «неплательщиков» не было шансов в этом противостоянии. Самодержавие имело большой опыт в подавлении подобных протестов. Однако в случае с «неплательщиками» власть столкнулась с упорным и в значительной степени жертвенным сопротивлением; движение не только не было подавлено, но и пережило царскую Россию. Представляется, что такой ход событий был связан с принятием протеста мастеровых религиозного характера.

Когда же движение «неплательщиков» окрашивается в религиозные тона? Вероятно, это произошло в середине 60-х гг. XIX в. В книге «Религиозные отщепенцы. Очерки современного сектантства» Пругавин цитирует слова михайловского волостного старшины Грязного, сказанные в 1878 г. на судебном следствии по делу о «неплательщиках»:

По словам старшины, секта неплательщиков образовалась лет 12 тому назад в среде тех крестьян, которые вследствие разных причин, не имевших ничего общего с религией, отказались от платежа податей, но во всех других отношениях ничем не отличались от остального населения; религиозную же секту они образовали из себя лет 12 назад; причем стали называть себя «сынами божьими» и «странниками на сей земле» [Пругавин 1904, 83–84].

Почему социальное недовольство и экономические неурядицы сергинских мастеровых привели в итоге к формированию

религиозного движения? Пругавин, отвечая на этот вопрос, отмечал, что общество «неплательщиков»,

возникнув первоначально в сфере чисто экономической, на почве аграрных интересов, мало-помалу, под влиянием целого ряда причин, захватило область религии, призвав ее, как высший нравственный авторитет, на помощь собственному чисто мирскому, житейскому, но важному и кровному делу... [Пругавин 1914, 67].

На наш взгляд, с точкой зрения ученого следует согласиться. Можно сказать, иначе и быть не могло, так как в традиционном обществе религиозность являлась одной из основных составляющих народного мировоззрения. Многие явления окружающего мира русский крестьянин воспринимал сквозь призму христианских ценностей, и именно они в его глазах санкционировали и утверждали правильность повседневного бытия. Иными словами, социально-экономические изменения в жизни населения, особенно в кризисные, переломные эпохи, изначально оценивались в рамках религиозного дискурса. Поэтому в Российской империи в XVIII–XIX вв. практически все народные протестные движения, так или иначе, принимали религиозную окраску¹.

Жители Сергинского горного округа в этом отношении мало чем отличались от большинства населения страны. Религиозность была присуща мастеровым заводам. «У нас народ, можно сказать, любимец в церковь ходить», — рассказывали Пругавину в Нижне-Сергинском заводе [Пругавин. Дело 79, 180]. Все «неплательщики», по мнению нижнесергинского священника, «прежде были православными» и «ходили в церковь» [Пругавин. Дело 79, 139 об.]. В одном из очерков о «неплательщиках», опубликованном в 1896 г. в «Пермских епархиальных ведомостях», упоминается один любопытный эпизод, связанный с антиправительственной пропагандой неких «темных личностей» среди заводского населения после начала проведения реформы. Примечательно, что народ называл их «евангелистами» [Из истории, 3]. Вероятно, звали их так потому, что в своей пропаганде эти «темные личности» опирались на Священное писание. Это еще раз косвенно свидетельствует, что окружающее пространство, которое принято называть «профанным», на самом деле для населения уральских заводов таковым не было, мир вокруг с его социальными

1. См.: [Сажин, 593–598].

и экономическими проблемами, так или иначе, был пронизан религиозными смыслами. Поэтому в данном случае будет уместным поставить вопрос не о том, почему движение «неплательщиков» приняло религиозный характер, а о том, почему оно стало оппозиционным по отношению к господствующей православной церкви.

Исследователи единодушно определяют причину формирования оппозиционных религиозных настроений у горнозаводского населения отказом православного духовенства поддержать их требования [Пругавин 1918, 11–12; Ч-н, 17]. «Попы, — утверждали “неплательщики”, — там же, где грамота уставная» [Пругавин. Дело 79, 16]. Православных священников «упорщики» отвергли, так же как перестали признавать всех тех, кто не поддерживал их взгляды.

Можно также предположить, что религиозное учение «неплательщиков» развивалось под воздействием старообрядчества, так как Урал являлся одним из мест в Российской империи, где была распространена «старая» вера. Вместе с тем нельзя утверждать, что в Сергинском горном округе проживало много старообрядцев или что они каким-нибудь образом воздействовали на местное население, убеждая в отказе от соглашения с заводоладельцами. Волостной старшина Нижне-Сергинского общества Дементьев на запрос мирового посредника Блинова о возможном влиянии «раскола» на «неплательщиков» отвечал осенью 1868 г.:

...На предписание Вашего Высокоблагородия от 17 ноября за № 1633, здешнее Нижне-Сергинское волостное правление имеет честь донести 1) из неплательщиков крестьян Нижне-Сергинской волости совратилось в раскол три человека, а именно: Тимофей Горкулов в 1861 году Андрей Ал. Оралов в 1865 году и Александр Волотин в 1859 году. Из них Горкулов и Оралов отзываются о совращении своем так, что по неимению достаточно в здешнем Нижне-Сергинском заводе работ и не своевременное удовлетворение Конторою заработков они Горкунов и Оралов снискали себе таковые в околных селениях, где и были убеждены неизвестными им людьми, что Церковь и священников быть не должны со дня рождения Христа Спасителя и что Церковь есть не в сборе многолюдного собрания, а на сердце каждого человека, следовательно всякий человек может быть и священник. Это правило утверждено Арием на 7-м Вселенском Соборе. Александр же Золотин отозвался что он верует по толку старообрядцев, веру эту он изучил сам из книг Св. Писания, но отвергать православную веру и священство он не может. 2) Нижне-Сергинскому волостному правлению известно, что многие из крестьян совратились в раскол в разное время, т. е. до дня увольнения

из крепостной зависимости и после того, но от платежа повинностей упорства не делают... [*Дело о неуплате, 93–93 об.*].

Есть также официальные сведения за 1836–1837 гг. по количеству старообрядцев, проживавших в Сергинских заводах. Из ведомости, составленной осенью 1836 г. исправником Сергинских и Уфалейских заводов «о старообрядцах и раскольниках», следовало, что в этой местности проживало староверов «не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам» в количестве 23 мужчин и 37 женщин [*Рапорта, 126*]. Сектанты же на заводах, по-видимому, и вовсе отсутствовали:

...В сказанных выше заводах: духоборцев, малаханов, иконоборцов и иудействующих, субботников, жидов и скопцов не имеется... [*Рапорта, 126 об.*].

В 1882 г. священник из Нижних Серег рассказывал Пругавину, что у них «записных раскольников совсем нет, но есть “уклонившиеся” и “таких считается около 150 человек”». Представитель православного духовенства указывал народнику, что у них живут и поповцы, и беспоповцы, и даже имеются «хлысты» [*Пругавин. Дело 79, 139 об.*].

Таким образом, в Сергинском горном округе старообрядчество не получило слишком сильного развития. В основном проживали беспоповцы, но их влияние на становление и развитие движения «неплательщиков» не является очевидным. Воздействие на формирование религиозных взглядов у сергинских «упорщиков» оказывалось, скорее всего, извне. Действительно, и в данном случае исследователи также едины в своих мнениях, фиксируя влияние на мысль «неплательщиков» представителей одного из самых радикальных беспоповских согласий, «странников» [*Пругавин 1918, 12–13; Солодовников, 256; Ч-н, 17*]. Примечательно, что само имя последователей старца Евфимия в среде сергинских мастеровых получило в определенном смысле ореол святости, став одним из самоназваний. «Странники на сей земле Господней, — говорили они. — Кто с нами один совет имеет — того так называем» [*Пругавин. Дело 80, 183*].

В принципе нет ничего удивительного в том, что на «неплательщиков» воздействовали «странники». На территории Красноуфимского уезда, в состав которого входил Сергинский горный округ, «бегунов» насчитывалось немало, как «пристанодержателей», так и собственно самих «странников» [*Пермский, 1–47*].

Вероятно, контактов между ними и жителями Сергинских заводов было достаточно. Но основным доводом в пользу такого предполагаемого влияния могут служить схожие черты в религиозных учениях и практиках.

Прежде чем осветить основные элементы религиозного учения «неплательщиков», его влияние на мировоззрение людей и их повседневную деятельность, следует отметить, что в 60–80-е гг. XIX в. взгляды сергинских оппозиционеров нельзя было назвать едиными, окончательно оформленными в виде определенной концепции. «Надвое разделяются неплательщики», — о себе сами говорили представители религиозного неконформистского движения [Пругавин. *Дело 80, 181*]. Одну часть «упорщиков» можно назвать умеренными, так как они продолжали признавать царя, подавать прошения. Другая часть «неплательщиков» уже ни во что не верила, отвергала все общественные и государственные порядки, монархические иллюзии исчезли.

В основе этой дифференциации лежало, вероятно, беспоповское учение об антихристе, усвоенное, скорее всего, от «странников». Принятие этой доктрины, с одной стороны, отражало степень восприятия частью горнозаводского населения Сергинского округа нового для них социально-экономического устройства мира, а с другой — определяло возможные сценарии поведения в нем. Необходимо отметить, что эсхатология «странников» могла наиболее адекватно отражать взгляды «неплательщиков» на новую для них реальность: пространство антихриста символически соединилось с миром социальной и экономической несправедливости.

В статье А.П. Солодовникова «Неплательщики» описана в общих чертах эсхатологическая доктрина религиозных неконформистов Сергинских заводов. Согласно этой концепции, Господь, изгнав человека из рая, «отдал ему в обладание землю и завещал обрабатывать ее в поте лица, за что она будет приносить трудящемуся на ней плоды». Это и есть тот «истинный и святой горный закон», согласно которому владеть землей должен исключительно тот, кто на ней трудится. Однако впоследствии, «под влиянием злобной и темной силы, олицетворяемой в антихристе, дела мира приняли течение, уклоняющееся от пути, указанного им Богом и труженик-работник лишился обладания завещанною ему Творцом землею». Власть антихриста распространялась все более и более. По его внушению патриарх Никон произвел исправление книг, под его влиянием было совершено бракосочета-

ние Алексея Михайловича с Натальей Кирилловной по новому обряду. С этих пор антихрист втерся в мир, «окружил его туманом», который заслонил «от духовных глаз Государей истинное понимание закона». Тогда же и духовенство, и светская власть, «исполняющие веления Царей», становятся проводниками идей антихриста, его слугами. Могущество антихриста, по мнению «неплательщиков», непреоборимо. Одно из явлений силы антихриста произошло в царствование Александра II. Мастеровые считали, что император, освободив их от крепостной зависимости, «желал вновь восстановить завет Господа — “истинный горный закон”» — в полном его объеме. Но он не сумел довести дело до конца, так как был затемнен «туманом» антихриста и, уступая ему, ввел уставную грамоту.

Далее, чтобы не оказаться во власти антихриста, «неплательщики» решают отказаться от всего, что связано с окружающим их миром. Они перестали признавать законы, власти, духовенство, отказались от земельного надела, уплаты податей, несения рекрутской повинности и т. д. Даже отвергли деньги и стали «придерживаться непосредственного обмена». Этим правилам, по мнению Солодовникова, должны были незыблемо следовать «сыны Божьи» [Солодовников, 259–260].

