

ISSN 2658-7599 (Print)
ISSN 2713-3141 (Online)

ВЕСТНИК

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

THE QUARTERLY JOURNAL
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

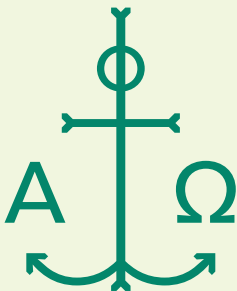
ПРОСВЕЩЕННАЯ ВЕРА

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ

ПЕРЕВОД ИСТОЧНИКОВ

ОБЗОРЫ, АННОТАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ

ВЫПУСК 47 • ЛЕТО 2023



Тематический выпуск
ПРОСВЕЩЕННАЯ ВЕРА
Thematic issue
ENLIGHTENED FAITH

С В Е Т Х Р И С Т О В П Р О С В Е Щ А Е Т В С Е Х

ВЕСТНИК

Свято-Филаретовского института

THE QUARTERLY JOURNAL
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

ВЫПУСК 47 • ЛЕТО 2023 ISSUE 47 • SUMMER 2023

Тематический выпуск
ПРОСВЕЩЕННАЯ ВЕРА
Thematic issue
ENLIGHTENED FAITH

Научный журнал «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. при поддержке Ассоциации выпускников и студентов Свято-Филаретовского института. Учредителем является Свято-Филаретовский институт.

Цель журнала — способствовать преемственности и самобытности русской богословской (теологической) мысли, ее развитию в контексте достижений современного гуманитарного знания. Журнал стремится представлять работы российских и зарубежных авторов в области христианской догматики, экклезиологии, миссиологии, катехетики, истории Церкви, литургики, патристики и других областей теологии; информировать читателей о новых актуальных публикациях и научных конференциях, а также вовлекать в профессиональное сообщество молодых коллег. В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, научных семинаров и дискуссий, рецензии книг, переводы источников и отдельные архивные материалы.

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям:

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Журнал также индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ), Ulrich's Periodical Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ).

Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре.
Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: священник Георгий Кочетков, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

Зам. главного редактора: Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент теологии

(СФИ, РГПУ им. А. И. Герцена, Москва, Санкт-Петербург, Россия)

Редакторы: О. И. Сидорова, И. Ю. Скоробогатова, Ю. А. Штонда (СФИ, Москва, Россия)

Корректор: М. Е. Писаревская (Тула, Россия)

Дизайн: М. Б. Патрушева (СФИ, Москва, Россия)

Верстка: М. А. Воронцова (СФИ, Воронеж, Россия)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог
«Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Подписано в печать 31.08.2023
Тираж 400 экз.

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute (formerly "The Light of Christ enlightens all: Academic Peer-reviewed Journal of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute") has been published since 2007 with the support of the Student and Alumni Association of Saint Philaret's Institute. The founder is the Saint Philaret's Institute.

The purpose of the journal is to promote the continuity and originality of Russian theological thought, its development in the context of the achievements of modern humanitarian knowledge. The journal aims to publish studies in the field of Christian dogmatics, ecclesiology, missiology, catechetics, church history, liturgy, patristics, and other areas of theology; inform readers about new relevant publications and scientific conferences, as well as involve young colleagues in the professional community. The journal publishes academic articles, proceedings of round tables, academic workshops and discussions, book reviews, translations of sources and archival documents.

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute is a peer-reviewed journal listed by the State Commission for Academic Degrees and Titles (VAK) under the rubrics:

- 5.11.1. Theoretical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.2. Historical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.3. Practical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).

The journal is also indexed in the Russian Science Citation Index, Ulrich's Periodic Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ).

The journal publishes 4 issues a year: in February, May, August and November. Materials for publication are to be provided six months before the issue is published.

Opinions of the editorial board may not coincide with those of the authors of publications.

EDITORIAL BOARD

Editor in Chief: Priest Georgy Kochetkov, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)

Deputy Editor in Chief: Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)

Editors: O. I. Sidorova, I. Y. Skorobogatova, Yu. A. Shtonda (SFI, Moscow, Russia)

Proofreader: M. E. Pisarevskaya (Tula, Russia)

Layout: M. B. Patrusheva (SFI, Moscow, Russia)

Layout: M. A. Vorontsova (SFI, Voronezh, Russia)

Subscription index 40540
United catalog
"Press of Russia"

105066 Moscow, Tokmakov ln., 11
tel. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Signed to the press on 31.08.2023
The circulation is 400 copies

главный редактор свящ. Георгий Кочетков, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

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

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

П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля, Салоники, Греция)

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

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

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

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

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ, ГСГУ, Москва, Коломна, Россия)

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

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

Ж. Нива, акад. Европейской Академии, профессор (Европейская Академия, Женевский университет, Клермон-Ферран, Франция)

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

С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенбургский ун-т, Регенбург, Германия)

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

З. М. Дашевская (СФИ, Москва, Россия)

Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС, Самара, Россия)

Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА, Санкт-Петербург, Россия)

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

К. А. Мозгов (СФИ, Москва, Россия)

Л. Ю. Мусина (СФИ, Москва, Россия)

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

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

EDITOR IN CHIEF PRIEST GEORGY KOCHETKOV, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD:

Yulia V. Balakshina, Deputy Editor in Chief, Chairman of the Editorial Board, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)
Fr. John Behr, Ph.D (Theology), Professor (University of Aberdeen, Aberdeen, Great Britain)
Fr. John H. Erickson, Professor Emeritus (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, NY, USA)
Alexey R. Fokin, Dr. Sci. (Philosophy) (Institute of philosophy RAS, Moscow Theological Academy, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia)
Natalia N. Fomina, Dr. Sci. (Education), Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Professor (Institute of Arts Education of Russian Academy of Education, Moscow, Russia)
Olga V. Evdokimova, Dr. Sci. (Philology), Professor (Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia)
Alexander M. Kopyrovsky, Cand. Sci. (Education), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)
Anna V. Kostina, Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Cultural Studies), Professor (Moscow University of Humanities, Moscow, Russia)
Alexey B. Mazurov, Dr. Sci. (History), Professor (SFI, State Social-Humanitarian University, Kolomna, Moscow, Russia)
Alexandr A. Melik-Pashaev, Dr. Sci. (Psychology) (Psychology Institute, Russian Academy of Education, Moscow, Russia)
Svetlana S. Neretina, Dr. Sci. (Philosophy), Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, SFI, Moscow, Russia)
Irina Yu. Smirnova, Dr. Sci. (History) (The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Georges Nivat, Academician, Professor (The European Academy, The University of Geneva, Clermont-Ferrand, France)
Elena A. Ostrovskaya, Dr. Sci. (Social Studies) (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)
Stefano Parenti, Dr. Sci. (Eastern Christian Studies), Professor (The University of Regensburg, Regensburg, Germany)
Pyotr A. Sapronov, Dr. Sci. (Cultural Studies), Associate Professor (Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia)
Viktor I. Shamshurin, Dr. Sci. (Social Studies), Professor (Moscow State University, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow State Academy of Choreography, Moscow, Russia)
Petros Vassiliadis, Dr. Sci. (Theology), Emeritus Professor (Aristotle University, Thessaloniki, Greece)
Evgeny M. Vereshchagin, Dr. Sci. (Philology), Professor (Russian Language Institute, Moscow, Russia)

EDITORIAL COUNCIL:

Anna B. Aliyeva, Cand. Sci. (Social Studies) (SFI, Moscow, Russia)
Zoya M. Dashevskaya (SFI, Moscow, Russia)
Fr. Maxim Kokarev, Cand. Sci. (Theology) (Samara Orthodox Theological Seminary, Samara, Russia)
Fr. Konstantin Kostromin, Cand. Sci. (History and Theology) (St. Petersburg Orthodox Theological Academy, St. Petersburg, Russia)
Andrey A. Kostryukov, Dr. Sci (History), Cand. Sci. (Theology) (Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Moscow, Russia)
Kirill A. Mozgov (SFI, Moscow, Russia)
Larisa Yu. Musina (SFI, Moscow, Russia)
Konstantin P. Obozny, Cand. Sci. (History) (SFI, Moscow, Russia)
Yana R. Pantuyeva, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)

Содержание

- 10 Просвещенная вера: предисловие главного редактора
- Просвещенная вера**
- 14 А. В. Сизиков
Развитие образа Премудрости в книге Сираха
- 31 К. А. Мозгов
Катехизическое просвещение в традиции Русской церкви
XVIII–XIX веков: по материалам катехизической литературы
- 49 А. Г. Гачева
«Просвещенная вера» как «осуществление чаемого»
- 69 А. Ф. Макарова
Консерватизм Николая Бердяева: свобода преобразования традиции
- 89 Е. А. Полякова
Фридрих Ницше: от «самопреодоления морали»
к морали самопреодоления
- 107 А. В. Кольцов
Адольф Райнах и Эдит Штайн: два проекта философского осмысления
религиозного обращения
- 123 А. А. Мелик-Пашаев
О человеке-творце и психологии творчества
- Экклесиология**
- 140 Священник Эдвард Фарруджа
«Соборность»: православный термин в сердце римско-католической
экклесиологии

Перевод источников

- 181 Блаженный Августин
Проповедь «О Символе веры к оглашаемым».
Перевод, предисловие и комментарии П. С. Озерского
под ред. С. А. Степанцова

Обзоры, аннотации, рецензии

- 207 Г. Г. Ястребов
Рецензия на книгу: Хенгель М., Швимер А. М. Иисус и иудаизм.
Москва : ББИ, 2016. 724 с.
- 217 Л. В. Комиссарова
Рецензия на книгу: Берман А. Хлысты. Ранняя история самой известной
русской религиозной секты. Москва : Common place, 2022. 283 с.
- 227 М. В. Шилкина
Обзор Всероссийской богословско-практической конференции III Не-
плюевские чтения «Николай Неплюев и аристократия его времени в
деле духовного возрождения России» (Москва, 19 мая 2023 года)
- 235 Л. В. Крошкина
Обзор Всероссийской научной конференции X Аверинцевские чтения
«Слово, образ, символ. Метод С. С. Аверинцева в современной гумани-
тарной науке» (Санкт-Петербург, 20–21 февраля 2023 года)
- 244 НЕКРОЛОГ

Table of Contents

10 Enlightened faith: chief editor's foreword

Enlightened faith

14 A. V. Sizikov

The development of the image of Wisdom in the book of Sirach

31 K. A. Mozgov

Catechetical enlightenment in the tradition of the Russian Church in the 18th and 19th centuries: based on catechetical literature

49 A. G. Gacheva

“Enlightened Faith” as the “substance of things hoped for”

69 A. F. Makarova

Conservatism of Nikolai Berdyaev: freedom to transform tradition

89 E. A. Polyakova

Friedrich Nietzsche: from the self-overcoming of morality to the morality of self-overcoming

107 A. V. Koltsov

Adolf Reinach and Edith Stein: Two Projects of Philosophical Reflection on Religious Conversion

123 A. A. Melik-Pashaev

About the creator man and the psychology of creativity

Ecclesiology

140 Fr. Edward Farrugia

Sobornost': A Russian Orthodox term at the heart of Roman ecclesiology

Translations of primary sources

- 181 St. Augustine
Sermon “On the Creed to the Catechumens”.
Translation, preface and comments by P. S. Ozersky, edited by S. A. Stepantsov

Reviews and Abstracts

- 207 G. G. Yastrebov
Book review: Hengel M., Schwemer A. M. *Jesus and Judaism*. Moscow :
Biblical Theological Institute Press, 2016. 724 p.
- 217 L. V. Komissarova
Book review: Berman A. *Whips*. Early history of the most famous Russian
religious sect. Moscow : Common place, 2022. 283 p.
- 227 M. V. Shilkina
Overview of the All-Russian Theological and Practical Conference
III Neptyuyev Readings “Nikolai Neptyuev and the aristocracy of his time
in the spiritual revival of Russia” (Moscow, May 19, 2023)
- 235 L. V. Kroshkina
Review of the All-Russian Scientific Conference X Averintsev Readings “Word,
Image, Symbol. The Method of S. S. Averintsev in Modern Humanities”
(Saint Petersburg, February 20–21, 2023)
- 244 OBITUARY

Просвещенная вера: предисловие главного редактора

Выражение «просвещенная вера» воспринимается современным человеком как нечто понятное, позитивное, желаемое, но ни история этого концепта, ни его границы до настоящего момента не описаны. Французский исследователь православной культуры Ив Аман использовал словосочетание «просвещенная вера» в книге «Отец Александр Мень. Христов свидетель в наше время» [Аман, 153–165], чтобы описать обширные познания о. Александра в области науки, его способность говорить на языке современной культуры и пользоваться арсеналом многообразных знаний для того, чтобы ответить на духовные поиски своих современников. Ив Аман видит преемственность позиции о. Александра по отношению к трудам и философии Вл. С. Соловьева и подчеркивает: «Самое сильное в христианской духовности это не отрицание, а способность соединить в одно целое, превзойти и довести до полноты» [Аман, 160].

Вера Поцци, итальянский исследователь проблемы христианского гуманизма¹, кандидат философских наук, полагает, что

русское выражение *prosveschennaiia vera* имеет гораздо больше внутри, чем может передать английское выражение «образованная вера»: оно имеет более сложный смысл, и оно осуществляет целую историю, которая за пределами России пока остается достаточно неизвестной².

Проясняя содержание этого понятия, Вера Поцци отмечает четыре особенности:

- *prosveschennaiia vera* представляет собой конкретную взаимосвязь между верой и культурой, включающую в себя как высокую культуру (искусство, литературу, поэзию и т. д.), развивающуюся вне канонических границ церкви, так и церковную культуру (историю, теологию, экклезиологию, библеистику и т. д.);

1. См., напр.: Поцци В. Культура как *paideia*. Сергей Аверинцев и Ольга Седакова: путь к современному христианскому гуманизму // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 32. С. 67–87. <https://doi.org/10.25803/SFI.2019.32.53366>.

2. Здесь и далее высказывания В. Поцци цитируются по архивным материалам редакции.

- *prosveschennaiia vera* — феномен, имеющий место во всех христианских конфессиях, но не являющийся выбором «большинства». Так, например, «в католической церкви она получила некоторое признание во время II Ватиканского собора, но представлявшие ее небольшие группы или движения не стали столь же актуальными, как другие движения»;

- примером *prosveschennoi veri* в поздней советской и постсоветской России можно считать позицию С. С. Аверинцева, которая связана не только с христианской оценкой культурных явлений 1990-х гг., но и выстраиванием особых отношений между людьми веры и культуры: «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, 515–517];

- живая попытка феномена *prosveschennaiia vera* в современной России — Преображенское братство, поддерживающее Свято-Филаретовский институт и радеющее об осмысленном богослужении, в том числе и благодаря его переводам на русский язык.

К наблюдениям Веры Поцци необходимо добавить, что просвещенная вера в традиции Преображенского братства и Свято-Филаретовского института связана в первую очередь с опытом катехизации, опытом научения вере взрослых людей, хотя этим опытом не исчерпывается.

Смысловое наполнение понятия «просвещенная вера» будет различным в зависимости от того, какой свет мы имеем в виду и к какому свету приобщается человек.

Во-первых, свет может быть светом объективного научного знания, светом разума, как это понималось в эпоху Просвещения. Этот свет необходим всем людям; основным способом приобщения к нему является система образования, реализуемая в школах и университетах.

Свято-Филаретовский институт работает над тем, чтобы давать такое знание студентам и стимулировать его раскрытие среди преподавателей. Но этот свет мало связан с духовным рождением человека, с возрождением его как личности, с достижением полноты и совершенства.

Во-вторых, свет проявляет себя в церковном таинстве Просвещения. В центре этого таинства стоит крещение человека, которому предшествуют катехизация и покаяние и которое венчает таинство миропомазания. Через таинства, совершаемые

в церкви, человек приобщается к онтологическому познанию Бога, мира, жизни и человека, и просвещается соответствующим светом. Тайнство просвещения — это база, основа или исток просвещенной веры. Но вообще просвещение должно совершаться все время и не завершаться миропомазанием. Это замечательно, когда люди ищут просвещения и не хотят удовлетворяться слепой или глупой верой.

Конечно, есть еще Просвещение, напрямую связанное с божественным Светом, с прямым откровением Бога, которое воспринимает человек в процессе богоуподобления.

Эти три уровня света, а значит и просвещения, т. е. процесса вхождения во свет, надо иметь в виду, когда мы пытаемся дать определение «просвещенной вере». Они родственны, взаимосвязаны, но в то же время очень различны, часто отрываются друг от друга, а иногда даже враждуют, как это было, когда научное знание в XVIII в. объявило мракобесием церковное просвещение.

В пределе, просвещенная вера — это символ единства духа и смысла в человеческой жизни, включая жизнь отдельного человека, человеческого общества и церкви. Реальность и необходимость этой связи мы находим на любом уровне человеческого существования. Это большая радость, когда смысл вещей, мира, всего, жизни самого человека соединяется с духом — духом жизни, духом экзистенции человеческой. Просвещенная вера — это не только концепт или понятие — это более глубокая реальность онтологического, экзистенциального и мистического свойства.

Чтобы обрести просвещенную веру, нужно объединить те дух и смысл, которые открываются через философию и многовековую человеческую культуру, и те дух и смысл, которые могут быть явлены как божественное Откровение. Сочетать философский и экзистенциальный дух и смысл — это первоочередная задача всего человечества, как верующих людей — христиан и не христиан, так и совсем неверующих людей. Если человек не найдет смысла в своей жизни, и если он не увидит силы Духа в своей жизни, если эта сила Духа не будет востребована, человек может не состояться как человек.

Понятие просвещенной веры глубоко уходит в самые корни нашей христианской жизни, а значит и нашей христианской традиции.

Вера не существует сама по себе, она проявляет себя в каких-то качествах, улавливать которые для нас важно. Вера может быть совершенной или несовершенной, слепой или зрячей, просве-

щенной или непросвещенной. Просвещенная вера должна быть самодвижной, а для этого она должна быть истинной. Степень трезвости и ясности в вере тоже должна быть очень высокой. Вера соединяет человека с Богом, вернее, Бога с человеком, потому что она, в отличие от доверия, в первую очередь есть дар Божий, а не то, что человек производит изнутри себя сам. Но вера также связывает человека и с другими людьми и вообще меняет качество жизни человека. Человек может жить по вере, если вера истинна, это дает всегда положительные плоды. Просвещенная вера взывает к открытости, к взаимодействию, к братским отношениям между людьми. Просвещенная вера безусловно раскрывает глаза и на Бога, на мир и на ближних, и на все живое, и на самого себя.

Но просвещенная вера — это не только дар, но и ответственность. За подлинный смысл всего надо бороться, если мы хотим иметь качественную духовную жизнь. И наоборот: если мы хотим иметь осмысленную высокую жизнь, разумную жизнь, то мы должны бороться за действие силы Духа. Борьба за просвещенную веру — это борьба за качество жизни, за ее полноту и совершенство.

Свящ. Георгий Кочетков

Литература

1. 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. Москва; Рим : Изд-во Московской патриархии : Sofia. Idea russa, idea d'Europa, 2013. С. 484–519.
Averintsev S. S. (2013). “Solidarity in the name of a disgraced God: The experience of the Soviet era as a warning for the present and the future”, in *Roman speeches. The Word of God and the Word of Man*. Moscow; Rome : Publishing house of the Moscow Patriarchate : Sofia. Idea russa, idea d'Europa, pp. 484–519 (in Russian).
2. Аман Ив. Отец Александр Мень — Христов свидетель в наше время / Пер. с франц. Н. В. Гарской. Москва : Рудомино, 1995. 206 с.
Aman Iv. (1995). *Father Alexander Men — Christ's witness in our time*. Moscow : Rudomino (Russian translation).

Научная статья

УДК 993

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_14

А. В. Сизиков

Развитие образа Премудрости в книге Сираха

Александр Владимирович Сизиков

**Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,
alexsizikoff@yahoo.co.uk, <https://orcid.org/0000-0001-6096-2525>**

АННОТАЦИЯ: Книга Сираха, составленная незадолго до Маккавейских войн, относится к так называемой межзаветной литературе и дает бесценный материал для понимания богословского и исторического контекста этой сложной эпохи. Биографические сведения, оставленные Бен Сирой на страницах своего сочинения, позволяют с большой степенью уверенности предполагать, что он был ученым-писцом, а его книга была адресована ученикам, будущим писцам или, как их еще называют, книжникам, которые должны были хорошо знать Закон, книги пророков и сочинения тех, кто «последовал за пророками», — так называет в предисловии к греческому переводу внук автора те книги, которые мы сейчас относим к разделу Писаний. Литературная подготовка аудитории позволила Бен Сире активно разрабатывать многие темы, поднимаемые в других книгах Священного Писания: страх Божий, воспитание, соблюдение Закона, Премудрость. К дотварному происхождению Премудрости Бен Сира обращается дважды: в начале книги и в середине. Двадцать четвертая глава является кульминационной: Премудрость прославляет сама себя, что безусловно указывает на связь с книгой Притч, а образы, использованные в этой главе, восходят к истории творения из книги Бытия. В конце же этой главы автор решает сообщить читателю о своих

© Сизиков А. В., 2023

заслугах в распространении знаний. Это не просто риторическое украшение книги, но довольно четкая богословская позиция, в основе которой лежит противопоставление Премудрости Закона и Премудрости откровения. Статья посвящена осмыслению развития образа Премудрости в книге Сираха в контексте богословской позиции Бен Сиры.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: библеистика, Ветхий завет, Притчи Соломона, литература Премудрости, Бен Сира, книга Еноха, межзаветная литература

БЛАГОДАРНОСТИ: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44142.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Сизиков А. В. Развитие образа Премудрости в книге Сираха // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 14–30.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_14.

A. V. Sizikov

The development of the image of Wisdom in the book of Sirach

Aleksandr V. Sizikov

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, alexsizikoff@yahoo.co.uk,
<https://orcid.org/0000-0001-6096-2525>

ABSTRACT: The book of Sirach, composed shortly before the Maccabees Wars, belongs to the so-called Inter-testamental literature and provides invaluable material for understanding the theological and historical context of this difficult era. The biographical information left by Ben Sira in the pages of his work suggests with a high degree of certainty that he was a scholar-writer, and his book was addressed to students, future scribes or, who were expected to be well educated in the Law, the books of the Prophets, and the writings of those who “followed the prophets”, as the grandson of the author, in the preface to the Greek translation, refers those books that we now name as Writings. The literary training of his audience allowed Ben Sira to actively develop many of the themes raised in other books of Scripture: the fear of God, education, observance of the Law, and Wisdom. Ben Sira addresses the pre-creation origin of Wisdom twice: at the beginning of the book and in the middle. The climax of the book is Chapter 24, in which Wisdom praises herself, which definitely indicates a connection with the book of Proverbs, and the images used in this chapter go back to the creation story from the book of Genesis. At the

end of this chapter the author dares to inform the reader of his merits in spreading knowledge. This is not just another rhetorical device of the book, but a clear theological position, based on the contrast between the Wisdom of the Law and the Wisdom of revelation. This article deals with the development of the image of Wisdom in the book of Sirach in the context of Ben Sirach's theological position.

KEYWORDS: Biblical Studies, Old Testament, Book of Proverbs, Wisdom Literature, Ben Sira, the Book of Enoch, Intertestamental literature

ACKNOWLEDGMENTS: The reported study was funded by RFBR according to the research project number 21-011-44142.

FOR CITATION: Sizikov A. V. (2023). "The development of the image of Wisdom in the book of Sirach". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 14–30.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_14.

Развитие образа Премудрости в книге Сираха

Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова (далее Сирах) входит в состав неканонических книг Священного писания. Книга была составлена на древнееврейском языке в период между 196 и 175 гг. до Р.Х., переведена на древнегреческий язык в Египте после 117 г. до Р.Х.¹ Долгое время книга была известна только в различных переводах (древнегреческом, латинском, сирийском, коптском, армянском, церковнославянском и пр.), многие из которых являются дочерними по отношению к греческому². Только в конце XIX в. были впервые обнаружены фрагменты книги на древнееврейском языке³, на котором на сегодняшний день доступно только $\frac{2}{3}$ от объема всей книги. Найденные древнееврейские источники способствовали решению некоторых текстологических вопросов изучения книги, однако многие из них все еще остаются нерешенными. Наиболее сложный вопрос связан с объемом текста: сохранившиеся древнееврейские рукописи и рукописи переводов содержат отличия в объеме чтений⁴.

1. Многим древнегреческим рукописям книги Сираха предшествует «предисловие переводчика», содержащее, помимо других важных сведений, историю перевода книги на древнегреческий язык, см.: [Сизиков 2020б].

2. Древнегреческие источники книги были изучены и опубликованы в критическом издании

[Ziegler]. Нумерацию глав и стихов мы приводим по этому же изданию.

3. Подробнее о древнееврейских источниках книги см.: [Beentjes, 1–19; Elizur, Rand].

4. Полный обзор дополнительных чтений древнегреческих источников см.: [Bussino].

Причиной такой сложной текстологии является не только тот факт, что книга имеет статус неканонической⁵, но и ее литературные особенности. В книге Сираха, как и в книге Притч, преобладающей литературной формой является «поучение» (*māšāl*). В книге также есть гимны, молитвы и небольшой автобиографический материал. Само поучение представляет собой правильно построенную сентенцию, как правило, двухчастную. Такие поучения могут быть с легкостью переставлены, как умышленно⁶, так и по ошибке⁷, утрачены, повторены, дополнены глоссами или другими интерполяциями.

Примером такого поучения могут служить стихи 1:18–19:

- a «Венец Премудрости — страх Господень,
 b возвращающий мир и здоровье для исцеления.
 c *Оба же есть дары Бога в мире,*
 d *a уверенность возрастает у любящих его!*
 a [он увидел ее и сосчитал ее],
 b искусство и знание разума пролил
 c и славу владеющих ей возвысил⁸!»

Биколоны *cd* в 18 стихе представляют собой интерполяцию, существующую только в редакции Оригена; биколон 19а, идентичный чтению Сир 1:10b, здесь неуместен, поскольку нарушает развитие темы даров Премудрости. Если взглянуть на текст только в виде 18ab и 19bc, мы увидим две пары биколонов, представляющих единство как содержательное, так и формальное.

Поучения в книге Сираха посвящены различным темам: от прославления Премудрости до бытовых советов. Тематика последних весьма разнообразна, а выявить какую-либо предметную организацию материала в книге весьма затруднительно. Например, о родителях говорится по-разному, в зависимости от контекста разделов книги: в разделе об уважении к отцу и матери^{*1}, в разделе об организации домашней жизни^{*2}, в разделе о том, как прилично разговаривать^{*3}; о грехах родителей^{*4}. Неудивительно, что Псевдо-Афанасий Александрийский в предисловии

*1 Сир 3:1–16

*2 Сир 7:27–28

*3 Сир 23:14

*4 Сир 41:7

5. Причисление книги к «канону» довольно позднее явление, чтение из книги (Сир 2:11) присутствует в Ветхозаветном лекционари (13.11), см.: [Rahlfs, 142], Сир 1:1–10 читается в понедельник Страстной недели в Коптской церкви.

6. Древнееврейская рукопись С является флорилегием. Здесь уместно вспомнить и выборку из книги Сираха в Изборнике 1076 г. (Реконструкция опубликована У. Федером, см.: [Федер, 76–119]).

7. Все греческие рукописи содержат перестановку частей в главах 30–36; по причине текстологической ошибки гомоеархон в восточнославянских рукописях раздел 20:31–30:18а помещен между 10:16 и 10:17, подробнее см.: [Сизиков 2022, 132]. Существуют пропуски и перестановки также и отдельных стихов.

8. Перевод цитат из книги Сираха с древнегреческого на русский выполнен А. В. Сизиковым.

к Синописису Священного писания излагает историю, согласно которой Иисус-старший написал книгу, передал ее сыну, а тот — внуку, Иисусу-младшему, дополнившему творчество деда и придавшему книге окончательную форму⁹.

Сложно сказать, какие именно части книги принадлежат авторству Бен Сиры¹⁰, а какие являются результатом позднейших добавлений различного характера. Нетрудно заметить, что в некоторых случаях автор противоречит сам себе, например: «Премудрость возвышает сыновей своих и поддерживает ищущих ее! Любящий ее любит жизнь, и те, кто с раннего утра к ней устремляются, наполнятся радостью!»^{*1}; «Добро и зло, жизнь и смерть, богатство и нищета — от Господа!»^{*2}; «Сын, жизнью попросайки не живи, лучше умереть, чем побираться»^{*3}. Однако было бы неверно утверждать, что книга Сираха совершенно лишена какой-либо структуры. Бен Сира на протяжении всей книги последовательно развивает темы Премудрости, страха Господня, Закона и творения, формируя богословие Премудрости Закона.

«Через книги Закона, Пророков и других людей, писавших после них, нам были переданы обширные и великие знания»^{*4} — так начинается предисловие переводчика-внука к книге Сираха. Закон (евр. *tōrā*) — предмет гордости евреев, он должен стоять во главе всех помыслов и всей жизни. Закон, изложенный в Пятикнижии, требует от сыновей Израиля неукоснительного соблюдения заповедей и предписаний, как культовых, так и бытовых. За культовую сторону несут ответственность священники (евр. *kōhānīm*), фактически правившие государством. Пророки (*nəbī'im*) открывали волю Господа, получая приказ (евр. *dābār* «слово») или откровение (евр. *ḥāzōn* «видение»). Обеспечивать же толкование закона и нравственные наставления должны мудрецы (*ḥākāmīm*), которые, хотя и не знают волю Господа, но могут дать совет (*'ēšā*). Мудрец выступает не только советчиком, но и учителем-воспитателем, призванным наставлять людей, поскольку страх Божий (*yir'aṭ 'ēlōhīm*) и правильное воспитание (*mūsār*) позволяют достичь Премудрости (*ḥokmā*), что обеспечит человеку жизнь в согласии с Законом, благополучие, уважение и достойную старость. Стяжавший Премудрость должен

9. См.: [Сизиков 2020a].

10. Сомнения вызывают не только отдельные поучения, но и поэтические фрагменты, к примеру 15-ти строчный гимн 51:12a–12o (Нумерация по изданию [Beentjes]).

*1 Сир 4:11–12

*2 Сир 11:14

*3 Сир 40:28

*4 Сир Предисловие:1

ею делиться со своими ближними, в этом ему должны помогать учебники. В некотором роде примером такого «учебного пособия» является книга Притч, первую часть которой (главы 1–9)¹¹ Бен Сира активно использует при создании своей книги.

Книга Притч открывается небольшим предисловием:

Притчи Соломона, сына Давидова, царя Израильского, чтобы познать мудрость и наставление, понять изречения разума; усвоить правила благоразумия, правосудия, суда и правоты; простым дать смышленность, юноше — знание и рассудительность; (послушает мудрый — и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы); чтобы разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их^{*1, 12}.

*1 Притч 1:1–6

В первом стихе назван автор — царь Соломон, а последующие стихи объясняют назначение книги. После пролога следует своего рода «кредо»: «Начало мудрости — страх Господень; глупцы только презирают мудрость и наставление»^{*2}. Само «наставление» начинается с 8-го стиха: «Слушай, сын мой, наставление отца твоего...». Этот пролог существенно отличает книгу Притч от книги Сираха, которая очень близка по жанру и форме. В книге Сираха также присутствует пролог^{*3, 13}, однако его содержание принципиально иное.

*2 Притч 1:7

*3 Сир 1:1–10

Бен Сира в прологе не обозначает цели и задачи своей книги, по всей видимости, его творческий замысел намного шире, чем подготовить еще один сборник притч, поэтому пролог является своеобразным гимном Премудрости, в основе которого лежит так называемый миф о происхождении Премудрости из Притч 8:22–31. Только Бог обладает полным знанием о мире и может видеть

II. В книге Притч выделяют от 7 до 9 частей различного происхождения: Притч 1:1–9:18; 10:1–22:16; 22:17–24:22; 24:23–34; 25:1–29:27; 30:1–33; 31:1–31 [Waltke, 9–27]. Книга довольно сложно датируется, поскольку литературная форма поучений очень древняя, имеет множество параллелей в ближневосточной литературе. Короткие поучения очень устойчивые, часть из них может восходить к эпохе царя Соломона (а возможно, и к более раннему времени). В некоторых поучениях царская власть представлена как современная автору реальность, возможно, что они возникли в эпоху Первого царства, окончившего свое существование в 587 г. до н. э. Первая часть книги (1–9), посвященная самой Премудрости, довольно

общая и является наиболее древней, остальные части могли появиться в персидский или эллинистический период. Возможно, что универсализм Премудрости, описанный в книге, является реакцией на греческую литературу, однако едва ли это может служить надежным фактором для датировки [Fox, 6].

12. Цитаты из книги Притч представлены в синодальном переводе 1876 г. [*Священные книги*].

13. Возможно, отсутствие предисловия является одной из побудительных причин для внука, осуществившего перевод, составить свое, в котором также раскрывается цель составления книги и ее авторство.

границы Премудрости, поскольку Он ее создал и распространил на все Свои творения. Таким образом, формулируется возможность познания божественной Премудрости не только через откровения, но и через творения Господа, возникает основа для позитивного знания, провозвестником которого выступает Бен Сира.

Эта богословская позиция тесно переплетается с тем, как автор понимает творение мира и человека ^{*1}. Согласно Бен Сире, каждый элемент творения подчинен Богу и для него есть цель, хорошие вещи созданы для хороших людей, дурные — для дурных ^{*2, 14}. Бог видит все, а каждый человек получает воздаяние по своим заслугам, причем кающиеся имеют возможность исправиться ^{*3}. Бог все видит, все знает и откроет в свое время нужное людям ^{*4}.