Перед нами, по сути, один из вариантов духовного восприятия пришествия антихриста. «Неплательщики» стали жить в сакрализованном пространстве, наполненном мрачными эсхатологическими образами. Учение об антихристе отражает социально-экономические мотивы этой части горнозаводского населения. Можно сказать, что в основе данной концепции лежит искажение народного трудового права на землю и другие природные дары («святой горный закон»). Видно, что понятие собственности не имеет у мастеровых юридического основания, а наполнено религиозными смыслами. Земля, леса, воды созданы Богом, и владеть ими могут только те, кто трудится.

Помимо этого к деяниям «врага рода человеческого» мастеровые относили и крепостное право, порабощение людей. «Неплательщики» разъясняли:

Святой закон еще Никоном нарушен. Дальше — больше. А как Екатерина Алексеевна села на царство, то и пошло невесть что. Преже великие цари благочестивые дарили и жаловали чинами да орденами, а она стала дарить людьми, стало быть нашим братом хрестьянами. С тех пор и пошли крепостные [Пругавин. Дело 80, 155].

Уставные грамоты стали рассматриваться «неплательщиками» как продукт деятельности антихриста, утвердившего свое господство на земле и вернувшего право господ на людей и землю. Такое отношение окрасило в религиозные тона объяснения мастеровыми условий освобождения как новой попытки закрепощения. Соответственно, еще более усиливалось отторжение тех, кто признал уставные грамоты и способствовал их введению в жизнь. В противном случае «неплательщики» сами оказывались пособниками антихриста, теряя надежду на спасение. С другой стороны, освоение эсхатологических мифов заводскими оппозиционерами давало им надежную опору в освоении и интерпретации окружающего социального пространства, легитимации и выработке моделей поведения в нем.

В архивных материалах содержатся сведения, что в эсхатологии «неплательщиков» имеются также элементы учения о «чувственном» или «расчлененном» антихристе. «В мире антихрист, на престоле царском со времени Петра I», — говорили мастеровые Пругавину [*Пругавин. Дело 79, 32*]. Вероятно, таких взглядов придерживалась радикальная часть «упорщиков». Определяющей в осмыслении учения об антихристе этой частью населения Сергинских заводов стала, на наш взгляд, библейская книга пророка Даниила, на которую они неоднократно ссылались в беседах с народником [*Пругавин. Дело 80, 105, 165*].

В этой книге рассказывается о четвертом звере, символизирующем сирийского царя Антиоха IV Эпифана, прообраза антихриста. У радикальных «неплательщиков» образ Антиоха-антихриста был отождествлен с российскими самодержцами. В этом отношении показательным выглядит следующий диалог Пругавина с двумя крестьянками:

...Уставной грамоты не принимаем. Властей земных не сознаем, от общества отказываемся... Никого-никого не сознаем, рекрутов ему не даем и жеребьев не выбираем. И помочи ему ни в чем не даем...

— Кому ему? — спросил я.

— Антиоху... гонителю, — сказала она.

— Кесарю, — пояснила другая... [*Пругавин. Дело 79, 112*].

По-видимому, под «кесарем» разумелся Александр III и, скорее всего, в данном случае мы имеем дело с распространением среди заводского населения идеи «расчлененного» антихриста, разделяемой значительной частью «странников», отказавшихся

искать точки соприкосновения с окружающей реальностью. Повседневный мир, и без того окрашенный в мрачно-сакральные тона, обогащается интерпретационными моделями видений пророка Даниила.

Во-первых, антихрист уже присутствует на земле, воплотившись в фигуре российского императора. На следствии по делу демонстрации 25 мая 1878 г. в Михайловском заводе «неплательщики» говорили о царе следующее: «изменник, он закон божий нарушил... антихрист!» [*Пругавин. Дело 79, 164*]. Один из лидеров радикальной партии «упорщиков» Петр Контауров в волостном правлении Михайловского завода в марте 1880 г. при свидетелях, «смотря на находящийся в присутствии волостного правления портрет Его Императорского Величества, Государя Императора Александра Николаевича... назвал его... антихристом, окаянным и другими ругательными словами, при чем выразил, что если бы в образе портрета был Государь в живых, то он застрелил бы Его» [*Дело по обвинению, 2*].

Представители власти и духовенства, приводившие народ к принятию уставной грамоты, воспринимались как слуги антихриста. Горнозаводские крестьяне называли их «варягами». «Неплательщики» жаловались Пругавину:

Где она воля-то, на поругание варягам он отдал нас, а не на волю, — злым волкам на расхищение. Варяги нас одолели... Что по домам ходят, ворота ломают, последнее отбирают... Сказано у Давида (вероятно, Даниила. — Б. С.): соединятся все цари земстии со бесом и пойдут войной на народ... земных властей не сознаем... слугам антихриста не покоряемся [*Пругавин. Дело 80, 105, 107–108*].

Во-вторых, радикальные «неплательщики» были уверены в скором конце света. «Господь явится судить живых и мертвых — вот что ждать», — убеждали они своих более умеренных единомышленников [*Пругавин. Дело 80, 183*]. Солодовников отмечал:

Неплательщики верят, что вот уже третий год, как появились несомненные признаки нарождения врага рода человеческого, волка — духа лукавого... Они твердо уверены, что близок час гибели грешной земли... [*Солодовников, 265*].

В-третьих, эта часть заводского населения верила, что Царство Божье, восстановление «горнего» закона после сокрушения

антихриста совершится на земле, а не на небесах. В статье неизвестного автора, опубликованной в анархо-революционном журнале «Община», указывается:

Новые сектанты утверждают, что кончину мира следует понимать не в смысле уничтожения земли, а в смысле уничтожения существующего порядка на земле и замены его другим, при котором «всем будет хорошо» и «не будет ни господ, ни крестьян». Как это осуществится, в каких формах выразится этот новый строй — об этом неплательщики определенного представления не имеют. Утверждают они, что перед началом этого нового порядка будет «суд всей земле», «будет великая война» и «усобица» [Ч-н, 17].

Эти данные подтверждаются сведениями Солодовникова, согласно которым после гибели антихриста в «великом очистительном огне», «сыны Божьи» «останутся единственными наследниками и владельцами погибшего греховного мира, и вот тогда-то наступит нетерпеливо ожидаемое ими царство — царство свободы, вольного труда и вечного обладания очищенной огнем землею» [Солодовников, 260].

Как видно, религиозная доктрина радикальных «неплательщиков» насыщена крайним эсхатологическим драматизмом. Отвергая, как и умеренные религиозные оппозиционеры, светскую власть и духовенство, современный миропорядок как воплощение царства антихриста, они пошли еще дальше, переведя социальные чаяния в формате апокалиптических ожиданий из плоскости неопределенного времени в конкретный момент практического действия.

Вместе с идеологией эволюционировали духовные и социальные практики повседневной жизни «неплательщиков». Религиозная сфера жизнедеятельности подверглась серьезным изменениям. «Неплательщики» пришли к отрицанию практически всех религиозных обрядов. «Какие же посты соблюдать, когда мы не крещены? — говорила Пругавину старуха-“неплательщица”, — Зачем мы среду, пятницу соблюдаем, когда мы не крещены? ... Нам пост не почему сознавать... крещения не сознаю... Какое же тут причастие, коли мы ничего и никого на сей земле не знаем...» [Пругавин. Дело 79, 188]. «Крестов не носим... поклонов тоже... праздников не сознаем и за грех не считаем работать... не молимся никогда... Если сердце горит, так это молись ли воздыхай...», — сообщали народнику другие собеседники [Пругавин. Дело 79, 163, 162].

Иконы «неплательщики» также отрицали. Одна из «неплательщиц» рассказывала:

Иконам не верую. Они немощные, ничего не могут поделать. Они от рук сотворены. Ни старых, ни новых не сознаю, забросила... [Пругавин. Дело 79, 161].

Отрицание церкви привело к отказу от захоронений на местном кладбище:

А теперь умрет кто, артель наша соберется, снесем на особое кладбище в лесок, на особом месте... соберем... гроб досчатый... Все единомысленники соберутся (кто ничего не признает), сидят ночь вместе «скучано с мертвыми телесами». Отнесут. Все проводят. Обед — накормят, кто трудился, носил гроб... [Пругавин. Дело 79, 164].

Так как окружающий «неплательщиков» мир погрузился во тьму антихристовой власти, то, соответственно, они во избежание «погибели» постарались порвать все внешние связи с обществом. Уже отмечалось, что эта часть религиозных оппозиционеров отказалась признавать и иметь какие-нибудь отношения с властью, духовенством и теми жителями заводов, которые приняли уставные грамоты, символ наступившего «последнего времени». Многие в повседневной жизни радикальных «неплательщиков» также говорит о желании избежать контактов с враждебной им реальностью. Определенные модели поведения, по-видимому, также были заимствованы из практики староверческого согласия «странников». Так, как отмечалось выше, вероятно, некоторые из мастеровых вообще отказались от денег, отмеченных, по их мнению, печатью антихриста. «Не надо мне денег! Я денег не беру, — горячился один из опрашиваемых Пругавиным “неплательщиков”» [Пругавин. Дело 80, 204]. По свидетельству автора статьи в «Общине», горнозаводские крестьяне даже связали «появление кредитных билетов нового образца с литографированными портретами русских правителей на обороте» с воскресением мертвых перед вторым пришествием. «Мертвые цари ходят по рукам у людей на бумажках — говорили они, — а деньги командуют людьми. Стало быть, мертвые цари теперь управляют людьми, как живые; вот и воскресение мертвых» [Ч-н, 17].

Кроме этого «неплательщики», вероятно, как умеренные, так и крайние, отказывались открывать кому-нибудь свои имена.

Солодовников объясняет нежелание горнозаводских крестьян называть свои имена тем, что только одно занесение их «в проклятые книги или списки дает над ними известную власть антихристу» [Солодовников, 263].

Эсхатологическим содержанием наполнялись и другие социальные практики непокорного населения Сергинских заводов. Платить подати, отбывать воинскую повинность, служить в полицейских частях, принимать участие в делах волостного и сельского управления стало считаться грехом, так как это плодило «беззаконие». С таким восприятием действительности связано, например, подробно описанное Пругавиным и Солодовниковым упорное сопротивление «неплательщиков» призыву в армию, служба в которой рассматривалась как служение антихристу [Пругавин. Дело 79, 199; Пругавин 1918, 14–36; Солодовников, 263]. По-видимому, по той же самой причине в семьях мастеровых не отдавали детей в школы. Например, по словам Солодовникова, один из руководителей «неплательщиков» Иван Блинов «едва не убил и выгнал из дому своего сына, мальчика лет 13–14, страстно стремившегося к учению, когда тому удалось поступить в местное училище» [Солодовников, 258].