Для приобщения к Премудрости требуется исполнить условие — иметь страх Господень. В отличие от книги Притч, в книге Сираха мы видим не просто постулирование страха Господня как начала Премудрости — эта тема получает развитие в оставшейся части первой главы ^{*5, 15} и она также содержится в стихе Сир 23:7: «Те, кто был оставлен, узнают, что нет ничего лучше страха Господня, ничего слаще, чем следовать заповедям его», — предвещающем монолог Премудрости Сир 24:1–29, восходящем, как и пролог, к книге Притч ^{*6, 16}. Страх Господень — это не только начало Премудрости, но и «полнота», и «венец»; страх — необходимое условие для постижения Премудрости, поскольку он отгоняет грехи и гнев ^{*7}, препятствующие праведной жизни. Познание Премудрости невозможно без соблюдения заповедей, соблюдения искреннего и осознанного, ибо лицемерие однажды будет раскрыто. Страх Господень и Премудрость гарантируют человеку благополучие в жизни: здоровье, семью, благосостояние и общественное положение. Только после такой развернутой преамбулы Бен Сира, казалось бы, переходит к назидательной части: «Чадо, если ты приходишь служить Господу...» ^{*8}. Однако во второй главе автор предупреждает, что путь поиска Премудрости, а следовательно, и Бога, тернист, на нем ждут испытания, выдержать которые можно только с верой в Бога, ибо никто из доверившихся Ему не был покинут. Дидактическая часть книги фактически начинается с третьей главы: «Волю отца слушайте, дети, и так поступайте, чтобы

^{*1} Сир 16:24–17:14

^{*2} Сир 39:25

^{*3} Сир 17:24

^{*4} Сир 39:17–21

^{*5} Сир 1:11–30

^{*6} Притч 8:1–36

^{*7} Притч 1:27

^{*8} Сир 2:1

14. М. Хенгель называет этот взгляд «доктриной целенаправленного творения» (doctrine of the purposefulness of creation) [Hengel, 145].

15. Этот фрагмент содержит реминисценции не только на книгу Притч, но и на другие книги Ветхо-

го завета. Подробный анализ этого фрагмента см.: [Wright 1997].

16. Стих Сир 23:28 предположительно является более поздней интерполяцией, хотя он и органично развивает утверждение из Сир 23:27.

спасти. Ведь Господь возвысил отца над детьми, а суд матери утвердил над сыновьями» *¹ — в этом эпизоде видна четкая параллель с книгой Притч: «Слушай, сын мой, наставление отца твоего и не отвергай завета матери твоей» *² — с этого стиха начинается дидактическая часть книги Притч.

*¹ Сир 3:1–2*² Притч 1:8

Таким образом, содержательно две первые главы представляют богословское кредо автора, в основе которого лежит признание Бога Творца непознаваемым источником всего, созданная Им «прежде всего» Премудрость явлена во всех Его творениях, она отражена в Законе, а высочайшая степень обладания Божественной Премудростью — страх Господень, поэтому путь Премудрости и жизни с Богом требует глубокой веры. Служение Премудрости в таком случае и есть служение Всевышнему *³. Это кредо ¹⁷ проходит лейтмотивом через все произведение. Практические советы перемежаются с замечаниями о Премудрости страха Господня. Если Премудрость проявляется во всех творениях, то страх был явлен всем живым существам *⁴. Страх Господень, который может являться предметом гордости *⁵, началом уважения *⁶, который ценнее ума *⁷, который превыше всего *^{8, 18}, пребывание в нем требует постоянных усилий *⁹. Очень важно, что Бен Сира, посвятив все свое сочинение восхвалению Премудрости, отмечает, что это не единственный способ добиться праведной и достойной жизни: «Как велик тот, кто нашел премудрость! Но он не выше того, кто боится Господа» *¹⁰ — поскольку Премудрость и воспитание являются всего лишь способом обретения праведной жизни, а само по себе образование не имеет пользы *¹¹. В книге Сираха 1:1–23:27 тема страха Господня поднимается 15 раз, в разделе Сир 24:1–42:14 — 7 раз, и только один — в оставшейся части Сир 42:15–51:30. Это закономерно, поскольку вторая часть Сир 24:1–42:14 начинается, как и первая, с литературной переработки финала первой части книги Притч.

*³ Ср. Сир 4:14*⁴ Сир 17:4*⁵ Сир 9:16*⁶ Сир 10:20*⁷ Сир 19:24*⁸ Сир 25:11*⁹ Сир 27:3*¹⁰ Сир 25:10*¹¹ Сир 37:19–21

Кульминацией представления образа Премудрости является 24 глава, фактически занимающая место в середине книги. Монолог Премудрости Сир 24:1–29 возвращает читателя снова к окончанию первой части книги Притч. Восьмая глава книги Притч начинается с риторического вопроса: «Не премудрость

17. Наиболее краткую сентенцию, в которой автор выражает свою позицию по отношению к страху, премудрости и закону, находим в Сир 19:20: «Всякая премудрость — страх Господень, а во всякой премудрости — исполнение закона».

18. Здесь уместно обратить внимание читателя на Сир 25:12: «Страх Господень есть начало любви к нему, вера же — начало соединения с ним», который, по всей видимости, является христианской интерполяцией в книгу.

ли вызывает?». Оказывается, что Премудрость стоит на всех перекрестках, у всех ворот и вызывает к людям *¹. Далее следует пространственный монолог Премудрости *², продолжающийся после авторской ремарки, в 9-й главе. У Бен Сиры Премудрость уже не кричит, она говорит в собрании Всевышнего и перед его воинством *³: «Премудрость восхвалит сама себя и среди народа своего будет славиться! В собрании Всевышнего уста свои откроет и перед воинством его станет прославлять себя!». Премудрость — дух, она выходит из уст Господа и подобно мгле и туману покрывает землю *⁴, ее дом и престол на «столпе облачном» *⁵, она обошла «круг небесный» и «глубины бездны» *⁶, имеет владение в каждом народе *⁷, но, по повелению Творца, место ее отдыха — Иаков *⁸. Господь создал Премудрость «прежде веков», и сама она — вечна *⁹. Таким образом утверждается космическое, вселенское значение Премудрости, а не только земное и практичное. Израиль становится наследием Премудрости так же, как Израиль является уделом Господа.

Следует обратить внимание на метафоры, использованные в 24-й главе. Премудрость, укоренившаяся «в народе прославленном, в уделе наследственном Господа» *¹⁰, сравнивает себя с лучшими и ценнейшими растениями, произрастающими в сиропалестинском регионе, и с их плодами ¹⁹, а любой, прикоснувшийся к этим плодам, захочет еще и еще *¹¹. Однако вся Премудрость — это Закон, а Закон сравнивается с Фисоном ²⁰, Тигром, Евфратом и Гихоном ²¹ — четырьмя реками Эдема *¹² и Иорданом — главной рекой региона. Бен Сиры возвращает своего читателя в Эдем. Закон становится новым Эдемом для сыновей Израиля, а вместо запретного дерева — Премудрость, плоды которой следует вкушать, ибо они и есть Закон. Это новый шаг в представлении Премудрости по сравнению с книгой Притч.

Новаторство Бен Сиры состоит не только в более сложном художественном развитии образа Премудрости и распространении ее на всю вселенную, но и в четком выражении своей позиции по отношению к познанию — после монолога Премудрости следует монолог автора:

19. Э. Дж. Бикерман полагает, что это указывает на то, что жители Иерусалима считали всю территорию от Ливана до Египта своим законным наследием [Бикерман, 44].

20. Сложно сказать, с какой рекой Бен Сиры отождествлял Фисон (евр. pīšōn). Иосиф Флавий

полагал, что Фисон это Ганг (Иудейские древности. I.1.5) [Niese]. Помимо Ганга на право называться Фисоном претендуют Эль-Батин в Аравии и Аракс в Армянском нагорье.

21. Реку Гихон (евр. gīḥōn) отождествляют с Нилом (Быт 2:13).

А вот я сам, как канал от реки, как акведук, орошающий сад. Я сказал: «Орошу мой сад, полью клумбы мои». И вот мой канал стал рекой, а река моя стала морем. Я сделаю так, что свет учения снова загорится, как заря, и я пролью его далеко-далеко! Я стану снова проливать учение, словно пророчество, и оставлю его в роды вечные. Видите, что не для себя одного трудился, но для всех ищущих премудрость *¹.

*¹ Сир 24:30–34

Бен Сира начинает строить свой авторский монолог на образе реки-Закона, он воспринял знания, насытил ими других — река стала морем. От образа воды автор переходит к свету, он продолжит распространять «учение словно пророчество». Это очень важная ремарка — Бен Сира ставит путь Премудрости Закона и страха Господня на один уровень с пророческим откровением.

Для понимания позиции Бен Сиры следует задуматься о том, кто мог быть его потенциальным слушателем или читателем. Аудиторию Бен Сиры могли составлять состоятельные иудеи, умеющие читать и писать, имеющие досуг для занятий. Однако в книге мы видим отражение социального напряжения, конфликта богатых и бедных, несправедливости и лицемерия, обусловленного имущественным и социальным положением *². Бен Сира не устает повторять, что все от Бога. Богатство и бедность тоже от Господа *³, но богатство может быть и благом, и злом. Богатство хорошо только тогда, когда оно без греха *⁴, а такой вид экономической деятельности, как торговля, едва ли может быть праведным *⁵. В. Чериковер объяснял такую позицию автора тем, что аудитория Бен Сиры была довольно пестрой, поэтому он говорит и о пороках нищеты, и о пороках богатства, о власти имеющих и о людях зависимых, выступая нелицеприятным учителем жизни [Чериковер, 233–234]. Сходную позицию занимает и М. Хенгель, который видит в Бен Сире отчаянного полемиста, обличающего, к примеру, Онию III, преемника Симона II [Hengel 1981, 133] ²².

*² Сир 13:1–23*³ Сир 11:14*⁴ Сир 13:24*⁵ Сир 27:1–2

Сам же Бен Сира, основываясь на том, что мы читаем в книге, занимает более высокое общественное положение, чем земледельцы и ремесленники, но все же не является вельможей или крупным собственником. До некоторой степени позиция социального обличителя не соответствует осторожным рекомендациям, которые дает Бен Сира. Можно предположить, что он

22. Так М. Хенгель интерпретирует Сир 7:4–7: «Не проси у Господа власти, а у царя — почетного места! Не оправдывайся перед Господом и не мудрствуй перед царем. Не стремись стать судьей,

если нет сил искоренить неправду. Если побоишься человека влиятельного, то запятнаешь свою честь. Не грехи против жителей города, не роняй себя в толпе».

обращается к аудитории, которая соответствует его собственному социальному положению и роду занятий; иными словами, Бен Сира общается со своими учениками-писцами, которые в будущем станут чиновниками. В этом случае становятся понятны советы соблюдать дистанцию с властью имеющими, не занимать пост судьи и пр. [Horseley, Tiller, 80–81; Wright 2013, 183]. Наставления и запреты автора в дидактических частях книги должны отражать современное ему состояние нравственности. Однако мы не наблюдаем какого-то резкого обличения «чужеземных» обычаев, автор скорее пытается наставить читателя или слушателя в соблюдении закона, предостеречь от разного рода излишеств, как гастрономических, так и социальных. Бен Сира представлял сословие людей интеллектуального труда. Он сам описывает отличие своей профессии от труда тех, кто «на руки свои полагаются»^{*1}. В круг его обязанностей входило изучение Закона, Пророков, сохранение премудрости и рассказов предков, толкование притч, пословиц, разгадывание загадок, содержащихся в текстах Священного писания, и обучение тому, что называлось *ḥokmā*, — правилам по отношению к Богу и людям. Такая наука была в эллинистический период на Ближнем Востоке самой главной составляющей общего образования, поскольку считалось, что только с ее помощью можно достичь счастливой и успешной жизни. Бен Сира указывает на различие между практической бытовой мудростью, которой обладают многие люди, и высшей мудростью, которая достигается интеллектуальным усилием. Бен Сира говорит: «Для невежд она [такая мудрость] очень сурова, и рядом с ней не устоит глупец»^{*2}, — и призывает: «Изучай ее, ищи ее, и тогда познаешь ее, а когда обретешь ее, не отступай от нее»^{*3}. Мудрец должен был располагать свободным временем, как для получения образования, так и для постоянного совершенствования своих знаний^{*4}. Этот процесс должен длиться всю жизнь: «Сын, от юности твоей прими воспитание и к сединам обретешь мудрость»^{*5}. Бен Сира пишет о том, что настоящий мудрец должен преуспеть не только в книжной мудрости, но и познать все проявления жизни. Для этого ему следует отправиться в чужие страны и испытать «и доброе, и дурное» в людях, как сделал он сам²³. После этого он сможет служить не только знатым людям и правителям, но и просвещать

*1 Сир 38:31

*2 Сир 6:20

*3 Сир 6:27

*4 Сир 38:24

*5 Сир 6:18

23. О путешествиях учителей премудрости в эпоху Бен Сиры см.: [Uusimäki].

свой народ, давать наставления и наполнять человека духом разумения. Мудростью нельзя овладеть без молитвы и покаяния, поскольку она от Бога.

Если считать, что целевой аудиторией Бен Сиры являлись ученики-книжники, то переработка первой части книги Притч и использование ее в качестве композиционной основы становятся объяснимыми. Бен Сира, цитируя книгу и разрабатывая ее основные темы, устанавливает своего рода преемственность между мудрецами древности и самим собой, своей профессией, своими учениками, которые, надо полагать, и являются тем морем, о котором автор говорит в Сир 24:31. Помимо всего прочего, только писцы-книжники могли иметь достаточную филологическую подготовку и хорошее знание литературы, чтобы оценить то, как Бен Сира перерабатывает другие библейские книги.

Бен Сира довольно деликатно обходит вопрос Премудрости откровения, он призывает своих слушателей не искать и не исследовать слишком трудное, сокрытое от человеческого знания^{*1}. Он определенно негативно относится к видениям, приходящим человеку во сне^{*2}: «Гадания, приметы и сновидения — суета, словно болезненные видения рожающей женщины». Однако в следующем стихе он делает оговорку: «Если они не были посланы от Всевышнего как указание»^{*3}. Это согласуется с практической направленностью книги: не надо искать откровения, тайного знания, надо исполнять Закон, иметь страх Господень, а для этого достаточно Премудрости, к которой можно прийти через воспитание, т. е. через наставления, подобные тем, которые излагает Бен Сира. Человеку нужно просто жить в согласии с Богом и не искать еще каких-то чудес. Автор предлагает даже модели такого поведения. В 38-й главе Бен Сира восхваляет врача. Врач и его лечение являются творением Бога, как и травы, из которых изготавливают лекарство. Поэтому в случае болезни следует обратиться к Богу за помощью, отказаться от дурных поступков, «очистить сердце», принести жертву²⁴ и призвать врача. Если же врач исцелит, это и будет чудо Господне^{*4}.

Бен Сира выстраивает свое учение не на обличении и порицании чуждой «премудрости» или «учений», а на позитивном утверждении собственного богословия и этики. Неудивительно, что иудейский и христианские авторы цитируют его произведения,

*1 Сир 3:21–23

*2 Сир 31:5

*3 Сир 34:6

*4 Сир 38:10–13

24. Здесь важна и последовательность действий.

а образ Премудрости, созданный Бен Сирой, активно разрабатывается в более поздней литературе. Мы бы хотели здесь указать на два произведения, развивающие темы Бен Сиры.

Во-первых, это Первая книга Еноха — ветхозаветный апокриф, сохранившийся в эфиопском переводе и являющийся канонической книгой в Эфиопской церкви. Книга представляет собой сборник текстов, различающихся по тематике, жанру и датировке²⁵. Книга Еноха представляет другое богословие, другой взгляд на Премудрость, откровение, творение, суд и пр.²⁶ В составе книги выделяют «Книгу образов» (главы 37–71), которую еще называют «Книгой притч Еноха». Для нас наиболее интересной представляется 42 глава в составе этой части. Енох, пребывая на небесах, узнает много о мире, о Премудрости, в частности. Вот как выглядит это чтение в переводе А. Смирнова:

Мудрость не нашла на земле места, где бы ей жить, и потому жилище ее стало на небесах. Пришла мудрость, чтобы жить между сынами человеческими, и не нашла себе места; тогда мудрость возвратилась назад в свое место, и заняла свое положение между ангелами. И неправда вышла из своих хранилищ: не искавшая его [приема], она нашла его и жила между ними [людьми], как дождь в пустыне и как роса в земле жаждущей [*Смирнов, 322–333*].

На наш взгляд, это возражение Бен Сире²⁷, его представлению о Премудрости, живущей между людьми, о познаваемом мире, в котором и зло, и добро имеют свое предназначение.

Второй текст, литературная связь которого с образом Премудрости из пролога Сир 1:1–10 и 24-й главы книги Сираха также очевидна, более известен — это начало Евангелия от Иоанна. Точно так же, как Премудрость была с Господом прежде всякого творения, предвечный Логос был с Богом. Подобно тому, как Премудрость пребывает на всех творениях, так и все имеет начало через Логос. Премудрости в книге Сираха Творец повелел поселиться «катаσκήνωσον» среди колен Иакова^{*1}, как и Логос становится плотью и поселяется «ἐσκήνωσεν»^{*2} среди людей²⁸. Наконец Логос также становится «светом для людей», как и Премудрость

*1 Сир 24:8

*2 Ин 1:14

25. См.: [Black, 12–23; Nickelsburg, Baltzer, VanderKam, 7–8].

26. Последовательное сопоставление развития некоторых из этих тем в Первой книге Еноха и в книге Сираха выполнено Р. Аргаллом [Argall].

27. Енох упоминается Бен Сирой два раза Сир 44:16 и Сир 49:14, критический анализ этих

пассажей [Argall, 9–13] говорит о том, что автор знал апокалиптические предания, связанные с именем Еноха.

28. В греческом тексте использован один и тот же глагол σκηνώω («ставить шатер»), только в книге Сираха использована форма с приставкой «вниз» катаσκήνωω.

Бен Сиры²⁹. Премудрость в книге Сираха рассказывает, как она укоренилась и дала плоды в Израиле, ибо сыновьям Иакова был дан Закон, который и есть, согласно Бен Сире, воплощение Премудрости. Иоанн же использует аллюзию на литературу Премудрости Закона, чтобы представить Логос, благовествующий новую эпоху отношений человека и Бога.

Мы упомянули только две книги, связь которых с развитием образа Премудрости в книге Сираха очевидна. Вопрос литературных связей с книгами Нового и Ветхого завета является отдельной проблемой, которая требует внимания и изучения³⁰. Бен Сира создает свою теологию Премудрости Закона и страха Господнего, перерабатывая «миф о Премудрости» из книги Притч. Его основным тезисом является возможность познания Господа через Премудрость, воплощением которой является Закон, а условием — страх Господень. Премудрость представлена как божественный, вездесущий дух, но она также практична и дает возможность для позитивного знания. В качестве литературной основы для такого представления Премудрости Бен Сира использовал книгу Притч, переработав и распространив принципиальные для своей теологии фрагменты.

Литература / References

1. *Бикерман* = Бикерман Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма / Пер. Т. Б. Менская. Москва : Мосты культуры, 2000. 384 с.
Bickerman E. J. (2000). *Jews in the Greek Age*. Moscow : Mosty kul'tury (in Russian).
2. *Священные книги* = Священные книги Ветхаго завета въ русскомъ переводѣ. Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1876. 1600 с.
Holy Books of the Old Testament in Russian Translation. St. Peterburg: Sinodal'naya tipografiya, 1876 (in Russian).
3. *Сизиков 2020a* = Сизиков А. В. «Альтернативный пролог» к греческому тексту книги Премудрость Иисуса сына Сирахова // Библия и христианская древность. 2020. Т. 3. № 7. С. 197–208.
Sizikov A. V. (2020). “‘Alternative Prologue’ to the Greek Text of Ben Sira”. *Bibliya i hristianskaya drevnost'*, v. 3, n. 7, pp. 197–208 (in Russian).

29. Чтение Сир 24:30–34 как авторского монолога является на сегодняшний день общепринятым и основывается на маюскульных кодексах. Однако текст можно прочесть и как продолжение монолога Премудрости, к тому же существует и другая текстологическая традиция: в кодексе 248, представляющем разновидность редакции Лукиана,

и в латинских источниках мы читаем: «Я, Премудрость, как канал...». При таком прочтении, со светом себя сравнивает не Бен Сира, а Премудрость.

30. Интересный метод сопоставления представляет Р. Пистоне на материале Евангелия от Матфея, см.: [Pistone].

4. *Сизиков 2020б* = Сизиков А. В. Пролог Книги Иисуса сына Сирахова в русском переводе // *Rocznik Teologiczny Warszawa*. 2020. Т. 62. № 1. С. 25–38. <https://doi.org/10.36124/rt.2020.02>.
Sizikov A. V. (2020). “The Prologue to Ben Sirach in Russian Translation”. *Rocznik Teologiczny Warszawa*, v. 62, n. 1, pp. 25–38 (in Russian). <https://doi.org/10.36124/rt.2020.02>.
5. *Сизиков 2022* = Сизиков А. В. Книга Премудрости Иисуса Сына Сирахова в Изборнике 1076 г. и полных списках // *Fons Sapientiae Verbum Dei*. Сборник научных статей в честь 80-летия профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / Ред. А. В. Сизиков. Санкт-Петербург : ИЛИ РАН, 2022. С. 127–140.
Sizikov A. V. (2022). “The Book of Josua Son of Sirach in Izbornik 1076 and Complete Copies”, in Idem (ed.). *Fons Sapientiae Verbum Dei. Sbornik nauchnyh statej v chest' 80-letiya professora Anatoliya Alekseevicha Alekseeva*. St. Petersburg : ILI RAN, pp. 127–140 (in Russian).
6. *Смирнов* = Смирнов А. Книга Еноха. Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань : Тип. императорского университета, 1888. 488 с.
Smirnov A. (1888). *Book of Enoch Historical-Critical Research, Russian Translation with Notes on Apocryphal Book of Enoch*. Kazan' : Tipografiya imperatorskogo universiteta (in Russian).
7. *Федер* = Федер У. Кънажии изборъникъ за възпитание на канартикина. Т. 1. Велико Търново : Св. св. Кирил и Методий, 2008. 256 с.
Veder U. (2008). *Knezhy Izbornik for the Education of the Heir*, v. 1, Veliko Tŕnovo : Universitetsko izdatelstvo “Sv.sv. Kiril i Metodii” (in Bulgarian).
8. *Чериковер* = Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи / Пер. В. Вихнович. Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2010. 640 с. (Studia classica).
Tcherikover V. (2010). *Hellenistic Civilization and the Jews*. St. Petersburg : Gumanitarnaya Akademiya (Studia classica) (Russian translation).
9. *Argall* = Argall R. A. (1995). *1 Enoch and Sirach: a comparative literary and conceptual analysis of the themes of revelation, creation, and judgment*. Atlanta : Scholars Press.
10. *Beentjes* = Beentjes P. C. (1997). *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts : Supplements to Vetus Testamentum. The Book of Ben Sira in Hebrew*. Leiden ; New York : Brill (Supplements to Vetus Testamentum; v. 68).
11. *Black* = Black M. (ed.) (1985). *The Book of Enoch, or, 1 Enoch: a new English edition: with commentary and textual notes*, v. 7. Leiden : E. J. Brill (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha).

12. *Bussino* = Bussino S. (2013). *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, transl. M. Tait. Roma : Gregorian Biblical Press.
13. *Elizur, Rand* = Elizur S., Rand M. (2011). "A New Fragment of the Book of Ben Sira". *Dead Sea Discoveries*, v. 18, n. 2, pp. 200–205.
14. *Fox* = Fox M. V. (2000). *Proverbs 1–9 : A new translation with introduction and commentary*, 1st ed. New York : Yale University Press (The Anchor Yale Bible Commentaries).
15. *Hengel* = Hengel M. (1981). *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* : In 2 v., v. 1. Philadelphia : Fortress Press.
16. *Horseley, Tiller* = Horseley R. A., Tiller P. (2002). "Ben Sira and the Sociology of the Second Temple", in Davies P. R., Halligan J. M. (eds.). *Second Temple studies III: studies in politics, class, and material culture : Journal for the study of the Old Testament*. London ; New York : Sheffield Academic Press.
17. *Nickelsburg, Baltzer, VanderKam* = Nickelsburg G. W. E., Baltzer K., VanderKam J. C. (2001). *1 Enoch: a commentary on the book of 1 Enoch : Hermeneia—a critical and historical commentary on the Bible*. Minneapolis, Minn : Fortress.
18. *Niese* = Niese B. (ed.) (1887). *Flavii Iosephi Opera. Antiquitatum Iudaicarum* : in 5 v., v. 1. Weidmann : Berolini.
19. *Pistone* = Pistone R. (2008). "Blessing of the sage, prophecy of the scribe: from Ben Sira to Matthew", in Passaro A., Bellia G. (eds.). *The wisdom of Ben Sira: studies on tradition, redaction, and theology : Deuterocanonical and cognate literature studies*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, iss. 1, pp. 309–354.
20. *Rahlfs* = Rahlfs A. (1915). *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche : Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, v. 5. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung.
21. *Uusimäki* = Uusimäki E. (2020). "Itinerant sages: The evidence of Sirach in its ancient Mediterranean context". *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 44 : Itinerant sages, n. 3, pp. 315–336.
22. *Waltke* = Waltke B. K. (2004). *The book of Proverbs : The New international commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Pub.
23. *Wright 1997* = Wright B. G. (1997). "Fear of the Lord as Wisdom: Ben Sira 1,11–30", in Beentjes P. C., Di Lella A. A. O. (eds.). *The book of Ben Sira in modern research: proceedings of the first International Ben Sira Conference, 28–31 July 1996, Soesterberg, Netherlands : Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Bd. 255. Berlin ; New York : De Gruyter, pp. 113–133.
24. *Wright 2013* = Wright B. G. (2013). *Torah and Sapiential Pedagogy in the Book of Ben Sira*. Leiden : Brill, pp. 157–186.

25. *Ziegler = Ziegler J. (ed.) (1980). Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, v. 12,2 : Sapientia Iesu Filii Sirach : Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Septuaginta. 2., durchges. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.*

Информация об авторе

А. В. Сизиков, канд. филол. наук, доцент, и. о. зав. кафедрой библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.

Information about author

A. V. Sizikov, Cand. Sci. (Philology), associated professor, acting head of the Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University.

Статья поступила в редакцию 16.05.2023; одобрена после рецензирования 12.06.2023; принята к публикации 16.06.2023.

К. А. Мозгов

Катехизическое просвещение в традиции Русской церкви XVIII–XIX веков: по материалам катехизической литературы

Кирилл Анатольевич Мозгов

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, mka@sfi.ru

аннотация: В статье рассматривается ситуация, сложившаяся в России в XVIII–XIX вв. с катехизическим научением вере. Русская церковь не могла в полноте перенять огласительную традицию Византии, уже угасшую к X в., однако в XVIII в. в России начинается переосмысление задачи духовного просвещения русского народа. Немало внимания уделил этому Святейший правительствующий синод, выпустивший ряд указов о необходимости не только обучения Закону Божьему в школе, но и введения огласительных проповедей для прихожан. Так, в синодальный период создаются разного рода катехизические тексты, значительная часть которых играет роль пособия в процессе преподавания катехизиса. В XIX в. они базируются на «Пространном катихизисе» митр. Филарета (Дроздова), отмечая его недостаточность для молодого поколения и компенсируя его сухость и лаконичность. Кроме того, в соответствии с решениями Синода, создаются циклы катехизических проповедей, авторы которых ставят перед собой задачу краткого, но целостного представления основ православной веры. Важной чертой многих из рассматриваемых текстов является соотнесение веры и жизни, призыв к читателям воплощать знания о вере в своей ежедневной практике. Особый интерес здесь представляют труды Григория Дьяченко «Уроки и примеры христианской надежды» и Иоанна Заркевича «Очерк учения христианской веры», по-разному решающие задачу адаптации материала «Пространного катихизиса».

© Мозгов К. А., 2023

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катехетика, катехизические поучения, огласительная проповедь, катехизис, катехизация, просвещение, Святейший правительствующий синод, Закон Божий

для цитирования: Мозгов К. А. Катехизическое просвещение в традиции Русской церкви XVIII–XIX веков: по материалам катехизической литературы // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 31–48. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_31.

К. А. Mozgov

Catechetical enlightenment in the tradition of the Russian Church in the 18th and 19th centuries: based on catechetical literature

Kirill A. Mozgov

St. Philaret Institute, Moscow, Russia, mka@sfi.ru

ABSTRACT: This article examines the situation of catechetical teaching of the faith in Russia in the 18th and 19th centuries. The Russian Church could not fully adopt the catechetical tradition of Byzantium, which had already died out by the 10th century. In the 18th century, however, Russia began to rethink the task of spiritual enlightenment of the Russian people. The Holy Synod paid a great deal of attention to this, issuing a number of decrees on the need to not only teach the Law of God in school, but also to introduce public preaching for the congregation. Thus, during the synodal period, various kinds of catechetical texts were created, a significant part of which had the character of a manual for the teaching of catechism. In the 19th century they drew on the “Extensive Catechism” by Mitr. Filaret (Drozdov), noting its insufficiency for the younger generation and compensating for its dryness and brevity. Apart from this, in accordance with the decisions of the Synod, cycles of catechetical sermons are created, whose the authors set themselves the task of a brief but holistic presentation of the foundations of the Orthodox faith. An important feature of many of the texts under consideration is the correlation of faith and life, calling on readers to put their knowledge of faith into their daily practice. Of particular interest here are the works by Grigory Diachenko, “Lessons and Examples of Christian Hope”, as well as Ioann Zarkevich’s “Essays on the Teaching of the Christian Faith”, which deal in different ways with the adaptation of the material of the “Extensive Catechism”.

KEYWORDS: catechetics, catechetical instructions, catechetical sermon, catechism, catechesis, enlightenment, the Most Holy Governing Synod, the Law of God

FOR CITATION: Mozgov K. A. (2023). "Catechetical enlightenment in the tradition of the Russian Church in the 18th and 19th centuries: based on catechetical literature". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 31–48. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_31.

Примите учение мое, а не серебро;
лучше знание, нежели отборное золото...
Притчи 8:10

Введение

Христианство было воспринято на Руси после крещения 988 г. в изводе, сложившемся к тому времени в Византии, где к концу X в. катехизация уже отошла в область истории¹. Поэтому серьезной подготовки людей, принимающих крещение, на Руси, как и у многих других народов, не было. Однако вопрос о научении вере неизбежно возникал², и одним из первых свидетельств об этом стало упоминание школ при Ярославе Мудром³.

Постановка вопроса о научении вере и о просвещенной вере невозможна без обретения самой веры. Бесплодно и бессмысленно называть катехизацией только передачу (или приобретение) знаний, если человек не приобретает при этом опыта общения — как с Богом, так и с человеком. Об этом стали вспоминать в Русской церкви уже в синодальный период. Так, будущий митр. Платон (Левшин) напоминает своим слушателям:

Катихизис, ежели имя его рассуждать, есть Греческое, и обыкновенно от наших церковных учителей переводится оглашение, что по имени ничто иное есть, как живым голосом чьи-нибудь уши оглашать, то есть, какого-нибудь учения самым первым обучать начаткам [*Платон (Левшин) 1781а, 23*].

1. Ср. комментарии начала XII в. Зонары и Вальсамона на 46-е правило Лаодикийского собора («Готовящимся ко крещению надлежит обучатися вере, и в пятый день седмицы давати ответ епископу, или пресвитерам»), где они уже не соотносят

это с практикой катехизации и, в частности, с *traditio simboli*.

2. См., например: [*Костромин*].

3. Подробнее см.: [*Угольков*].

Невозможно привести человека к Богу только через просвещение знаниями; невозможна катехизация по книгам или иным материалам, если не происходит живой встречи оглашаемого с Богом и Церковью. В Древней церкви об этом писал Климент Александрийский: «Область Педагога — практика, а не теория; не обучение, а нравственное улучшение — вот Его цель; жизнь мудреца, а не ученого Он хочет начертать перед нами»^{*1} [Климент, 29]. Таким образом, катехизация ведет к просвещенной вере — и из нее же воспроизводится, т. е. становится востребованной. Цель данной статьи — описать подходы к решению катехизических задач в традиции Русской церкви на примере созданных для этого текстов (прежде всего, XVIII–XIX вв.). Поскольку ставший на долгие годы основным катехизисом «Пространный катихизис» митр. Филарета (Дроздова) не раз становился предметом изучения, то особый интерес представляют собой практически не попадавшие в поле зрения исследователей труды других авторов, как предшествовавшие «Катихизису» митр. Филарета, так и созданные после него и во многом в связи с ним.

^{*1} *Clem. Alex. Paed. 1. 1*

Традиция научения вере до XIX века

Поскольку изначально за образец церковной жизни была принята практика церковной жизни Византии X в., то на Руси нормой стало младенческое крещение. Вследствие этого наставлять детей в вере приходилось по мере их вырастания и взросления. Передача основ веры происходила одновременно с обучением грамоте. Наглядно свидетельствуют об этом подходе многочисленные азбуковники, использовавшиеся на Руси до XVII в. Как пишет в своем исследовании, посвященном литературе, по которой обучались Закону Божию, А. Ежов: «Азбуковниками назывались книги, которые — кроме азбуки в тесном смысле слова — заключали в себе статьи самого разнообразного содержания, по большей части проникнутые какой-нибудь душеспасительной идеей» [Ежов, 588]. При этом азбуковники могли иметь очень свободную структуру, поскольку главной их целью «было укоренение в народе веры и нравственности» [Ежов, 591], для чего требовалось заучивание текстов наизусть без пояснения их смысла, что также отмечает Ежов. Продолжает эту традицию созданное Феофаном Прокоповичем «Первое учение отроком», включавшее в себя и букварь, и краткий катехизис. Но уже в нем наблюдается тенденция не столько пояснять основы веры, сколько критиковать своих оппонентов.

Ежов отмечает, что автор учебного руководства первой половины XVIII в., говоря о какой-либо нравственной истине,

не столько старается объяснить, как следует приложить ее к жизни, сколько объясняет, как не следует прилагать ее к жизни; поэтому — в этих учебных руководствах очень силен обличительный элемент, — вследствие чего они мало были пригодны для школьного изучения, а для историка представляют великолепный материал для ознакомления с нравами и обычаями того времени [Ежов, 613].

Далее исследователь приходит к выводу, что такое смещение акцентов в преподавании катехизиса в сторону полемики в результате приводило к провоцированию сомнений, а то и вообще к неверию.

Катехизацией, как мы видим, до XIX в. называли именно обучение детей вере, т. е. то, что сегодня принято называть «посткрещальной катехизацией». Параллельно с этим в юго-западных землях развивался жанр полемических катехизисов (как правило, догматического содержания), появление которых было вызвано необходимостью удерживать верующих в православии. Несмотря на то, что эти тексты, прежде всего, критиковали особенности протестантского или католического вероучения, создавались они во многом именно по образцам западных катехизисов догматического характера⁴. Понятно, что использовать эти тексты для наставления в вере также было проблематично, у них были иные задачи.

Таким образом, в России к середине XVIII в. катехизическая литература была представлена либо книгами типа азбуковников, либо полемическими сочинениями. Судя по всему, первым катехизисом иного типа становится «Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе» будущего митрополита Платона (Левшина) [*Платон (Левшин) 1781а; Платон (Левшин) 1781б*]. В отличие от остальных катехизических текстов своего времени или даже от других текстов самого митр. Платона «Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе» — это не составленный на бумаге текст, а запись бесед, проведенных автором в Славяно-Греко-Латинской академии. Одним из существенных отличий этого текста от проповеди в храме, по словам митр. Платона, стало то, что такой катехизис представляет

4. Подробнее см.: [Корзо].

собой «целое Христианское учение» [Платон (Левшин) 1781а, 52–53], а не просто толкование на избранные места из Писания. Данный «Катихизис» состоит из Предисловия, 34 бесед и «Речи окончательной на годичное катихизиса толкование», при этом каждая беседа делится на две части — сам катихизис, или разговор о вере с сопровождающим комментарием для ее правильного понимания, и «нравоучение» — порой весьма эмоциональное рассуждение с призывом к слушателям делать практические выводы из сказанного наставления: «Что отсюда следует, и что заключить надобно?» [Платон (Левшин) 1781б, 16].

В целом текст «Катихизиса» выглядит достаточно традиционно относительно огласительных катихизисов ранней церкви, таких, например, как «Поучения огласительные и тайноводственные» свт. Кирилла Иерусалимского, но в отличие от них адресован уже крещеным людям. Подобно некоторым из ранних текстов он строится на последовательном толковании Символа веры. Начинает автор с объяснения того, что есть Церковь и что такое катихизис, затем рассказывает о сотворении мира и человека и о его состоянии после грехопадения. После этого он переходит к мысли, что освободиться от нынешнего «греховного состояния» возможно только через Христа — поэтому говорит о вере и о заключении каждым человеком завета с Богом. Вслед за этим идет собственно толкование Символа (в чем состоит наша вера), а там, где говорится о Христе, там же и о том, что значит быть христианином. В рассказе о Духе Святом говорится и о Его дарах, а следовательно — о Церкви и церковных служителях. В завершении возможны беседы о таинствах, среди которых выделяются крещение и евхаристия. Язык «Катихизиса» свидетельствует о живости проведенных бесед, автор регулярно обращается к слушателям то с похвалой собранию, то с обличением, часто беседы завершаются молитвенным обращением к Богу. В тексте множество цитат из Священного писания, а также ссылок на святых отцов, прежде всего свт. Григория Назианзина, свт. Иоанна Златоуста и блж. Августина.

Вероятно, именно необычность данного огласительного катихизиса послужила причиной того, что этот текст мало интересовал исследователей. Труд, занимающий два тома (8-й и 9-й) в собрании сочинений митр. Платона (Левшина), в отличие от других созданных им катехизических текстов, даже не упоминается А. Ежовым, который критикует в своей работе его «Православное учение, или сокращенное христианское Богословие», «Краткий

катихизис» и «Сокращенный катихизис». Иван Корсунский в наиболее подробном описании истории создания и редактирования «Пространного православного катихизиса» митр. Филарета ограничивается замечанием, что «Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе...» —

это были скорее катихизические поучения о догматах веры по руководству символа веры, нежели катихизис собственно. Катихизисы собственно Платоном составлены позже и в связи с его сокращенным Богословием, изданным в первый раз в 1765 году и представляющим собою учебную книгу по закону Божию, сочиненную первоначально для великого князя Павла Петровича [*Корсунский*, 10].

Более того, в «Православной энциклопедии» отмечается, что митр. Платону принадлежит «еще неск<олько> К<атехизисов>, к<ото>рые были ориентированы на разную аудиторию и имели одинаковую с „Сокращенной христианской Богословией“ структуру: „Катихизис, или Первоначальное наставление в христианском законе, толкованное всенародно“» [*Катехизис*, 36] и др., т. е. принципиальное отличие данного текста как по структуре, так и по содержанию от других трудов митр. Платона остается незамеченным. Все остальные катихизисы митр. Платона [*Платон (Левшин) 1775а; Платон (Левшин) 1765*], которые по сути можно отнести к догматическим, обычно делятся им самим на три части. Первая часть посвящена естественному богопознанию, «руководящему к вере евангельской» (сюда входят доказательства бытия Божия, рассуждения о промысле и о поврежденности человеческого бытия); вторая часть называется «О вере евангельской» и содержит основы вероучения (Писание, Символ веры, земная жизнь Христа, таинства); третья часть — «О Законе Божии», куда входят наставления по исполнению заповедей и комментариев на Молитву Господню. «Сокращенный катихизис для священнослужителей» [*Платон (Левшин) 1775б*] дополнен Правилами святых апостолов и выдержками из «Духовного регламента», а завершается «Присягой производимому во священника», «Присягой производимому во диакона» и «Присягой производимому в причетника». Эти тексты, будучи во многом вдохновлены более ранними сочинениями (в частности, катехизисами Феофана Прокоповича), послужили примером и для «Пространного православного катихизиса» митр. Филарета (Дроздова) [*Филарет*],

продолжая традицию догматических катехизисов, которые, как видно из трудов исследователей XIX в., воспринимались как образец катехизической литературы.

Постановления Синода

Поскольку задача научения вере к XVIII в. оставалась актуальной, необходимо посмотреть на то, как понимал ее Святейший правительствующий синод. Первый из относящихся к этому вопросу указов⁵ выходит в 1769 г. В нем говорится о необходимости проповедовать и учить катехизису взрослых людей, церковный народ, приходящий на богослужение⁶. Затем 20 декабря 1789 г.⁷ Синод отмечает, что выполнено решение о написании трех книг:

...Первую о главнейших спасительных догматах веры нашей и о заповедях Божиих, в десятословии заключенных, вторую о собственных всякого чина должностях и третью, в которой бы собраны были с разных святых учителей ясныя проповеди [Указы, 377].

Первой из трех перечисленных и стала упомянутая выше книга митр. Платона (Левшина) «Православное учение, или сокращенное христианское Богословие» [Платон (Левшин) 1765].

Достаточно подробные указания о том, что и как следует проповедовать народу в связи с его ненаученностью, малограмотностью и непониманием читаемого во время богослужения, содержатся в п. 303 постановлений Синода от 25 января 1821 г. «О правилах преподавания в церквах учения». Синод обращается к архиереям, «чтоб они употребили всевозможное пастырское попечение о усилении церковного наставления православного

5. Мы оставляем в стороне заслуживающие отдельного исследования вопросы научения вере в контексте миссии новообращенным народам, которым Синод уделил немало внимания, и сосредоточимся на теме наставления в вере уже крещеных.

6. См.: «[П.] 296. Предписание проповедывать неленостно. По указу Его Императорского Величества, Св<ятейший> Правительствующий Синод приказали: и Синод<альным> членам и прочим Преосвященным епарх<иальным> Архиереям подтвердить указами, чтобы духовнаго чина люди, обучавшие в школах при своих церквах, народу слово Божие проповедывали, как предиками, так особливо Катихизисом неленостно^{*)}, и кто сколько в годичное время скажет проповедей, о том для

точного сведения епархиальных своих Преосвященных Архиереев репортовали. Февраля 24 дня 1769 года. <...>

*) Неполучившим достаточного образования также предписывалось читать в храме поучения св<ятым> отцев и те, которыя изданы Св<ятейшим> Синодом, по воскресным и праздничным дням, особенно же в посты. (Ук<азы> марта 30 1781 г., генв<аря> 29 1701 и 22 марта 1800 г.). Вместо священника, как явствует из ук<аза> 22 марта 1800 г., мог читать в церкви поучения и диакон» [Указы, 376].

7. См. п. 298: «О трех книжках, предписанных духовным регламентом».

народа в вере и благонравии христианском» [Указы, 380]. Далее в постановлении перечисляются 12 средств, которые рекомендуются использовать для решения этой задачи, в том числе:

3) Преподаванию сему быть в каждый воскресный, не соединенный с особенным праздником, день, или пред литургиею, или на литургии, когда обыкновенно говорят поучения, смотря по тому, как будет удобнее в отношении к собранию слушателей. 4) Таким образом преподавать учение веры и жизни христианской в виде поучений или бесед, которыя бы одна за другою излагали предметы сего учения в добром систематическом порядке, без классической сухости. 5) Всемерно стараться, чтобы в таковых поучениях излагаемы были существенныя спасительныя истины и должности христианства, без уклонения в подробности, не для всех нужныя [Указы, 381].

Одним из пунктов предлагается за образец брать «иже во святых отца нашего Кирилла Иерусалимскаго огласительныя поучения»⁸ [Указы, 381] и другие подобные писания.

К теме катехизических наставлений взрослых прихожан Синод обращается и в 1841 г., однако его решение, судя по всему, не было исполнено (за исключением нескольких епархий), в связи с чем оно подтверждается указом № 304 «О неотложном учреждении в церквах катехизических поучений» от 22 мая 1844 г.:

Святейший Правительствующий Синод, приняв в разсуждение, что 11-ю статьею Высочайше утвержденного в 27 день марта 1841 года устава духовных Консисторий постановлено учреждать в церквах, сообразно местной надобности и способностям священников катехизические поучения по воскресным дням; из поступающих же в Святейший Синод отчетов видно, что таковыя поучения доселе вводятся только в двух епархиях, — приказали: Преосвященным епархиальным Архиереям, по ведомствам коих не введены еще при церквах, указанные в 11 статье устава духовных Консисторий, катехизические по воскресным и праздничным дням поучения, предписать, озаботится неотложным введением таковых поучений и доставлением затем Святейшему Синоду о местах введения и успехах поучающих сведений, в начале каждого наступающего года непременно [Указы, 382].

Снова к теме наставления прихожан в вере Синод обращается уже ближе к концу XIX в. в циркулярном указе от 28 марта 1886 г.

8. См.: [Кирилл Иерусалимский].

...Святейший Синод вместе с сим полагает... <...> Б) Возложить на Епархиальных Преосвященных... <...> 3) повсеместно вменить духовенству в обязанность служить по воскресным и праздничным дням вечерню по уставу с возможною торжественностью, производя звон в большой колокол, а по окончании вечерни, смотря по нуждам пасомых, произносить проповеди, вести беседы о предметах веры и нравственности, назидательные поучения, читать жития святых, или же служить молебны с акафистом [Завьялов, 206–207].

(Позже в 1890 г. эти проповеди будут названы «вероучительными собеседованиями»).

Эти решения Синода нашли свое воплощение в ряде опубликованных в XIX в. катехизических текстов разных авторов, как правило, основанных на произнесенных в храме проповедях.

Примеры катехизического просвещения прихожан в XIX веке

В XIX в. было опубликовано немало книг, которые в своих заглавиях содержат слова «катихизис» или «катихизические». Если оставить в стороне труды, созданные в миссионерской ситуации для недавно крещеных инородцев⁹, то остальные тексты условно можно поделить на адресованные православным прихожанам, мало знакомым даже с основами своей веры, и учебные пособия, связанные с «Пространным катихизисом» митр. Филарета (Дроздова).

Публикуя «Катихизические поучения, общедоступно изъясняющие учение православной церкви о христианской вере, надежде и любви с библейскими и церковно-историческими приложениями», свящ. Григорий Дьяченко в предисловии прямо пишет о том, что этот труд должен помочь всем желающим в решении поставленной Синодом задачи:

Предлагаемая книга составлена с целью удовлетворить потребности в повсеместном — во всех церквях Российской империи — ведения так называемых *катихизических поучений* пастырей прихожанам, — потребности, которая указана собором архипастырей, собравшихся в г. Казани в 1885 году, и признана в определении Св<ятейшего> Синода, напечатанном в № 26 Церковных Ведомостей, издающихся при Св<ятейшем> Синоде, 1890 года [Катихизические поучения, 1].

9. Речь идет о целом ряде двуязычных кратких катехизисов, например, составленных митр. Иннокентием (Вениаминовым): [Начатки].

Дьяченко отмечает, что «из всех видов проповеднического слова самый важный и самый необходимый есть, бесспорно, так называемые „катехизические поучения“» [*Катехизические поучения*, 1], потому что без знания истин веры и без благочестия Богу угодить невозможно. Поэтому в своем достаточно обстоятельном труде он говорит не только о христианской вере в Троичного Бога, но и о том, что такое церковь, что такое таинства, а также в чем состоит молитва христианина и какой она бывает.

Одним из наиболее ранних опытов стали «Катехизическая беседа, говоренная в Екатерингофской церкви св. Великомученицы Екатерины священником Иоанном Яхонтовым» [*Яхонтов*]. Это записи проповедей прихожанам, в которых автор в двух опубликованных (из трех названных в его плане) частях книги рассказывает о шестидневном творении мира и человека и о Боге-Творце, затем о пребывании первых людей в раю и грехопадении, затем говорит об обетованиях, прообразах и пророчествах Ветхого завета. Судя по всему, третья часть должна была быть посвящена Новому завету. Яхонтов делает акцент на необходимости перенести услышанное в жизнь, чтобы лучшее узнавание своей веры способствовало исправлению жизни человека. Так, он говорит: «...что сделал и делает для нас Бог, и во-вторых, что мы должны делать для Бога. Но прежде и больше всего будем помнить, что не слышатели, как говорит Св. Апостол, но творцы закона будут оправданы и блаженны (Иак 1:22–26)...» [*Яхонтов*, 11].

В 1883 г. были опубликованы «Катехизические поучения о цели и назначении первоизданного человека и о средствах к освящению и спасению всего рода человеческого, о смерти и загробной жизни до всеобщаго суда Христова Рыбинской Покровской церкви священника Иоанна Долинскаго» [*Долинский*]. Проповеди Долинского начинаются кратким рассказом о цели и назначении первого человека, о его грехопадении и необходимости в связи с этим явления Спасителя (фактически в одну проповедь уложена вся история спасения) и посвящены в основном разговору о таинствах и разного рода ответственностях православного христианина. Например, он выделяет обязанность родителей воспитывать детей в вере и благочестии, а затем переходит к обязанностям народа по отношению к государю. Толкование молитв таинств автор также сопровождает призывами (вполне в духе проповеди). Так, после подробного представления таинства Крещения он завершает проповедь словами:

Будем же, слушатели, всемерно стараться во всю жизнь нашу сохранять эту присягу в верности Господу Иисусу. Если же по своей немощи нарушим ее и перейдем на сторону врага нашего дьявола, от которого отреклись, то восплачем пред Господом и в сокрушении сердца исповедуем пред Ним грехи наши; возобновим обеты наши и присягу и постараемся быть верными Ему сами и воспитать детей своих в вере и благочестии [*Долинский, 35*].

В отличие от катехизических проповедей, учебные пособия часто были прямо связаны с «Пространным христианским катихизисом» свт. Филарета, лежавшим в основе всех официальных программ изучения Закона Божия. Так, прот. Иоанн Заркевич публикует в 1873 г. «Очерк учения христианской веры: Пособие к усвоению истин веры, изложенных в „Пространном христианском катихизисе православных, католических, восточных церквей“», в предисловии к которому так определяет свою задачу:

Целью составления этого пособия служит желание — облегчить усвоение и, сколько возможно, выяснить внутреннее значение истин веры для учащих-ся. Опыт убедил составителя его в том, что изложение истин веры в частных вопросах и кратких ответах на них, затрудняя память учащих-ся, в то же время, препятствует и цельности представления излагаемых в науке предметов [*Заркевич, I*].

Подобно Заркевичу, чуть позже создает свое пособие свящ. Григорий Дьяченко. Этот труд носит название «Уроки и примеры христианской надежды», и в нем он так же поясняет, что существующий «Пространный катихизис» «далеко не всегда доступен без надлежащих разъяснений учащимся», а потому

давно вызывает потребность в составлении такого пособия, которое дало бы законоучителю полную возможность просто, наглядно, живо, убедительно, по возможности интересно и вместе с этим точно и основательно, и притом в строгом согласии с учением Православной Церкви, преподавать православный катихизис, считающийся, к глубокому прискорбию, до сих пор предметом весьма трудным, отвлеченным, скучным, сухим... [*Дьяченко, IV*].

Таким образом, еще до критики участниками «группы 32-х» в начале XX в.¹⁰ труда митр. Филарета (Дроздова), осознание того, что этот текст не отвечает задачам не только научения вере, но,

10. Подробнее см.: [*Балакшина, 51, 132–133*].

главным образом, побуждения по этой вере жить, привело к созданию дополнительных пособий. Так, Заркевич, не отвергая саму вопросно-ответную форму, подчеркивает, что учащиеся должны,

приготовив тот или другой отдел, поверять сами себя, в какой степени они усвоили себе его содержание. При этом, впрочем, потребуется не механическое только повторение, по вопросам того, что содержится в положительном изложении предмета, но и некоторая, хотя и легкая, работа мысли... [Заркевич, II].

Кроме того, важным качеством для современного поколения он считает необходимость апелляций к разуму, которые

показывают внутренний смысл и значение истин веры и уясняют пред сознанием учащегося те основания, которые делают необходимым усвоение их путем веры. <...> А что значит убедиться в истинах христианского учения (как и вообще в каждой истине) как не дойти собственным мышлением до сознания их истинности? [Заркевич, III–IV].

Для того чтобы актуализировать материал «Пространного катихизиса», Дьяченко, в свою очередь, идет несколько иным путем и добавляет «систематический подбор некоторых изречений слова Божия», «краткие выдержки из творений св. отцов», «систематический свод кратких церковно-исторических повествований и рассказов из жизни святых, в коих изображаются высоко назидательные и живые примеры духовного совершенства, всем доступные», расширяет догматический материал «Катихизиса», поскольку представленное в нем учение «только в кратких и определенных, но далеко, как известно, не всегда ясных словах изложено», а также дает «критический разбор и опровержение разного рода лжеучений, силящихся подорвать или извратить истины христианского учения» [Дьяченко, IV]. Если Заркевич рассчитывает больше на пытливый разум молодых людей, надеясь таким образом привлечь их внимание, то в подходе Дьяченко узнается вполне традиционная линия «Азбуковников» предыдущего столетия, весьма свободно дополнявших основной вероучительный материал иллюстрациями из святоотеческих текстов и житийной литературы. Это сходство прослеживается и в постановке основной задачи:

...Внедрить в ум детей истины веры и благочестия, приучить сердце их любить все святое и прекрасное и отвращаться от всего суетного и грешного, склонить волю их подражать святой жизни тех угодников Божиих, которые

дали вечно живые, вечно прекрасные образцы веры, надежды, любви к Богу и ближнему, смирения, кротости, послушания, воздержания, почитания старших, незлобия, терпения, довольства своим положением [Дьяченко, VI].

Более современный подход Заркевича усматривается и в самой подаче материала пособия. Так, «основные и главные положения христианского учения печатаются в нем более крупным шрифтом, сравнительно с изложением предметов, служащих к подробнейшему разъяснению и пополнению главных истин или положений учения веры» [Заркевич, IV], а кроме того, хотя автор в основном тексте и приводит цитаты из Писания на церковнославянском языке ради знакомства учащихся с самим языком, однако добавляет:

Но так как в настоящее время не только новозаветные книги Св. Писания, но и многие из ветхозаветных изданы уже на русском языке и перевод на русский язык сам по себе уясняет смысл текстов, то, чтобы удовлетворить последней потребности, все тексты, под чертою, внизу, приводятся в русском переводе [Заркевич, V].

Пособие Заркевича содержит рассказ об откровении и Богопознании, изложение Символа веры (с разбором по членам), а также толкование семи таинств. Подчеркивая необходимость катехизиса, он напоминает: «Православный катехизис есть наука, которая учит, чему православный христианин должен веровать и что должен делать, чтобы угодить Богу и получить вечное спасение» [Заркевич, I], а само греческое слово «катехизис»

в русском переводе значит *оглашение*, устное наставление, передача чего-нибудь посредством голоса. Этим именем называется наука, излагающая и объясняющая истины христианской веры и нравственности, но излагающая не во всей полноте и обширности, а вкратце, только в главнейших чертах [Заркевич, 2].

Учитывая эту краткость, он ставит акцент на необходимости для спасения как истинной веры, так и добрых дел¹¹. Сам катехизис делится на три отдела: истины веры (Символ веры), истины

11. При этом к данной мысли дается примечание: «Слово *вера* употребляется в двух значениях: *во-первых*, под именем веры разумеется принятие чего-нибудь за истину, без собственного удостоверения в том, по доверию только к тому, кто

сообщает нам что-нибудь, — и *во-вторых*, — разумеется совокупность истин, которые мы должны усвоить верою. В последнем случае слово *вера* часто употребляется в том же смысле, как и слово *религия*» [Заркевич, 3].

христианской надежды (Молитва Господня и Заповеди блаженств) и истины христианской любви (Декалог). Каждая тема закачивается контрольными вопросами.

Заключение

Приведенные примеры позволяют говорить о том, что в синодальный период в Русской церкви вполне осознавались огласительные задачи не только по отношению к новообращенным народам. С одной стороны, в рамках научения Закону Божию эту задачу старались решать, выходя за рамки собственно предмета как такового. Поскольку многие осознавали, что простое заучивание положенного в основу «Пространного катихизиса» не отвечает запросам учащихся, то были предприняты попытки помочь им соотнести услышанное со своей жизнью, чтобы укрепиться в вере. С другой стороны, и в отношении людей, с детства крещеных, но не получивших прежде должного наставления, предпринимались попытки соединить веру с жизнью посредством катехизической проповеди в храме. Однако даже то, что Святейший правительствующий синод вынужден был с середины XVIII в. до конца XIX в. неоднократно принимать соответствующие постановления, говорит о трудностях, возникших в процессе воплощения этой задачи. В итоге приходится признать, что, несмотря на целый ряд таких попыток, отраженных как в документах Синода, так и в катехизической литературе XVIII–XIX вв. в целом, изменить ситуацию в Русской церкви с оглашением и просвещением не удалось.

Сокращения

Clem. Alex. Paed. Климент Александрийский. Педагог

Источники

1. *Долинский* = Катехизические поучения о цели и назначении первозданного человека и о средствах к освящению и спасению всего рода человеческого, о смерти и загробной жизни до всеобщаго суда Христова Рыбинской Покровской церкви священника Иоанна Долинскаго. Рыбинск : Тип. Фальк, 1883. 144 с.
2. *Дьяченко* = Дьяченко Г. М. Уроки и примеры христианской надежды : Систематический сборник избранных святоотеческих изречений, кратких

- церковно-исторических повествований и рассказы из житий святых и других статей духовного содержания, расположенных по плану второй части «Пространного христианского катихизиса», наглядно и подробно изъясняющих содержание ея. : Опыт катихизической хрестоматии. Второе пере-смотр. и значительно дополн. изд. Москва : Тип. Е. Г. Потапова, 1892. 516 с.
3. *Ежов* = Ежов А. По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии, и — чему обучались? // Странник. 1896. Т. 1. Апрель. С. 587–613.
 4. *Завьялов* = Завьялов А. А. Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода : 1867–1900 гг. 2-е изд., дополн. Санкт-Петербург : Изд. книгопрод. И. Л. Тузова, 1901. 444 с.
 5. *Заркевич* = Заркевич Иоанн, прот. Очерк учения христианской веры : Пособие к усвоению истин веры, изложенных в «Пространном христианском катихизисе православных, католических, восточных церкви». Санкт-Петербург : Тип. тов-ва «Общественная польза», 1873. 232 с.
 6. *Катихизические поучения* = Катихизические поучения, общедоступно изъясняющие учение православной церкви о христианской вере, надежде и любви с библейскими и церковно-историческими приложениями / Сост. свящ. Григорий Дьяченко. Москва : Тип. Вильде, 1898. 1040 с.
 7. *Кирилл Иерусалимский* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. Москва : Синод. б-ка Московского патриархата, 1991. 340 с.
 8. *Климент* = Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Корсунского. Москва : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. 292 с.
 9. *Корсунский* = Корсунский И. Филарет, митрополит Московский в своих Катихизисах // Сборник, изданный по случаю столетнего юбилея со дня рождения Филарета, митрополита Московского. Москва : Тип. Снегирева, 1883. 162 с.
 10. *Начатки* = Начатки христианского учения или краткая священная история и краткий христианский катихизис : На алеутско-лисьевском языке. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1840. 124 с.
 11. *Платон (Левшин) 1765* = Платон (Левшин), иером. Православное учение или Сокращенная христианская богословия : Для употребления его императорского высочества пресветлейшего всероссийского наследника, благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича; Сочиненная его императорского высочества учителем иеромонахом Платоном 1765 года. Санкт-Петербург : При Имп. Акад. наук, [1765]. 173, [1] с.
 12. *Платон (Левшин) 1775а* = Платон (Левшин), митр. Краткий катихизис ради обучения малых детей христианскому закону. Москва : Моск. тип., 1775. Вып. 8. 40 с.

13. *Платон (Левшин) 1775б* = Платон (Левшин), митр. Сокращенный катихизис для священнослужителей с прилож. мест из слова Божия, правил св. апостол. и св. отец и духовного регламента и присяг. Москва : Синод. тип., 1775. 56 л.
14. *Платон (Левшин) 1781а* = Платон (Левшин), митр. Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе, которое по обычаю в Московской Славено-Греко-Латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии Пиитики учителем, всенародно толковано было в Академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. Том осьмый. [Б. м.] : Сенатская тип., 1781. 374 с.
15. *Платон (Левшин) 1781б* = Платон (Левшин), митр. Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе, которое по обычаю в Московской Славено-Греко-Латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии Пиитики учителем, всенародно толковано было в Академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. Том девятый. [Б. м.] : Сенатская тип., 1781. 376 с.
16. *Указы* = Руководственные для православного духовенства указы Святейшего Правительствующего Синода: 1721–1878 г. Москва : Тип. М. Н. Лаврова и К., 1879. 504 с.
17. *Филарет* = Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной церкви. Москва : Благовест, 2015. 158 с.
18. *Яхонтов* = Катихизические беседы, говоренныя в Екатерингофской церкви св. Великомученицы Екатерины священником Иоанном Яхонтовым. 2-е изд. Санкт-Петербург : В типографии экспедиции заготовления государственных бумаг, 1852. 157 с.

Литература / References

1. *Балакишина* = Балакишина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907 : Документальная история и культурный контекст. 2-е изд., испр. Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 424 с.
Balakshina Yu. V. (2015). Brotherhood of zealots of church renewal (a group of “32” St. Petersburg priests), 1903–1907: Documentary history and cultural context? 2nd ed., rev. Moscow : St. Philaret Institute (in Russian).
2. *Катихизис* = Катихизис // Православная энциклопедия. Т. 32. Москва : Православная энциклопедия, 2014. С. 8–39.

“Catechism”, in *Orthodox Encyclopedia*, v. 32. Moscow : Orthodox Encyclopedia, 2014. pp. 8–39 (in Russian).

3. Корзо = Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Москва : Канон+, 2007. 672 с.

Korzo M. A. (2007). Ukrainian and Belarusian catechetical tradition of the late 16th–18th centuries: formation, evolution and the problem of borrowings. Moscow : Kanon+ (in Russian).

4. Костромин = Костромин Константин, прот. Оглашение в Древней Руси (конец X — начало XII в.): церковь и княжеская власть // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность : Сб. докладов Междунар. науч. конференции. Казань : КазГАСУ, 2014. С. 128–133.

Kostromin Konstantin, archpriest (2014). “Announcement in Ancient Rus’ (late 10th — early 12th centuries): church and princely power”, in *Spiritual life of regional communities: history, traditions, modernity: Collection of reports of the International scientific conferences*. Kazan : KazGASU, pp. 128–133 (in Russian).

5. Угольков = Угольков И. А. Развитие просвещения на Руси в период правления Ярослава Мудрого // Наука и образование сегодня. 2020. № 11 (58). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-prosvescheniya-na-rusi-v-period-pravleniya-yaroslava-mudrogo> (дата обращения: 31.05.2023).

Ugolkov I. A. “The development of education in Rus’ during the reign of Yaroslav the Wise”, available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-prosvescheniya-na-rusi-v-period-pravleniya-yaroslava-mudrogo> (05.31.2023).

Информация об авторе

К. А. Мозгов, старший преподаватель, руководитель издательства Свято-Филаретовского института.

Information about the author

K. A. Mozgov, Senior Lecturer, Head of Publishing, St. Philaret’s Institute.

Статья поступила в редакцию 05.06.2023; одобрена после рецензирования 23.06.2023; принята к публикации 30.06.2023.

Научная статья

УДК 1(091)

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49

А. Г. Гачева

«Просвещенная вера» как «осуществление чаемого»

Гачева Анастасия Георгиевна^{а,б,с}

^а Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия,
a-gacheva@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

^б Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва, Россия

^с Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова Объединения культурных центров Юго-западного административного округа, Москва, Россия

аннотация: Статья представляет собой опыт анализа концепта «просвещенная вера» на основе идей русских религиозных писателей и мыслителей XIX — первой трети XX века. Проанализированы взгляды Любоумудров и Славянофилов, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и др. Показано, что понятие «просвещенная вера» становится проявлением антисекулярных тенденций русской культуры, связываясь со стремлением ко всецелому оцерковлению жизни и деятельности человека, с литургическим образом «Света Христова», который «просвещает всех», с идеалом «цельного знания». Продемонстрированы линии взаимодействия идейного комплекса, составляющего суть концепта «просвещенная вера», с идеей обращения догмата в заповедь, традицией оправдания истории, концепцией внехрамовой литургии. Показано, что «просвещенная вера» требует полноты христианского действия, вовлекая в него все области знания и человеческой практики, высветляя и преображая их изнутри, задавая им высшую религиозную цель — соработничество Богу в деле преображения мира в Царство Христово.

ключевые слова: просвещенная вера, русская религиозная философия, русская литература, идея оцерковления жизни, истинное просвещение, вера — знание — действие, внехрамовая литургия

© Гачева А. Г., 2023

для цитирования: Гачева А. Г. «Просвещенная вера» как «осуществление чаемого» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 49–68.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49.

A. G. Gacheva

“Enlightened Faith” as the “substance of things hoped for”

Anastasia G. Gacheva^{a,b,c}

^a A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

^b The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia

^c Fyodorov’s Library, Moscow, Russia

ABSTRACT: The article is an experience of analyzing the concept of “enlightened faith” based on the ideas of Russian religious writers and thinkers of the XIX — first third of the XX century. The views of the Lubomudras and Slavophiles, N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov, S. N. Bulgakov and others are analyzed. It is shown that the concept of “enlightened faith” becomes a manifestation of the antiseccular tendencies of Russian culture, being associated with the desire for a complete churchification of human life and activity, with the liturgical image of the “Light of Christ”, which “enlightens everyone”, with the ideal of “integral knowledge”. The lines of interaction of the ideological complex, which is the essence of the concept of “enlightened faith”, with the idea of converting dogma into a commandment, the tradition of justifying history, the concept of extra-temple liturgy are demonstrated. It is shown that “enlightened faith” requires the fullness of Christian action, involving in it all areas of knowledge and human practice, highlighting and transforming them from within, setting them the highest religious goal — co-working with God in the transformation of the world into the Kingdom of Christ.

KEYWORDS: enlightened faith, Russian literature, Russian religious philosophy, the idea of the churchification of life, true enlightenment, faith — knowledge — action, extra-temple liturgy

FOR CITATION: Gacheva A. G. (2023). “Enlighten Faith’ as the ‘substance of things hoped for’”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 47, pp. 49–68.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49.

«Должны ли вера и знание быть всегда противоположными и враждебными или же они должны объединиться?» [Федоров 1995а, 398]. Такой — совсем не риторический, но пеплом Клааса стучащий в сердце, вопрос ставит философ общего дела Н. Ф. Федоров на страницах работы «Супраморализм» (1902), как бы подводя итоги предшествующего XIX века, которому Ф. И. Тютчев дал горькое и точное определение: «...Наш век отчаянных сомнений... наш век, неверием больной», и, одновременно, перебрасывая мостик в XX в., для которого тема соотношения веры и знания, христианства и науки будет предельно обострена. Самим содержанием и построением своего вопроса он выражает волю к преодолению ситуации безверия — но не через разрыв между верой и знанием, где выбор людей Церкви оказывается на стороне веры, а выбор людей науки — на стороне знания, а через их соработничество, через соучастие в деле Божьем, смысл и задание которого мыслитель определяет афористически четко: «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Федоров 1995а, 401].

Идеал веры, не боящейся союза с разумом, напротив — взыскающей всей полноты разумения вещей, — централен для Федорова и одновременно выражает ключевую интенцию русской религиозно-философской мысли, шедшей в лице А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, В. С. Соловьева и Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, Н. О. Лосского и С. Л. Франка и др. к преодолению разрыва между мышлением и исповеданием, к воцерковлению разума, к целостному мирознанию, к собиранию человека и мира¹ и обретавшей поддержку в лоне литературы — в творчестве Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского, давно признанном частью отечественной философской традиции [*Русская философия*, 147–148, 193–195], относимом к так называемому богословию мирян [Хондзинский, 6].

Осмысляя пути европейского Просвещения, русские мыслители и писатели критиковали всеобъемлющий рационализм философского мышления, шедший рука об руку с нарастанием секулярных тенденций в мирознании человека Нового времени. Они указывали на редукцию смыслового и творческого горизонта цивилизации, не просто теряющей опору в Боге, но сознательно

1. См.: [Бондарева 2010а; Бондарева 2010б; Гасак; Гачева 2019; Мартынова; Межуева, Еремина; Нижников; Хоружий].