В 70-е гг. XIX в. структурируется и модель религиозного «спасения» у «неплательщиков». Солодовников, рассматривая эсхатологические взгляды религиозных нонконформистов, констатировал противоречие «между проповедью отчуждения от мира и пассивного протеста и поступками, носящими на себе резкий и явно вызывающий характер». Данное несоответствие он объяснял «случайными вспышками фанатического одушевления» [Солодовников, 261]. На наш взгляд, это противоречие устраняется фактом наличия двух партий в движении «неплательщиков». «Консерваторы», сохранившие веру в царя, действительно, ограничивались пассивным, «духовным» сопротивлением властям. Фактически единственным действенным средством борьбы с антихристом для них оставалась постоянная подача прошений в различные властные инстанции. «Мы живем по плоти еще... У кого же я буду просить, если я государя императора не буду сознать», — говорил Иван Фролов, один из умеренных «неплательщиков» [Пругавин. Дело 80, 180].

Действия радикальных «неплательщиков» определялись, в первую очередь, принятой в их среде моделью эсхатологических ожиданий. Солодовников рассказывает об обычае «людей Божьих», одевшись в белые одежды, в праздники собираться

«от мала до велика» на площадях во время совершения литургии, так как именно в эти дни «должен совершиться акт высокого божественного правосудия». Причем они собираются именно для «последнего тяжкого земного подвига — принятия мученического венца» [Солодовников, 260]. Жертвенность, готовность отдать жизнь за «истинный горний» закон являлись вообще отличительной чертой «неплательщиков». «Смерть приму, кровь пролью за истинный Божий закон!» — эмоционально говорила «неплательщица» Пругавину [Пругавин. Дело 80, 109–110].

Отметим, что, начиная со второй половины 1870-х гг., «неплательщики» начинают применять активные методы борьбы с царством антихриста. Выше уже упоминалось о демонстрации в Михайловском заводе, состоявшейся в 1878 г., когда группа мастеровых попыталась сорвать торжественный молебен. О другом подобном случае, произошедшем в Нижних Сергах, рассказал Солодовников. В заводском поселке в один из праздничных дней, во время крестного хода, собравшаяся толпа «неплательщиков» «бросилась на духовенство с угрозами и начала бросать в него камнями» [Солодовников, 261]. Происходили случаи столкновения с представителями местной власти при отборе имущества у религиозных неконформистов [Дело о крестьянах, 1–119 об.].

Появление радикальной партии «неплательщиков», как следует из материалов Пругавина, произошло около 1876 г. Вероятно, что причиной стало не только дальнейшее освоение «упорщиками» учения об антихристе, но и влияние революционных народников, приезжавших для агитации в Сергинские заводы. «Неплательщики» называли народников «хорошими людьми» [Пругавин. Дело 80, 115]. Надо отметить, что полной самоизоляции у религиозных неконформистов не произошло, те, кто, так или иначе, разделяли их взгляды, становились для них «путешественниками» или «странниками», т. е. своими [Пругавин. Дело 80, 183, 185].

В 60–80-е гг. XIX в. религиозное учение «неплательщиков» еще не оформилось в единую систему. Жаркие споры о природе власти, сущности антихриста продолжались. Разнообразны были религиозные и социальные практики. Происходил напряженный поиск «неплательщиками» наиболее адекватной повседневным реалиям их жизни стратегии деятельности. В данном контексте символично звучат слова одного из «неплательщиков»: «...духовно-то надо было бы рассудить, да у меня книг-то нет... Антихрист... Не знаю как о нем думать...» [Пругавин. Дело 80, 195].

О последующей истории религиозного движения на Сергинских заводах пока мало что известно. Одни «неплательщики», задавленные нуждой, возвращались работать на завод, другие переселялись в Сибирь, третьи — искали сезонный заработок в родных местах, а четвертые жили подаянием. Численность «странников на сей земле», по мнению исследователей, сокращалась. По официальным данным за 1887 г. их в Сергинском округе насчитывалось 187 человек, однако проверить эти данные не представляется пока возможным [Солодовников, 268]. Вместе с тем расширялась география «неплательщиков»: принудительно высланные с Урала, они постепенно в течение второй половины XIX в. расселялись по Сибири, сохраняя свою религиозную идентичность.

Таким образом, религиозное движение «неплательщиков» в горном Сергинском округе было вызвано, главным образом, социально-экономическими причинами. Религиозно-протестный характер оно принимает лишь несколько лет спустя после своего появления. Это становится возможным благодаря, в первую очередь, преобладанию религиозной составляющей в культурных нормах традиционного общества. Из-за действия светской и духовной властей, влияния радикальных беспоповских согласий движение «неплательщиков» принимает непримиримое к окружающей реальности отношение. Центральным элементом учения «неплательщиков» стала концепция антихриста, «духовного» и «расчлененного». Эсхатология уральских религиозных неконформистов привела к формированию новых параметров сакрализации ими окружающего пространства. Оно оказалось во власти антихриста, связь с обществом фактически разрывается, конструируются новые религиозные и социальные практики, противопоставляющие «неплательщиков» всему остальному населению.

Архивные материалы

1. *Дело о крестьянах* = Дело о крестьянах Дмитрие и Михаиле Прокопьевых Игнатовых и Ефиме Осипове Симанове, обвиняемых за нанесение ран должностным лицам, при исполнении последних служебных обязанностей. Государственный архив Пермского края. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1589.
2. *Дело о неуплате* = Дело о неуплате государственных податей крестьянами Атигской, Верхне-Сергинской, Михайловской, Нижне-Сергинской волостей Красноуфимского уезда. Т. 1. Государственный архив Пермского края. Ф. 41. Оп. 1. Д. 368 А.

3. *Дело по обвинению* = Дело по обвинению крестьянина Нижне-Сергинской волости Красноуфимского уезда Контаурова П. Г. за принадлежность к секте раскольников. Государственный архив Пермского края. Ф. 142. Оп. 1. Д. 901.
4. *Из истории* = Из истории возникновения секты «неплательщиков» в Красноуфимском у. Пермской губ. — выписки из «Пермских епархиальных ведомостей» за 1896 г. Рукой неустановленного автора. Присоединены сведения о «неплательщиках» из сб. «Пермский край». Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 435. Кар. 66. Д. 23.
5. *Пермский* = Пермский епархиальный миссионер Ведомства православного исповедания. Рапорты, доносы, списки и т. д. о сектантах на имя пермского епархиального миссионера А. Г. Кулешова от священников Красноуфимского уезда. Государственный архив Пермского края. Ф. 95. Оп. 1. Д. 41.
6. *Пругавин. Дело 79* = Пругавин А. С. Очерки и заметки о сектах «неплательщиков» и «лучинковцах» на Урале. Приложен приговор крестьян о «неплательщиках». Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2167. Оп. 1. Д. 79.
7. *Пругавин. Дело 80* = Пругавин А. С. Статьи и наброски о сектантстве. Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2167. Оп. 1. Д. 80.
8. *Рапорта* = Рапорта заводских исправников и сведения о числе старообрядческих и раскольнических сект, церквей, монастырей и часовен Пермской губернии. Государственный архив Пермского края. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817.
9. *Уставная* = Уставная грамота Нижне-Сергинского з-да Красноуфимского уезда наследников К. Губина, постановления Пермского губернского по крестьянским делам присутствия о росчистях; списки владельцев росчистей. Государственный архив Пермского края. Ф. 41. Оп. 2. Д. 77.

Источники и литература

1. *Пругавин 1914* = Пругавин А. С. Борьба с антихристом (Очерки религиозно-аграрного движения на Урале) // Заветы. 1914. № 5. Отд. II. С. 63–92.
2. *Пругавин 1918* = Пругавин А. С. Неприемлющие мира : Очерки религиозных исканий : Анархическое течение в русском сектантстве. М. : Задруга, 1918. 180 с.
3. *Пругавин 1904* = Пругавин А. С. Религиозные отщепенцы : Очерки современного сектантства. Вып. 2. СПб. : Общественная польза, 1904. 252 с.

4. *Сажин* = Сажин Б. Б. Религия и революция : взгляд А. С. Пругавина в начале XX века : (По архивным материалам) // Государство, общество, церковь и история России XX–XXI веков : Материалы XV Международной научной конференции (Иваново, 23–24 марта 2016 г.) : В 2 ч. Ч. 1. Иваново : Ивановский государственный университет, 2016. С. 593–598.
5. *Скалозубов* = Скалозубов Н. Л. Список населенных мест Красноуфимского уезда Пермской губернии : Сост. по данным подвор. описи, произвед. в уезде в период с 1888 по 1891 г. Пермь : Красноуфимское уездное земство, 1894. 132 с.
6. *Солодовников* = Солодовников А. П. Неплательщики // Пермский край. Т. 1. Пермь, 1892. С. 254–268.
7. *Ч-н.* = Ч-н. Из Красноуфимского уезда // Община. 1878. № 2. С. 15–18.

B. B Sazhin

The “Non-Payers” Religious Movement in 1860–1880s: life in a sacral dimension

This article primarily focuses on the “non-payers” religious movement, which appeared in the Urals in the 1860s. This paper highlights the early period of the “non-payers” history, when the movement, which appeared due to peasants’ conditions of living after their liberation from serfdom, gets religious traits. In this article the mechanism for interaction between material and spiritual factors, which led to emergence and development of religious societies, is described. The work was made on the basis of the archival records which are introduced into the academic circulation for the first time. Special attention is paid to “non-payers” behavioral practices. Their actions and activities are studied in the context of changes of religious beliefs about the world around them. The article concludes that there was a high possibility that socio-economic dissatisfaction in the Russian Empire of the 19th century was supplemented by religious discontent, because cultural standards of the traditional society contributed to predominance of a person’s irrational interpretation of the real world.

KEYWORDS: “non-payers”, sectarianism, Serginsky mining region, people’s religious movements, Peasants’ reform of 1861, eschatology.

Archival materials

1. Delo o krest’ianakh Dmitrii i Mikhaile Prokop’evykh Ignatovykh i Efime Osipove Simanove, obviniaemykh za nanesenie ran dolzhnostnym litsam, pri ispolnenii poslednikh sluzhebnykh obiazannostei. *Gosudarstvennyi arkhiv*

- Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 1, aids 1, fol. 1589 (in Russian).
2. Delo o neuplate gosudarstvennykh podatei krest'ianami Atigskoi, Verkhne-Serginskoi, Mikhailovskoi, Nizhne-Serginskoi volostei Krasnoufimskogo uezda. T. 1. *Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 41, aids 1, fol. 368 A (in Russian).
 3. Delo po obvineniiu krest'ianina Nizhne-Serginskoi volosti Krasnoufimskogo uezda Kontaurova P. G. za prinadlezhnost' k sekte raskol'nikov. *Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 142, aids 1, fol. 901 (in Russian).
 4. Iz istorii vozniknoveniia sekty "neplatel'shchikov" v Krasnoufimskom u. Permskoi gub. — vypiski iz "Permskikh eparkhial'nykh vedomostei" za 1896 g. Rukoi neustanovlennogo avtora. Prisoedineny svedeniia o "neplatel'shchikakh" iz sb. "Permskii krai". *Otdel rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian State Library], coll. 435, kar. 66, fol. 23 (in Russian).
 5. Permskii eparkhial'nyi missioner Vedomstva pravoslavnogo ispovedaniia. Raporty, donosy, spiski etc. o sektantakh na imia permskogo eparkhial'nogo missionera A. G. Kuleshova ot sviashchennikov Krasnoufimskogo uezda. *Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 95, aids 1, fol. 41 (in Russian).
 6. Prugavin A. S. Ocherki i zametki o sektakh, "neplatel'shchikov" i "luchinkovtsakh" na Urale. Prilozhen prigovor krest'ian o "neplatel'shchikakh". *Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv literatury i iskusstva* [Russian State Archive of Literature and Art], coll. 2167, aids 1, fol. 79 (in Russian).
 7. Prugavin A. S. Stat'i i nabroski o sektantstve. *Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv literatury i iskusstva* [Russian State Archive of Literature and Art], coll. 2167, aids 1, fol. 80 (in Russian).
 8. Raporta zavodskikh ispravnikov i svedeniia o chisle staroobriadcheskikh i raskol'nicheskikh sekt, tserkvei, monastyrei i chasoven Permskoi gubernii. *Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 65, aids 2, fol. 817 (in Russian).
 9. Ustavnaia gramota Nizhne-Serginskogo z-da Krasnoufimskogo uezda naslednikov K. Gubina, postanovleniia Permskogo gubernskogo po krest'ianskim delam prisutstviia o roschistiakh; spiski vladel'tsev roschistei. *Gosudarstvennyi arkhiv Permskogo kraia* [State Archive of Perm Region], coll. 41, aids 2, fol. 77 (in Russian).