дистанцирующей от Него. Подчеркивали внутреннюю раздробленность современного человека, углубляющийся разрыв между отвлеченной мыслью, пребывающей в плену теоретических схем, и реальностью человеческого страдания, болезни и смерти, предрекали неизбежный кризис знания, не нуждающегося в «гипотезе» Творца, предупреждали, что гипертрофия рационалистического начала в философии и богословии оборачивается иссяканием живой веры, приводит к духовному кризису. Односторонность «материального просвещения», основанного на «науке без чувства религиозной любви», чревата растлением духа, эгоистическим окостенением личности и в конечном итоге ставит цивилизацию, озабоченную лишь комфортом и наслаждением, на грань естественной катастрофы, когда природа, водителем которой, по замыслу Божию, призван был стать, но не стал человек, постыдно отрекшийся от этого долга, «пересилит» и погребет его «под развалинами его старого обветшалого здания» [Одоевский, 206].

В противовес ложному просвещению, разрывающему разум и веру, русская христианская мысль выдвигала идеал «истинного просвещения» как «разумного просветления всего духовного состава в человеке или народе» [Хомяков, 101]. «Цельное знание», собирая личность, преображая всю систему межчеловеческих связей, опирается на веру, неразрывную с усилием «деятельной любви» [Достоевский 1976а, 52], на «нравственный инстинкт» [Одоевский, 204], свидетельствующий о богоподобии человека. Мышление перестает быть кабинетным, бесстрастным, оторванным от живой жизни, бесконечно вопрошающим: «Почему сущее существует?» — оно этикоцентрично, участно, раскрывается страданию твари, напряженно стремится понять: «Почему живущее страдает и умирает?» [Федоров 1995а, 390], ищет преодоления «небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира» [Федоров 1995а, 35].

В основе феномена «просвещенной веры», как его понимали деятели русской христианской мысли и культуры, — литургический образ «Света Христова», который «просвещает всех». Именно им одушевляется концепция идеальной церкви А. С. Хомякова: «церкви возможной», «церкви просвещенной», призванной «собирать здание всего человечества» [Хомяков, 49, 50]; идеал истинного просвещения Н. В. Гоголя, развитый в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: «Просветить не значит научить, или наставить, или образовать», но «высветлить человека во всех его силах», «пронести всю природу его сквозь какой-то очисти-

тельный огонь» [Гоголь, 118]². Достоевский, герои которого напряженно спорят о том: «Возможно ли серьезно и вправду верить?» [Достоевский 1974, 179], также трактует просвещение не как набор «полезных знаний», но как евангельскую умопремену, как «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни» [Достоевский 1984а, 150].

Само противопоставление веры и знания — в дуалистической системе координат, выстроенной по принципу «или / или», — для русских христианских мыслителей невозможно. В основе их образа мысли и веры — Тринитарная логика, идеал всеединства, в глубине которого — шеллинговско-гегелевское движение от борьбы тезиса и антитезиса к синтезу, субъект-субъектная установка, нацеленность на диалог, предполагающий не отрицание другого, но утверждение его как Собеседника³, а в концепции Н. Ф. Федорова — и Соработника в деле Божиим⁴. Субъект-субъектный подход преобразует саму структуру мышления, которое привыкло оперировать дуальностями и антиномиями, и самим своим устроением в высшей степени соответствует бытию, каково оно есть, — утратившему райское состояние, вверженному во власть «взаимного стеснения и вытеснения» [Федоров 1995б, 48], уязвленному жалом смерти. Для субъект-субъектного мироотношения «нет других в смысле чужих», но «все — ...родные» [Федоров 1995б, 199], человечество предстает как «собор лиц» [Федоров 1995б, 377], как живое многоединство. М. М. Пришвин, духовный собрат русских мыслителей, назовет это природняющее, субъект-субъектное знание-зрение «родственным вниманием» и «любовью различающей», полагая его в основу «будущего мира, в котором мудро хозяйствует человек» [Кнорре, 139].

Свойственный «просвещенной вере» субъект-субъектный подход не замыкает мир и человека в прокрустово ложе смертного порядка вещей, он становится основой подлинно религиозного зрения, возводящего к Первообразу, утверждающего «реализм в высшем смысле» [Достоевский 1984б]⁵, который, в отличие от секулярного реализма, видит бытие не в его данности, а в его заданности — в свете преображения, «в будущей полноте Небесного Иерусалима» [Степанян, 123]. Данный взгляд не редуцирует и не лакирует действительность, не сглаживает внутренние

2. См. подробнее: [Сартаков].

3. См. об этом: [Кнорре, 133].

4. См. подробнее: [Семенова 2019, 611].

5. См.: [Касаткина 2019; Касаткина 2023].

противоречия, не затушевывает идущую в человеческом сердце и на пространствах истории борьбу «идеала Мадонны» с «идеалом содомским» [Достоевский 1976а, 100], но при этом не исполняется безнадежности, напротив — прозревает в глубине каждой, даже самой искаженной и темной души, тот образ Божий, который может быть восстановлен усилием любви и веры, утверждает веру в возможность христианского преобразования социума, в перспективу будущей «общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский 1984а, 148].

*1 Евр 11:1

«Просвещенная вера» является «осуществлением чаемого»^{*1}. В ее основе — идея обращения догмата в заповедь, развитая в творчестве А. С. Хомякова, Н. В. Гоголя, архим. Феодора (Бухарева), Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, архим. Антония (Храповицкого)⁶. Представленное ими толкование догмата Троицы как образа совершенного устройства человеческого и вселенского бытия оплодотворило православную богословскую мысль XX в. — от «мистики человекообщения», неразрывного с «Богообщением», которую утверждала в своих трудах мать Мария (Скобцова) (Е. Ю. Кузьмина-Караваева)⁷, до богословия любви и богословия диалога⁸. «Просвещенная вера» ищет воплощения в земных, человеческих и природно-человеческих связях того образа неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства, которым связаны Божественные ипостаси и который был заповедан людям Христом в Первосвященнической молитве, предшествовавшей установлению таинства Евхаристии: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино...»^{*2}. Мир разделенных, обособленных, чуждых друг другу «лучинок», в котором царствует то, что Н. А. Бердяев называет объективацией, под влиянием веры, неразрывной с любовью, пресуществляется в многоединство, где «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» [Достоевский 1980, 174].

*2 Ин 17:21

Идейный и духовный комплекс, образующий понятие «просвещенная вера», включает стремление к преодолению разрыва между церковью и миром, христианством и культурой. Истинное просвещение есть обожение — и самого человека, и целого жизни, и всей многоликой системы связей, соединяющих челове-

6. См. подробнее: [Гачева 2021б].

7. См., напр.: [Крошкина, 103].

8. См. об этом: [Завершинский; Каллист (Уэр); Аксенов-Меерсон].

ское и природное, общественное и естественное. «Свет Христов просвещает всех!» — возглас, звучащий на литургии Преждеосвященных даров, воспринимается как призыв к оцерковлению всех сфер человеческой практики, всего строя отношений, связей и действий, — от культуры и педагогики до экономики и политики. Выраженная художественно, публицистически и философски идея христианской политики, согласно которой отношения государств и народов должны строиться не на «бентамовском принципе утилитарности» [Данилевский, 34], а на идеале «братства» и «всеслужения» [Достоевский 1981, 47], скрепляться не «железом и кровью», а любовью и жертвой, напрямую истекает из такого понимания просвещения — как просветления и преображения наличного порядка вещей, пребывающего во тьме греха, отмеченного печатью Каина. Выраженная в «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова идея «экономики» как «ойкономии», когда человечество в труде и хозяйстве исполняет источную заповедь обладания землей, данную ему Богом при сотворении, также тесно связана с идеалом «просвещенной веры», которая не ограничивается исповеданием устами, мыслью и сердцем, но направляет действие человека, выстраивая его по правде.

Требование действия, являющееся необходимым условием полноценного акта веры, истекает из христологического догмата, манифестирующего равноправность и равночестность Божественной и человеческой природ во Христе, и не просто их единство, но соработничество. «Просвещенная вера» утверждает синергию Бога и человека в истории, превращая ее в «работу спасения» [Федоров 1995а, 138], в «богочеловеческое дело на земле» [Булгаков, 464]. Слова ап. Павла «Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий чрез Иисуса Христа»^{*1} раскрываются, по выражению Достоевского, «реально, буквально, лично» [Достоевский 1988, 14], звучат не как красивая метафора, а как задание, как призыв к делу. Богочеловеческое сыновство в свете феномена «просвещенной веры» налагает на человека и человечество всю полноту ответственности за мир. Следовать за Христом здесь означает не только сострадать и соумирать с Ним и даже не только духовно совоскресать, но содействовать. Содействовать не в одних лишь делах милосердия и благотворительности, воспитания и христианского наставничества, не только в повседневных трудах, обеспечивающих «хлеб наш насущный», — это лишь необходимый минимум благочестия, — а в осуществлении конечных обетований, с которыми приходит к людям

*1 Гал 4:7

Христос. «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [Достоевский 1974, 177] — так в подготовительных материалах к роману «Бесы» обозначает Достоевский формулу истинной веры: она начинается с покаяния, с умопремены, продолжается возделыванием себя и достигает своей полноты в деле Божьем, в созидании Царства Христова.

Выдвигая идеал «просвещенной веры», русские мыслители вели борьбу за целостный образ мира, за историю и за человека. Они были убеждены: «Цивилизация без христианского религиозного просвещения не способна сама по себе создать для человечества высший, лучший, нравственный строй бытия, а логически венчается анархизмом и динамитом» [Аксаков, 784]. А. С. Хомяков и И. С. Киреевский, Ф. И. Тютчев и И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров не раз разражались резкими инвективами в адрес секулярного мира, где наука, вера и действие движутся разновекторными путями. Отрыв науки от веры, подчеркивали они, порождает ложную направленность знания, превращает науку в служанку торгово-промышленных интересов, заставляет ее поклоняться богу войны и использовать новейшие научные открытия для создания новейших средств истребления. Отрыв культуры от веры выхолащивает и извращает ее: источно соединенная с почитанием Небесного Отца и земных отцов-предков, она сбрасывает с себя «стреножащие» оковы культа, но при этом отнюдь не обретает свободы, оказываясь в тенетах все той же торгашеской цивилизации, обслуживая мир покупающих и продающих, деградируя до «литературы реклам», «художества вывесок» и «архитектуры магазинов, лавок» [Федоров 1995б, 424].

Но критика ложной направленности научного и культурного делания не означает отрицания науки и культуры как таковых. «Просвещенная вера» противостоит той негации истории и усилий человека в истории, которая была свойственна таким деятелям русской религиозной культуры, как К. Н. Леонтьев, призывавший к терпению и христианской стойкости перед лицом апокалиптических катастроф. Сила действующего в мире греха, искаженность путей человечества, дробные идеалы, деформирующие мысль и действие, мостящие благими намерениями дорогу в ад, не оборачивались для Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева разочарованием в истории и человеке, не переводили их в стан сторонников эсхатологического пессимизма и катастрофизма, как называли леонтьевский тип мышления Н. А. Бердяев и Н. А. Сетницкий [Сетницкий, 82, 84]. Напротив,

у этих мыслителей рождалось «активное и проективное понимание апокалипсиса» [Бердяев, 93], согласно которому финал истории зависит от выбора человека, от меры его соучастия в конечном обновлении мира, от полноты ответственности за бытие. Идеал «просвещенной веры» оказался напрямую связан с идеей оправдания истории⁹, концепцией «православной культуры», понятой расширительно — как воздвигание бытия — и в этом смысле требующей радикальной «перезагрузки» всех сфер человеческого действия — не отбраковки, а именно перезагрузки, их обновления на основе целостного идеала:

Наука, искусство, государство и хозяйство как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа [Ильин, 322].

Пафос просветления всех сфер дела и творчества человека, обновления их на основе евангельского благовестия, включения в работу Господню, меняет отношение представителей «просвещенной веры» к тем областям мирского делания, которые осуждались как неблагочестивые, суетные и сомнительные. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголь говорит о великом воспитательном значении театра, который, обладая силой мощного катарсического воздействия, может стать для человека «незримой ступенью к христианству» [Гоголь, 99], духовным преддверием храма. Н. Ф. Федоров целый ряд страниц «Философии общего дела» посвящает журналистике, которая из орудия «небратства» и розни, беспощадной полемики, зачастую не менее острой, чем военная схватка, может стать орудием примирения, «новым родом миссионерства», коль скоро ее деятели сознают себя соратниками дела Христова, найдут в себе силы и мужество «вместо мнения поставить истину, вместо сословной выгоды и интереса партий поставить общее благо» [Федоров 1995б, 410, 411].

«Истинное просвещение» не отрицает, но преображает. Оно, задавая богочеловеческую цель, включает в ее осуществление даже такие сферы действия человечества, которые далеко отстоят и от церковного делания, и от творчества христианской культуры. В «Философии общего дела» настойчиво звучит призыв к «обращению орудий истребления в орудия спасения»,

9. См. подробнее: [Гачева 2021а, 16–42].

а армии — «в естествоиспытательную силу» [Федоров 1995б, 258, 332]. Реагируя на эпизод, имевший место в 1891 г. в далеком Техасе, когда в ходе военных учений внезапно был вызван дождь, философ воспринимает это как указание Божье на путь спасения от голодной смерти, вызванной неурожаем от бездождия, и одновременно как перспективу преобразования войска, перевода его деятельности в мирное русло:

...Динамиты, мелиниты, робуриты и т. д., задуманные учеными для взаимного истребления, могут быть обращены на спасение от голода и избавление от войны; и только это и есть то просвещение, которое *благо*, просвещение же, задуманное на пагубу, благим названо быть не может [Федоров 1995а, 76].

Конкретным проявлением просвещенной веры, соединенной со знанием, побуждающей к действию, стремящейся к «осуществлению чаемого», становится у Федорова проект новой школы. Философ выдвигает модель целостного образования: «Школа — Храм — Музей — Обсерватория», подчеркивая ее значение для воспитания человека как сына и соратника Божия, призванного к «восстановлению рая».

Апологеты «просвещенной веры» особенно настаивали на ее просветляющем и просвещающем действии на науку. При этом имелась в виду отнюдь не попытка цивилизованного компромисса между знанием и Откровением, как это было у авторов «Жизни Иисуса» Д. Штрауса и Э. Ренана, устранивших из Евангельской истории факт Воскресения Спасителя как противоречащий доводам разума и естественным природным законам, или у Льва Толстого, критиковавшего не только Воскресение Христово, но и догмат о Троице за их алогизм. «Просвещенная вера» не делит с наукой сферы влияния, но оцерковляет науку, как оцерковляет культуру, хозяйство, политику, педагогику и др., видя в ней, как и в них, богоданные орудия действия, руки, которые должны совершать дело Божие.

«Просвещенная вера» открывает научному знанию богочеловеческие горизонты, дает ему задания, несоизмеримые с теми, которые может дать прагматическая, бескрылая цивилизация, живущая языческим *carpe diem*. Еще М. В. Ломоносов в программном «Письме о пользе стекла» (1752) подчеркивал, что наука, познающая сложное и мудрое устройство мира, проникающая благодаря техническим изобретениям, в дали Вселенной и вглубь

вещества, тем самым утверждает всемогущество и величие Бога, «сотворившего вся», и подвергал резкой критике религиозное ханжество, фарисейски превозносящееся над опытным знанием. В. Ф. Одоевский размышлял «о необходимости новой науки и нового искусства», которые питаются опирающейся на Откровение верой человека «в свое совершенствование, в свое достоинство» [Одоевский, 195]. Ф. М. Достоевский в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» вложил в уста старца Зосимы слова: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» [Достоевский 1976б, 250], тем самым манифестируя возможность новой, христианской науки. Вл. С. Соловьев в незавершенном трактате о смысле науки называл последнюю «всемирной медициной», подчеркивая, что она призвана принести исцеление как «омертвевшей природе», так и страждущему человечеству [Соловьев 1997, 40].

Дальше всего в утверждении «просвещенной веры» как соработничества человека Богу и науки как одного из орудий этого соработничества идет Н. Ф. Федоров. Стоя на позициях христианского синергизма, он подчеркивает необходимость соучастия человека в осуществлении предельного христианского чаяния, выраженного в финале «Символа веры»: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Христиански ориентированная наука, как и другие сферы человеческой практики, в понимании мыслителя, достигает полноты благого развития, включаясь во всемирное дело всеобщего «воскресения и всей вселенной преображения» [Федоров 1995а, 404], отдавая себя служению Троице — не как отвлеченной догматической истине, а как Живому Богу, в Самом Себе воплощающему идеал всечеловеческого общежития, полноту неслиянно-нераздельного единства в любви, отсутствие смерти.

Воскресительная, богочеловеческая наука в корне отличается от светской науки, кичащейся своим знанием, гордо заявляющей о том, что она не нуждается в «гипотезе Бога». Позитивистская, злая наука, не имея религиозного измерения, считает нормой наличный статус природного мира, основанный на борьбе существ, пожирании, вытеснении, смерти, в то время как для христианского мирознания это падшее, неистинное и недолжное состояние бытия, обетование преодоления которого дано в книге пророка Исаии («Вол и ягненок будут пастись вместе, и лев, как бык, будет есть солому»^{*1}), в притчах Христовых, в Откровении Иоанна Богослова. Если наука, признающая естественность борьбы за существование в мире природном, преклоняющаяся

*1 Ис 65:25

перед «слепой эволюцией», легко транспонирует эту борьбу на человеческое сообщество, узаконивая социальное людоедство, то наука, сознающая себя Христовым орудием, стремится внести нравственный закон не только в межчеловеческие отношения, но и в самую ткань природного бытия. Сознательно-творческая регуляция природных процессов преодолевает законы распада, поглощения, борьбы и смерти, распространяет и на природу закон неслиянно-нераздельного единства в любви.

Не менее резко, чем секулярную науку, критикует Федоров отвлеченную философию и теоретическое богословие, головную, сухую веру ученых, ограничивающихся «одними словами о Боге и одними рассуждениями о догматах» [Федоров 1995б, 194]. Рассуждения о вере, не переходящие в жизнь по вере, для философа «не что иное, как употребление Имени Божия всеу» [Федоров 1995б, 194]. Не раз в своих сочинениях он отсылает к словам «Амулета» Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых» [Паскаль, 61], подчеркивая, что многознающие ученые мужи, разбирающиеся во всех тонкостях богословской науки и рассуждающие о соотношении ипостасей, оказываются дальше от Бога, нежели «неученые», в сердцах которых живет любовь к «Богу отцов, Богу не мертвых, а живых» [Федоров 1995б, 190], которые чтут родителей и не оставляют их своим попечением, молитвенно поминают умерших и на Пасху идут на могилы предков, неся им благую весть о воскресении. Не сухому уму, а любящему сердцу является истина родства и сыновства, утверждаемая Христовым словом: «Я в Отце и Отец во Мне»^{*1}. «Христос открывается не в отвлеченном мышлении кенигсбергских и тюбингенских профессоров, а в сердцах галилейских рыбаков и жен-мироносиц» [Федоров 1995б, 80].

Живая вера «неученых» не отрывается от обряда, который, по Федорову, не менее значим, нежели совокупность христианских догматов, ибо являет собой богословие в действии. Таким же деятельным богословием было совершавшееся в Древней Руси строительство обыденных храмов, участники которого, простые новгородские, псковские, вологодские мужики, соединенные общей молитвой и общим трудом, «на деле осуществляли тайну Троиединства Божественного. Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась в них богодейством, делом Божиим» [Федоров 1995б, 194].

Впрочем, при всей своей нелюбви к «теоретическому разуму» ученых и сердечном доверии «практическому разуму» неученых,

*1 Ин 14:10

Федоров отнюдь не стремился нивелировать первый за счет второго. Трехчлен «вера — знание — дело», лежащий в основе идеала активного христианства, предполагает единство теоретического знания, рождающегося из него проекта действия и акта, осуществляющего этот проект. Не случайно и обыденный храм в «Философии общего дела» несет в себе символический смысл, воплощая образ мироздания, в котором все разрушенное восстановлено, все умершее воскрешено. Полнота же воплощения этого образа, его перевода из проекта в действительность возможна только тогда, когда в богочеловеческое действие включится наука, обретая в его перспективе новые творческие горизонты.

О том, какие горизонты открываются перед наукой в поле христианского задания роду людскому, свидетельствует формирующееся в последней трети XIX — первой половине XX в. течение русского космизма, одной из главных черт которого стал диалог науки и веры, в частности, выдвинутое в его естественнонаучной и религиозно-философской ветвях представление о человеке как инстанции самосознания и самоуправления природы, как созидательной, творящей, преображающей силе мира. Ведущий исследователь космизма С. Г. Семенова так обозначала суть и пафос этого течения:

Это идея богочеловечества, т. е. сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преображения падшего тварного естества, идея соборности, творческой эсхатологии, активной эволюции, ноосферы, — одним словом, эволюционно-нравственный императив *восхождения* к новой высшей природе и человека, и мира [Семенова 2020, 7].

С. А. Подолинский, Н. А. Умов, В. И. Вернадский, с одной стороны, и Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский — с другой, стремятся к согласованию библейских «шести дней творения» и эволюции, утверждают мысль о человеке как космизаторе бытия, творческом «деятеле мирового процесса» [Соловьев 1988, 391], и в этом стремлении обретают союзника в П. Тейяре де Шардене, французском философе, ученом, священнике, в самой своей личности и биографии являющем единство веры, знания, действия. Для о. Тейяра Христос — это стержень, «мотор эволюции», а христианство — духовный авангард ноосферы, оно ведет к собиранию мира «в совершенное единство, в котором каждый элемент, как и вся Вселенная, найдет свое завершение» [Тейяр де Шарден, 305].

В свете идеала «просвещенной веры» человеческое действие в мире, стремящееся соработать Творцу, предстает как внехрамовая литургия. Это понятие, введенное в религиозно-философский обиход Н. Ф. Федоровым, будут использовать многие христианские мыслители XX в. (Г. П. Федотов, К. В. Мочульский, В. В. Зеньковский, мать Мария (Скобцова)), придавая ему разный масштаб и объем — от развития социального служения церкви до христианской педагогики и православной культуры. Сам же философ общего дела понимал под внехрамовой литургией не только духовное и культурное усилие, не только социальную практику, но соединение всех сущностных сил человечества вокруг задачи регуляции природы и воскрешения. «Престолом этой литургии, — писал он, — будет вся земля, как прах умерших, „силы небесные“ — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» [Федоров 1995а, 265].

Сама идея выхода в космос представлялась философом не как экспансия человеческого рода, внешнее пространственное его расширение, но как внехрамовое служение, труд обоживающей регуляции. Как справедливо утверждал К. Х. Хайруллин, в «Философии общего дела» «освоение космоса вместе с воскрешением умерших и всеобщей природной регуляцией открывает путь к утверждению христианского идеала „Царствия Небесного“ в масштабах Вселенной» [Хайруллин, 88].

Представители христианского космизма 1920–1930-х годов А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев понимали внехрамовую литургию столь же масштабно, как Федоров, делая ее основой «организации мировоздействия». На новом витке они ставили вопрос о взаимодействии науки и веры, подчеркивая их соприродность, устремленность каждой по-своему к творческому преобразению мира. Совершившееся в истории расхождение путей науки и веры, автономизация научного знания привели к тому, что «Церковь осталась без орудия действия», а «наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным» [Муравьев, 453], утратила нравственный вектор, работая одновременно и на созидание, и на разрушение. Задача Церкви на новом этапе — дать науке высшую цель, включить ее в «церковное дело преобразования мира» [Муравьев, 454].

В свете идеала Царствия Божия «просвещенная вера» преобразует повседневные труды человека не в отдаленном туманном будущем, а буквально здесь и сейчас. Она не ранжирует, не сортирует, как в светской, гордынной истории, где труд плотника,

дворника и начальника, восседающего в кабинете, ценится совершенно по-разному, или как в избирательной культурной истории, где превозносятся и хранятся в общечеловеческой памяти художественные шедевры и их творцы, а рядовые деятели и созданные ими вещи с течением времени стираются в беспмятный прах. О преодолении этой избирательности и культурной гордыни в обществе, ставшем на путь всеобщего дела, говорил Достоевский в ответе А. Д. Градовскому, приводя пример с Шекспиром, делающим «великую работу для всех», и простым человеком, добровольно берущимся «выносить у Шекспира ненужное», дабы послужить тем самым «на общую пользу» [*Достоевский 1984а, 163*].

В концепции «просвещенной веры» дальние горизонты действия и текущая повседневность оказываются взаимосвязаны. Понимание того, что каждое, пусть даже самое малое дело, является частью богочеловеческой работы спасения, преображения мира в Царство Христово, внутренне меняет и отношение к этому делу, и самих делателей. О том, как это происходит, хорошо написала младшая дочь Н. А. Сетницкого Е. Н. Берковская, вспоминая настрой своих молодых друзей, одушевленных идеями Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, устремлявшихся к богочеловеческому деланию, грезивших о «новом небе и новой земле»:

Ходить по земле, по земле, а не по асфальту, и непременно босиком... и ощущать свою связь с землей, чувствовать, что эта земля, по которой мы идем, в которую мы садим картошку, она же есть, ну будет — преображенная Земля. Чувствовать себя ею, а ее — собой. Чувствовать себя частью ее. Есть хлеб, запивая кипятком с сахарином (или без), с чувством евхаристичности, купаться в реке, помня об Иордане. <...> И чувство благоговения, постоянно жившее в душе. Это было. Ощущение божественности мира и высокой духовности в каждодневности... [*Берковская, 443*].

Источники

1. Аксаков = Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? Москва : РОССПЭН, 2002. 1007 с.
2. Бердяев = Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76–94.
3. Берковская = Берковская Е. Н. Судьбы скрещенья : Воспоминания. Москва : Возвращение, 2008. 720 с.
4. Булгаков = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. Париж : YMCA Press, 1933. 468 с.

5. *Гоголь* = Гоголь Н. В. Духовная проза. Москва : Русская книга, 1992. 560 с.
6. *Данилевский* = Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва : Книга, 1991. 574 с.
7. *Достоевский 1974* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 11. Санкт-Петербург : Наука, 1974. 412 с.
8. *Достоевский 1976a* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 14. Санкт-Петербург : Наука, 1976. 512 с.
9. *Достоевский 1976б* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 15. Санкт-Петербург : Наука, 1976. 624 с.
10. *Достоевский 1980* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 20. Санкт-Петербург : Наука, 1980. 432 с.
11. *Достоевский 1981* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 23. Санкт-Петербург : Наука, 1981. 424 с.
12. *Достоевский 1984a* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 26. Санкт-Петербург : Наука, 1984. 518 с.
13. *Достоевский 1984б* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 27. Санкт-Петербург : Наука, 1984. 464 с.
14. *Достоевский 1988* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 30. Кн. 1. Санкт-Петербург : Наука, 1988. 464 с.
15. *Ильин* = Ильин И. А. Основы христианской культуры // Он же. Одинокий художник. Москва : Искусство, 1993. С. 291–336.
16. *Киреевский* = Киреевский И. В. Избранные статьи. Москва : Современник, 1984. 383 с.
17. *Муравьев* = Муравьев В. Н. Сочинения : В 2 кн. Кн. 1. Москва : ИМЛИ РАН, 2011. 704 с.
18. *Одоевский* = Одоевский В. Ф. Русские ночи. Ленинград : Наука, 1975. 319 с.
19. *Паскаль* = Паскаль Б. Мысли. Москва : REFL-book, 1994. 528 с.
20. *Сетницкий* = Сетницкий Н. А. Избранные сочинения. Москва : РОССПЭН, 2010. 736 с.
21. *Соловьев 1988* = Соловьев В. С. Сочинения : В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1988. 828 с.
22. *Соловьев 1997* = Соловьев В. С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1997 год. Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. С. 31–65.
23. *Тейяр де Шарден* = Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. Москва : Айрис-пресс, 2002. 352 с.
24. *Федоров 1995a* = Федоров Н. Ф. Сочинения : В 4 т. Т. 1. Москва : Прогресс, 1995. 518 с.
25. *Федоров 1995б* = Федоров Н. Ф. Сочинения : В 4 т. Т. 2. Москва : Прогресс, 1995. 544 с.

26. *Хомяков* = Хомяков А. С. О старом и новом : Статьи и очерки. Москва : Современник, 1988. 461 с.

Литература / References

1. *Аксенов-Меерсон* = Аксенов-Меерсон Михаил, прот. Созерцанием Троицы Святой... : Парадигма Любви в русской философии Троичности. Киев : Дух и Литера, 2008. 328 с.
Aksenov-Meerson Mikhail, archpriest (2008). *Contemplation of the Holy Trinity... : The Paradigm of Love in the Russian Philosophy of the Trinity*. Kiev : Dukh i Litera Publ. (in Russian).
2. *Бондарева 2010a* = Бондарева Я. В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии XI — середины XIX веков (Статья первая) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2010. № 1. С. 19–22.
Bondareva Ya. V. (2010). “The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of russian religious philosophy (XIX — I half XX centuries) (Article one)”. *Bulletin of the MSRU. Series Philosophy*, n. 1, pp. 19–22 (in Russian).
3. *Бондарева 2010b* = Бондарева Я. В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX — первой половины XX веков (Статья вторая) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2010. № 1. С. 23–27.
Bondareva Ya. V. (2010). “The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of russian religious philosophy (XIX — I half XX centuries) (Article two)”. *Bulletin of the MSRU. Series Philosophy*, n. 1, pp. 23–27 (in Russian).
4. *Гасак* = Гасак Д. С. Принципы христианского просвещения в трудах А. С. Хомякова и И. В. Киреевского // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 31. С. 204–234. <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53353>.
Gasak D. S. (2019). “Principles of Christian Education according to A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 31, pp. 204–234 (in Russian). <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53353>.
5. *Гачева 2019* = Гачева А. Г. «Возможно ли серьезно и вправду веровать?» (Славянофилы, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский в поисках истинного образа веры) // Она же. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. Москва : Академический проект, 2019. С. 110–128.
Gacheva A. G. (2019). “Is it possible to seriously and truly believe?” (Slavophiles, F. I. Tyutchev, F. M. Dostoevsky in search of the true image

- of faith)”, in Idem. *“Ideal is also reality...” Russian Philosophy and Literature*. Moscow : Akademicheskii proekt Publ., pp. 110–128 (in Russian).
6. *Гачева 2021a* = Гачева А. Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. Москва : Водолей, 2021. 700 с.
Gacheva A. G. (2021). Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature. Moscow : Vodolei Publ. (in Russian).
 7. *Гачева 2021b* = Гачева А. Г. Богословие Ф. М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского / Отв. ред. Т. А. Касаткина. Москва : ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.
Gacheva A. G. (2021). “Theology of F. M. Dostoevsky and the problem of moral interpretation of dogma in Russian theological thought of the 19th–20th centuries”, in T. A. Kasatkina (ed.). *Theology of Dostoevsky*. Moscow : IMLI RAN Publ., pp. 21–156 (in Russian).
 8. *Завершинский* = Завершинский Георгий, прот. Богословие диалога : Тринитарный взгляд. Москва : Изд. Московской патриархии, 2017. 336 с.
Zavershinskiy Georgy, archpriest (2017). The Theology of Dialogue: A Trinitarian Perspective. Moscow : Moscow Patriarchate Publ. (in Russian).
 9. *Каллист (Уэр)* = Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
Callist (Ware), Bishop (2002). “The Holy Trinity is a paradigm of the human personality”. *Alpha and Omega*, n. 2 (32), pp. 110–123 (Russian translation).
 10. *Касаткина 2019* = Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. Москва : Водолей, 2019. 336 с.
Kasatkina T. A. (2019). Dostoevsky as a philosopher and theologian: an artistic way of saying. Moscow : Vodolei Publ. (in Russian).
 11. *Касаткина 2023* = Касаткина Т. А. «Мы будем — лица...»: Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского. Москва : ИМЛИ РАН, 2023. 432 с.
Kasatkina T. A. (2023). “We will be faces ...”: Analytical and synthetic reading of Dostoevsky’s works. Moscow : IMLI RAN Publ.
 12. *Кнорре* = Кнорре Е. Ю. Идеал нового «мы» в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина 1914–1928-х гг. // Соловьевские исследования. 2015. № 3(47). С. 130–142.
Knorre E. Yu. (2015). “The ideal of a new ‘we’ in the diaries and fiction by M. M. Prishvin in 1914–1928s.”. *Solov’evskie issledovaniia*, n. 3(47), pp. 130–142 (in Russian).
 13. *Крошкина* = Крошкина Л. В. «Свободное трудничество» в опыте со-зидания «Православного Дела» матери Марии (Скобцовой) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. № 46. С. 99–115.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99.

- Kroshkina L. V. (2023). “‘Free labor’ in the experience of creating the ‘Orthodox Work’ of mother Maria (Skobtsova)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 46, pp. 99–115. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99 (in Russian).
14. *Мартынова* = Мартынова О. А. Становление концепции цельного знания в русской философии XIX века : Дис. ... канд. филос. наук. Пенза, 2005.
Martynova O. A. (2005). Formation of the concept of integral knowledge in Russian philosophy of the 19th century : Dis. ... Cand. Sci. (Philosophy). Penza.
15. *Межуева, Еремина* = Межуева Е. О, Еремина З. А. Категория веры в философии «цельного знания» А. С. Хомякова // *Logos et Praxis*. 2015. № 4. С. 16–22. <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2015.4.2>.
Mezhueva E. O., Eremina Z. A. (2015). “The category of faith in A. S. Khomyakov’s philosophy of ‘holistic knowledge’”. *Logos et Praxis*, n. 4, pp. 16–22. <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2015.4.2> (in Russian).
16. *Нижников* = Нижников С. А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьева // *Соловьёвские исследования*. 2008. № 2(17). С. 103–112.
Nizhnikov S. A. (2008). “Faith and knowledge in Russian philosophy and creativity Vl. Solovyov”. *Solov’evskie issledovaniia*, n. 2(17), pp. 103–112 (in Russian).
17. *Русская философия* = Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. Москва : Мир философии, 2020. 920 с.
Maslin M. A. (2020) (ed.). *Russkaia filosofii: Entsiklopediia*. Moscow : Mir filosofii Publ. (in Russian).
18. *Сартаков* = Сартаков Е. В. «Просвещенный верою»: проблема сути истинного просвещения в книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» и русской консервативной журналистике первой половины 1840 гг. // *Электронный научный журнал «Медиаскоп»*. 2013. № 4. 15 с.
Sartakov E. V. (2013). “‘Enlightened by Faith’ — Defining the True Enlightenment in Gogol’s ‘The Selected Passages from Correspondence with Friends’ and the Conservative Press of the First Half of the 1840s.”. *Electronic scientific journal “Mediascope”*, n. 4 (in Russian).
19. *Семенова 2019* = Семенова С. Г. Философ будущего Николай Федоров. Москва : Академический проект, 2019. 641 с.
Semenova S. G. (2019). *Philosopher of the future Nikolai Fedorov*. Moscow : Akademicheskii proekt Publ. (in Russian).
20. *Семенова 2020* = Семенова С. Г. Созидание будущего: философия русского космизма. Москва : Ноократия, 2020. 458 с.
Semenova S. G. (2020). *Building the Future: The Philosophy of Russian Cosmism*. Moscow : Nookratia Publ. (in Russian).

21. *Степанян* = Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. Санкт-Петербург : Крига, 2010. 400 с.
Stepanian K. A. (2010). Appearance and dialogue in the novels of F. M. Dostoevsky. Saint Petersburg : Kriga Publ. (in Russian).
22. *Хайруллин* = Хайруллин К. Х. Философия космизма. Казань : Дом печати, 2003. 370 с.
Khairullin K. Kh. (2003). Philosophy of cosmism. Kazan : Dom pechati Publ. (in Russian).
23. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. Москва : ПСТГУ, 2017. 480 с.
Khondzinsky Pavel, archpriest (2017). "The Church is not an academy": Russian extra-academic theology of the 19th century. Moscow : Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities Publ. (in Russian).
24. *Хоружий* = Хоружий С. С. После перерыва : Пути русской философии. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. 448 с.
Khoruzhii S. S. (1994). After the break: Ways of Russian Philosophy. Saint Petersburg : Aleteiia Publ. (in Russian).

Информация об авторе

А. Г. Гачева, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН и Московской высшей школы социальных и экономических наук, главный библиотекарь, научный сотрудник Библиотеки № 180 им. Н. Ф. Федорова.

Information about the author

A. G. Gacheva, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher at the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences and the Moscow School of Social and Economic Sciences, chief librarian, researcher at Fyodorov's Library.

Статья поступила в редакцию 12.07.2023; одобрена после рецензирования 20.07.2023; принята к публикации 22.07.2023.

Научная статья

УДК 1 (091)

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_69

А. Ф. Макарова

Консерватизм Николая Бердяева: свобода преобразования традиции

Анна Федоровна Макарова

Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия,

anna.fed.mak@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Статья представляет собой аналитический обзор взглядов русского философа Николая Александровича Бердяева на проблемы консерватизма, осмысления реальности исторической православной церкви и анализ некоторых сюжетов, находящихся на пересечении этих двух полей. Автор предлагает ответить на три вопроса: 1) Что такое консерватизм по-бердяевски? 2) Как такой консерватизм должен (и должен ли) проявляться в жизни церкви? 3) Какова может быть роль философа в этих процессах? Отмечается специфическая бердяевская трактовка консерватизма как свободы изменения (преобразования) традиции при сохранении связи с отцами. Подобные творческие процессы, по мнению философа, должны происходить и в церкви; роль мыслителя, верующего философа в этом может быть весьма велика, что показали на своем примере и сам Бердяев, и герои его статей: «Гасители духа» (1913), «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» (1928), «Дух Великого Инквизитора» (1935), «Существует ли в православии свобода мысли и совести? (В защиту Георгия Федотова)» (1939). В статье делается вывод о парадоксальном, но устойчивом сочетании в мысли Бердяева вольно-реформаторских и проправославных настроений, усиленных выраженной антиреволюционной позицией — не только политической, но и мировоззренческой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская религиозная философия, православная церковь, консерватизм, Бердяев, традиция

© Макарова А. Ф., 2023

для цитирования: Макарова А. Ф. Консерватизм Николая Бердяева: свобода преображения традиции // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 69–88. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_69.

A. F. Makarova

Conservatism of Nikolai Berdyaev: freedom to transform tradition

Anna F. Makarova

**Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
anna.fed.mak@gmail.com**

ABSTRACT: The article is an analytical review of the views of the Russian philosopher Nikolai Berdyaev on the problem of conservatism, understanding the reality of the historical Orthodox Church and analysis of some subjects that are at the intersection of these two fields. The author proposes to answer three questions: 1) What is Berdyaev-style conservatism? 2) How should such conservatism manifest itself in the church life (or it should not)? 3) What could be the role of the philosopher in these processes? In the article, Berdyaev's specific interpretation of conservatism is indicated: for him conservatism is the freedom to change (transform) tradition while maintaining connection with the Fathers; such creative processes, according to the philosopher, should also take place in the church, and the role of a thinker, a believing philosopher in this can be important — that was shown by Berdyaev himself and by the heroes of his articles, which became the causes or expression of conflicts between Berdyaev and the Orthodox Church: “Quenchers of the Spirit” (1913), “The Worth of Christianity and the Unworthiness of Christians” (1928), “The Spirit of the Grand Inquisitor” (1935) and “Does freedom of Thought and Conscience exist in Orthodoxy? (In defense of Georgy Fedotov)” (1939). The article concludes that in Berdyaev's thought there is a paradoxical but stable combination of free-reform and pro-Orthodox sentiments, reinforced by an explicit anti-revolutionary position — not only political, but also ideological.

KEYWORDS: Russian religious philosophy, Orthodox Church, conservatism, Berdyaev, tradition

FOR CITATION: Makarova A. F. (2023). “Conservatism of Nikolai Berdyaev: freedom to transform tradition”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 69–88. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_69.

Введение

В современной России о философах начинают говорить и спорить, как правило, после того, как их цитируют с высокой трибуны. Такой вариант популяризации философских трудов, с одной стороны, эффективен, так как способствует их широкому распространению, с другой — опасен, поскольку любой аргумент к авторитету связывает мыслителя с цитирующим, и связь эта представляется союзнической, что не всегда справедливо. Николай Бердяев время от времени переживает такое повышенное внимание: во-первых, поскольку он писал афористично, его удобно цитировать; во-вторых, он высказывался на многие социально-политические и духовно-религиозные темы, на основе корпуса его текстов возможно составить «Бердяевскую энциклопедию» (наподобие «Розановской энциклопедии» А.Н. Николюкина¹); в-третьих — Бердяев, несмотря ни на что, авторитетен и респектабелен, он вызывает на заочный диалог многие поколения историков философии как в России, так и за рубежом. Когда цитируется мнение Бердяева, например, о большевиках, особенных споров не возникает (как правило, критическими высказываниями философа лишь фундируются риторические атаки); когда же речь заходит об отношении не к одиозным общностям и фигурам, а к категориям, «насущным» для современного дискурса, — таким как свобода мысли и слова, «русская идея», либерализм, консерватизм и т. п. — разгораются дискуссии. В этой статье мы предлагаем ответить на три вопроса: 1) Что такое консерватизм по-бердяевски? 2) Как такой консерватизм должен (и должен ли) проявляться в жизни церкви? 3) Какой может быть роль философа в этих процессах?

Проблема маркеров и идентификаций для истории русской мысли всегда была важной — если не для самих мыслителей, то для их читателей. Отнесение к какому-либо идейному лагерю или давало автору значительный кредит доверия, или позволяло его игнорировать, останавливаясь на критике «вывески» направления, к которому его причислили современники или потомки. Николай Бердяев попадает в такие ситуации с незавидным постоянством: кто он — либерал, консерватор, анархист, социалист? Пожалуй, наименее дискутируемые характеристики — это «Бердяев-патриот» и «Бердяев-христианин», но тогда начинается

1. См. подробнее в: [Розановская энциклопедия].

спор — патриот какой страны, какой из форм воплощения России в XX в.? По поводу единства или разорванности российской истории продолжаются исторические и идеологические дискуссии. В неполитическом поле развилки не меньше: он религиозный философ или «христианский теософ» (богословом его называют редко, хотя и такое обозначение встречается в литературе)? Чадо православной церкви или неизбежный модернист? «Я мучительно чувствовал чуждость всякой среды, всякой группировки, всякого направления, всякой партии. Я никогда не соглашался быть причисленным к какой-либо категории» [Бердяев 1991, 45], — пишет Бердяев, чем, казалось бы, разрубает узел противоречий путем самовольного выключения из любых объединений, повторяет за Григорием Сковородой: «Мир ловил меня, но не поймал». Однако современные мыслители не хотят оставить Бердяева в покое, не могут позволить ему обособиться, не укрепив один из флангов своим присутствием.

Фундаментальные убеждения и симпатии

Предварим разговор о консерватизме обзором «профиля» Бердяева, его корневых убеждений и симпатий. Принято считать, что Николай Бердяев прошел путь «от марксизма к идеализму» — однако отметим, что в марксистский период он размышлял с идеалистических позиций, а в последующем творчестве продолжал признавать гениальность Маркса. Этапы философского становления Бердяева — кантианство, марксизм, идеализм, «новое религиозное сознание» — сформировали ожидание новой исторической эпохи, новой общественности, которое своеобразно переплелось с восприятием советского опыта. В начале своего творческого пути Бердяев был «легальным марксистом» (сам он называл себя «критическим марксистом») и вполне никогда от Маркса не отрекался. В позднем тексте «Самопознание» (1947) он пишет: «Особенная чувствительность к марксизму² у меня осталась и донныне», «Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас» [Бердяев 1991, 118]. Просоветская ориентация, характерная для более позднего эмигрантского периода, вероятно, была также связана с надеждой философа на широту

2. Интересно, что большевикам Бердяев отказывает в принадлежности к марксизму, называет их «восточниками» из-за нежелания усложнять мыш-

ление, из-за стремления к целостному, внутренне бесконфликтному мировоззрению, нетерпимому к «ересям».

советского исторического замысла. Сочетание во взглядах Бердяева христианского персонализма и вообще религиозной доминанты мировоззрения с симпатиями к «левому» спектру общественной мысли и делания можно объяснить следующим образом: по мнению философа, нельзя не быть социалистом в вопросах социальных и экономических, однако тотальный социализм, ставший религией и культом, Бердяеву глубоко чужд. Самое отталкивающее для него, как защитника духовных качеств и вершин культуры, — то, что «социализм духовно нивелирует, приводит всех к среднему серому уровню, покупает некоторый подъем равнин дорогой ценой исчезновения всех вершин» [Бердяев 1907а, 7]. Но нивелировать подъемы человеческого духа, ограничивать и насиловать духовную свободу может практически любая человеческая власть — и именно это особо порицает и даже ненавидит Бердяев.

Своеобразие бердяевского консерватизма

Бердяев, несомненно, консервативен, но подразумевает под консерватизмом нечто отличное от того, что является расхожим значением этого слова. Такую терминологическую работу мыслитель проводит по поводу едва ли не всех важных для него категорий: он переопределяет аристократию, демократию, социализм, либерализм — и только после раскрытия смысла собственной дефиниции соотносит свою мысль с этими понятиями. Такой способ самоопределения может показаться лукавым, поскольку Бердяев стремится увлечь собеседников и читателей в разговор на собственных понятийных условиях, но для исторического анализа и вынесения решения о принадлежности Бердяева к консервативному направлению мысли нам сначала неизбежно приходится реконструировать его собственный взгляд, и лишь затем — сопоставить его с конвенциональным понятием «консерватизм», существующим в идейном поле России XX и XXI вв.

Отношение Николая Бердяева к консерватизму явно фиксируется в 1918 г., уже в послереволюционной России, когда он пишет сразу два текста — статью «Мысли о консерватизме» и «Письмо пятое: о консерватизме» для книги «Философия неравенства»³.

3. Книга «Философия неравенства» была впервые опубликована в 1923 г., однако написана была в Советской России в 1918 г., об этом подробнее см.: [Макарова].

По-видимому, текст «Философии неравенства» содержательно первичен: можно предположить, что, понимая невозможность публикации книги в Советской России, Бердяев параллельно написал статью со сходными тезисами, или эта статья стала черновиком главы книги.

Очевидна идейная эволюция Бердяева в вопросе отношения к консерватизму: в резкой статье «Судьба русского консерватизма» (1904 г.) он констатировал «бегство из консервативного лагеря всего живого, талантливого и честного» [Бердяев 1907б, 231], назвал реально существующим в России консерватизмом «практику мрачного реакционерства, казенную, а не мистическую санкцию жизни» [Бердяев 1907б, 232], которая вырождается в «оголенное и бесстыдное насильничество» [Бердяев 1907б, 235]. Бердяев обличает консерваторов в нигилизме, в отрицании «культуры, отрицании религии, философии, науки, литературы, искусства, нравственности, права, всего духовного содержания человеческой жизни» [Бердяев 1907б, 236] (т. е. всякого творчества); завершает он статью «герценовским»⁴ вызовом: «Русский консерватизм невозможен потому, что ему нечего охранять» [Бердяев 1907б, 236]. Даже «старые» славянофилы, которых Бердяев и в 1904, и в 1918 гг. признает истинными, а не выродившимися консерваторами-романтиками, по его мнению, лишь выдумали то, что хотят сохранить, то, чего не было, в сущности, в российском историческом прошлом.

В 1917–1918 гг. Бердяев значительно больше размышляет о природе консерватизма, чем о его практике: радикально изменившийся политический ландшафт исключил возможность критики носителей консервативного мировоззрения, обратив внимание Бердяева на онтологические основания консерватизма. Бердяевское определение консерватизма описано во многих статьях по русской философии⁵, но для развития мысли полагаю необходимым рассмотреть его позицию в такой перспективе: поскольку для Бердяева ключевым понятием и важнейшей ценностью является свобода, консерватизм, с которым он солидаризировался, не может быть понят вне этой категории. Противоречивость этой посылки ничуть не смущает мыслителя, напротив — именно такой взгляд, по его мнению, оживляет, одухотворяет консерватизм,

4. См. текст А. И. Герцена «Prolegomena» (1868) [Герцен].

5. См., напр.: [Маслин; Попов].

делает его вообще возможным и пригодным для исторического творчества (еще один «ключ» к миросозерцанию Бердяева). Формулу бердяевского консерватизма (точнее того, что он считал истинным консерватизмом) можно представить так: *свобода изменения (преобразования) традиции*. Ни один из компонентов формулы не может быть утрачен: застывшая традиция, не допускающая перемены, — не консерватизм, и в этом Бердяев категоричен и последователен:

Когда консерватизм отрицает творчество новой жизни, когда он задерживает движение жизни и представляет лишь силу инерции и косности, он также разрывает отчую и сыновнюю ипостась, он утверждает отца без сына, отца нерождающего. Отцы, восставшие на творческую, а не разрушительную жизнь сыновей, воздвигающие гонение на всякую динамику сыновьей жизни, также разрушают единство Божественной Троичности, как и сыновья, революционно порывающие всякую связь с отцами, истребляющие прошлое [Бердяев 1970, 92].

Таким образом, «гасителями Духа» (одна из самых негативных характеристик в бердяевской критике) могут стать и «нерождающие отцы», и сыновья-хамы, порывающие связь с предками. Когда у Бердяева возникает тема отцов, как правило, звучит имя Николая Федорова, чье интеллектуально-духовное дерзновение глубоко потрясало и восхищало Бердяева и других современников.

Консерватизм, как вечное начало, требует, чтобы в решении судеб обществ, государств и культур был выслушан не только голос живых, но голос умерших, чтобы было признано реальное бытие не только за настоящим, но и за прошедшим, чтобы не порывалась связь с нашими покойниками. Учение Н. Ф. Федорова о воскрешении умерших предков есть прямая противоположность революционизма, есть религиозное обоснование правды консерватизма [Бердяев 1970, 91–92].

Мечта о победе над смертью, о всеобщем воскрешении и есть, по мнению Бердяева, последовательный и доведенный до предела консерватизм, но осуществлять его нужно идейно-духовно, а не научно, не позитивистски; по Федорову же «всеобщее воскрешение есть полная победа над пространством и временем»:

Переход «от земли к небесе» есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущие). Переход от смерти к жизни, или одновре-

менное сосуществование всего ряда времен (поколений), сосуществование последовательности, есть торжество над временем [Федоров, 236].

Другой заочный собеседник Бердяева, П. Я. Чаадаев, в «Философических письмах» сокрушается, что русские люди не хранят в сердце никаких исторических уроков, помнят только вчерашний день и потому становятся чуждыми сами себе. «Каждый из нас должен сам связывать разорванную нить семейности, которой мы соединились с целым человечеством» [Чаадаев, 7], — на этот тезис Чаадаева хотелось бы обратить особое внимание. Склонность к кружковщине и обособлению, тяга к поиску устойчивой самоидентификации (обязательно предполагающую иных, ошибающихся, врагов) — возможно, это следствие подспудной склонности наскоро связать «разорванную нить», заглушить отзвучивающуюся в каждом боль разрывов в истории России или даже в собственной семейной истории. Бердяев высоко ценит тревогу и тоску Чаадаева, отмечает его большую, чем у славянофилов, прозорливость, однако не солидаризируется с ним вполне. Консерватизм, которого желает Бердяев, — «творческий консерватизм», «культурный консерватизм». Такой общественной силы нет в России, но она ей отчаянно необходима. Бердяев не склонен создавать проекты и прописывать планы, он лишь оценивает и постулирует. Возможно ли в действительности обеспечить «цветение всех цветов»? Очевидно, что Бердяев не ратует за сохранение одной, «правильной» традиции, а хочет, вслед за Федоровым, услышать голос *всех* умерших (крайне редко дискутируется вопрос о ядовитых «цветах» прошлого — имеют ли право сыны уничтожать нежелательную и трудную историческую память). По видимости бескрайняя плюрализация не отличима от либерализма. О возможности и желательности такой связки Бердяев пишет в письме «О либерализме», опубликованном в «Философии неравенства»: «Либерализм должен сочетаться с более глубоким, не внешним консерватизмом, равно как и с социальным реформизмом» [Бердяев 1970, 128], поскольку либерализм сам по себе бесцелен, поверхностен и неонтологичен. Самого Бердяева иногда называют «либеральным консерватором», что в целом справедливо, но слишком мало проясняет.

Что Бердяев противопоставляет здоровому (творческому, культурному, динамическому) консерватизму? С одной стороны, революционное хамство, с другой — инертный, косный традиционализм. Консерватизм должен содержать такие антропологиче-

ческие характеристики, как смелость и сыновнее благородство. Этому противоположно трусливое копирование образцов и форм прошлого и самодовольство *parvenu*, что нередко сочетается. Консерватизм должен идейно обосновать и институционально поддерживать самоорганизацию, самостоятельность и самодисциплину общества, организованное положительное общественное творчество.

Консерватизм и православная церковь

Можно ли приложить *бердяевские представления о консерватизме* к учению православной церкви? В этом вопросе философ сохраняет творчески-консервативную (не оксюморон для Бердяева) настроенность. Известно, что мыслитель не раз имел возможность вступать в публичные споры с официальными представителями Русской православной церкви.

Истинный путь Свободной Церкви пролегает одинаково далеко и от инертного, и фарисейского консерватизма, препятствующего всякому творческому религиозному движению, и от разрушительного революционизма, направленного против внутреннего иерархического лада Церкви [Бердяев 1998, 308].

Это убеждение Бердяев пронес через всю свою жизнь, несколько меняя тональность в статьях «Гасители духа» (1913), «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» (1928), «Дух Великого Инквизитора» (1935), «Существует ли в православии свобода мысли и совести? (В защиту Георгия Федотова)» (1939). Четыре указанные статьи⁶, полагаю, вполне выражают критическую настроенность Бердяева в отношении исторической плоти православной церкви, которую он отнюдь не отождествляет с Телом Христовым.

«Гасители духа» — текст-обличение, направленный против гонителей афонских монахов-имяславцев и повлекший за собой судебное преследование философа. В свойственной ему манере Бердяев пишет:

6. Этот ряд можно дополнить статьей «Спасение и творчество. Два понимания христианства» (1925), где, помимо привычной апологетики творчества, Бердяев обличает господство в православной церкви интенций «Богоангельства», хотя

Иисус Христос был Богочеловеком и церковь, по мнению философа, должна воплощать Богочеловеческий идеал — в том числе, поощряя творчество и цветение культуры.

Желанно и радостно все, что срывает покров той лицемерной лжи, что все обстоит благополучно и спокойно в православии. Нужно желать всеми силами духа, чтобы раскрылась и обнаружилась всяческая правда, правда, превышающая всякий расчет и всякое благо земное, чтобы настал конец «подвижности» и покою, чтобы духовное землетрясение разразилось под гниющей физической плотью церковности. В этом залог новой духовной жизни, начало богочеловеческого делания [Бердяев 1989, 633].

Статья «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» (1928) содержит последовательное противопоставление исторической церкви (в этом контексте — «христиан») и Церкви («Христианства»):

Христианство есть религия любви, но судят о ней по злобе и ненависти христиан. Христианство есть религия свободы, но судят о ней по насилиям, которые совершали христиане в истории. Христиане компрометируют христианство, соблазняют малых сих... Христианство не виновато в том, что правду его не исполняют и не осуществляют в жизни. Христос не виноват в том, что заветы Его попирают [Бердяев 1928, 6].

Бердяев отмечает, что нельзя судить о церкви по внешним делам — но внутренняя духовная жизнь Церкви сокрыта, задавлена внешней историей; Бердяев высоко ценит наследие русских святых, отважно надеется на скрытые силы русского народа — наверное, поэтому он и позволяет себе резкую критику исторической церкви, поэтому не боится разувериться, поэтому не теряет своеобразного исторического оптимизма. Сравнительно поздний текст «Существует ли в православии свобода мысли и совести? (В защиту Георгия Федотова)» (1939) связан с еще одним сложным эпизодом в истории православной церкви: в 1939 г. профессора Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже предъявили Г. П. Федотову ультиматум — или уйти из института, или перестать писать статьи на политические темы в леволиберальных газетах. Бердяев возмущен предъявленным к Федотову требованием быть «национально мыслящим»:

Мы знаем, что значить быть «национально мыслящим»: на практике это значить быть бесчеловечным, корыстолюбивым, насильником, ненавистником, провокатором войны и часто войны против собственного народа. Мир погибает сейчас от национализма, он захлебнется в крови от «национально мыслящих»... Христианин не имеет права держаться политического

направления, попирающего свободу и человечность, противоположного евангельскому духу любви, милосердия и братства людей. Христиане должны образовать союз борьбы за свободу человека [Бердяев 1939, 48].

Бердяев ставит вопрос о связи православия с политической системой, недоумевая, почему «левой» политикой православному заниматься нельзя, а «правой» — вполне допустимо.

Завершить краткий обзор бердяевской критики исторической церкви за отсутствие свободомыслия стоит статьёй в защиту о. Сергия Булгакова, продолжающей вопрошание философа о свободе совести и мысли в православии и вполне выражающей его кредо:

...как член этой («Московской патриаршей». — А. М.) Церкви я должен решительно заявить, что отношусь к осуждению о. С. Булгакова с величайшим негодованием, как к обскурантскому насилию над мыслью и богословские идеи этого указа не только не разделяю, но считаю стоящими на очень низком уровне мысли... Я остаюсь в Церкви Христовой, основанной на любви и свободе. За свободу и творчество в религиозной жизни, за достоинство человека нужно вести героическую борьбу [Бердяев 1935, 81].

Попытки привнесения в церковную жизнь дискуссионности, проблематичности, поиски ответов на новые интеллектуально-духовные вызовы находили в Бердяеве яростного защитника. Об этом же свидетельствуют воспоминания⁷ Бердяева о разговорах с сектантами, «народными богоискателями» в московском трактире («Яме») около церкви Флора и Лавра у Мясницких ворот: несмотря на неприятие сектантского духа, особенно рационалистического, философ находил в этих беседах, по-видимому, то, чего ему не хватало в жизни православной церкви.

Церковь всегда оставалась в поле религиозно-философского внимания Бердяева⁸: и Русская православная церковь (и другие исторические церкви), и вселенская церковь. Послереволюционные сдвиги в положении церкви, в отношениях церкви и государства вызвали множество откликов Бердяева, который стремился в период исторических сломов, затронувших строй церковной

7. См. главу 7 «Поворот к христианству. Религиозная драма. Духовные встречи» в книге «Самопознание».

8. Вне поля внимания этой статьи остаются объемные сюжеты «нового религиозного сознания» и некоторых других инициатив, в которых участвовал Бердяев; обзор отношений Бердяева с православной церковью см., напр.: [Козырев].

жизни, размышлять *sub specie aeternitatis*. Бердяев не имеет никаких сомнений по поводу органичной связи православной церкви и русского народа — церковь, по его мнению, столь же неотъемлема от народа, как пророчество от русской литературы, оказавшейся более чем актуальной в революционный период. Впрочем, это не значит, что Россия оказалась достойна и церкви, и наследия своей культуры — напротив, Бердяев подчеркивает, какая пропасть разверзлась (или выявилась) между вершинными духовными, культурными проявлениями и огромными массами русского народа: его православие на поверку оказалось непрочным, поверхностным, бытовым. Церковь для Бердяева, помимо прочего, исторически виновна в угашении духа творчества — однако в пореволюционной России она сама оказывается призвана к беспрецедентному историческому творчеству. Ожидания Бердяева о переустройстве церкви прежде всего связаны с приведением в жизнь принципа отделения церкви от государства для охранения прав человеческой души от посягательств государства и общества; философ регулярно напоминает о максиме «воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу». В контексте национальной проблемы важным для будущего церкви, по Бердяеву, является вопрос соединения церквей:

Когда пережитый опыт революции углубит нашу религиозную жизнь, то станет ясно, что церковь не может быть вполне свободной, если она остается национально-обособленной и оторванной от вселенского христианства [Бердяев 2007, 718] —

и задача глубинного, духовного, а не политического обращения Православной церкви к Католической ставится Бердяевым как важнейшая внешняя, мировая задача. Главным же «внутренним» делом мыслитель считает объединение православных со старообрядцами, что становится возможным при падении «официальной» церкви в России — таково настроение Бердяева в 1917 г., которое к концу года значительно ослабло — помимо прочего, из-за Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг.

Биографический ответ на вопрос о конфессиональной принадлежности мыслителя очевиден: Николай Бердяев до конца жизни в эмиграции оставался прихожанином Трехсвятительского подворья Московской патриархии в Париже. Ответ с точки зрения идейной и догматической стороны вопроса не столь очевиден: для современных православных Бердяев «неблагонадежен»

и небезопасен из-за своего учения о нетварной свободе (воспринятого у немецких мистиков), идеях об аде, о смысле человеческого творчества и о многом другом. Стоит признать, что клеймо «модерниста» хотя и выводит Бердяева из круга авторитетов, но не угашает внимания и интереса⁹ к нему, пусть и мотивированного желанием уличить философа в ошибке, поспорить с ним, опровергнуть его суждения. Бердяев неоднократно отмечал, что церковь проявляет бóльшую подозрительность к взлетам мысли и духовному дерзновению, чем к грехам плоти — и он сам до сих пор остается «подозрительным». Ни в общении (по воспоминаниям), ни в текстах Бердяев не говорил о себе как о богослове, об ортодоксе¹⁰ — такие ожидания от него не оправданы. Он называл себя «верующим вольнодумцем», «христианским теософом» в «старом смысле» (т. е. в истинном смысле, называя христианскими теософами также Климента, Оригена, свт. Григория Нисского, Николая Кузанского, Я. Беме, Л. К. Сен-Мартена, Ф. К. Баадера, В. С. Соловьева [Бердяев 2018б, 20]). Вопрос о становлении и развитии религиозного чувства Бердяева обширен и выходит за рамки этой статьи.

Консерватизм в христианском учении

Следуя предложенной выше формуле «консерватизма по Бердяеву», уточним ее так: консерватизм верующего — это свобода изменения церковной традиции. Учитывая значение латинского слова *traditio*: «передача, вручение», каждый получивший должен передать дальше традицию непременно преображенной, измененной — точнее, Бердяев не представляет, как возможно иное, если человек дышит, мыслит и творит: «Церковь — богочеловеческий организм и предполагает активность человеческой стихии» [Бердяев 2018а, 17]. При этом в «Философии свободного духа» (1927) он пишет:

Ни одного слова этой книги не следует понимать, как направленного против святыни Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Я сознаю

9. Бердяева цитируют и с православных «высоких трибун», хотя и преимущественно по социально-философским вопросам.

10. См., напр.: «Я, по совести, не могу себя признать человеком ортодоксального типа, но

православие мне было ближе католичества и протестантизма, и я не терял связи с Православной Церковью, хотя профессиональное самоутверждение и исключительность мне всегда были чужды и противны» [Бердяев 1991, 175].

себя вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли [Бердяев 2018б, 20].

Итак, не посягая явно на догматику (но печалуясь по поводу идей мздовоздаяния, суда, ада¹¹), Бердяев признает не только возможность, но и неизбежность теологуменов. Основной его призыв — это слова ап. Павла из Первого послания к Фессалоникийцам: «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь»^{*1}. Второй важный для него новозаветный стих: «Дух дышит, где хочет»^{*2}. Дух, по Бердяеву, — это «творческое становление», а

*1 1 Фес 5:19–21

*2 Ин 3:8

метафизическое и теологическое гипостазирование, объективирование и абсолютизирование известных моментов духовного пути и известных сторон духовной жизни не может иметь того безусловного значения, на которое притязают догматы веры [Бердяев 2018б, 28].

Догматы веры, по Бердяеву, — это факты духовного опыта и духовной жизни, а с ходом истории факты духовной жизни умножаются и должны обновлять собой догматику. «В апостольской церкви Дух был не догматом и учением, а центральным фактом религиозной жизни» [Бердяев 2019, 23], — утверждает философ и призывает «преодолеть натуралистическую метафизику и богословие, победить статическое понимание тайн религиозной жизни» [Бердяев 2018б, 30].

Итак, задача консерватора — не только воспринять и усвоить традицию, но и осмыслить ее, и передать следующему поколению. Почему Бердяев не ставит задачи защитить традицию? В нем сильна презумпция бескорыстности человека, воспринимающего традицию (вера в то, что намеренно он не будет ее искажать), и силы Божьего промысла, которым все и решится — Бог представляется лучшим защитником всего живого в традиции, чем человек. Если говорить о церковной традиции и о ее преобразении, то как «все испытывать»? Бердяев не дает прямого ответа, снова и снова

11. См., напр., главу «Ад» книги «О назначении человека», которую Бердяев считал одним из своих основных трудов. Исследователь К. М. Антонов суммирует аргументацию Бердяева против ада: «...Концепция ада оказывается разрушительна или для нашего понимания справедливости (в случае,

если она сопоставляется с идеей Суда), либо для нашего понимания свободы (которое либо поглощается идеей предопределения, либо оказывается своеобразной юридической или моральной ловушкой, причем ловушкой не только для человека, но и для Бога)» [Антонов, 105].

призывая: «Нужно испытывать духов. Не всякому духу можно верить» [Бердяев 2018б, 39]. Богословская «идентичность» Бердяеву неблизка помимо прочего потому, что теологию он считает «социально-организованной, коллективной познавательной реакцией на откровение» — в противоположность философии как откровению индивидуальному. Более того, Бердяев убежден, что философ профетического склада и дерзновения, которого он противопоставляет «научному» и неявно называет истинным философом, мыслителем более высокого порядка, обязательно будет посягать на «монополию» теологии¹². Философ, находящийся в церкви, в ответ на такую позицию встретит обильную критику. Так, в документе Русской православной церкви «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000) содержатся следующие положения, внешне противоположные тезисам Бердяева:

Православие — это внутреннее качество Церкви, сохранение вероучительной истины, богослужебного и иерархического строя и принципов духовной жизни, *непрерывно и неизменно* пребывающих в Церкви со времен апостольских... Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере [Основные принципы].

Отметим, что в церковной риторике «разномыслия» недалеко отстоят от «разделений», признаваемых явно нежелательными, — таковыми иногда признаются и богословские споры (например, у о. Серафима Роуза, прп. Викентия Лиринского). Персоналистическая ориентация Бердяева, крепко связанная с его взглядом на консерватизм, также встречает неоднозначную оценку. Усвоение и развитие этой проблематики митр. Иоанном (Зизиуласом)¹³ — скорее, исключение, а правилом можно назвать позицию протопр. Николая Афанасьева¹⁴, современника Бердяева и одного из авторов «Пути». Тем не менее, бердяевская надежда

12. Дальнейшее рассмотрение соотношения теологии и философии в мысли Бердяева мы считаем возможным в этой статье не проводить — философ сам это делает, например, в первой главе «Философии свободы» (1911) и в первой же главе книги «Я и мир объектов» (1934).

13. Например, работы «Личность и бытие», «Отец как Причина: личность, порождающая инаковость».

14. См. напр.: «В Церкви личность не противопоставляется другой личности и Церкви, так как рядом с нею всегда стоят другие члены Церкви, без которых ее существование невозможно. Отдельное „я“ всегда включено в Церкви в „мы“, без которого нет „я“, но „мы“ не есть конгломерат отдельных „я“, а сама Церковь» [Афанасьев, 294].

на обновление догматики встречает понимание и у некоторых его современных исследователей. Так, Дж. Маккуорри в главе «Бердяев: русский (не очень) православный мистик» пишет, что

некоторые его (Бердяева. — А. М.) идеи трудно примирить с классическим теизмом «магистральной» христианской теологии. Но, возможно, эта теология требует пересмотра и переосмысления [*Macquarrie, 77*].

С другой стороны, философия Бердяева нередко трактуется как гностическая — и иногда он исключается даже из круга христианских мыслителей, оставаясь и вне возможности внутрицерковного творчества.

Однако отметим, что в основной интуиции о творческом консерватизме в церкви Бердяеву созвучны и Л. А. Тихомиров (например, в «Борьбе века» он указывает на близость истинного консерватизма и истинного прогресса), и ранний С. Н. Булгаков:

...воззрению на церковь, согласно которому ей приписываются лишь функции охранительные, консерватизм предания, мы противопоставляем идеал церкви творящей, растущей, развивающейся. Как учреждение богочеловеческое, она имеет неподвижную мистическую основу в лице своего Божественного Главы и, конечно, церковно-догматического учения о Нем, и человеческую стихию, развивающуюся исторически в границах пространства и времени [*Булгаков, 308–309*].