References

1. Ch-n (1878). "Iz Krasnoufimskogo uezda" ["From Krasnoufimsky uyezd"]. *Obshchina*, 1878, n. 2, pp. 15–18 (in Russian).
2. Prugavin A. S. (1914). "Bor'ba s antikhrustom (Ocherki religiozno-agrarnogo dvizheniia na Urale)" [The fight against the Antichrist (Essays on the religious-agrarian movement in the Urals)]. *Zavety*, 1914, n. 5, dept. II, pp. 63–92 (in Russian).
3. Prugavin A. S. (1904). *Religioznye otshchepentsy : Ocherki sovremennogo sektantstva* [Religious Renegades: Essays on Modern Sectarianism], v. 2. St. Petersburg : Obshchestvennaia pol'za (in Russian).
4. Prugavin A. S. (1918). *Nepriemliushchie mira : Ocherki religioznykh iskanii : Anarkhicheskoe techenie v russkom sektantstve* [Essays on Religious Search: Anarchist Current in Russian Sectarianism]. Moscow : Zadruga (in Russian).
5. Sazhin B. B. (2016). "Religiia i revoliutsiia : vzgliad A. S. Prugavina v nachale XX v. (Po arkhivnym materialam)" ["Religion and revolution: the view of A. S. Prugavin at the beginning of the twentieth century. (According to archival materials)"], in *Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' i istoriia Rossii XX–XXI vv. : Materialy XV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [State, society and church in the history of Russia in the XX–XXI centuries: The Materials of XI International scientific conference] (Ivanovo, 23–24 of March 2016) : In 2 v., v. 1, Ivanovo : Ivanovo State University, pp. 593–598 (in Russian).
6. Skalozubov N. L. (1894). *Spisok naseleennykh mest Krasnoufimskogo uezda Permskoi gubernii : Sost. po dannym podvor. opisi, proizved. v uezde v period s 1888 po 1891 g.* [The list of the inhabited places of the Krasnoufimsky district of the Perm province]. Perm' : Krasnoufimskoe uezdnoe zemstvo (in Russian).
7. Solodovnikov A. P. (1892). "Neplatel'shchiki" ["Defaulters"], in *Permskii krai*, v. 1, Perm, pp. 254–268 (in Russian).

Обзор Международной конференции «Locating European Missions: in a wounded world in deep transformation. Место миссии в Европе: миссия в израненном мире, переживающем глубинные трансформации»

Санкт-Августин, Германия, 23–26 августа 2019 года

С 23 по 26 августа 2019 г. в немецком городе Санкт-Августин проходила конференция, посвященная миссионерскому служению церкви, под названием «Место миссии в Европе: миссия в израненном мире, переживающем глубинные трансформации». В конференции приняли участие около 100 человек из различных стран Европы, а также из Америки, Африки и Индии — преподаватели миссиологии и миссионеры-практики, представители католической, лютеранской, англиканской и других протестантских церквей Европы, а также делегации православных церквей России, Румынии, Эстонии и Греции.

Конференция была организована Международной ассоциацией миссионерских исследований (International Association for Mission Studies, IAMS) и проходила в католической миссионерской семинарии Steyler Missionswissenschaftliches Institut.

Заседания открылись установочным докладом Роберта Дж. Шрайтера (Robert J. Schreiter), профессора римско-католической аспирантуры по теологии в Чикаго (Catholic Theological Union). Размышляя о «знамениях времен»^{*1}, докладчик заметил, что Европа находится в ситуации, подобной той, которую переживала сразу после шока Первой мировой войны. Хотя прямую параллель провести невозможно, ситуация напоминает ситуацию начала XX в. по ряду причин экономического, геополитического, общественного и духовно-нравственного характера. Очевидно, что люди измучены разными проблемами и важно

^{*1} Мф 16:1–4,
Мк 8:11–13,
Лк 12:54–56

понимать причины их страданий, иначе миссия вряд ли будет успешной. Церковь в сложившихся условиях должна двигаться одновременно в четырех направлениях: постоянный диалог, кеносис, созидание общин, пророческое свидетельство.

Очевидно, что для миссии необходим диалог. Однако в миссионерском контексте следует обратить особое внимание на то, что такой диалог связан с покаянием, с *μετάνοια* — переменой ума. Здесь речь идет не только об отказе от греха и обращении ко Христу, но и о «выходе за пределы своего образа мыслей». Это значит — осознавать присутствие другого и уметь в себе сочетать открытость и внимательность, а также иметь желание заниматься и тем, что происходит в мире вокруг тебя.

Кеносис, в контексте глубоких изменений, происходящих с миром, означает необходимость «учиться жить, целиком и полностью соотносясь с фактом того, что в крещении мы несем в себе смерть Господа»^{*1}. Миссия может осуществиться только тогда, когда мы выбираем пребывание с теми, кто сам оказывается на краю, кто не принят обществом из-за бедности, проблем расизма, ксенофобии и т. д. Эта солидарность с отверженными необходима не только из соображений справедливости или для утверждения их человеческого достоинства, но имеет глубокий христианский смысл, подобно тому, как смерть Христова соотносится с Его Воскресением. Эта пасхальная тайна «не есть лишь незаметный переход из одного состояния в другое, но радикальный разрыв и появление чего-то нового, парадоксальным образом имеющего связь и с прошлым... Опыт кеносиса освобождает нас от ложных идей и от ложных вещей... и позволяет облечься в ум Христов».

Созидание общин является важнейшим приоритетом современной церковной жизни, но важно понимать, какой именно смысл вкладывается в это понятие. Доктор Роберт Шрайтер в своем докладе отметил, что созидание общин в миссионерском контексте имеет двойную задачу. С одной стороны, это собиране вместе тех, кто по каким-либо причинам не вписывается в данный социальный порядок, что говорит не в пользу установленного порядка вещей. С другой стороны, это собиране верующих на евхаристию. Такая община «есть нечто больше, чем собиране отдельных индивидуумов», такая община «есть создание чего-то большего, нежели сумма этих индивидуумов». Здесь, согласно мысли докладчика, мы постигаем «троическое участие Бога в преображении мира».

*1 2 Кор 4:11

Наконец, четвертое направление — пророческое свидетельство — является свидетельством о том, что Бог делает в этом мире, и указывает на мир, который не отвечает на Божий призыв или отрицает Бога. Пророческий дух должен помочь преодолеть раны измученного злом мира — не «мира сего», людей, страдающих без Бога.

Безусловно, все четыре направления чрезвычайно важны. Однако, в зависимости от того, как они поняты, а еще более от того, каким образом они осуществляются в том или ином контексте, можно говорить об их содержании и соответствующих плодах. Роберт Шрайтер постарался показать, как эти направления могут существовать в европейском контексте с его секулярным и постсекулярным, но, так или иначе, уже далеко не христианским обществом. Вероятнее всего, любого рода серьезное изменение этого мира не предполагает улучшение условий существования или следование «прогрессивной траектории Возрождения». Но оно предполагает поиск грани между миром, в котором мы живем, и тем чаемым миром, который «уже, но еще не». Найдет ли миссия здесь свое место? Какова цель христианской миссии сегодня?

К сожалению, следует отметить, что именно цель современной христианской миссии остается недостаточно проясненной, и последующие доклады и обсуждения подтвердили это наблюдение.

В течение трех дней на конференции обсуждались различные темы. В первый день речь шла о том, от каких именно болезней страдает современный мир и каковы их причины. Среди наиболее глубоких ран назывались давние проблемы колонизации, поиск национальной идентичности, проблемы эмиграции и беженцев и т. п. Второй день конференции был посвящен осмыслению значения и смысла таинства Крещения в узком и широком смысле этого слова. В третий заключительный день конференции участникам было предложено подумать над тем, что значит миссия “*ad vulnera*”, т. е. обращение к людям, пострадавшим в результате природных катастроф, локальных войн, насилия и др. Следует, однако, отметить, что усилия, направленные на решение этих проблем, являются общечеловеческим долгом и ответственностью и не могут целиком определяться как христианская миссия.

Докладчик из Норвегии Торстейн Трай (Torstein Try) говорил о дружбе между мусульманами и христианами. Он опросил некоторое количество людей об их друзьях и представил небольшую статистику. Он выяснил, что стереотипы в отношении другой религии существуют до тех пор, пока люди не знакомы лично.

Существуют не только стереотипы, но и страх — страх, что «из Норвегии сделают мусульманскую страну», или, с другой стороны, страх ассимиляции и потери самобытности и пр. Практика показывает, что страх нарастает, если люди заиклены на себе, не видят других людей вокруг себя. Между тем, вера — это открытость и интерес к другому, которые не лишают тебя идентичности. Когда люди видят, что можно общаться с людьми другой религии и культуры, ситуация меняется.

Ге Шпильман (Gé Speelman), женщина-пастор, доцент Протестантского богословского университета в Амстердаме говорила о «миссионерских» трапезах. В качестве примера она привела трапезы, описанные в евангелии. Христос чаще бывал в гостях, а не принимал гостей у себя дома. Таким образом, миссионерская трапеза понимается не столько как помощь в устранении насущной потребности, сколько как возможность для общения и открытости. Докладчица отметила, что похожим образом устроен «ифтар», мусульманская трапеза во время поста в месяц Рамадан, на которую приглашаются все желающие. Так, миссия — это не конфронтация с другим, но шаг навстречу.

На конференции прозвучал доклад научного сотрудника СФИ Марии Дикарёвой. Он был посвящен анализу характерных черт постсоветского человека и общества, которые мешают современным россиянам уверовать во Христа и войти в Церковь. Также Мария Дикарёва рассказала о более чем сорокалетнем опыте миссии и катехизации в практике Преображенского братства и упомянула, что разговор о миссии должен учитывать целый ряд моментов: она должна быть целостной, последовательной и связанной с дальнейшим путем человека — катехизацией и вовлеченностью в церковное служение.