В 1909 г. в «Вехах» Булгаков надеется, что русское общество будет учиться у истории, будет учитывать опыт добра и зла — т. е. будет выставлять те самые духовные, культурные «стопоры», которые, по Бердяеву, должны препятствовать откату в хаос и звериное состояние.

Заключение

В завершение статьи рассмотрим вопрос о том, какую роль в развитии церковного учения должны играть философы, интеллектуалы — словом, те, чей духовный путь обременен или обогащен постоянными сомнениями и навыком их рационального преодоления.

Простая баба, говорят нам, спасается лучше, чем философ, и для спасения ее не нужно знания, не нужна культура и пр. Но позволительно усомниться

в том, что Богу нужны только простые бабы, что этим исчерпывается план Божий о мире [Бердяев 1926, 40], —

в этом ироническом замечании Бердяев подчеркивает ценность для церкви «проблемных» христиан — тех, кто ставит под сомнение не только обычаи, но и вероучительные основания. Самого себя считая «вращающимся в сфере проблематического в христианстве» и, скажем более, будучи проблематизатором некоторых тем, Бердяев видит в этом призвание не менее важное для церкви, чем призвание священника. Философское творчество он сближает с пророческим служением, «до времени секуляризованным», — впрочем, таковым может стать любой творческий акт. В мысли Бердяева можно выделить четыре основные направления человеческого творчества: знание (фундаментальная наука), изобретение (прикладная наука), искусство (художественное творчество), усовершенствование общества (общественно-политическая деятельность) — и все это может вести к «преображению космоса», к осуществлению Божьего замысла о мире. «Плотник ли я или философ, я призван Богом к творческому строительству» [Бердяев 1926, 42], — пишет Бердяев, случайно или намеренно ставя рядом аллюзию на ремесло Иосифа и Иисуса Христа («тектон») ¹⁵ и труд философа.

Известное бердяевское рассуждение о том, что «философа почти никто не любит» ¹⁶, имеет прямое отношение к церковной неприкаянности верующего философа:

Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересь и преследует) [Бердяев 1934, 14] —

итак, Бердяев вновь противопоставляет социальное и индивидуальное, не вводя в рассмотрение соборное. Наиболее же трагично для верующего философа столкновение открытий веры и философского познания — конфликт внутренний, глубинный, который не может быть изжит, но который способен породить творчество, столь важное для жизни церкви.

15. Плотник (греч. ὁ τέκτων) — Прим. ред.

16. Так начинается книга «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

Бердяевский взгляд на консерватизм, несомненно, «неканоничен» и несет на себе сильнейший отпечаток личности автора. В начале XX в. философ выступал против косного консерватизма, в пореволюционную пору — против революционизма, столь же мертвящего живой росток духовной культуры. Россия, по его мнению, несчастна как прерывностью традиции, нелюбовью к собственной истории, пренебрежением к предкам, катастрофической вынужденностью все начинать сначала, так и тем, что консерватизм в сознании многих — начало насилующее, враждебное движению, не питающее корень, а подрезывающее крону дерева. Революционизм, впрочем, Бердяев атакует значительно сильнее, поскольку он и вовсе не церемонится с корнем. Воскрешение вечного и нетленного в прошлом при забвении «гнилостных, разлагающих процессов» этого прошлого — задача творческого консерватизма, обращенного к религиозным основам жизни. Выяснение этих основ и социальных форм их бытования — задача, по Бердяеву, важнейшая и, по нашему мнению, не выполненная.

Источники

1. *Афанасьев* = Афанасьев Н. Н. Церковь Духа святого. Париж : YMCA-Press, 1971. IX, 332 с.
2. *Бердяев 1907a* = Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Санкт-Петербург : Изд-е М. В. Пирожкова, 1907. 233 с.
3. *Бердяев 1907b* = Бердяев Н. А. Судьба русского консерватизма // *Sub specie aeternitatis: Опыт философии, социальные и литературные*. Санкт-Петербург : Изд-е М. В. Пирожкова, 1907. С. 227–236.
4. *Бердяев 1926* = Бердяев Н. А. Спасение и творчество (два понимания христианства) // *Путь*. 1926. № 2. С. 26–46.
5. *Бердяев 1928* = Бердяев Н. А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. Варшава : Добро; Париж : YMCA-Press, 1928. 29 с.
6. *Бердяев 1934* = Бердяев Н. А. Я и мир объектов : Опыт философии одиночества и общения. Париж : YMCA-Press, 1934. 191 с.
7. *Бердяев 1935* = Бердяев Н. А. Дух Великого Инквизитора (по поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова) // *Путь*. 1935. № 49. С. 72–81.
8. *Бердяев 1939* = Бердяев Н. А. Существует ли в православии свобода мысли и совести? (В защиту Георгия Федотова) // *Путь*. 1939. № 59. С. 46–54.
9. *Бердяев 1970* = Бердяев Н. А. Философия неравенства. Париж : YMCA-Press, 1970. 242 с.

10. *Бердяев 1989* = Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Париж : YMCA-Press, 1989. Т. 3. 714 с.
11. *Бердяев 1991* = Бердяев Н. А. Самопознание / Сост., предисл., подгот., комм., указат. имен А. В. Вадимов. Москва : Книга, 1991. 445 с.
12. *Бердяев 1998* = Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Санкт-Петербург : РХГИ, 1998. 432 с.
13. *Бердяев 2007* = Бердяев Н. А. Свободная церковь // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. Москва : Астрель, 2007. 1179 с.
14. *Бердяев 2018a* = Бердяев Н. А. Гасители духа. Москва : T8RUGRAM, 2018. 132 с.
15. *Бердяев 2018б* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Москва : T8RUGRAM, 2018. 494 с.
16. *Бердяев 2019* = Бердяев Н. А. Дух и реальность. Москва : Директ-Медиа, 2019. 204 с.
17. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Москва : Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1911. 315 с.
18. *Герцен* = Герцен А. И. Prolegomena // Он же. Сочинения в 2-х томах : Т. 2. Москва : Академия наук СССР : Институт философии : Мысль, 1986. С. 500–525.
19. *Розановская энциклопедия* = Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А. Н. Николюкин. Москва : РОССПЭН, 2008. 2420 с.
20. *Федоров* = Федоров Н. Ф. Собрание сочинений / Сост., подгот. и коммент. А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой : В 4 т. Т. 2 . Москва : Прогресс, 1995. Т. 2. 498 с.
21. *Чаадаев* = Чаадаев П. Я. Философические письма. Казань : Тип. Д. М. Гран, 1906. 99 с.

Литература / References

1. *Антонов* = Антонов К. М. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н. А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. Вып. 2. С. 90–113.
Antonov K. M. (2022). "Problematization of the Idea of Eternal Hellish Torments in the Philosophical Eschatology of N. A. Berdyaev". *Filosofija religii: analiticheskie issledovaniia*, v. 6, iss. 2, pp. 90–113 (in Russian).
2. *Козырев* = Козырев А. П. Николай Бердяев: жизнь в поиске Богообщения // Фома. 2018. № 11. С. 60–69.
Kozyrev A. P. (2018). "Nikolai Berdyaev: life in search of communion with God". *Foma*, n. 11, pp. 60–69 (in Russian).

3. *Макарова* = Макарова А. Ф. Творческий путь Н. А. Бердяева в первые послереволюционные годы (1917–1922) : Дисс. ... канд. филос. наук. Москва, 2021. 276 с.
Makarova A. F. (2021). Creative way of N. A. Berdyaev in the first post-revolutionary years (1917–1922) : Diss. ... Cand. Sci. (Philosophy). Moscow (in Russian)
4. *Маслин* = Маслин М. А. К вопросу о консерватизме Николая Бердяева // Тетради по консерватизму. 2018. № 2. С. 11–20.
Maslin M. A. (2018). “On the question of Nikolai Berdyaev’s conservatism”. *Tetradī po konservatizmu*, n. 2, pp. 11–20 (in Russian).
5. *Основные принципы* = Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославью. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения: 26.05.2023).
Basic principles of the attitude of the Russian Orthodox Church towards heterodoxy, available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (26.05.2023) (in Russian).
6. *Попов* = Попов А. А. Н. А. Бердяев о консерватизме славянофилов // Тетради по консерватизму. 2014. № 3. С. 54–60.
Popov A. A. (2014). “Nikolai Berdyaev on Slavophiles’ conservatism”. *Tetradī po konservatizmu*, n. 3, pp. 54–60 (in Russian).
7. Macquarrie J. (2003). *Stubborn Theological Questions*. London : SCM Press Ltd.

Информация об авторе

А. Ф. Макарова, канд. филос. наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН.

Information about the author

A. F. Makarova, Cand. Sci. (Philosophy), Research Fellow, Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 20.04.2023; принята к публикации 27.04.2023.

Е. А. Полякова

Фридрих Ницше: от «самопреодоления морали» к морали самопреодоления

Екатерина Андреевна Полякова

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, cath_pol@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В статье предпринимается поиск ответа на вопрос об актуальности критики морали Фр. Ницше, прежде всего, его концепции «самопреодоления морали». В ницшеведении распространена точка зрения, согласно которой нравственный пафос самого Ницше находится в прямом противоречии с его деструкцией европейских ценностей, а призыв к суверенности, обращенный к «свободным духом», резко контрастирует с его критикой субъекта. Однако внимательный анализ показывает, что именно открытая Ницше гетерогенность субъекта дает ему возможность не просто отвергнуть европейскую христианскую мораль, но превзойти ее своей собственной «последней моралью» — моралью самопреодоления. Ее императив обращен в первую очередь к философам будущего и, в сущности, не является императивом должностования, но ретроспективным подозрением против «желаний сердца», против всякой «желательности» в интерпретации мира и человека. Ницшевская мораль самопреодоления оказывается мощным орудием в борьбе против *ressentiment*, актуальность которого трудно сегодня переоценить.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: критика морали, христианская мораль, Ницше, субъект, *ressentiment*

для цитирования: Полякова Е. А. Фридрих Ницше: от «самопреодоления морали» к морали самопреодоления // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 89–106. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_89.

© Полякова Е. А., 2023

E. A. Polyakova

Friedrich Nietzsche: from the “self-overcoming of morality” to the morality of self-overcoming

Ekaterina A. Polyakova

St. Philaret’s Institute, Moscow, Russia, cath_pol@mail.ru

ABSTRACT: The article provides a search for an answer to the question of the relevance of Nietzsche’s criticism of morality, first and foremost, his concept of “self-overcoming of morality”. Within Nietzschean studies there is a widespread view that Nietzsche’s own moral pathos is in direct contradiction with his deconstruction of European values, and his call for sovereignty to “free spirits” stands in stark contrast to his criticism of the subject. Close analysis, however, shows that it is Nietzsche’s discovery of the heterogeneity of the subject that enables him not simply to reject European Christian morality, but to transcend it with his own “last morality” — the morality of self-overcoming. Its imperative is directed primarily towards philosophers of the future and is in fact not an imperative of obligation, but a retrospective suspicion against “desires of the heart”, against any “desirability” in the interpretation of the world and man. The Nietzschean morality of self-overcoming turns out to be a powerful tool in the struggle against resentment, the relevance of which can hardly be overestimated today.

KEYWORDS: criticism of morality, Christian morality, Nietzsche, subject, resentment

FOR CITATION: Polyakova E. A. (2023). “Friedrich Nietzsche: from the self-overcoming of morality to the morality of self-overcoming”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 47, pp. 89–106. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_89.

Одной из важнейших тем философии Фр. Ницше является, как известно, критика европейской морали или, вернее, та «беспощадная война не на жизнь, а на смерть» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 27*]¹, которую Ницше объявил христианским ценностям и которая ока-

1. Здесь и далее Ницше цитируется по стандартному изданию собрания сочинений с указанием тома и страницы: Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, in 15 Bd.,

Giorgio Colli und Mazzino Montinari (hrsg.). Berlin, New York, München : Walter de Gruyter. Здесь и далее перевод мой.

зала огромное влияние на историю мировой мысли. Речь, однако, идет не только о наиболее известной, но и о наиболее спорной проблеме философского наследия Ницше. Рассуждение о том, что время вечных ценностей миновало, открывает дорогу не к их переоценке, а к их радикальному обесцениванию, т. е. к нигилизму, — это еще одна тема Ницше. Причем следует иметь в виду, что Ницше считал себя не только и не столько главным двигателем этой драмы, сколько ее диагностом. Анализ процессов обесценивания всех ценностей в работе «К генеалогии морали» привел ее автора к выводу о том, что ценности эти, в особенности, христианская мораль, преодолевают сами себя, т. е. делают неизбежным свое собственное обесценивание как итог их исторического развития. Христианство заканчивается, как и «все великие вещи на земле», — «актом самоснятия», ибо это и есть «закон жизни», «закон необходимого „самопреодоления“» [Nietzsche. Bd. 5(b), 410]. Возвращенная христианством воля к истине, правдивость, понимаемая как высшая ценность, обращаются против него самого, требуя переоценки и нравственных ценностей, и самой воли к истине².

Это вывод, следующий из анализа «Генеалогии», никак нельзя назвать утешительным. Кажется, что он сводится к призыву разрушать все то, на чем, по словам самого же Ницше, зиждилась до сих пор европейская культура — культура, обязанная своим развитием воздействию христианской морали, которую Ницше как раз и предлагает отбросить. Проблема, однако, заключается еще и в том, что вывод этот представляется не чем-то в высшей степени новым и многообещающим, но скорее чем-то, в сущности, тривиальным. Как сказал об этом однажды Лев Толстой в своей намеренно упрощающей манере: философия Ницше — это набор тургеневских «обратных общих мест», не более того. Так, все знают, что добродетель заключается в самоотречении, кротости и смирении. Ницше же заявил, что это как раз пороки, которые ведут человечество к гибели [Толстой, 184]. Таким способом можно, пожалуй, удивить читателя и привлечь его внимание, однако рано или поздно подобная экстравагантность превращается в банальность, — а именно тогда, когда становится ясно, что ничего сверх того ее автор не в состоянии предложить.

2. Здесь не место разворачивать эту тему подробно. О ницшевской фигуре «самоснятия» существует обширная литература. Ср., напр.: [Stegmaier; Zittel].

Такая упрощающая интерпретация несомненно вызовет негодование сегодняшних исследователей Ницше, в чем они будут, разумеется, правы. Ницше не просто разрушал ценности Запада — он предложил свой метод их перспективации³. Своей генеалогией он продемонстрировал, что противоположность прежних ценностей можно утверждать, только предав забвению их истоки, что, следовательно, всегда возможны иные, новые оценки и переоценки. Но, даже отвлекаясь от вопроса, насколько такие генеалогические реконструкции в конкретных случаях подтверждаются исторически, нельзя не заметить, что в сухом остатке мы в любом случае имеем все то же банальное утверждение, что все ценности временны и что их высокая оценка иллюзорна. И здесь вновь уместен вопрос: если доказано, что все ценности иллюзорны, как возможно чему-то еще приписывать ценность? Сотворение новых ценностей и смыслов, к которому Ницше призывает философов будущего (т. е. нас сегодняшних), кажется, таким образом, попросту невозможным, причем оно стало таковым благодаря его собственным усилиям. Если нам такие выводы кажутся банальными и если мы не намерены ограничиться тем, чтобы вновь и вновь подтверждать правильность той или иной ницшевской деструкции, то нам не следует игнорировать ни этот вопрос, ни всю серьезность поставленной проблемы. Сам Ницше обозначил ее следующим образом: как возможно сознательно оставаться в иллюзии? Он называл ее «нашим вопросительным знаком» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 579–581*], имея в виду самое сомнительное и трагическое в собственной философии. Его призыв к веселости, к «веселой науке» — это призыв к смелости перед лицом этой, быть может, самой трагической проблемы нашего времени.

В любом случае тот победный пафос, который, особенно в поздних сочинениях Ницше, сопровождает процесс разрушения старых ценностей, представляет собой несомненный контраст по отношению к высказанному им самим опасению, что философия как раз на этом пути может стать враждебной жизни. Более того, сам Ницше, кажется, и не думал следовать своему имморалистическому императиву. Такое впечатление, что он же первый предает свои критические открытия, когда внезапно впадает в пафос правдивости и героического прославления свободных,

3. И этом, как показал Каулбах, Ницше также оказался наследником классической немецкой философии. См.: [*Kaulbach*].

суверенных индивидуумов. Говоря о своей собственной «последней морали», Ницше замечает, что не стыдится ее, хотя не отрицает, что и сам видит в этом противоречие [*Nietzsche. Bd. 3(b), 16*]. Тут невольно спрашиваешь себя, не слишком ли легкомысленно сделано подобное признание и не справедлив ли, в самом деле, упрек в противоречивости, непоследовательности, поверхностности, подмене аргументации пафосом, как и во всех прочих философских грехах.

Проблема преодоления морали, именно как проблема самого Ницше, как проблема его личного морального пафоса, затрагивает самую суть его философии во всех отношениях: трезвая критичность сочетается здесь с победным пафосом, все деструктивное стремится вновь стать созидющим, творческим, ницшевское «нет» преобразуется в «да». Поэтому этот вопрос — вопрос о морали ницшевской критики морали⁴ — представляется мне краеугольным камнем философского ницшевства, ибо это вопрос о том, в чем значение философии Ницше сегодня. Если мы не найдем ответа на него, то окажется, что это значение исчерпано в тот момент, когда приняты к сведению все его деструктивные открытия.

Пафос правдивости не может не компрометировать того, кто сам же подверг волю к истине уничтожающей критике. Конечно, все можно свести к своего рода перформативной функции. Возможно, Ницше просто хочет указать нам границы всякой патетики в области морали, чтобы довести мораль до ее логического конца, до абсурда, и тем самым разоблачить ее окончательно. Такое предположение, безусловно, нельзя назвать неверным. Но это означало бы, что роль Ницше в истории мысли окончена, что с разоблачением метафизики, с той поры, как мы признали сомнительными все метафизические обоснования ценностей, ему больше нечего сказать нам⁵. Более того, это означало бы, что сама эта критика, исполнив свою функцию, потеряла значение, и что, говоря словами Витгенштейна, следует отбросить лестницу, взобравшись по ней. Это означало бы, что нам более не нужны

4. Здесь уместно вспомнить замечательную книгу голландского ницшеведа, в которой эта проблема была впервые четко сформулирована: [*Van Tongeren*]. Ван Тонгерен пытается решить ее с помощью понятия «благородство». Однако полностью устранить двусмысленность ницшевского пафоса правдивости таким образом все же не удается.

5. Даже в том случае, если открытия Ницше убедительны далеко не для всех, в том числе и в философской среде, все же они уже сделаны. Роль философии свелась бы в этом случае к дидактическим размышлениям, как сделать эти открытия всеобщим достоянием.

ни Ницше, ни новая переоценка ценностей. Если мы поверили Ницше, что всякая мораль означает прагматический расчет, что за стремлением к истине скрываются властные игры, то мы можем считать мораль, как язык аффектов и потребностей, расшифрованной. В этом случае ницшевский пафос подобных разоблачений сегодня следует признать анахронизмом. Если его философия сводится к банальному утверждению, что всякая мораль есть не более чем продукт борющихся друг с другом интересов, то следует признать, что Ницше едва ли может сказать нам что-то новое.

Однако философский смысл ницшевской критики морали, не говоря уже о его философии в целом, оказывается в таком случае едва ли не исчерпанным, возможно, даже непонятым. В самом деле, нельзя не признать, что наряду с «критическим» Ницше мы встречаем в его сочинениях Ницше-проповедника, причем проповедника независимой индивидуальности, зовущего нас к правдивости и ответственности, как будто эти качества не были дискредитированы первым, «критическим», Ницше. Поэтому следует разобраться, какую возможность оставляет ницшевское «самопреодоление морали» для такого пафоса и как конкретно должен выглядеть императив имморалиста, чтобы избежать обвинения в поверхностности и перформативном противоречии. Здесь, как мне кажется, ключ к вопросу о сути ницшевской «последней морали», а значит и к ответу на вопрос о том, что может нам сегодня предложить его философия.

Ницшевский имморализм нередко представляется не только банальностью, но и проповедью безответственности. Ведь Ницше настаивал на том, что нет ничего менее предсказуемого, чем наши решения и их последствия. Нет ничего и менее индивидуального. Наши страсти, желания, горести и радости, конечно, неповторимы и индивидуальны. Но мы знаем о них лишь столько, сколько позволяет наш язык. Язык же — это как раз и есть «стадная» перспектива, в которую мы как бы переводим все наши индивидуальные чувства и мысли, и только в этом невероятно огрубленном и обобщенном виде они становятся доступны нашему сознанию. Кто же этот индивидуум, который должен быть суверенным, который в состоянии сказать «я» и при этом претендовать на нечто большее, чем недоразумения по отношению к самому себе? Ибо и само сознание не есть некая область, в которой каждый из нас является полноправным властителем, но поверхностный феномен, результат некоего суммирования

время от времени всплывающих на поверхность аффектов. Так называемая душа — это не более чем «сообщество влечений и аффектов» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 27*]. Временами один из них одерживает верх и произносит это самое «я». Но его индивидуальность, как и индивидуальность нашего «я», в тот же момент подвергается переоценке и становится недоразумением по отношению к самому себе. Именно личностное начало обречено, таким образом, на неизвестность. Стоит нам о нем что-то сказать, стоит вообще обратить на него внимание, как оно тут же теряет свою индивидуальность, приобретая черты безлично-всеобщего. Наше так называемое «я» оказывается побочным и случайным продуктом, который, подобно мелодии, вплетается в какофонию звуков и мотивов и, в сущности, не отличим от нее.

Понятие личности, согласно результату генеалогического анализа, является продуктом христианской переоценки античных ценностей. Личность, индивидуальность, душа как нечто священное и бесценное, настолько бесконечно драгоценное, что Сам Бог приносит Себя в жертву, чтобы спасти ее для вечности, — такое понимание личности для Ницше не менее иллюзорно, чем абстрактный субъект научного познания, бесстрастно и вневременно наблюдающий полностью независимый, но в своей объективности прозрачный для него, объект. Как в случае в высшей степени уникальной личности, так и в случае в высшей степени безличного субъекта мы имеем дело с наивной верой не только в целостность, но и в суверенность индивидуума.

В одной из своих черновых заметок Ницше даже сетует на то, что такое отрицание целостного и суверенного субъекта — «души» и «личности» (оба понятия стоят в кавычках) — роднит его с современным ему «либертинаж» [*Nietzsche. Bd. 11, 558–559*], с теми, кого он сам так охотно высмеивает за их так называемые свободные взгляды — «libres-penseurs» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 62*]. Их свободомыслие также, конечно, не более чем стадный инстинкт, который велит им отрицать все авторитеты и требовать свободы. Но требование свободы парадоксально по существу. «Свободный ум» Ницше не нуждается в том, чтобы кто-то дал ему свободу, более того, он даже испытывает нечто вроде благодарности по отношению к «гнету тысячелетий», ибо без него было бы невозможно то «роскошное напряжение духа», которое в начале работы «По ту сторону добра и зла» Ницше сравнивает с туго натянутым луком, из которого можно попасть в самые далекие цели [*Nietzsche. Bd. 5(a), 12–13*].

Чем же отличается «свободный ум», каким его видит Ницше, от игр в свободу духа его современников? Прежде всего ницшевской деструкцией субъекта. Но не означает ли последняя как раз отрицание суверенной личности и индивидуального начала в человеке, по крайней мере, в том, что касается доступного ему самопонимания? Интересно, что Ницше нередко высказывает сожаление, что именно у философов так слабо развито личностное начало [*Nietzsche. Bd. 3(a), 577*]. Следует ли признать это просто противоречием?

Ницшевский анализ «души» (поставим это слово в кавычки), однако, не заканчивается отрицанием ее целостности и прозрачности для самой себя. Кстати, это было бы и не ново: декартовский субъект подвергался критике и до Ницше, как впрочем, и христианское понятие души. Отрицание суверенности индивида к тому моменту уже стало общим местом, в частности, в противовес кантовской морали. Всем известно ницшевское разделение на рабов и господ в книге «К генеалогии морали», но не всегда обращается внимание на то, что по этому поводу сказано в работе «По ту сторону добра и зла», а именно, что смешение и взаимные недоразумения между рабом и господином возможны внутри одного человека, внутри одной человеческой души [*Nietzsche. Bd. 5(a), 208*]. Это место представляется важным дополнением к ницшевской критике субъекта. Этот последний не просто оказывается несуверенным и непрозрачным: в нем совершается внутренняя борьба разнонаправленных сил и воль, причем ему самому трудно, почти невозможно различить в себе раба и господина. Но кто это такие — «раб» и «господин»? Вспомним, что писал Ницше о понятии воли: возможно, не существует того, что принято называть свободной волей, это абсурдное понятие, впрочем, равно как и несвободная воля. При этом, однако, вполне имеет смысл говорить о более или менее сильной воле, ибо воли узнают себя в процессе сопротивления и борьбы. Только когда воля наталкивается на сопротивление, становится возможным говорить о воле. Без этого сопротивления разговор о воле не имеет смысла [*Nietzsche. Bd. 5(a), 35–36*].

Что если это относится и к личности? Бессмысленно говорить о суверенной личности, но не бессмысленно о силе и слабости личности, о рабстве и господстве во внутренней констелляции ее душевных сил, о более или менее сильном индивидууме, о более или менее свободных умах. Речь здесь идет не только и не столько о борьбе личности против внешнего давления. Перед

лицом тонкой, невидимой борьбы вожделий и аффектов, перед лицом разнонаправленных борющихся друг с другом волей противостояние внешнему давлению — например, давлению государственных или церковных институтов — становится чем-то второстепенным. Более того, борьба против этих последних скорее служит предлогом для уклонения от внутренней борьбы, средством ее упрощения и прибежищем как раз слабых и стадных, *так называемых* свободных умов. Рабский инстинкт активно действует внутри субъекта, особенно в те минуты, когда ему кажется, что он бескорыстно борется за свои идеалы и свою независимость. Раб внутри индивидуума торжествует в *ressentiment*, после чего провозглашает себя господином, более того, единственным действующим лицом в той драме, которая называется индивидуумом.

В этом смысле любой индивидуум является для себя одной большой загадкой и, действительно, большой иллюзией. Однако Ницше говорит об индивидууме не только в этом, критическом смысле, но и в смысле некоего проекта, в смысле чего-то желательного, чего-то более ценного, в смысле «возвышения человеческого типа» (*Erhöhung des Typus “Mensch”* [*Nietzsche. Bd. 5(a), 205*]). Ценность той или иной вещи заключается в том, во что она нам обошлась, чего она нам стоила, как, например, ценность аристократической свободы, о которой Ницше однажды заметил, что ее ценность определялась тем, что ее нужно было вновь и вновь завоевывать [*Nietzsche. Bd. 6(a), 139*]. Чем выше ее цена, чем больше она стоила, тем выше и драгоценнее оказалась независимость. Наибольшей свободы и суверенности индивид достигает, таким образом, заплатив наибольшую цену, т. е. преодолев *свой собственный* самый сильный инстинкт, *свое* самое сильное вожделие. Именно так скажет Ницше о себе:

С тех пор одинокий и крайне недоверчивый к себе, и не без злобного чувства, я пошел *против* себя и принял *сторону* всего того, что именно *мне* доставляло наибольшую боль и было тяжелее всего. Так я вновь нашел путь к тому смелому пессимизму, который является противоположностью всякой романтической лжи, а вместе с тем, как мне теперь хочется думать, и путь к «самому себе», к моей задаче [*Nietzsche. Bd. 2, 373*].

Такое самопреодоление, преодоление самых потаенных и самых сильных своих желаний, есть признак сильной личности, ее власти над самой собой, знак ее независимости и свободы.

Подобный критерий суверенности имеет одно большое преимущество: его невозможно обобщить, невозможно сделать внешним критерием для всех, потому что о том, какой именно инстинкт сильнее других, какое именно желание наиболее драгоценно и чем именно труднее всего пожертвовать, можно сказать только исходя из внутренней перспективы, и то только по внешним признакам, по тому усилию, которого стоило преодоление. Слишком ли была высока цена или она была недостаточна, может сказать только тот, кто ее заплатил. Этот критерий силы и независимости имеет смысл только как некий повод к подозрению против того, что Ницше называет «желаниями собственного сердца» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 167*]. Именно эти желания лежали до сих пор в основе философии, именно их философы принимали за доказательства. Даже кантовский категорический императив, несмотря на всю его аскетичность, служил философу лазейкой, для того чтобы видеть мир *соответственно* своим потаенным желаниям. Ницше предлагает, таким образом, не только новый критерий суверенности, но и новое понимание философии: она должна стать как раз борьбой против «желаний собственного сердца», подозрением против всякой желательности. Например, необходимость существования высшего существа для человека является для философии почти доказательством его не существования. А жажда прогресса идущего по пути разума человечества, должна действовать как призыв к скепсису по отношению и к этому разуму, и к связанному с ним оптимизму. Так, и именно так, должна проявить себя личность в философии. При этом Ницше и не думал скрывать, какая мысль ему самому была дороже всего, какая жертва потребовала от него наибольшего преодоления: мысль о полной бессмыслице бытия, о его полной бесцельности. Это не есть истина в ее старом понимании, это вообще не истина, это высший пункт той веры, которая заповедована ницшевской моралью самопреодоления. В ее крайней, ужасающей форме она звучит следующим образом: «Бытие, какое оно есть, без смысла и цели, но неизбежно повторяющееся, без завершения в ничто: „вечное возвращение“» [*Nietzsche. Bd. 12(b), 213*].

Эта «тяжелейшая мысль» [*Nietzsche. Bd. 6(b), 268*] Ницше. Она же и есть его «пробный камень независимости» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 59*]. Чтобы назвать такой мир совершенным и божественным, требуется такое самопреодоление, которое, возможно, никому и никогда еще не удавалось до конца.

Не забудем все-таки, что это личный критерий суверенности и силы Фридриха Ницше. Именно так, от первого лица, он и представлен. Скажем еще раз: его нельзя обобщить. Никто не может сказать, какая мысль окажется для другого наиболее тяжелой, какое желание наиболее дорогим, какая жертва потребует наибольшего самопреодоления. Попытки сказать это, попытки навязать общий критерий тут же переводят самопреодоление в стадную перспективу, в перспективу раба, дают дорогу *ressentiment*. Однако это не единственная проблема. Подобный критерий ценности еще и в высшей степени парадоксален. Ибо суверенность невозможно сохранить, в ней никогда нельзя быть уверенным. Более того, в тот момент, когда мы ловим себя на слабости, на желательности и стремимся к преодолению самих себя, мы вновь подчиняемся новой желательности. «Желательность», записывает Ницше в черновике, возможно, вообще является мировым двигателем, возможна она есть *deus* [*Nietzsche. Bd. 12(a), 317*]. Человеческий, слишком человеческий инстинкт — инстинкт, направленный против данности, против самой жизни, — как раз и есть вечное желание иного, желание, чтобы было по-другому, признак невыносимости бытия. Ницшевское подозрение против «желаний сердца» опровергает таким образом само себя, подчиняясь критикуемой им самой логике желательности. Ницше отмечает это: мы здесь, говорит он, «делаем как раз то, от чего мы стремились уйти» [*Nietzsche. Bd. 12(a), 316*]. Да и как вообще возможно, «принять сторону против самого себя»? Кто должен это сделать? Кто может противостоять своим самым сильным желаниям, причем не подчиняясь какому-то еще более сильному желанию? Ницше говорит: да, это так. Только подумав об этом, мы неизбежно заблудимся в лабиринте вожделений и аффектов. И все же такие вопросы — признак недоразумения. То, что Ницше предлагает, не есть новый категорический императив. Это вообще не императив и тем более не проповедь. Никто не должен занимать позицию, противоположную собственным желаниям, никто не должен верить в вечное возвращение бессмыслицы бытия. Подобный критерий, повторю, имеет смысл только как философское подозрение по отношению к самому себе, только как механизм презрения по отношению к собственной интеллектуальной слабости, к рабу внутри души философа. Так что если тут, вообще, можно говорить о призыве, то обращен он в первую очередь к «философии будущего». Точнее, только такая философия, с точки зрения

Ницше, вообще имеет будущее. Именно к интеллектуальному миру, к «свободным, все более свободным умам» обращается Ницше со своим «последним» моральным призывом:

Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами, но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть над своими «за» и «против» и научиться вывешивать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать характер перспективы во всякой оценке — отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе, и даже частицу глупости в отношении к противоположным ценностям, и весь интеллектуальный ущерб, которым приходится расплачиваться за каждое «за» и каждое «против». Ты должен был научиться понимать *необходимую* несправедливость в каждом «за» и «против», несправедливость, не отделимую от жизни, *обусловленность* самой жизни перспективностью и ее несправедливостью [*Nietzsche. Bd. 2, 20*].

Подобное «ты должен был» как раз и есть задним числом возникшее подозрение против желательности в собственной интерпретации мира. Но держать свои «за» и «против» в узде (в другом месте Ницше сравнивает их с конями и с ослом, которого только время от времени удается удерживать в повиновении [*Nietzsche. Bd. 5(a), 231*]) порой оказывается невозможно. Следовательно, это вечный повод к недоверию по отношению к своему восприятию жизни, вечная борьба против собственного *ressentiment*, против того недовольства миром, которое ведет к *ressentiment*.

Но Ницше не был бы Ницше, если бы он поставил здесь точку. Интеллектуальная совесть, о которой, например, идет речь в самом начале книги «Веселая наука», конечно, прекрасная вещь. Но и посмеяться над самим собой, своей серьезностью, своей аскетичностью тоже порой не мешает⁶. И это не пустые слова. В той же «Веселой науке», провозгласив идеал подозрения, Ницше неожиданно оборачивает свой аргумент против самого себя:

Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, что даст вам преимущество: безусловное недоверие или безусловное доверие? [*Nietzsche. Bd. 3(a), 575–576*].

6. Ср.: [*Nietzsche. Bd. 3(a), 373–374*].