В ходе конференции рассматривались также вопросы, актуальные для новой Европы: перекрещивание людей в случае смены пола, проблема «раскрещивания» (в последнее время стали появляться люди, которые не хотят иметь ничего общего с церковью и желают «снять» с себя знаки крещения). Эти и другие проблемы современной миссии острее ставят вопросы христианской антропологии и экклезиологии, но, как показала конференция, у христианского сообщества нет пока внятного и единого ответа — что и кто есть Церковь и человек.

Д. С. Дорошко

Рецензия на книгу: Воробьева Н. В. Патриарх Никон: власть, вера, образ

М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. 343 с.

Когда в 1982 г. экспедиция «Комсомольской правды» обнаружила в «таежном тупике» старообрядческую семью Лыковых, на полвека выпавшую из советского общества, одним из первых имен, которое прозвучало в беседах Карпа Осиповича Лыкова с геологами и журналистами, было имя патриарха Никона. В то время как Лыков определял открывших его убежище людей как «никониан», журналисту В. М. Пескову пришлось дать обширный (и вполне корректный) исторический экскурс для читателей молодежной газеты, многим из которых имя патриарха вряд ли было знакомо. Образ патриарха Никона представляет собой прекрасный пример сосуществования в современной России параллельных «коллективных памяти», несводимых друг к другу, а иногда и прямо противоречащих друг другу — памяти, формирование которых началось задолго до XX в. Этот образ является ключевым для «больших нарративов», посвященных церковному расколу и конфликту священства и царства¹. Именно это выводит любое исследование образа патриарха Никона за рамки простого историографического исследования.

Книга Н. В. Воробьевой посвящена образу патриарха Никона в российской историографии и в российской культуре в целом: в поле зрения автора попали художественная литература, кинематограф и Рунет. Не боясь показаться консерватором и ретроградом, рискну предположить, что поставленной автором задаче могла бы соответствовать скорее хронологическая структура работы. Строго говоря, другого выбора и не остается — ведь историки или беллетристы, высказывавшие самые противоположные оценки деятельности патриарха Никона, в равной мере оказыва-

1. Интересно, что наблюдатели, не связанные этими нарративами, воспринимают биографию патриарха Никона иначе. Мне не раз приходилось рассказывать о нем моим австрийским и французским студентам, и я получал в ответ либо

недоуменный вопрос, либо восхищенное замечание о «социальных лифтах», существовавших в Московском государстве, благодаря которым крестьянский сын мог достичь высшего церковного сана.

лись зависимыми от введенных в научный оборот источников, а последние вводились в научный оборот постепенно. Исследовательница же прибегла к несколько рискованной, с нашей точки зрения, тематической структуре, выделив в отдельные главы «Историографический образ патриарха Никона», «Патриарха Никона в историческом сознании и массовой культуре» и «Изучение богословских воззрений патриарха Никона».

При таком расположении материала первой главой исследования скорее должна была стать вторая, в которой исследовательница обращается к «Известию о рождении, и о воспитании, и о житии святейшего Никона», написанному его клириком Иваном Шушериним. Литературоведческая интуиция не обманывает автора — это действительно ключевой текст, содержащий своего рода «большой нарратив» всей последующей апологетической литературы о Никоне². Н. В. Воробьева совершенно верно противопоставляет житие, написанное Шушериним, антистарообрядческому «антижитию», исследованному В. Н. Перетцем. Кстати, для XVII в. есть, по крайней мере, еще одна подобная пара произведений — это анонимное житие патриарха Иоакима и его антижитие, включенное дьяконом Федором Ивановым в «Послание сыну Максиму».

Менее повезло другому важнейшему памятнику XVII в. — «Известию истинному о... новоисправлении книжном» Сильвестра Медведева. Представляется, что Н. В. Воробьева недооценила этот памятник, представляющий собой нестарообрядческую критику литургической реформы. Вместе с тем оборванной оказалась и важная линия, ведущая от «Известия» к исследованиям А. А. Дмитриевского, который воспринял многие аргументы Сильвестра Медведева.

Зато XVIII в. в исследовании Н. В. Воробьевой оказался неотраженным. Заполнить этот пробел помогло бы исследование рукописной традиции «Известия» Шушерина, которое часто переписывалось в составе одних и тех же сборников постоянного состава, содержащих сочинения Никона. Подобные «никоновские сборники», переписанные в XVIII в., было бы возможно связать

2. В свое время Е. Голубинский, посетовав на почти полное отсутствие «церковных монографий» в древнерусской литературе, указал два исключения — сочинение Иоанна Шушерина и «Сказание» Авраамия Палицына (Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 1 : Период первый, Киевский или

Домонгольский : 1-я половина тома. 2-е изд. М. : Университ. тип-я, 1901. С. XII). Со своей стороны, рискну подчеркнуть литературное новаторство Шушерина — перед нами агиографическое произведение, опирающееся на автобиографические рассказы самого главного персонажа жития.

с церковной средой, оппозиционно настроенной по отношению к вмешательству государства в церковные дела. Не попала в исследование Воробьевой и словарная статья в «Словаре» Н. И. Новикова, основанная на том же «Известии» и проникнутая крайне положительным отношением к персонажу³. Кстати говоря, такова участь почти всех словарных статей о Никоне — исследовательница как будто недооценивает их значение в формировании представлений читающей публики о патриархе.

Само по себе исследование «историографического образа» Никона начинается у Н. В. Воробьевой с одиннадцатого тома «Истории...» С. М. Соловьева (которого исследовательница сдержанно критикует) и с ответа Н. И. Субботина (которому она скорее сочувствует). Исследовательница совершенно справедливо указывает, что этот этап в историографической разработке темы связан с вводом в научный оборот дела о патриархе Никоне. Изложив историю публикации и исследования дела, дав перечень опубликованных и неопубликованных материалов «дела», Воробьева успевает заинтриговать читателя, создав у него представление, что первые публикации были несколько тенденциозными, широко представлявшими версию обвинения⁴. Представляется, что аргументированно доказать этот тезис могло бы только приложение к книге, содержащее перечень всех архивных документов из дела Никона с указаниями на все их публикации. В отсутствии такого приложения данный тезис остается интересной гипотезой.

Анализируя историографию 1880-х — 1900-х гг., Воробьева выделяет «критическое направление», возглавляемое Н. Ф. Каптеревым. Согласно мнению исследовательницы, «активная публикация» старообрядческих авторов в пореформенной России привела к тому, что широкий читатель начинал видеть события XVII в. глазами старообрядческих авторов, в то время как «Известие» Шушерина издавалось «незначительными тиражами» (с. 80).

Анализируя то, что было сделано в этой области в советское время, Н. В. Воробьева сталкивается с определенными трудностями

3. Новиков Н. Опыт исторического словаря о российских писателях : Из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий, и словесных преданий. СПб. : Тип-я Императорской академии наук, 1772. С. 331. Кстати, следует отметить что в «Опыте...» нет статьи о протопопе Аввакуме.

4. При этом кажется, что исследовательница по крайней мере один раз путает памфлет Н. И. Суб-

ботина «Дело патриарха Никона» (М. : Тип. В. Грачева и Ко, 1862) с осуществленной в 1897 г. публикацией материалов дела (Дело о патриархе Никоне : Издание Археографической комиссии по документам Московской синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб. : Печатня С. П. Яковлева, 1897).

ми. Надо сказать, что эти трудности не связаны с ее методом или с той литературой, которую она освоила (Н. В. Воробьевой удалось выявить здесь большинство значимых публикаций). Речь идет о некоторых общих проблемах, связанных с тем, как можно было бы подойти сейчас к текстам, написанным советскими историками на заданную тему. Обыкновенная ссылка на идеологические установки не подходит. Учитывая то подчиненное место, которое занимала церковь на исходе синодального периода, российским социал-демократам (в отличие от их коллег из других стран) практически не приходилось бороться против «клерикализма»; поэтому никаких полезных цитат, которые можно было бы «опрокинуть в прошлое», в их распоряжении не было. Ни Ленин, ни Сталин ничего о Никоне не писали, поэтому создавать официальную концепцию церковного раскола советским историкам пришлось самим. Не помогает и ссылка на цензуру — проанализированный Воробьевой роман А. П. Чапыгина «Гулящие люди» (1937) показывает, что никакого общего запрета на упоминание имени патриарха Никона не существовало.

Вместе с тем умело подобранные автором цитаты из произведений историков 1930–1950-х гг. производят крайне странное впечатление. Часто историки сводят все к личным чертам Никона, к его властолюбию. Налицо чистый регресс, шаг назад по отношению к работам Н. Ф. Каптерева или А. А. Дмитриевского. Понятно, что подобный подход не имел ничего общего с какими-то марксистскими положениями.

Представляется, что исследовательница могла бы восстановить тот коридор возможностей, который оставался у советских историков. Известные характеристики сословно-государственного строя Московской Руси как монархии с Боярской думой и боярской аристократией, а петровской России — как дворянской монархии не оставляли больших шансов для автономии церковной власти, поэтому возникал соблазн описывать любую «клерикальную» оппозицию как обреченную. Возможно, свою роль сыграло и то, что важнейшие тексты, опубликованные до революции, были доступны только в нескольких центральных библиотеках.

Переходя к современной историографии вопроса, Н. В. Воробьева разбирает в одном и том же регистре важнейшие публикации, изменившие историографическую ситуацию, и простые пробы пера. Совершенно справедливо отметив значение тысячелетнего юбилея крещения Руси, приведшего к перестройке всех церковно-государственных отношений (1988 г.), автор

не упомянула о другом юбилее, который Русская православная церковь отметила за семь лет до этого в полном одиночестве — трехсотлетия со дня смерти патриарха Никона. Выходившие крошечным тиражом «Богословские труды» откликнулись на этот юбилей вполне апологетической статьей прот. Льва Лебедева, а также переизданием статьи В. М. Ундольского и отрывков из «Возражения или Разорения» Никона. Это был действительно перелом, прорыв. Нельзя сказать, что Н. В. Воробьева не цитирует работ Лебедева — но цитируются они в разных местах исследования, безо всякой констатации их субверсивного характера (с. 123).

Не повезло и В. С. Шульгину, с кандидатской диссертацией которого исследовательнице удалось познакомиться только по автореферату. Задуманное в годы «оттепели» диссертационное исследование В. С. Шульгина, как и написанные впоследствии главы для «Очерков русской культуры», представляли собой сознательный выход за рамки советской историографии (представляется, что автор находился под влиянием религиозноведческих концепций Макса Вебера)⁵. Именно В. С. Шульгину удалось показать, что явление, которое современники и исследователи назвали «расколом», начинается до литургической реформы и не было ею спровоцировано, но только усилено (этот вывод был впоследствии развит и уточнен В. С. Румянцевой). О значении этого вывода для историографии деятельности патриарха Никона говорить не приходится.

Переходя к работам 1980-х гг., Воробьева не учитывает две работы, появившиеся в одно и то же время, авторы которых, кажется, независимо друг от друга, пришли к сопоставимым выводам о литургической реформе патриарха Никона. Это диссертация Павла Мейендорфа, опубликованная в 1991 г., и статья В. Г. Сиромахи и Б. А. Успенского⁶. Именно эти работы и представляют последнее слово в том, что касается никоновской литургической реформы. Без их анализа трудно вести дискуссию об уровне изучения вопроса. На фоне этой лакуны всяческие похвалы автора в адрес российского «никоноведения» 2000-х гг. звучат неубедительно.