Ведь именно недоверие всегда было идеалом европейской науки, именно недоверие, критика, сомнение были возведены философией Нового времени в метод, провозглашены единственно возможным путем истины. Как раз этот путь сомнения Ницше подверг новой критике, показав, что и он означал путь *ressentiment*, вечного недовольства жизнью, вечной «желательности». Именно эту «желательность» следовало бы теперь принести в жертву, ради самовозвышения человеческого типа. Но не значит ли это вновь послужить тому же идеалу, который привел к «самопреодолению морали»? И не поставлена ли тем самым под сомнение ницшевская мораль самопреодоления?

Здесь возникает новый, еще более важный вопрос. Почему преодоление «желаний собственного сердца» должно быть признано самой тяжелой и самой драгоценной жертвой? Что, если доверие, не подтверждаемое ничем, например, доверие к смыслу бытия, к осмысленности человеческого существования или даже доверие к конкретному человеку, особенно на длительной дистанции, требует от нас большего самопреодоления и большей силы духа, чем отказ от подобных ничем не подтверждаемых надежд? Такое доверие может оказаться более драгоценной жертвой, потребовать больше душевных сил, большей суверенности души, чем отрицание всех смыслов и ценностей. Что если — поставим под сомнение героический характер идеи вечного возвращения — как раз *неповторимость* некоторых переживаний и мгновений, наполненных доверием и смыслом, что если как раз мысль о том, что они никогда не вернуться, окажется более серьезным испытанием, а, следовательно, и призывом к большему самопреодолению? И, наконец: что если для жизни, как и говорит Ницше, «необходимо и то и другое, много доверия и много недоверия» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 576*]?

Эти вопросы остаются открытыми, ибо свои «за» и «против» Ницше представляет намеренно как имеющие альтернативы. Объективность, о которой он говорит в этой связи в книге «К генеалогии морали», обращаясь к «господам философам», стоит в кавычках, ибо она как раз не есть объективность в прежнем смысле — в смысле свободы от субъективности познающего, от его желаний, страхов и надежд [*Nietzsche. Bd. 5(b), 364*]. Эта объективность не есть противоположность иллюзии. И все же, как мне кажется, именно в такой «объективности» Ницше нашел путеводную нить своей морали самопреодоления, а значит, и свой критерий суверенности, критерий сильного индивидуума и «свободного, очень

свободного духа» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 60*]. Такая свобода не есть данность, но есть постоянно вновь и вновь завоевываемая дистанция по отношению к самому себе — тот пафос дистанции, который делает возможным самоуважение, который возвышает над самим собой. Условием ее как раз и является разнонаправленность воли и желаний, неомогенность субъекта, его непрозрачность, а также полное отсутствие иного критерия объективности, кроме подозрения против своих «за» и «против», подозрения против рабских инстинктов внутри собственной души. «Человек — почитающее животное! Но он и недоверчивое животное», — говорит нам Ницше, а «сколько недоверчивости, столько и философии» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 580*].

Идеал недоверия по отношению к самому себе есть трагический идеал. Если Ницше может чему-то научить нас, то, как мне кажется, не разрушению западных христианских ценностей и даже не их перспективации, но тому, какой может и должна быть философия сегодня — философией подозрения против всего того, что кажется именно нам особенно ценным и потому несомненным. Но она должна быть и подозрением, направленным против самого этого подозрения. В этом смысле Ницше все еще очень далек от того, чтобы быть тривиальным, и не менее опасен для современной нам европейской морали, чем для русского нигилизма. Он и сегодня напоминает нам, что следует держать свои «за» и «против» в узде, особенно там, где нам хочется пустить их вскачь. Он и сегодня призывает нас к дистанции по отношению к самим себе, своим убеждениям, будь то убеждения религиозно-морального характера или «символ веры» научного имморалиста, будь то вера в высшую инстанцию божественного провидения или убежденность в иллюзорности всех ценностей и смыслов. Чего он точно не ждет от нас — это верности его собственным взглядам, его собственным идеалам. Может быть, именно здесь и следует вспомнить слова Заратустры, сказанные его ученикам: «Теперь я велю вам потерять меня и найти себя; и только когда вы отречетесь от меня, я вернусь к вам» [*Nietzsche. Bd. 4, 101*].

* * *

Некоторые известные представители немецкого ницшеведения неоднократно доказывали и подтверждали анализом то положение, согласно которому философия Ницше, отдавая дань аскетическому идеалу, идеалу самоотвержения и бескорыстия, следует при этом, например, за Кантом с его своеобразной интерпрета-

цией христианской морали⁷. Многие заходили при этом так далеко, что объявляли Ницше тайным христианином: хотел автор того или нет, он, в конечном счете, склонился перед христианским идеалом самосовершенствования⁸. Кстати, и сам Ницше не раз давал повод к подобным умозаключениям, например, говоря о том, что и он зажигает свой факел от того огня христианской веры, который горит уже тысячелетия [*Nietzsche. Bd. 3(a), 577*].

Однако мне бы не хотелось делать такой вывод. Во-первых, я совсем не уверена, что ницшевский идеал самовозвышения, предполагающий преодоление потаенных желаний человеческого сердца, действительно, соответствует христианскому нравственному идеалу. Но, главное, мне хотелось бы с уважением отнестись к тому выбору, который когда-то сделал Ницше — к его выбору против христианства. Это решение не кажется мне ни плодом недоразумения, ни замаскированным соревнованием в области аскезы. Идеал недоверия, который Ницше провозглашает новым символом веры философов, направлен против христианства с его призывом к доверию Богу и свидетельствам о Нем — доверию, которое, как я пыталась только что показать, возможно, означает более тяжелую жертву и требует большего самопреодоления, но цели которого в корне отличны от тех, которые ставил Ницше перед философией.

И все же это вовсе не означает, что Ницше должен быть интересен исключительно философам. Философия имеет слишком большое влияние на нашу жизнь и на сам способ нашего мышления, даже если это влияние подобно, как говорил сам Ницше, свету далеких звезд: свет их доходит до нас, когда самих звезд уже нет [*Nietzsche. Bd. 4, 121*]. И потому то направление, которое Ницше пытался придать философии будущего, не может быть безразлично и для современного христианина. Это тот интеллектуальный контекст, в котором нам предстоит жить, в котором, возможно, мы живем уже сегодня, даже если не осознаем этого в полной мере.

Однако и сам ницшевский проект интеллектуального освобождения не может, как мне кажется, быть безразличен тому,

7. Ср., напр.: [*Gerhardt, 157–182*].

8. К тезису о бессознательном обновлении христианства Ницше см., напр.: [*Biser*]. См. также богословские интерпретации Ницше в этом направлении: [*Jung; Willers*]. Эта же точка зрения на Ницше как на истинного христианина, который бо-

лее или менее осознанно пытался помочь очистить христианство от его искажений, была распространена среди русских философов Серебряного века. Например, ее ярким сторонником был Лев Шестов, даже противопоставлявший в этом смысле Ницше и Толстого. См.: [*Шестов*].

кто, несмотря на все разоблачения и «доказательства» обратно-го, продолжает сегодня верить в Бога. Хотя бы уже потому, что проект этот ясно показывает, насколько неоднозначны сами эти разоблачения. Они меркнут в лучах того беспощадного подозрения, которое Ницше направляет в самое сердце христианства. На это подозрение, мне кажется, не стоит отвечать лишь возмущением и отторжением. Возможно, даже в том случае, если мы служим совсем другим идеалам, нам стоит кое-чему поучиться у Ницше. Например, не выдавать желаемое за действительное, не закрывать глаза на трудности и противоречия между нашей верой и нашим земным существованием. И серьезнее, чем когда бы то ни было, звучит сегодня призыв Ницше к непрестанной борьбе с *ressentiment*, с этой ядовитой смесью бессильного недовольства, зависти и жажды мести — сложной комбинацией противоречивых инстинктов, которая и по сей день отравляет жизнь не только отдельных людей, но и целых народов. Тут к Ницше стоит прислушаться всем, потому что речь идет, возможно, о самой серьезной духовной проблеме нашего времени, искажающей до неузнаваемости и само христианство.

Источники

1. *Nietzsche. Bd. 2* = Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 2 : Menschliches, Allzumenschliches. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
2. *Nietzsche. Bd. 3(a)* = Nietzsche F. (1980). “Die fröhliche Wissenschaft”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 3. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 343–651.
3. *Nietzsche. Bd. 3(b)* = Nietzsche F. (1980). “Morgenröthe”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 3. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 9–331.
4. *Nietzsche. Bd. 4* = Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 4 : Also sprach Zarathustra. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
5. *Nietzsche. Bd. 5(a)* = Nietzsche F. (1980). “Jenseits von Gut und Böse”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 5. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 9–243.
6. *Nietzsche. Bd. 5(b)* = Nietzsche F. (1980). “Zur Genealogie der Moral”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 5. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 245–412.

7. *Nietzsche. Bd. 6(a)* = Nietzsche F. (1980). “Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unangemessenen”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 6. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 55–161.
8. *Nietzsche. Bd. 6(b)* = Nietzsche F. (1980). “Ecce homo, Warum ich so weise bin”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 6. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 255–374.
9. *Nietzsche. Bd. 11* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Herbst 1884–1885)”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 11. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 295–710.
10. *Nietzsche. Bd. 12(a)* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Ende 1886–Frühjahr 1887)”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 12. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
11. *Nietzsche. Bd. 12(b)* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Sommer 1887)”, Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 12. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 323–336.

Литература / References

1. *Толстой* = Толстой Л. Н. Юбилейное собрание сочинений : В 90 т. Т. 35. Москва, Ленинград : Худ. лит., 1950. 710 с.
Tolstoy L. N. (1950). Complete Works : In 90 v., v. 35. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaia Literatura (in Russian).
2. *Шестов* = Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше : (Философия и проповедь). Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1900. XVI, 209 с.
Shestov L. (1900). The good in the teaching of Tolstoy and Nietzsche: philosophy and preaching St. Petersburg : Тип. М. М. Stasyulevich (in Russian).
3. *Biser* = Biser E. (2002). Nietzsche — Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG.
4. *Gerhardt* = Gerhardt V. (1988). “Die kopernikanische Wende von Kant und Nietzsche”, in J. Albertz (hrsg.). *Kant und Nietzsche — Vorspiel einer künftigen Weltauslegung?* Hofheim : Freie Akademie, S. 247–322.
5. *Jung* = Jung C. (2009). “Nietzsche und die Theologie. Neue Standpunkte zu einem verhältnislosen Verhältnis”. *Nietzsche-Studien*, Bd. 38. S. 486–493.
6. *Kaulbach* = Kaulbach F. (1990). Philosophie des Perspektivismus, Teil 1 : Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche. Tübingen : Paul Siebeck.
7. *Stegmaier* = Stegmaier W. (1994). Nietzsches “Genealogie der Moral”: Werkinterpretation. Darmstadt : Wiss. Buchges.

8. *Van Tongeren* = van Tongeren P. (1989). Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu "Jenseits von Gut und Böse". Bonn : Bouvier.
9. *Willers* = Willers U. (1988). Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. Wien : Innsbruck.
10. *Zittel* = Zittel C. (1995). Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg : Königshausen & Neumann.

Информация об авторе

Е. А. Полякова, канд. филол. наук, доцент СФИ.

Information about the author

E. A. Polyakova, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret Institute.

Статья поступила в редакцию 15.05.2023; одобрена после рецензирования 14.06.2023; принята к публикации 30.06.2023.

Научная статья

УДК 130.3

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_107

А. В. Кольцов

Адольф Райнах и Эдит Штайн: два проекта философского осмысления религиозного обращения

Александр Валерьевич Кольцов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия,
avk-23@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0791-2371>

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена сравнению религиозных фрагментов А. Райнаха и работы Э. Штайн «Свобода и благодать». Оба текста написаны философами — представителями раннего этапа феноменологического движения в Германии начала XX в. — и документируют пережитый их авторами опыт религиозного обращения. В статье сопоставляется содержание работ с точки зрения того, какие в них предложены стратегии взаимодействия между философией и религией как двумя самостоятельными формами мышления. Значимые в этом отношении общие для Райнаха и Штайн ходы мысли посвящены, во-первых, раскрытию самобытности религиозной интенциональности и, во-вторых, обоснованию того, что все богословские категории являются адекватными только тогда, когда прояснена их связь с непосредственным религиозным переживанием. Вначале статьи выявляются общие для обоих авторов темы, затем изучаются различия, которые имеют характер не столько взаимоисключающих противоречий, сколько нюансирования в разных направлениях общих положений. Так, Райнах (принявший протестантское крещение) ориентируется на контекст либеральной теологии и, в частности, на труды Шлейермахера, в то время как Штайн (сделавшая выбор в пользу католицизма) придает большое значение церковной традиции, в том числе ее доктринальным и аскетическим аспектам. В соответствии с этим, в проекте Райнаха философское

© Кольцов А. В., 2023

мышление играет главным образом роль критической рефлексии и концептуального импульса по отношению к теологии, а Штайн обращает философские процедуры в апологетический инструмент реактуализации традиционных теологем перед лицом светской культуры модерна. Вместе с тем в ее записях философские медитации предстают своего рода духовными упражнениями, необходимыми на пути христианского самопознания. В итоге делается вывод о том, что концептуальный аппарат феноменологической философии позволил сконструировать принципиально новую, «диалогическую» модель философии религии, в которой религиозное сознание обретает свой легитимный голос, в отличие от более ранних «монологических» изводов, где религия оставалась предметом, полностью подчиненным философскому мышлению.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: реалистическая феноменология, феноменология религии, переживание, религиозное обращение, вера, свобода, традиция, теология

для цитирования: Кольцов А. В. Адольф Райнах и Эдит Штайн: два проекта философского осмысления религиозного обращения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 107–122. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_107.

БЛАГОДАРНОСТИ: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-00001 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века».

A. V. Koltsov

Adolf Reinach and Edith Stein: Two Projects of Philosophical Reflection on Religious Conversion

Alexander V. Koltsov

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, avk-23@yandex.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-0791-2371>

ABSTRACT: The paper compares religious writings of A. Reinach and E. Stein's treatise "Freedom and Grace". The both texts are created by philosophers as reflection on their personal experience of religious conversion. In the paper arguments of the both works are considered in light of the question: what strategies of interconnection between philosophy and religion are proposed here, since

philosophy and religion are interpreted as autonomous forms of cognition. From this perspective there are two points common to the authors: firstly they both maintain a unique character of religious intentionality, secondly they argue that all theological categories need to be rooted in genuine religious experience in order to be valued as adequate to their matter. Then differences between positions of the authors are discussed, and it should be noted that these differences do not strictly contradict each other but rather stress some significant nuances. Thus Reinach, baptised in Protestantism, is determined by context of liberal theology, especially by the works of Schleiermacher; Stein, who joined to the Catholic church, much more values the church tradition in its doctrinal and ascetic aspects. Accordingly in Reinach's project philosophical thinking functions as a critical reflection and conceptual impulse towards theology, while Stein makes philosophy to be an apologetical tool, which re-actualises traditional theological terms in front of the modern secular culture. At the same time in her writings philosophical meditations act as a kind of spiritual exercises, necessary for a personal self-comprehension as a Christian. Finally, the research reaches a conclusion, that conceptual apparatus of phenomenological philosophy allows to create an innovative, "dialogical" model of philosophy of religion, in which religious consciousness obtain its own legitimate voice — by contrast with earlier, "monological" trends, in which religiosity was a mere object, totally subdued to philosophical reasoning.

KEYWORDS: realistic phenomenology, phenomenology of religion, experience, religious conversion, faith, freedom, tradition, theology

FOR CITATION: Koltsov A. V. (2023). "Adolf Reinach and Edith Stein: Two Projects of Philosophical Reflection on Religious Conversion". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 107–122. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_107.

ACKNOWLEDGEMENTS: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-00001 "Thinking of Being and Faith of Revelation: Ways of Correlation in German-speaking Protestant Theology and Russian Religious Thought of the 20th Century".

Постановка проблемы

В истории философии сохраняется устойчивый интерес к эпизоду раннего этапа феноменологического движения в Германии (зачастую определяемому при помощи непроясненного до сих пор термина «реалистическая феноменология»), который

заключается в спонтанном распространении среди юных последователей Гуссерля религиозного энтузиазма, что привело к серии религиозных обращений, возникновению целого ряда религиозно-философских проектов и появлению особой группировки, которой — по аналогии с устоявшимися наименованиями мюнхенского и геттингенского кружков — было присвоено имя «бергцабернского кружка» феноменологов [*Шпигельберг, 194–195; Beckmann; Feldes; Vidal*]. При этом в центре внимания исследователей оказывается либо в самом общем виде понимаемая связь феноменологической методы с религиозным сознанием¹, либо реконструкция отдельных философско-религиозных концепций [*Beckmann; Camilleri; Коначева 2013*]. По преимуществу неизученными остаются как историко-фактографические нюансы этого сюжета², так и проблемы более систематического характера, например, концептуальная связь философского мышления и религиозной веры в разработанных феноменологами проектах.

В настоящей статье предпринимается сравнительный анализ двух текстов, относящихся к самому раннему этапу философской феноменологии религии: религиозных фрагментов А. Райнаха [*Reinach 1989a, 589–611*] и сочинения Э. Штайн «Свобода и благодать» [*Stein*]. Существуют как биографические, так и историко-философские факторы, определяющие родство обоих текстов. С биографической точки зрения известно, что личное общение Штайн с Райнахом, так же как впоследствии ее работа по подготовке к публикации его религиозных записок, оказали существенное влияние на ее собственную духовную жизнь и творчество [*Beckmann, 156–162*]. С точки зрения истории философии оба рассматриваемых текста выступают примером обращения в области религиозного интереса к региональным онтологиям, общего для феноменологии. На выбранном материале в рамках статьи предполагается рассмотреть центральный вопрос всей философии религии, а именно — как соотносятся между собой рационально-аподиктический ход мысли и позитивные, исторически данные формы «живой» религиозности³?

Я намерен обосновать тезис о том, что представленные в рамках раннего феноменологического движения исследования

1. Ср.: особенно [*Wolz-Gottwald*].

2. Ср.: [*Кольцов 2017*].

3. Ср.: [*Пылаев, 27*].

религии образуют самобытную форму философии религии. Ее отличие от более ранних форм проявляется в том, каким образом выстраивается взаимодействие философии и религии как двух самостоятельных сфер духовной жизни [Кимелев, 6]. Для того чтобы уяснить различие, вспомним, что средневековая философская теология сосредотачивала свое внимание на специфически интеллектуальных вопросах существования и сущности Бога [Schaeffler, 50–52], а философия религии XVIII–XIX вв. выстраивалась преимущественно вокруг сконструированного в эпоху Просвещения понятия естественной религии. Оба извода можно таким образом назвать «монологическими», имея в виду то обстоятельство, что и в том, и в другом случае речь идет о чисто спекулятивном постулировании предмета философского рассмотрения. В противоположность этому феноменологический анализ — в соответствии с девизом Гуссерля «к самим вещам» — нацелен на описание живой религиозности в ее позитивной данности. В этом смысле представляется уместным говорить о «диалогической» философии религии, постольку поскольку в данном случае вера обретает свой собственный голос⁴.

Для дальнейшего рассмотрения этой темы необходимо проследить, как взаимодействуют между собой, с одной стороны, феноменологический аппарат и специфически феноменологическая постановка вопросов и, с другой стороны, личный религиозный интерес авторов. Вместе с этим будет предпринята попытка систематического осмысления выявленных особенностей.

Описание источников

«Свобода и благодать» — это относительно раннее сочинение Эдит Штайн, философский текст, документирующий ее обращение в католицизм (работа над ним велась, по-видимому, на протяжении 1917–1921 гг. [Beckmann-Zöller, Sepp, XXIII–XLVI]). Прежде всего, следует отметить бросающуюся в глаза гетерогенность этого текста: наряду с примерами философского анализа здесь присутствует явно теологическая постановка вопросов, в то время как очерк в целом производит впечатление не столько завершенного академического высказывания, сколько личного духовного дневника.

4. Ср.: [Доброхотов, 86–88].

Эксплицитно феноменологические рассуждения встречаются в тексте Штайн лишь фрагментарно. Преимущественно это описания интенциональной корреляции между предметом и схватывающим его актом (например, пары: священное — действие благодати, Бог — религиозная вера, грех — страх); главная цель таких ходов мысли — обоснование автономности религиозной сферы. В то же время общая структура сочинения определяется интересом к богословским проблемам (среди таковых можно назвать духовную свободу, божественную трансцендентность, значение церковного предания и культа, фидеизм и т. п.).

Фрагменты Райнаха — это черновые записи 1916–1917 гг., которые также представляют собой религиозно-философский дневник. После своего обращения во время Первой мировой войны Райнах начал готовить материалы для проекта систематической философии религии [*Reinach 1989b, 787–791*]; к сожалению, это намерение не осуществилось из-за внезапной гибели философа. По авторскому замыслу труд должен был состоять из трех частей, из которых только вторая часть была бы посвящена типично теологическим вопросам (таким как догматика и т. д.); обрамляющие части должны были отражать сущностные взаимосвязи и эпистемологические основы религиозного сознания [*Reinach 1989a, 592*]. Дошедшие до нас записи не отражают такую структуру напрямую, но при этом неплохо в нее укладываются. Проходящие сквозной нитью моменты феноменологического анализа (которые распознаются как через особую терминологию, так и через характерную постановку проблем) можно представить как «формальную» сторону исследования, в то время как личные религиозные переживания образуют его «материальное» содержание⁵.

Говоря предельно коротко, эти тексты производят весьма неодинаковое впечатление. В «Свободе и благодати» Штайн предстает религиозной искательницей, решающей при помощи философии свои собственные мировоззренческие проблемы (в известном смысле такая стратегия напоминает формулу «философия — служанка богословия»). В противоположность этому во фрагментах Райнаха мы видим философа, который «профессионально» изучает собственные переживания.

5. См.: [*Кольцов 2020; Коначева 2019; Beckmann, 93–146; Silva*].

Сравнительное рассмотрение

Среди идей, объединяющих тексты Райнаха и Штайн, прежде всего нужно указать на разделяемое ими утверждение об уникальности религиозной интенциональности. В работе Штайн содержится отдельная глава, в которой исследуются разнообразные эквивокации понятия «вера» (через сопоставление значений греческого слова *δόξα*, английского *belief* и латинского *fides*); причем это рассмотрение предпринимается для того, чтобы однозначно отграничить акт религиозной веры от всевозможных модальностей интеллектуального познания (таких как допущение, мнение и т. п.) [*Stein, 60–62*]. Такого рода различения получают в заметках Райнаха важное дополнение: не только сама вера, но и прочие акты (как, например, любовь, доверие или благодарность), будучи направлены по отношению к Богу, претерпевают не количественную, а качественную модификацию. Философ приходит к такому выводу, продолжая знаменитую мысль Шлейермахера о религиозном чувстве как осознании своей «абсолютной зависимости» от Бога; оказывается, что именно качество «абсолютного» характеризует уникальную особенность всякого религиозного отношения. Так, человеку доступно переживание абсолютного доверия Богу, и благодатность этого чувства определяется не просто высшей мерой такого доверия (можно было бы представить дело и так: как я доверяю другу больше, чем случайному встречному, так и Богу я доверяю еще неизмеримо больше); в действительности речь идет о принципиальной модификации отношения, которая определяется не количественным превосходством, а характером тотальности. Иными словами, Райнаху удастся раскрыть два нетождественных смысла категории «абсолюта», из которых первый означает количественный максимум (и в этом случае абсолютное оказывается удаленным в бесконечность), а второй — неразложимую на градации целокупность, и именно в этом смысле следует понимать религиозную интенциональность [*Reinach 1989a, 600, 605–607*]. Таким образом, посредством всех рассмотренных разграничений внутренняя логика религии выводится из-под философской критики. Новой задачей философии религии становится прояснение внутренней природы и содержания религиозных переживаний.

Отсюда следует второй общий признак двух анализируемых текстов: особенности феноменологической оптики обуслови-

вают то, что рассматриваемый предмет — в нашем случае, религия — опознается как сущностным образом соразмерный категории переживания. Хорошим примером этому может послужить наблюдение Райнаха о том, что вера в бессмертие (как таковая она является религиозной догмой) в действительности обосновывает себя только через переживание «сокрытости» (*Geborgensein*) моей жизни в Боге [*Reinach 1989a, 592*]. В пространстве теологии это означает поворот от некогда основополагающих элементов — таких как догматическое учение, культ, аскетические практики и т. д. — к религиозному опыту; заметим, что этот поворот фиксируется и на более общих уровнях и, таким образом, должен быть воспринят как определяющий для всей духовной ситуации XX столетия [*Cramer; Gadamer, 70–72*]. В этом отношении на примере текста Штайн ниже будет продемонстрировано, как традиционные элементы церковного верования получают новое переосмысление, утвержденное вокруг категории переживания.

Упомянув церковную традицию, мы приблизились к первому пункту расхождений между двумя текстами — а именно, к их контекстуальному различию. Райнах понимает религию, основываясь на либерально-теологических концепциях; в записях встречаются неоднократные ссылки на Шлейермахера [*Reinach 1989a, 592–594, 596*] и Зиммеля [*Reinach 1989a, 596, 598*]. В отличие от Райнаха Штайн ориентируется главным образом на отцов церкви и мистиков (однако следует заметить, что вместе с этим она использует и лютеровскую диалектику веры) [*Beckmann, 158*]. В первом случае уместно говорить о том, что осуществленный либеральной теологией антропологический поворот получает посредством феноменологического аппарата свое новое философское обоснование (но вместе с тем и свою критическую ревизию). Второй же случай демонстрирует вариант актуализации церковной традиции с оглядкой на интеллектуальную ситуацию модерна, которая производится посредством реинтерпретации традиционных концептов.

Приведем один показательный пример того, как обращение к философским процедурам может влиять на богословские концепции. Уже упомянутый антропологический поворот Шлейермахера заключается, как известно, в смене предмета теологического знания: им становится не религиозный объект (Бог), а религиозный субъект (верующее сознание); в известном смысле богосло-

вие обращается в религиозную антропологию⁶. Эмпирическое религиоведение (которое, к слову, возникло во многом благодаря именно этой смене в парадигмах изучения религиозности) устанавливает важное мировоззренческое следствие проекта Шлейермахера — приватизацию, или субъективизацию, религиозного опыта. Именно с этим явлением связываются многие проблемы, с которыми столкнулось христианство в XX в. [Ореханов, Колкунова, 6–19]. Как отмечено выше, Райнах во многом следует направлению мысли основоположника либеральной теологии и, в частности, в полном соответствии с его проектом кладет в основу изучения религии непосредственное благочестивое переживание. Незавершенность религиозно-философских исследований Райнаха, но и, с другой стороны, уверенно устанавливаемое преемство этих разработок по отношению к его более ранним трудам [Кольцов 2020, 63–65] позволяет нам обратиться к рассуждениям философа, высказанным в геттингенских лекциях еще до религиозного обращения и имеющим явное отношение к обсуждаемой проблеме. Допущение, которое мы сделаем, при некоторой гипотетичности оказывается очень любопытным, поскольку открывает возможность для деприватизации религиозного опыта, сохраняя при этом его субъективный характер. Дело в том, что, обсуждая в курсе «Введение в философию» проблематику внутреннего опыта, Райнах затрагивает активно обсуждавшийся в ранней феноменологии вопрос об эмпатии — о том, как возможно проникновение в пространство чужих переживаний. В ходе рассуждений предлагается альтернативная традиционной эпистемологическая модель, в которой на место оппозиции «свой» — «чужой» вводится противопоставление между «непосредственным» и «символически опосредованным» переживанием. С точки зрения Райнаха, необходимо различать факт актуального переживания (то, что некто переживает в момент времени) и его идеальное содержание (то, что именно переживается — например, грусть или удивление): в случае эмпатии мы пытаемся получить доступ не к самому актуальному переживанию другого человека (которое всегда закрыто для чужого потока сознания), но к его идеальному содержанию, доступному нам посредством символизации. Принципиально важным оказывается то, что моему сознанию таким образом доступны не только те переживания, которые были испытаны лично мной прежде (например, я узнаю

6. См. подробнее: [Пылаев, Морозова].

в чужой тревоге то, что сам некогда испытал), но и качественно новые — именно так, к примеру, художественная литература или театр обогащают внутренний мир, предлагая доступ к сложным, доселе неведомым смыслам [Reinach 1989a, 382–393]. Представляется очевидным, что эти же ходы мысли приложимы не только к искусству, но и к религии: признавая, с одной стороны, необходимость ее субъективно-опытного измерения, мы вместе с тем получаем возможность избежать субъективистской релятивизации содержания религиозных переживаний⁷.

Обратимся к более обстоятельному рассмотрению роли и функции философии в религии, как ее рассматривает Райнах. Какова связь между рационально-философским анализом, религиозным опытом и теологией? Для Райнаха непосредственное переживание является единственным источником и инстанцией религиозной истины. Богословие играет роль объективирующей рефлексии и в этом смысле подчинено эмпирическим данностям [Reinach 1989a, 594, 596]. Следовательно, для Райнаха немислима прямая критика индивидуального религиозного опыта со стороны церковного вероучения. Как же в таком случае разрешить возможные противоречия между субъективной и объективированной религиозностью? Оказывается, что источником недопонимания являются заблуждения на уровне рефлексии, и таким образом именно философии усваивается задача исследовать необходимые, сущностные закономерности в области религии. Например, ложность язычества уясняется через априорную невозможность обожествления природы [Reinach 1989a, 596]. Таким образом, философия приобретает критическую функцию по отношению к теологии; другими словами, теология понимается как позитивная наука о вере, в то время как феноменология религии призвана разрабатывать ее сущностные основания. К тому же важно подчеркнуть, что задача философского анализа состоит не столько в критике имеющихся доктринальных положений, сколько в том, чтобы ставить перед теологией новые вопросы. Один из примеров такого вопрошания встречается в связи с рассуждением о смысле теологемы первородного греха, когда Райнах проблематизирует буквально-историческое прочтение мифа о грехопадении и предлагает по-иному понять сообщение об «изначальном совершенстве» человека [Reinach 1989a, 594].

7. Подробнее см.: [Кольцов 2021б].

В нескольких других местах мы можем наблюдать попытки обозначить философские подступы к разработке персоналистической христологии, поскольку намеченное учение о религиозном переживании «примеряется» на евангельский образ Христа [Reinach 1989a, 594, 599, 601, 609].

Описанная точка зрения в общем виде может быть справедливо отнесена и к Эдит Штайн. Однако есть важная разница в расстановке акцентов: наряду с непосредственным переживанием в качестве позитивных данностей религиозной жизни она рассматривает также церковную традицию. Это приводит к примечательной модификации в рамках феноменологического анализа: вместо критической проверки вероучительных постулатов философские процедуры теперь приобретают герменевтическую функцию их актуализирующего толкования. Такой «сдвиг» в интерпретации можно наблюдать на примере осмысления категории греха: греховность понимается теперь не в рамках апеллирующей к «заповеди» морализаторской риторики, а как экзистенциальное состояние человека, манифестирующее себя в чувстве иррационального страха [Stein, 56–59].

Наблюдение за тем, как в очерке «Свобода и благодать» исследуется вынесенная в заглавие тема свободы, раскрывает еще один аспект предложенного здесь религиозно-философского синтеза [Stein, 10–33]. Дело в том, что это рассуждение о свободе само по себе, рассмотренное в целом, служит свидетельством того, что в своих религиозных исканиях Штайн оказывается перед набором мировоззренческих проблем, которые вскрывают неразрешимые противоречия между традиционным христианским вероучением и современной культурной ситуацией. В таком случае перед феноменологией религиозного опыта встает масштабная задача преодоления духовного кризиса Европы начала XX века⁸. Для иллюстрации этого приведем три частных примера. Во-первых, принципиальной проблемой становится соотнесение двух нормативных представлений: с одной стороны, индивидуальной свободы и, как следствие, полноты личной ответственности, с другой стороны, необходимого участия божественной благодати; это недоумение преодолевается в результате ряда философских рассуждений, основывающихся в первую очередь на кантовском противопоставлении между духом и природой, а также

8. Ср.: [Schweighofer, 243–249; Ореханов; Кольцов 2021a].

на выявленных феноменологической философией сложностях установления «ядра» человеческой личности [Stein, 10–14]. Во-вторых, в связи со сказанным встает вопрос о самой возможности установления отношения, или мистического общения, между душой человека и Богом; ответом на этот вызов станет провозглашение сущностной пустоты ядра человеческой личности и постулирование самостоятельного духовно-личного пространства, по отношению к которому человек только и может осуществить свою персональность [Stein, 13–17, 27–28]. Наконец, третьим примером могут служить затруднения относительно церковной мистагогии, как и самой необходимости культовых практик для действия благодати; для решения этих вопросов предпринимается экскурс в феноменологические изыскания, проясняющие природу телесности [Stein, 46–60]. Отметим, что все эти философские исследования служат своего рода упражнениями на пути духовного самопознания, и в этом отношении само философское мышление как таковое полноправно может быть представлено как вид религиозного праксиса.

Заключение

Было бы в высшей степени ошибочным считать, что между представленными проектами Райнаха и Штайн существуют какие-либо концептуальные противоречия; наоборот, в том числе в силу общего для них контекста реалистической феноменологии, будет справедливым подчеркнуть их гомогенность. Тем не менее имеет смысл уделить внимание различающим их нюансам, поскольку именно таким образом усматривается многообразие возможных моделей взаимодействия между философскими и религиозными регистрами мышления в их своеобразии.

Проведенное сопоставление демонстрирует, что, с одной стороны, герменевтический и дескриптивный потенциал феноменологического метода позволяет отстаивать автономию религиозного познания перед лицом критики, разворачиваемой в «монологических» изводах философии религии. С другой стороны, мы можем наблюдать, что феноменологическая философия вступает в многогранный диалог с теологией, в пространстве которого находится место как для взаимной критики, так и для обоюдного обогащения.

Источники

1. *Reinach 1989a* = Reinach A. (1989). *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe* : In 2 Bd. Bd. 1 : Die Werke. München : Philosophia-Verlag.
2. *Stein* = Stein E. (2014). “Freiheit und Gnade”, in B. Beckmann-Zöllner, H. R. Sepp (eds.), *“Freiheit und Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*. Freiburg : Herder, S. 8–72.