5. Шульгин В. С. Движения, оппозиционные официальной церкви в России в XVII веке. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1967.

6. Сиромаха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги 50-х годов XVII в. // Археографический

ежегодник за 1986 год. М. : Наука, 1987. С. 75–84; Meyendorff P. Russia, Ritual and Reform : The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. Crestwood, NY : St Vladimir's Press, 1991. 235 с.

Представляется, что эти сложности можно было бы преодолеть, предусмотрев несколько моментов. Во-первых, крайне полезным для монографии был бы параграф, посвященный роли историков Русского зарубежья в изучении проблемы. Вклад историков-эмигрантов в изучение Московской Руси не следует преувеличивать — многие из них оказались в эмиграции оторванными от источников, что обрекало их на повторы (М. В. Шахматов, Л. М. Сухотин). Однако в случае с реформами патриарха Никона ситуация принципиально иная. Большая роль принадлежит здесь семинару под руководством Н. П. Кондакова, в котором плодотворно объединились византинисты и слависты, специалисты по церковному праву и по средневековому искусству. Одну из работ, написанных в русле семинара, — статью Г. В. Вернадского — автор цитирует, для другой из них — основополагающей статьи Г. А. Острогорского — в библиографии не нашлось места⁷. Представляется, что одновременная работа Г. В. Вернадского, прот. Георгия Флоровского, М. В. Зызыкина и А. В. Карташева, чьи публикации в это время не доходили до советского читателя, создала в Русском зарубежье основной форум для обсуждения проблемы⁸. Показательно, что никакого общего знаменателя все равно найдено не было — если прот. Георгий Флоровский склонен оспаривать утверждение Ю. Ф. Самарина о том, что «за великою тенью Никона затаился призрак папизма», то Г. В. Вернадский в своем предисловии к «Возражению или Разорению» показывает католические источники его представлений, в том числе и цитату о «двух мечях» из папы Григория VII. Совершенно не случайно, что и «Возражение или Разорение» Никона было впервые опубликовано не в России, а в Зарубежье. Н. В. Воробьева упоминает эту публикацию, но, кажется, недооценивает ее исключительный характер — ведь это единственное произведение древнерусской литературы, научное издание которого появилось не в России, а в эмиграции. А с чем можно сравнить поистине детективную историю микрофильма

7. Вернадский Г. В. Византийские учения о власти царя и патриарха // Сборник статей, посвященных памяти Н. П. Кондакова. Прага, 1926. С. 143–154; Острогорский Г. Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum*. 1931. Вып. 4. С. 121–134.

8. Именно обращение автора с этими именами заставляет еще раз вернуться к вопросу о структуре книги. Протоиерей Георгий Флоровский появля-

ется в тексте два раза, причем автор упоминает о переиздании его работ на родине в 1980-х гг. и цитирует его характеристику реформ митр. Петра Могилы, вызывающую в историографии последних лет большие споры. А. В. Карташеву повезло несколько больше, поскольку Н. В. Воробьева цитирует как те его положения, с которыми она решительно не согласна, так и те, которые вызывают у нее поддержку.

рукописи, сделанного В. И. Малышевым и подпольно пересланного им Г. В. Вернадскому?

Во-вторых, не совсем понятно, почему Н. В. Воробьева полностью обошла вопрос о роли Никона в судьбах русского иконописания. Никак не отмеченной осталась блестящая статья Н. Е. Андреева «Аввакум и Никон об иконописании», в которой автор выдвигает тезис о принципиальном сходстве эстетических взглядов патриарха и протопопа, отмеченных консерватизмом⁹. Не упомянутой оказалась и монография О. Ю. Тарасова, в которой автор настаивает на том, что «исправление знаков старого благочестия на моленных образах», проведенная при Никоне, являлась логичным добавлением к «книжной справе»¹⁰. Можно сказать, что это частные аспекты. Однако сама по себе эта сторона деятельности Никона по-своему знаменательна — будучи консервативатором по своим эстетическим воззрениям, Никон создал своими реформами условия для развития новых течений в русской иконописи, так что новаторы, вроде Иосифа Владимирова, клялись его именем. Несовпадение личных взглядов Никона с тем, что явилось реальным результатом инициированных им преобразований, вполне знаменательно, и, кажется, так получилось не только с иконописью.

В-третьих, хотелось бы поделиться странной аналогией. Читая историографические обзоры исследований Никона, подготовленные Н. В. Воробьевой, я все время ловил себя на мысли, что они напоминают мне один развившийся в последнее время жанр современной журналистики — а именно, отчеты о процессах против генеральных менеджеров. Многие авторы, цитируемые Н. В. Воробьевой, просто пишут именно в этом жанре — здесь и мелочные упреки, и последовательное стремление делегировать главному герою ответственность за детали, о которых он, возможно, и не был информирован.

Я совершенно не собираюсь модернизировать деятельность Никона, описав ее в псевдосовременных категориях. Но представляется важным сказать, что Никон был исключительным организатором. Каждый раз, оказываясь на новом месте, Никон неуклонно оптимизировал те структуры, которые были ему подотчетны, а в случае необходимости и радикально реформировал их (отсюда

9. Andreyev N. E. Nikon and Avvakum on Icon-Painting // *Revue des études slaves*. 1961. V. 38. P. 37–44.

10. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие : Очерки иконного дела в императорской России. М. : Прогресс-культура, 2009. С. 96.

и связь между административным опытом и реформами). До хрипоты спорившие о его реформах современники, а также вторящие им историки, кажется, никогда не подвергали сомнению организаторский талант — они ставили под сомнение лишь замысел и направление реформ.

Представляется, что этот удивительный консенсус, объединяющий самых разных историков, писавших о Никоне, можно было бы отметить в историографическом обзоре. Охарактеризовав Никона в первую очередь как организатора, мы, кажется, можем сформулировать те вопросы, на которые отвечает (или не отвечает) существующая историография. Не устарели ли работы, авторы которых, предложив логичный и основанный на источниках разбор той или иной стороны литургической реформы, делегируют одному патриарху ответственность за их успех или неудачу? Насколько удачным был выбор исполнителей (например, в случае литургической реформы)? Не следовало ли внутри литургической реформы отделить исправление текстов от исправления обрядов и оценить то и другое по отдельности? Была ли литургическая реформа в целом частью некоей большей реформы — реформы, которую не успели не только начать, но и обсудить? Правильная постановка всех этих вопросов, представляется, могла бы помочь точнее разобраться в «образах» патриарха Никона.

*А. С. Лавров,
д-р ист. наук*

Рецензия на книгу: Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь : Философская психология постсредневековой схоластики

М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. 588, [4] с.
(*Humanitas*)

В 2019 г. в рамках серии «*Humanitas*» издательства «Центр гуманитарных инициатив» читателям была предложена новая работа известного российского исследователя, ведущего научного сотрудника Института философии РАН д-ра филос. наук Галины Владимировны Вдовиной «Интенциональность и жизнь: Философская психология постсредневековой схоластики».

Данная книга продолжает цикл работ Г. В. Вдовиной, включающий как исследование ранее не попадавших в сферу интересов российских ученых вопросов существования и развития позднесредневековой и постсредневековой схоластики, так и переводы важных текстов схоластических авторов и современных интерпретаторов¹. Исследование это, таким образом, может рассматриваться, с одной стороны, как определенный итог, с другой — как приглашение обратиться к изучению ранее почти не известной для отечественных медиевистов и специалистов по истории философии области — схоластической гносеологии.

Прежде всего, необходимо отметить, что схоластика в российской исследовательской традиции всегда воспринималась как «онтология», учение о бытии и Боге, и этот способ понимания почти исключает вопрос о том, каковы истоки этой «онтологии», откуда и как в человеке появляется знание о бытии. Отчасти по-

1. См.: Вдовина Г. В. Язык неочевидного : Учения о знаках в схоластике XVII в. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 649 с.; Она же. *Species impressa*: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58; Она же. Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сирект и Антонио Тромбетта — скотисты XV в. // Историко-философский ежегодник, 2017. М. : Аквилон, 2017. С. 21–50. Переводы: Суарес Фр. Метафизические рассуждения : Рас-

суждение I–V / Вступ. ст. Г. В. Вдовиной и Д. В. Шмонина ; Пер. с лат. и комм. Г. В. Вдовиной. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 774 с.; Антоний Сирект. Трактат о формальностях в новейшем изложении (Вступление и раздел I) / Пер. с лат. и комм. Г. В. Вдовиной // *Esse*. 2016. Т. 1. № 2 (2). С. 221–234; Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М. : Дело, 2016. 472 с. Библиографию автора см. на странице профиля РАН: <https://iphras.ru/page18238385.htm>.

этому работы о теории познания в контексте схоластики появляются сравнительно редко². Исследование Г. В. Вдовиной выходит за рамки этого традиционного и явно недостаточного понимания схоластики, предлагая увидеть в ней ранее неизвестные грани и задавая новый уровень ее изучения.

Другой особенностью работы Г. В. Вдовиной является стремление «представить целостное здание постсредневековой схоластической философской психологии в максимально аутентичном виде, избегая модернизаций и по возможности сохраняя подлинную схоластическую терминологию» (с. 22–23). Это позволяет автору книги показать такую важную для понимания стиля мышления схоластов и их способа делать выводы особенность, как систематичность — что также отличает данную работу от принятого в российской науке способа описания схоластики, как традиции по определению вторичной, оттого же не имеющей внутренней цельности и обязательно нуждающейся в перетолковании и пересобирании со стороны исследователя³.

Последовательно рассматривая ряд учений о познании, сформированных католическими авторами эпохи «барочной» схоластики XVI–XVIII вв., долгое время конкурировавшей с ведущими направлениями новоевропейской философии (картезианством, Спинозизмом, эмпиризмом), Г. В. Вдовина показывает, как представители этого интеллектуального течения трактовали появление в человеке знания и его оформление в рамках конвенциональных символических структур (понятий, суждений, умозаключений). Данная проблематика помещена в аутентичный контекст философской психологии в ее специфическом для схоластики понимании — как учении о человеческом бытии. Поскольку, согласно этим авторам, разумная душа является формой (сущностью) человека, трактовка когнитивной активности приобретает универсальный онтологический смысл — истолко-

2. Следует назвать М. А. Гарнцева, чья работа «Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта)» (М. : МГУ, 1987) оставалась долгое время единственной, обращавшейся к эпистемическому содержанию схоластики, и Д. В. Шмонина, который в монографии «Фокус метафизики. Порядок бытия и порядок познания в философии Франсиско Суареса» (СПб. : Горный университет, 2002) одним из первых обратился к изучению постсредневековой схоластики, включив в исследование и гносеологическую проблематику.

3. Истоки чего, по всей вероятности, следует искать в зависимости русской историко-философской науки от немецкой, где авторитетом Гегеля долгое время было освящено следующее положение: «Она интересна не своим содержанием, ибо на нем нечего останавливаться. Она не является философией, а это название обозначает, собственно говоря, больше общую манеру, чем некую систему, если здесь вообще может быть речь о какой-либо философской системе» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : В 3 кн. Кн. 3. СПб. : Наука, 2003. С. 178–179).

вание человеческого существования как определенной модальности живого. Внутри схоластики эта проблема была связана со множеством вопросов — от взаимосвязи души и тела в их отдельных витальных актах до дискуссий об «отделенных субстанциях», т. е. душах вне физического телесного бытия. В соответствии с обозначенными в начале исследования акцентами Г.В. Вдовина сосредотачивается именно на познавательном аспекте этой проблемы, определяя задачу как ответ на вопрос: что представляет собой когнитивная активность в контексте связи двух порядков бытия — духовного и физического (с. 5). Познание осуществляется через чувственное восприятие, которое затем, посредством сложного механизма взаимодействия телесных и духовных способностей, достигает степени ясности и истинности. Книга посвящена тому, как этот механизм трактуется в ряде философских курсов XVII в., преимущественно авторов-иезуитов (Ф. Суареса, П. Уртадо де Ментосы, С. Искьердо, Р. Арриаги, Ф. Овьедо и др.), а также их оппонентов из числа доминиканцев-томистов, францисканцев-скотистов, кармелитов-аверроистов.

Последовательно прослеживая этапы формирования знания, Г.В. Вдовина обстоятельно освещает активно обсуждаемую в современной науке проблему *species*, репрезентаций, которые представляют предмет постижения когнитивной способности. Соответственно уровням познавательной способности ею описываются *species impressae*, т. е. «напечатленные виды», порождаемые чувственным восприятием и воспринимаемые интеллектом (гл. 2–3), далее — в 4 гл. — постоянные элементы действия когнитивных механизмов (*habitus*, «хабитусы»), которые обеспечивают «возникновение, сохранение и функционирование автоматизмов и алгоритмов в ходе познавательной, а в некоторых интерпретациях и практической деятельности» (с. 283); наконец, *species expressae*, «выраженные формы» или как таковые репрезентации объекта в познавательной способности, т. е. знание (гл. 5).

Этот план, раскрывающий концепцию познания в постсредневековой схоластике, дополняется также двумя исследованиями, характеризующими, с одной стороны, стиль обсуждения схоластами вопросов познания, с другой — те вопросы, на которые выводила их гносеологическая проблематика. Поэтому предпоследняя (6-я) глава исследования посвящена проблеме вложения интенциональных качеств (когнитивности) в разного рода объекты, не обязательно к тому приспособленные. Характеристика способности познания через аристотелевскую категорию каче-

ства требовала уточнения — сколь оно универсально, и схоласты решали этот вопрос, рассуждая о том, «насколько необходима для мышления и познания собственная витальная активность их субъекта? Возможна ли в принципе реализация интенционального содержания актива души в другом носителе? Возможно ли внедрить мысли, идеи, представления в субъект, который не произвел их сам, но чисто пассивно принял извне? Что означало бы такое внедрение с точки зрения общего представления об интенциональной и физической жизни?» (с. 389). Описывая решение этих вопросов у разных авторов, Г. В. Вдовина показывает, с одной стороны, как эта проблематика восходит к средневековым спорам об абсолютной и упорядоченной власти Бога (*potentia Dei absoluta et ordinata*), а также укоренена в дискуссиях вокруг определений Тридентского собора о характере связи Бога и души; с другой же стороны, она отмечает актуальные философские дискуссии, возвращающиеся к тем мыслительным ходам, которые некогда продумывались схоластами (с. 388–391).

Последняя глава исследования посвящена проблеме ментального содержания, т. е., в широком смысле, не характеристике, а условиям протекания познания, определяющим как его характер, так и тот результат, что в итоге станет знанием. Здесь получает раскрытие и толкование проблема действительности знания, отраженная в известной томистской формуле истины (*adaequatio rei et intellectu*). С чем имеет дело познавательная способность, когда утверждает действительность того знания, которым обладает? В чем существо того, как представлена вещь в нашем знании? Что остается от когнитивного акта и как его результат соотносится с моментами этого процесса (схоласты называли это *terminus*, «термин», или *verbum mentis*, «ментальное речение»)? В конце концов, в чем состоит сообразность интенционального и реального уровней бытия, приводящая к тому, что они соединяются в познании и оказываются соотносимы друг с другом? Ответ на эти вопросы, обоснованный уникальным текстологическим материалом и фундированный предшествующими рассуждениями об уровнях и элементах познания, позволяет завершить картину схоластической эпистемологии.

Таким образом, перед нами цельное и точное описание схоластического понимания познания, фундирующих его механизмов и тех структур, которые связывают воедино когнитивные и витальные процессы. Важным аспектом исследования является предложение определенных обобщений (см. с. 323–343), что по-

звolyет комплексно рассматривать предложенные схоластами XVII–XVIII вв. концепции познания и создает возможность более детальных исследований.

Примечательной особенностью является то, что материал схоластической гносеологии рассматривается Г. В. Вдовиной в рамках аутентичного контекста. Прежде всего это проблемы теологии. Хотя Г. В. Вдовина отграничивает предмет своего исследования от собственно богословского измерения проблем познания и духовной деятельности (и поэтому в его состав не попадают такие чрезвычайно интересные аспекты, как, например, характер *beatifica visio* и т. п.), однако в фоновом режиме эти предпосылки автором постоянно имеются в виду, указываются и истолковываются, от вводного тезиса, задающего тональность исследования: «нам придется примириться с тем фактом, что практически все значимые философские новации в схоластике вообще возникали внутри теологии, из нужд теологии и для целей теологии» (с. 9) — до очерченных в заключении масштабных перемен в самом понимании ряда фундаментальных богословских и философских концептов, которые произошли на рубеже Средневековья и Нового времени и продолжают по сей день оказывать влияние на интеллектуальную культуру. Поэтому данная работа, проясняющая многие важные аспекты в понимании католическими богословами раннего Нового времени проблемы творения, управления мира Богом, богопознания и спасения, представляется необходимой не только для историков философии или психологии, но и для историков теологии.

Перед нами редкое по масштабу и качеству историко-философское исследование, раскрывающее понимание познания в рамках течения постсредневековой схоластики, но, по существу, затрагивающее вопросы, актуальные для огромного количества специалистов, работающих как над историческими, так и над актуальными проблемами философской психологии и гносеологии. Кроме того, множество текстологических замечаний, сопровождающих выводы автора, наряду с приведенными на языке оригинала фрагментами изучаемых источников делает данную работу необходимой для того, кто берется читать и переводить латиноязычные философские тексты.

Р. В. Савинов,
канд. филос. наук

Обручение Христу: православные братства в России

Рецензия на книгу: Православные братства в истории России : К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов : Сборник научных трудов : В 2 ч. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018.

История православных братств, существовавших в России как до революции 1917 г., так и в послереволюционный период, — тема не только интересная, но и чрезвычайно актуальная по нескольким причинам. Прежде всего, это история того, как люди, пытаясь исполнить заветы Христа, объединялись для совместного религиозного делания, как они противостояли «духу мира сего», стремясь сохранять то, что считали основополагающими принципами православной жизни.

Но важно не только это. История православных братств — это и история религиозного становления конкретных людей, история их «жизни во Христе», попытка личным примером засвидетельствовать верность Богу, тем самым показав всем — и собратьям по вере, и скептикам, и откровенным богоборцам — истинность великого утверждения, гласящего, что «нет больше той любви, аще кто положит душу свою за други своя» (Ин 15:13).

Однако далеко непросто дать четкое, однозначное определение того, что есть братство. Братство — это и вечное экзистенциальное свойство Церкви, но это и «собрание» верующих, стремящихся устроить свою жизнь в соответствии с требованиями Евангелия, воплотить, по слову о. Георгия Кочеткова, «полнее и глубже новозаветную жизнь во Христе по благодати Святого Духа» (ч. 2, с. 346). Понятно, что в жизни полностью решить эту задачу вряд ли возможно, но стремление к подобному осуществлению само по себе заслуживает если не восхищения, то в любом случае — пристального внимания.

Как православные люди, верующие во Христа, пытались устроить свою жизнь в братском согласии, что на этом пути им пришлось преодолеть, почему их деятельность не всегда приносила чаемые плоды, что это были за плоды — обо всем этом (и о многом другом) много говорилось на второй Всероссийской научно-практической конференции «Православные братства в России»,

проходившей в Санкт-Петербурге 1–3 февраля 2018 г. По материалам этой конференции и был подготовлен объемный сборник (состоящий из двух частей), изданный Культурно-просветительским фондом «Преображение». Выход в свет указанного сборника, на мой взгляд, можно назвать важным событием в жизни не только церковно-исторического сообщества (т. е. сообщества церковных исследователей), но и в жизни всех православных, искренне заинтересованных в укреплении и дальнейшем утверждении основополагающих принципов христианского бытия.

В сборнике опубликовано 33 доклада (статьи) — 14 в первой части и 19 во второй. Кроме того, во второй части сборника помещена стенограмма итогового круглого стола («Братский потенциал в жизни Церкви в новейшее время»). Понятно, что разбирать тексты всех выступавших — дело трудно осуществимое. Возможно отметить лишь основные направления, по которым шла работа. Таких направлений, судя по материалам сборника, было семь. Открывался сборник разделом, носившим название «Братское движение после 1917 г.: своеобразие и исторический контекст»; затем следовали: «Православные братства — ответ на вызов революции», «Духовные союзы на переломе эпох» (все — в первой части сборника), «Братские объединения в XX веке: история и экклезиология», «Православные братства в дореволюционной России», «Братства и духовные союзы до и после 1917 года», «Духовные объединения в 1920–1930-е годы» (последние четыре — во второй части).

Материалы включали как обобщающие доклады, так и доклады, касавшиеся истории конкретных братств (в частности, Александро-Невского в Петрограде, Свято-Николаевского в Житомире, во имя Симеона Верхотурского в Шадринске, Союза духовенства и мирян в Архангельске, Киевского братства Иисуса Сладчайшего и т. д.). Важно отметить, что, хотя поводом к конференции послужила 100-летняя годовщина возвания Патриарха Тихона об образовании духовных союзов, разговор шел и о дореволюционных братствах в России, о феномене братской и общинной жизни *in corpore*.

Основная идея, которая проводилась на конференции и нашла отражение в ее материалах, на мой взгляд, заключалась в том, что православные братства в России, особенно в первые годы Советской власти, оказались своеобразными «форпостами» в борьбе и за Церковь, и за соборность Церкви, за духовную свободу — даже в условиях несвободы политической и идеологической. Разговор

о конкретных братствах, о перипетиях их существования в годы воинствующего богоборчества лишь помогает лучше понять, что такое «свобода во Христе», насколько важна не декларируемая, а реальная «соборность», прилагаемая к жизни и отдельной общины, и конкретного человека, являющегося ее членом.

Братства, конечно, есть образования, развивавшиеся прежде всего и преимущественно «снизу», но из этого не следует, что они в основе своей — «мирянские». Из материалов конференции, опубликованных в сборнике, следует, что разговор о создании братств, об их утверждении и укреплении следует вести чрезвычайно осторожно, что идея Церкви как некоего всеобъемлющего «братства» — идея, оправданная и богословски, и исторически. В этом смысле противопоставление «мирянской» инициативы инициативе архи- и/или иерейской — некорректно. Разумеется, говоря это, необходимо помнить о роли так называемой приходской революции, свершившейся в 1917 г. Она самым существенным образом повлияла на образование братств в большевизируемой России. Данное обстоятельство, как мне кажется, следует оценивать не в исторических, а в богословских категориях (хотя абсолютное большинство деятелей духовных союзов того времени не были богословами).

Важным вопросом, который неизбежно возникает при чтении материалов конференции, следует признать вопрос о том, возможно ли, правильно ли сравнивать братства, существовавшие в синодальный период, и братства, появившиеся после революции 1917 г. Однозначного ответа на него, конечно, не существует, поскольку появление и развитие общинно-братской жизни в условиях «симфонического» государства и советского государства, выступавшего за полное вытеснение религии из жизни своих граждан, обуславливалось разными обстоятельствами. В данном случае, полагаю, следует согласиться с мнением о. Георгия Кочеткова, указывавшего, что в начале XX в. церковь в России «переживала исчерпание, даже крах константиновского периода своей жизни» (ч. 1, с. 12). Следовательно, корни «братского движения», развивавшегося в годы Гражданской войны, все-таки уходят в предшествовавший период. Эти корни — в противостоянии «всякому клерикализму и папизму», в противостоянии все более и более нараставшим антихристианским и антирелигиозным тенденциям. В данном случае революция 1917 г. стала трагическим поводом для усиления борьбы с противниками веры и Церкви, т. е. и для организации православных братств.

Следует ли из этого, что православные братства были неким временным или даже компенсаторным явлением, возникшим в кризисное время, или же это форма церковной жизни, закономерно пришедшая на смену приходам в «постконстантиновскую» эпоху? Этот вопрос, судя по материалам, исключительно волновал участников конференции, пытавшихся не только рассказать об истории тех или иных общин, возникших в 1918–1920-е гг., но и затронуть более важную тему — о роли революции в деле их становления и деятельности. Следует особо подчеркнуть, что говоря о революции, некоторые участники совершенно справедливо делали акцент не только и не столько на последствиях глобальных социальных пертурбаций, сколько на «революции духа», которая была ответом на фундаментальные религиозные запросы тех, кто воспринимал соборность как необходимое условие полнокровной церковной жизни. Братства были ответом не только на вызов, брошенный верующим безбожными строителями «нового мира», но и «казенному православию», о котором много говорили и писали в последние десятилетия существования самодержавия в России. В этом смысле можно говорить о том, что братства есть проявление этой самой «революции духа» в российской действительности.

Много говорилось на конференции и о том, что православные братства в разных городах и областях создавались с учетом местных условий. В этой связи закономерно вставал вопрос: а можно ли говорить о какой-либо их типологии? Как мне показалось, участники конференции не смогли найти на него однозначного ответа. По моему мнению, поиск ответа на него — задача не первостепенной важности. Принципиальнее иное: все православные братства, сознательно или нет, но стремились найти такие формы своего существования, которые позволили бы верующим приблизиться к «жизни во Христе», — разумеется так, как они эту жизнь понимали и чувствовали. Показательно также, что в ходе дискуссии участники конференции обращали внимание на то, что само слово «братство» может восприниматься как синоним слова «церковь». Это — принципиальный момент, ибо Церковь всегда и во все времена была «братством верных», в условиях же гонений идеалы братства были востребованы теми, для кого вера в Бога означала суть и смысл земного бытия.

Материалы докладов показывают, что эпоху церковных гонений 1917-го — 1920-х гг. можно характеризовать и как время церковного пробуждения, несмотря на то, что миллионы ранее

числившихся православными граждан России ушли из церкви, не стали противодействовать антирелигиозной пропаганде большевиков и творимому ими в отношении духовенства и активных мирян насилию. Те, кто остались верны Христу, стали той «солью земли», о которой говорил Христос в Нагорной проповеди (Мф 5:13).

В этом смысле можно сказать, что история православных братств может и должна рассматриваться нами как доказательство того парадоксального (*но лишь на первый взгляд*) обстоятельства, согласно которому церковное возрождение может происходить на фоне церковных гонений. По крайней мере, опубликованные фондом «Преображение» материалы позволяют нам серьезно задуматься над указанным парадоксом.

Следует подчеркнуть, что в работе конференции принимали участие самые разные люди: как известные церковные историки, богословы и публицисты, так и краеведы, исследователи семейных архивов, студенты и аспиранты. Главное, что их объединяло, — это живая заинтересованность в теме, стремление понять всю серьезность вопроса о братском движении, показать, насколько тесно оно связано с вопросом об ответственности мирян в жизни Церкви. Не случайно один из участников конференции — профессор прот. Георгий Митрофанов, рассуждая о церковной политике патриарха Тихона в 1918 г., задавался вопросом, являлся ли опыт братств тем опытом, который в условиях гонений мог сохранить церковную жизнь?

История показала: братства стали способом организации жизни «верных», желавших сохранить то, что считали святыней, чем поступиться значило предать себя — как православных христиан и чад православной церкви. Поэтому можно назвать братства, возникшие после 1917 г., «выражением жизни Церкви в эпоху гонений» (ч. 2, с. 353). Но, думается, это неполное определение, оно требует некоторых дополнений. Революционные пертурбации и гонения лишь стимулировали активное развитие братского движения, по сути не породив его. Вернее будет сказать, что безбожное лихолетье позволило преданным Церкви мирянам сплотиться вокруг патриарха и, выражаясь словами о. Георгия Кочеткова, «пропустить благодать Божью через себя» (ч. 2, с. 359). Они сумели показать, что значит «соборность» в церковной жизни, претворив на практике старую славянофильскую идею.

Как это было, мы можем увидеть, читая статьи указанного сборника. В этих статьях, как правило, редко говорится о «любви»,

но, по большому счету, речь идет именно об этом. Характерно, что на круглом столе прот. Александр Сорокин заметил: словом «любовь» переводится греческий термин «агапи» (ἀγάπη), который можно перевести и словом «братство» (ч. 2, с. 364). Указанное замечание кажется мне наиболее существенным, ибо позволяет понять основную идею, лежащую в основе «братского» делания — идею любви к ближнему. А ведь любовь к ближнему — важнейшая заповедь, заповеданная Христом.

Таким образом, можно сказать, что история братств может рассматриваться как «земное преломление» Божественных указаний, как попытка приблизиться к идеалу в далекой от него человеческой жизни. Насколько это удавалось деятелям православных братств России — и до 1917 г., и в последующий период, — можно узнать, читая материалы сборника. Быть может, история православных братств поможет нам взглянуть на эпоху советского богоборчества с ранее неизвестной стороны, увидев, что это было не только время апостасии, но, одновременно, — время «сохранения и приумножения благодатных сил Христовой любви» (ч. 1, с. 8).

*С. Л. Фирсов,
д-р ист. наук*

Сведения об авторах

Балакшина Юлия Валентиновна

д-р филол. наук

ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А. И. Герцена

(Москва; Санкт-Петербург)

jbalaksh9@gmail.com

Дорошко Дмитрий Сергеевич

независимый исследователь

dimdor@gmail.com

Лавров Александр Сергеевич

д-р ист. наук

профессор Университета Париж-Сорбонна (Париж)

allavrov@yahoo.com

Мартин Дэвид (1929–2019)

член Британской академии; почетный профессор отделения изучения религии Университета Ланкастера; заслуженный профессор социологии Лондонской школы экономики (Лондон)

Поцци Вера

PhD in Philosophy

научный сотрудник НИУ ВШЭ (Москва)

vera.pozzi05@gmail.com

Савинов Родион Валентинович

канд. филос. наук

старший преподаватель СПбГАВМ (Санкт-Петербург)

savrodion@yandex.ru

Сажин Борис Борисович

канд. ист. наук

старший преподаватель СФИ, преподаватель истории в НЧУ ОО СОШ «Карьера» (Москва)

Prug-1@yandex.ru

Сомов Алексей Борисович

канд. теологии

доцент кафедры Священного писания и библейских дисциплин СФИ;
консультант переводческих проектов Института перевода Библии;
старший научн. сотрудник Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ ИОН РАНХиГС при Президенте РФ (Москва)

absomov@yandex.ru

Фирсов Сергей Львович

д-р ист. наук

профессор кафедры ЮНЕСКО РГПУ им. А. И. Герцена
(Санкт-Петербург)

sfirsofff@mail.ru

Протоиерей Джон Эриксон

почетный профессор Свято-Владимирской семинарии (Тусон)

jhe@svots.edu

Юровицкая Мария Михайловна

старший преподаватель Института классического Востока и античности
НИУ ВШЭ (Москва)

mmjurovitskaja@gmail.com

Ястребов Глеб Гарриевич

старший преподаватель СФИ (Москва)

gleb.iastr@list.ru

About the Authors

Balakshina Yulia Valentinovna

Doctor of Philology

Academic Secretary, St. Philaret's Institute; Associate Professor,
Herzen State Pedagogical University (Moscow; St. Petersburg)
jbalaksh9@gmail.com

Doroshko Dmitry Sergeyevich

Independent researcher
dimdor@gmail.com

Lavrov Aleksandr Sergeyevich

Doctor of History

Professor, Paris-Sorbonne University (Paris)
allavrov@yahoo.com

Martin David (1929–2019)

Member of the British Academy
Professor Emeritus, Department of Religious Studies, University of Lancaster;
Emeritus Professor of Sociology, London School of Economics (London)

Pozzi Vera

Ph.D. in Philosophy

Research fellow, National Research University Higher School of Economics
(Moscow)
vera.pozzi05@gmail.com

Savinov Rodion Valentinovich

Ph.D. in Philosophy

Senior lecturer, St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine
(St. Petersburg)
savrodion@yandex.ru

Sazhin Boris Borisovich

Ph.D. in History

Senior lecturer, St. Philaret's Institute; lecturer in history, "Career"
Secondary School (Moscow)
Prug-1@yandex.ru

Somov Alexey Borisovich

Ph.D. in Theology

Associate Professor, Department of Holy Scripture and Biblical Studies,
St. Philaret's Institute; Translation Projects Consultant, Institute for Bible
Translation; senior research fellow, Research Laboratory for Oriental and
Comparative Literature Studies, School of Public Policy, Russian Presidential
Academy of National Economy and Public Administration (Moscow)
absomov@yandex.ru

Archpriest John Erickson

Professor Emeritus, St. Vladimir's Seminary (Tucson)
jhe@svots.edu

Firsov Sergey Lvovich

Doctor of History

Professor, UNESCO Chair, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University
(St. Petersburg)
sfirsofff@mail.ru

Yurovitskaya Maria Mikhaylovna

Senior lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research
University Higher School of Economics (Moscow)
mmjurovitskaja@gmail.com

Yastrebov Gleb Garryevich

Senior lecturer, St. Philaret's Institute (Moscow)
gleb.iastr@list.ru

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 32 · Осень 2019

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
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
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 30.12.2019
Формат 70×100/16. Объем 14 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>

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2019