Литература / References

1. *Доброхотов* = Доброхотов А. Л. *Философия и христианство // Избранное*. Москва : Территория будущего, 2007. С. 75–88.
Dobrokhотов A. L. (2007). “Philosophy and Christianity”, in *Selected Works*. Moscow : Territoria budushchego, pp. 75–88 (in Russian).
2. *Кимелев* = Кимелев Ю. А. *Философия религии: систематический очерк*. Москва : Nota Bene, 1998. 424 с.
Kimelev Iu. A. (1998). *Philosophy of Religion: A Systematic Sketch*. Moscow : Nota Bene (in Russian).
3. *Кольцов 2017* = Кольцов А. В. *Проблема религиозного обращения на примере феноменологического движения в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. Вып. 4 (35). С. 255–275.
<http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-255-275>.
Kol'tsov A. V. (2017). “The Problem of Religious Conversion: The Case of Phenomenological Movement in Germany”. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, v. 4 (35), pp. 255–275 (in Russian). <http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-255-275>.
4. *Кольцов 2020* = Кольцов А. В. «Религиозное переживание» как предмет философии религии в проекте А. Райнаха // *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2020. № 88. С. 60–79. <https://doi.org/10.15382/stur1202088.60-79>.
Kol'tsov A. V. (2020). “Religious Experience’ as a Subject of Philosophy of Religion in Adolf Reinach’s Project”. *Vestnik PSTGU. Seria 1: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, v. 88, pp. 60–79 (in Russian). <https://doi.org/10.15382/stur1202088.60-79>.
5. *Кольцов 2021a* = Кольцов А. В. «Духовный кризис» начала XX в.: от философских к религиозным интерпретациям // *Вопросы философии*. 2021. Вып. 3. С. 79–88. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-3-79-88>.
Kol'tsov A. V. (2021). “Spiritual Crisis’ of the Beginning of the 20th Century: From Philosophical to Religious Interpretations”. *Voprosy filosofii*, v. 3, pp. 79–88 (in Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-3-79-88>.

6. *Кольцов 2021б* = Кольцов А. В. Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология: на материале геттингенских лекций А. Райнаха // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2021. Вып. 4. С. 32–42. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2021-4-32-42>.
Kol'tsov A. V. (2021). "Issue of religious language and realistic phenomenology. Based on Reinach's Göttingen lectures". *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii*, v. 4, pp. 32–42 (in Russian). <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2021-4-32-42>.
7. *Коначева 2013* = Коначева С. А. Проблема априори в феноменологии религии // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19–20 апреля 2012 г. / Ред А. Н. Круглов. Москва : Канон+, 2013. С. 259–282.
Konacheva S. A. (2013). "The Problem of a priori in Phenomenology of Religion", in A. N. Kruglov (ed.) *Variety of a priori. Materials of International Conference of Philosophical Department 19–20 April 2012*. Moscow : Kanon+, pp. 259–282 (in Russian).
8. *Коначева 2019* = Коначева С. А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. Москва : РГГУ, 2019. 241 с.
Konacheva S. A. (2019). *God after God: Ways of Postmetaphysical Thinking*. Moscow : RGGU (in Russian).
9. *Ореханов* = Ореханов Георгий, священник. Духовный кризис русского общества: некоторые методологические аспекты проблемы // Вестник Вятского государственного университета. 2011. № 3 (1). С. 47–53.
Orekhanov Georgy, priest (2011). "Spiritual Crisis of Russian Society: Some Methodological Aspects of the Problem". *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo universiteta*, v. 3, n. 1, pp. 47–53 (in Russian).
10. *Ореханов, Колкунова* = Ореханов Георгий, прот., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. Москва : ПСТГУ, 2017. 152 с.
Orekhanov Georgy, priest, Kolkunova K. A. (2017). "Spirituality": Discourse and Reality. Moscow : PSTGU (in Russian).
11. *Пылаев* = Пылаев М. А. Философия и теология в «неоортодоксии» Карла Барта // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 68. С. 26–40.
Pylaev M. A. (2016). "Philosophy and Theology in K. Barth's Neoorthodoxy". *Vestnik PSTGU. Seria 1: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie*, v. 68, pp. 26–40 (in Russian).
12. *Пылаев, Морозова* = Пылаев М. А., Морозова Е. С. Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. Вып. 57. С. 56–68.

- Pylaev M. A., Morozova E. S. (2015). "F. Schleiermacher's Philogophical Theology". *Vestnik PSTGU. Seria 1: Bogoslovie. Filosofia*, v. 57, pp. 56–68 (in Russian).
13. *Шпигельберг* = Шпигельберг Г. Феноменологическое движение : Историческое введение. Москва : Логос, 2002. 678 с.
Spigelberg G. (2002). Phenomenological Movement. Moscow : Logos (Russian translation).
14. *Beckmann* = Beckmann B. (2003). Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein. Würzburg : Königshausen & Neumann.
15. *Beckmann-Zöller, Sepp* = Beckmann-Zöller B., Sepp H. R. (2014). "Einführung der Bearbeiter", in E. Stein. "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937). Freiburg : Herder, S. IX–CXXIX.
16. *Camilleri* = Camilleri S. (2014). "The 'German Fathers' of the Theological Turn in Phenomenology: Scheler, Reinach, Heidegger". *The Heythrop Journal*, v. 55 (4), pp. 545–552.
17. *Cramer* = Cramer K. (1971). "Erlebnis", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. D-F. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 702–711.
18. *Gadamer* = Gadamer H.-G. (1990). "Genieästhetik und Erlebnisbegriff", in *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : Mohr Siebeck, S. 66–76.
19. *Feldes* = Feldes J. (2015). Das Phänomenologenheim: der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung. Nordhausen : Traugott Bautz GmbH.
20. *Reinach 1989b* = Reinach A. (1989). Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe : in 2 Bd, Bd. 2 : Kommentar und Textkritik. München : Philosophia-Verlag.
21. *Schaeffler* = Schaeffler R. (2002). Religionsphilosophie. Freiburg : München : Alber.
22. *Schweighofer* = Schweighofer A. (2015). Religiöse Sucher in der Moderne: Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900. Berlin : Boston : De Gruyter.
23. *Silva* = Silva S. B. (2017). "Martin Heidegger e o 'Absoluto'. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916–1917) de Adolf Reinach". *O Que Nos Faz Pensar*, v. 26, n. 40, pp. 353–380.
24. *Vidal* = Vidal J. (1972). "Phénoménologie et Conversions". *Archives de Philosophie*, v. 35, pp. 209–243.
25. *Wolz-Gottwald* = Wolz-Gottwald E. (1999). Transformation der Phänomenologie: zur Mystik bei Husserl und Heidegger. Wien : Passagen Verlag.

Информация об авторе

А. В. Кольцов, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Information about author

A. V. Koltsov, senior lecturer, department of philosophy and religious studies, St. Tikhon's
Orthodox University.

Статья поступила в редакцию 28.03.2023; одобрена после рецензирования 12.04.2023;
принята к публикации 18.05.2023.

А. А. Мелик-Пашаев

О человеке-творце и психологии творчества

Александр Александрович Мелик-Пашаев

Психологический институт Российской академии образования, Москва, Россия,
zinaidann@mail.ru

АННОТАЦИЯ: Многие видные богословы и священнослужители говорили о необходимости преодолеть исторически возникший разрыв «религиозной» и «светской» культуры и отмечали взаимную заинтересованность сторон в таком преодолении. В данной статье делается попытка обосновать возможность решения этой задачи на примере понимания феномена творчества и человека как творца — проблемы, значимой и для религиозного сознания, и для психологической науки. Выдвигается тезис, что любое «строгое» психологическое исследование покоится на том или ином аксиоматическом, принятом на веру, представлении о сущности человека. В данном случае таким основанием является понимание человека как творца по природе, которого Творец мира призвал к бытию для сотворчества с Ним в седьмом дне творения. Это не заменяет психологических исследований процессов творческого развития человека в условиях его земной жизни, но придает им «вертикальное измерение»: позволяет увидеть, *что* на самом деле проявляется в изучаемых явлениях. С этих позиций в статье рассматриваются некоторые научные исследования, значимые для общего понимания творческой природы человека и путей ее актуализации (В. В. Зеньковский, А. А. Ухтомский), а также специально посвященные изучению и описанию психологических характеристик людей, ярко одаренных в различных областях деятельности (Ф. Гальтон, А. Маслоу и др.) Особое значение придается анализу самоотчетов и высказываний больших ученых, педагогов, деятелей искусства. Сопоставление этих источников показывает, что в психологическом облике и жизненном

© Мелик-Пашаев А. А., 2023

поведении выдающихся творцов проявляются аскетические черты. В соприкосновении со «сверхличным» преодолеваются эгоцентрические качества, свойственные многим из этих людей в повседневной жизни. В своем служении сверхличным ценностям они разными путями подходят к порогу осознанного религиозного опыта, а нередко и переступают этот порог. Их творчество в многообразных формах «светских» наук и искусств может становиться свидетельством присутствия Бога, «производящего всё во всех».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: творчество, одаренность, психология творчества, свобода, детерминация, религиозная культура, светская культура, сверхличные ценности

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Мелик-Пашаев А. А. О человеке-творце и психологии творчества // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 123–139. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_123.

A. A. Melik-Pashaev

About the creator man and the psychology of creativity

Alexander A. Melik-Pashaev

**Psychological Institute of Russian Academy of Education, Moscow, Russia,
zinaidann@mail.ru**

ABSTRACT: Many prominent theologians and clergymen spoke about the need to overcome the historically arisen gap between “religious” and “secular” culture and noted the mutual interest of the parties in such overcoming. This article attempts to substantiate the possibility of solving this problem by the example of understanding the phenomenon of creativity and man as a creator — a problem significant both for religious consciousness and for psychological science.

A provision is put forward that any “strict” psychological research is based on one or another axiomatic, accepted belief about the essence of man. In this case, such a basis is the understanding of man as a creator by nature, whom the Creator of the world called into being to co-create with Him on the seventh Day of Creation. This does not replace psychological studies of the processes of creative development of a person in the conditions of his earthly life, but gives them a “vertical dimension”: it allows you to see what is actually manifested in the phenomena under study. From these positions, the article discusses some scientific studies that are significant for a general understanding of the creative nature of a person and the ways of its actualization (V. V. Zenkovsky, A. A. Ukhtomsky), as well as

specially devoted to the study and description of the psychological characteristics of people who are brightly gifted in various areas of activity (F. Galton, A. Maslow, etc.). Special importance is attached to the analysis of self-reports and statements of great scientists, teachers, artists.

A comparison of these sources shows that ascetic features are manifested in the psychological appearance and life behavior of outstanding creators. In contact with the “superpersonal”, the egocentric qualities inherent in many of these people in everyday life are overcome. In their service to suprapersonal values, they approach the threshold of conscious religious experience in different ways, and often even cross this threshold. Their creativity in various forms of “secular” sciences and arts can become evidence of the presence of God, “producing everything in everyone”.

KEYWORDS: Creativity, giftedness, psychology of creativity, freedom, determination, religious culture. secular culture, superpersonal values

FOR CITATION: Melik-Pashaev A. A. (2023). “About the creator man and the psychology of creativity”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 123–139.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_123.

Дары различны, но Дух один и тот же;
 и служения различны, а Господь один и тот же;
 и действия различны, а Бог один и тот же,
 производящий всё во всех.

1-е Коринфянам 12:4–6

Я хотел стать теологом,
 но сейчас я вижу, как Бог прославляется
 через мой труд в астрономии,
 так как небеса возвещают славу Божью.

*Иоганн Кеплер. Письмо к Михаэлю Мёстлину
 от 3 октября 1595 года*

Введение

Необходимость преодолеть исторически возникший разрыв, даже противостояние двух культур, которые можно, с долей условности, назвать «религиозной» и «светской», считали важнейшей задачей своего времени такие русские религиозные философы и богословы, как о. Сергей Булгаков [Булгаков], о. Василий Зеньковский [Зеньковский 2008], о. Александр Шмеман [Шмеман], митрополит Суражский Антоний [Антоний (Блум)]. Греческий

богослов Демосфен Саврамис утверждал, что силы христиан должны быть направлены на христианизацию всех ценностей цивилизации и на расширение христианского мировоззрения и мироощущения. О первом и о втором автор писал как о двух взаимосвязанных задачах или как о двух измерениях единого процесса: «вертикальном» и «горизонтальном», возвышающем и расширяющем [Саврамис, 26]. Священник Георгий Кочетков говорит о *взаимной* заинтересованности в преодолении возникшего раскола, так как без светской культуры ученый монашеско-аскетический мир может редуцироваться — точно так же, как без духовной культуры редуцируется светский мир [Кочетков, 16].

Данная статья не претендует на решение масштабной задачи преодоления этого разрыва, но представляет собой скромную попытку обосновать *самую возможность* ее решения на примере проблематики, значимой и для *религиозного сознания*, и для *психологической науки* — проблематики творчества и человека как творца¹. Предложенный подход может быть востребован и в рамках гуманитарной психологии, и в сфере христианской антропологии, а также в творчески ориентированной педагогике.

Аксиоматические основания гуманитарной психологии

Одним из серьезных препятствий для устранения отчуждения, возникшего между светской наукой и духовной культурой, остается преобладающее в научном сообществе убеждение, чтобы не сказать — вера, что знание должно основываться исключительно на каузальной логике, на объективной детерминации изучаемых явлений (что предполагает их *несвободу*), и не зависеть от личного, «субъективного» опыта человека. Такие нормативы научности делают наиболее существенные содержания нашей внутренней жизни, в том числе то, что связано с творчеством и с религиозным опытом, принципиально недоступными для психологии, трансцендентными ей и даже ставят под вопрос право гуманитарной психологии называться наукой².

1. Отдельно нужно говорить о взаимопонимании двух культур в области искусства. В качестве положительного примера приведу книгу А. М. Копировского [Копировский], который исходит из того, что сущность любого искусства не в его тематике или стилистике, а, по выражению автора предисловия В. В. Бычкова, в его духовности и эстетическом качестве.

2. О гуманитарном знании как *инонаучном* см.: [Бахтин]. См. также работу В. Дильтея, поставившего вопрос о принципиальном отличии гуманитарного, «понимающего» познания от естественнонаучного, «объясняющего» [Дильтей].

Во многом по этой причине отношения психологии и религии в вопросах познания человека складываются, за редким исключением, более как корректное сосуществование в разных измерениях, чем как плодотворное синергичное взаимодействие.

Многие позитивистски настроенные ученые искренне считают, что наука не занимается, да и не должна заниматься, «началами и концами» изучаемых ею явлений и процессов. Действительно, явление, которое не находится в актуальном поле зрения исследователя, не может быть представлено как объект и воспроизведено в эксперименте, не может стать предметом научного исследования в строгом его понимании независимо от личного мировоззрения самого ученого. Но парадокс заключается в том, что любое, самое строгое и доказательное психологическое исследование строится на основании какого-либо недоказуемого, *принятого на веру* представления о главном — о сущности человека, о том, «для чего мы рождены, откуда и куда идем»³. То есть о тех самых началах и концах, которыми наука «не занимается».

Это основание не выводится в качестве необходимого следствия из чего-либо установленного прежде, а ответственно *полагается* автором, чем предопределяются направление, границы, а в определенном смысле и результаты работы ученого⁴. Что же касается истинности избранного основания, то ее меру определяет то, какому кругу доступных изучению явлений оно позволяет дать разумное объяснение. Значит, взаимодействие «доказуемого и недоказуемого» в познании человека не только в принципе возможно, но неустранимо и *de facto* всегда присутствует.

На каком же исходном, аксиоматическом представлении будут основаны дальнейшие размышления? Я буду исходить из того, что человек — это творец по природе, которого Творец мира призвал к бытию для сотворчества с Ним в седьмом дне творения; что способность творить — это «свойство человека, *яснее всего делающее его родным Богу*» (курсив мой. — А. М.-П.) [Антоний (Блум), 9]; что, следовательно, дар творчества и неотъемлемая от него свобода — это и норма, и призвание человека, как бы печать

3. «Quod nati sumus, unde et quo pergimus» (лат.) (Франческо Петрарка «О невежестве собственном и многих иных» (1368)).

4. Он может поверить, например, что внутренний мир человека — это продукт высокоразвитой материи мозга, или принять противоположное,

столь же недоказуемое основание: человек — это совокупность всех общественных отношений. И то, и другое станет прокрустовым ложем для всего, что не получает объяснения в рамках данной парадигмы.

принадлежности каждого из нас к роду человеческому, и в то же время знак нашего сыновства Творцу.

Разумеется, такой общий взгляд «сверху» не отменяет и не заменяет того, чем занимается психология творчества: изучение условий, этапов, противоречий, признаков, индивидуальных особенностей того, как осуществляется потенциал человека-творца в пространстве и времени земной жизни, в ее «полумраке», как любил говорить митрополит Сурожский Антоний. Но этот взгляд, с одной стороны, придает таким исследованиям «вертикальное измерение»: позволяет ученому увидеть, понять, соприкоснуться с тем в человеке, что на самом деле ищет осуществления в изучаемых им явлениях. С другой — высвечивает в самих изучаемых феноменах и процессах многое, что, по слову Д. Саврамиса, и ожидает христианизации, и сулит «расширение христианского мировоззрения и мироощущения» [Саврамис, 26].

Творческая природа человека и пути ее актуализации (В. В. Зеньковский, А. А. Ухтомский)

В подтверждение сказанного приведем несколько примеров. Ранняя работа В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности» [Зеньковский 1914] была посвящена проблематике творчества и одаренности. Она ясно показывает, что исходное понимание человека как творца может не просто сосуществовать с научным анализом психологических данных, но и подтверждаться этим анализом.

Известный богослов, философ, педагог и священник В. В. Зеньковский начинал свой путь как академический психолог. Будучи уже в те годы верующим человеком, он обосновывал свои научные идеи не авторитетом Писания, а добросовестным анализом данных науки, что не приходило в противоречие с его христианским мировоззрением, но скорее помогало осмыслить эмпирические данные, обрамляя их понимающим видением все тех же «начал и концов».

Анализируя обширные данные исследований психических процессов, В. В. Зеньковский увидел в них свидетельство того, что человеку изначально свойственна *внутренняя энергия* (или *внутренняя активность*) души. Энергия, которая проявляется не в реакции на внешние стимулы, не в приспособлении к объективным условиям существования, а действует *по внутренней необходимости*, а, значит, свободно. Она избирательно, телеологически

преобразует в соответствующем направлении всю совокупность объективных воздействий и ограничений, которым подвергается человек. Так, не занимаясь проблематикой творчества, В. В. Зеньковский дал убедительное общее определение того, что характеризует каждого приходящего в мир человека как творческое существо.

Описанная В. В. Зеньковским энергия души сама по себе не имеет какой-либо специальной направленности: это универсальная способность/потребность человека *в творчестве как таковом*. Можно представить, как по совокупности причин, обсуждение которых увело бы нас далеко от темы статьи, она в каждом конкретном случае дифференцируется, выбирает приоритетное для себя русло и актуализируется в том или ином виде творчества, представленном в наличной культуре. По мере актуализации эта энергия все более полно и осознанно определяет строй жизни человека, отстраняя или трансформируя все, что препятствует ее максимально возможному осуществлению в науке, в искусстве, в общественном служении и т. д.

Очень важно, что при таком подходе творческий потенциал, сам по себе трансцендентный научным методам познания, реализуется, объективируется не «явочным порядком», не извне, как *deus ex machina* позднего античного театра, а благодаря внутреннему преобразованию конкретных и доступных изучению психологических качеств человека.

Такое понимание «энергии души» находит поддержку в учении о доминанте, разработанном русским религиозным мыслителем и великим физиологом А. А. Ухтомским [*Ухтомский*]⁵. В интересующем нас аспекте доминанта представляет собой некий орган творческой реализации того, что В. В. Зеньковский назвал внутренней энергией души. Доминанта «отменяет» наши обычные реакции на те или иные впечатления, модифицирует их в определенном направлении, преобразует психику человека в целом и позволяет ему видеть в бесконечном окружающем мире именно то, что станет материалом *его* творчества, что идет навстречу *его* запросу. Она создает картину мира живописца, математика или творца в иной сфере жизни и культуры — такого мира, который как бы ожидает его творчества и предоставляет для этого материал. Тогда оказывается, что композитор живет в мире, где все «хочет стать музыкой» [*Жирнарская, 253*]; что «математическая

5. О доминанте см. также: [*Мелик-Пашаев*].

направленность ума», отличающая одаренного математика, позволяет ему видеть тот же самый мир под углом зрения математических отношений [*Крутецкий*] и т. д.

Психология творчества и одаренности (Ф. Гальтон, А. Маслоу)

Историю психологических исследований, непосредственно посвященных проблематике творчества и одаренности, т. е. «способности/потребности» человека в творчестве, принято вести от трудов разностороннего ученого XIX в. Ф. Гальтона. Сопоставляя биографии и психологические характеристики множества людей, ярко проявивших себя в разных областях деятельности, Ф. Гальтон пришел к выводу, что главное и общее в них — это постоянная, преодолевающая все трудности приверженность своему делу. Он характеризует одаренного человека как

такую натуру, которая, побуждаемая *внутренне присущим ей стимулом*, будет взбираться по тропе, ведущей вверх, и у которой достанет силы достичь вершины. Такую, которая, столкнувшись с чем-либо, что ей мешает или противится, будет мучиться и бороться, пока не преодолеет препятствие и не сможет снова свободно следовать своему инстинкту трудолюбия [*Galton, 37–38*].

(Замечу попутно, что наш современник, известный психолог Дж. Рензулли, подчеркивая значимость аналогичного качества одаренных людей, определил его в принципе так же — *вовлеченность в задачу* — *task commitment* [*Renzulli, 75*].)

Сегодня вывод Ф. Гальтона воспринимается как внешняя констатация существования «*чего-то*», требующего более глубокого понимания. Что это за «внутренне присущий стимул», который побуждает человека трудиться и преодолевать препятствия? (Мы можем сказать: внутренняя энергия души, присущая человеку как творцу по природе, стремящемуся умножить дарованный ему талант). Каким образом приверженность делу музыканта или врача, математика или педагога приводит к значимым объективным достижениям в соответствующей области? (Мы можем сказать — благодаря действию доминанты, которая превращает всю психику устремленного к цели человека в совокупность способностей к тому или иному виду творчества).

Но странно было бы ожидать ответа на все эти вопросы от пионера исследований одаренности, положившего начало тому,

что мы сейчас могли бы назвать целостно-личностным подходом к проблеме одаренности⁶. Важнее другое — он привлек внимание к *внутреннему источнику* творческих достижений, к их зависимости от произволения самого человека. Поэтому позволительно сказать, что все последующие исследования, в которых подчеркивается ведущая роль мотивации в творческом развитии и которые посвящены феномену инициативы как критерия творческого потенциала человека [Богоявленская; Новлянская; Цукерман и др.; Чудинова], состоят в более или менее отдаленном родстве с трудом Ф. Гальтона.

Что касается самого метода «понимающего» анализа и обобщения данных о выдающихся людях, то он, при всей его «неточности», представляется более адекватным для постижения природы творчества, чем какой-либо искусственный эксперимент. Этим путем после Ф. Гальтона и независимо от него шли и другие ученые разных направлений и получали по существу тот же результат, хотя по-разному его интерпретировали.

Так, выдающийся генетик В.П. Эфроимсон, анализируя обширный биографический материал, подобно Ф. Гальтону, пришел к выводу, что творцов отличает не сверхвысокий коэффициент интеллекта, не особые специальные способности, а прежде всего — «фантастическая целеустремленность», «величайший непрекращающийся труд», «неизбежность напряжения всех своих сил» и т. п. Он справедливо подчеркивает ценность и уникальность творческого потенциала, с которым человек вступает в жизнь, но объясняет его действием генетических факторов, т. е. видит в последних не *условие и средство* материального воплощения творческой сущности человека (что означало бы выход в «вертикальное измерение»), а порождающую ее *причину* [Эфроимсон].

Гораздо ближе к пониманию духовных истоков творчества подходит основатель гуманистической психологии А. Маслоу, проявивший обостренную чуткость к тому в человеке, что важнее «приверженности делу», «инстинкта трудолюбия» или «фантастической целеустремленности»; к тому, что порождает эти качества, в них проявляется, но к ним не сводится. Несомненно, этому способствовало и мировоззрение, и личный внутренний

6. Заметим, что тот же Ф. Гальтон оказался основателем и альтернативного, измерительного направления в психологии одаренности, и логика науки XIX в. надолго сделала преобладающим это второе направление.

опыт А. Маслоу, и сам метод исследования: он общался с живыми собеседниками, а не работал с биографическим материалом.

А. Маслоу ищет определение тому, как относятся к своему делу люди, достигшие «самоактуализации», т. е. те, кто свободно и полно раскрывает в жизни и деятельности творческие возможности своего истинного «я», актуально становятся тем, кем они являются потенциально. Он считает слабыми для описания их отношения к делу даже такие слова, как «служение» или «призвание».

Мне кажется — пишет он, что уместнее говорить... о *«жертвоприношении»* в религиозном смысле... о *«возложении себя на алтарь служения»*... некой первопричине... которая больше человека и величественнее человеческого, ради чего-то неэгоистичного, внеличного (курсив мой. — А. М.-П.) [Маслоу, 315].

При этом ученый подчеркивает, что такой человек «приносит себя в жертву» не работе как таковой, а той *«высшей, «бытийной» ценности*, которую она для него олицетворяет. Таковыми, по Маслоу, являются Истина, Благо, Красота, Справедливость и ряд других [Maslow]. Например, для «самоактуализирующегося» адвоката профессиональная сторона адвокатской практики не самоцель, а инструмент служения одной из этих высших ценностей, а именно — Справедливости [Маслоу, 327].

Рефлексия творческого опыта

Исключительный интерес представляют не только обобщения исследователей творчества, но также необработанные материалы «из первых рук»: самоотчеты, признания, высказывания, сделанные по разным поводам выдающимися деятелями искусства и науки. Подтверждая выводы исследователей, творцы обогащают их многообразием и неповторимостью своего личного опыта.

И. П. Павлов отмечал: «...Я *непрестанно думаю о своем предмете, целиком сосредоточен на нем*, поэтому и получаю положительные результаты» (здесь и далее курсив мой. — А. М.-П.) [Гусляров]. С предметом изучения «*не должно расставаться ни на минуту, с ним надо засыпать и пробуждаться*» [Поставнев, 228].

М. Вебер пишет: «Кто не способен... проникнуться мыслью, что *вся его судьба зависит от того*, правильно ли он делает это предположение в этом вот месте рукописи, тот пусть не касается науки. <...> Мы не знаем ни одного большого художника,

который делал бы что-либо другое, кроме как служил делу и только ему» [Вебер, 708, 710].

«Отшельник из Экса», великий труженик и реформатор живописи Поль Сезанн в зрелые годы писал: «Я добился некоторых успехов. Почему так поздно и с таким трудом? Неужели искусство — это действительно *жречество, требующее чистых душ, отдавшихся ему целиком?*» [Сезанн, 147].

Другой замечательный французский художник, пейзажист Теодор Руссо признался в частной беседе, что, *если бы он был приговорен к смертной казни* и при этом имел листок бумаги и карандаш, он бы думал «только о том, как изобразить деревья в свете, небо в его сиянии, природу в ее красоте» [Руссо, 210].

Крупнейший палеоархеолог XX в. О.Н. Бадер говорил: «Если бы машина времени действительно существовала, я бы, не задумываясь, отдал всю свою жизнь за трехдневную командировку в каменный век с фотоаппаратом и записной книжкой. <...> И, поверьте, это никакая не жертвенность, это просто смысл моей жизни» [Бадер, 8].

В. И. Вернадский пишет в личном письме: «Ищешь правды, и я вполне чувствую, что могу умереть, могу сгореть, ища ее, но мне важно найти, и если не найти, то стремиться найти ее...» [Вернадский, 39].

С драматизмом этих максималистских высказываний контрастирует спокойная интонация М. М. Пришвина, который записывает в дневнике, что тайна писательского труда — «*обращать все-речь жизнь свою в слово*» [Пришвин, 49]. Но, по сути, он говорит о том же: кто «всерьез» принимает свое творческое служение, тот обменивает на него обычную человеческую жизнь — почти всегда в переносном, но вполне реальном смысле.

Когда вживаешься в эти признания, уже не кажутся неожиданными слова одного из оптинских старцев, который обмолвился, что «у художников в душе всегда есть жилка аскетизма, и чем выше художник, тем ярче горит в нем огонек религиозного мистицизма» (прп. Варсонофий, 20) [Искусство, 293]. Эти слова можно отнести не только к художнику, но ко всякому творцу, который «привержен делу» и готов в случае выбора «отвергнуться себя», лишиться всего, чтобы приобрести ту жемчужину, которая воплощает для него смысл его жизни. Такой человек на самом деле соприкасается — неосознанно, а лучше сказать сверхсознательно — с «художеством из художеств и наукой из наук» [Варнава (Беляев), 29].

Крупнейший русский философ и психолог-теоретик Н. О. Лосский, вероятно, первым в истории психологии обратил внимание на «самодовлеющие стремления», которыми руководствуются люди [Лосский Н. О.]. То есть на то, что важно для каждого из нас само по себе, а не в качестве средства достижения чего-либо другого; на то, «чем жив человек». С этой точки зрения он описал, в частности, людей «сверхличного» типа, для которых наиболее ценно и значимо нечто такое, что не имеет отношения ни к их житейскому благополучию, ни к признанию и самоутверждению в обществе (вспомним о высших ценностях А. Маслоу).

К этому человеческому типу Н. О. Лосский отнес всех истинных творцов в сфере религии, искусства, науки, общественной жизни. Трезвый наблюдатель, он видел, что многим из них в повседневности присущи эгоцентрические черты, но в момент творчества они исчезают, «стушевываются» при соприкосновении со сверхличным. Добавим, именно встреча со «сверхличным» дает творцу возможность создавать нечто такое, что очевидным для него самого образом превосходит его личные возможности и перерастает его замыслы.

Создается впечатление, что творческие люди стоят у порога религиозного опыта. Переступают ли они этот порог, можно судить лишь на основании их признаний, но существует немало причин, по которым человек не станет делиться таким опытом ни с собеседником, ни с будущим читателем. Возможно, полное самоотожествление с делом жизни мешает кому-то из творцов занять «позицию вневходимости» (М. М. Бахтин) и увидеть свою область творчества не как конечную ценность «в себе», а как один из путей сотворческого служения, осуществления Божьего замысла о мире, даже если фактически они делают именно это.

Известно, тем не менее, что многие великие люди ясно осознавали, с какой Реальностью они соприкасаются в творчестве и каков Источник их достижений. Почти хрестоматийными стали примеры И. Кеплера, которому небеса возвещали Славу Божью, Л. Пастера, молившегося в своей лаборатории, композитора И. Гайдна и многих других. Можно также привести менее известные примеры оперного певца и философа вокального искусства Дж. Лаури-Вольпи, пережившего опыт единения с Богом через пение [Лаури-Вольпи, 8, 247], и художника П. П. Чистякова, который, объясняя причину своих необыкновенных успехов в преподавании, говорил: «Бога-то я сильней всего чувствую, когда урок даю» [Форш, 63].

Заключение

Вернемся к поставленной в начале задаче сближения «религиозного» и «светского» (научного) подходов к проблематике творчества. Скажем еще раз: статья не претендует на «решение» этой проблемы! Однако представляется, что сказанное свидетельствует о *принципиальной возможности* встречного движения «сверху» — от религиозного понимания вневременного истока и целей творчества — и «снизу» — от изучения общих закономерностей и индивидуальных путей его реализации в пространстве-времени земной жизни. Мы видим, что на периферии культуры педагог и врач, математик и астроном, адвокат и живописец существуют как бы в разных отсеках действительности. Но, возвышаясь до служения сверхличным ценностям, они вступают в некую зону конвергенции, приближаются к единой вершине многогранной пирамиды, невидимым стержнем которой является высший вид творчества, «художество из художеств» — аскетика. Они идут различными путями, поначалу не сознавая этого, ко встрече с «Производящим всё во всех».

Но сказанное не нужно понимать лишь как «оправдание» светской культуры перед лицом веры, как основание для ее «христианизации». Есть и ценный приренок, способствующий расширению христианского мировоззрения и мироощущения. Приренок, позволяющий предугадать образ культуры, отличный от того, о котором с большим драматизмом писал В. Н. Лосский — культуры как томительной и безнадежной попытки человека заменить своими усилиями утраченное со-бытие и со-творчество с Богом [Лосский В. Н., 310].

Угадывается возможность иного образа культуры — фонаря с множеством разноцветных граней, которые светятся благодаря единому источнику и в то же время являют многообразие возможностей, таящихся в первоначальном белом свете. Тогда каждый творец сможет сказать, подобно Кеплеру: «Через мой труд прославляется Бог!». Тогда все мы, подобно Дж. Руми, научимся видеть, что все в мире денно и ночью являет собою Бога. К словам же апостола «Дары различны, но Дух один и тот же»^{*1} позволительно будет добавить: «Дух один и тот же, а дары различны».

*1 1 Кор 12:4

Источники

1. *Бадер* = Машина времени доктора Бадера // Советская культура. 1978. 12 июня. № 47 (6263). С. 8.
2. *Варнава (Беляев)* = Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости : Опыт изложения православной аскетики : В 4 т. Т. 1 : О трех степенях Богопознания. О предметах религиозного познания. «Душевный человек» в борьбе со страстями. Нижний Новгород : Изд. братства во имя св. князя Александра Невского, 1995. 472 с.
3. *Вернадский* = Владимир Вернадский = Vladimir Vernadsky : Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / [Сост. Г. П. Аксенов]. Москва : Современник, 1993. 685 с.
4. *Гусяров* = Гусяров Е. Иван Павлов: Я верю в силу мысли. 04.10.2014. URL: https://cult-and-art.net/prose/106046-ivan_pavlov_ja_verju_v_silu_mysli (дата обращения: 08.05.2023).
5. *Искусство* = Искусство // Симфония по творениям преподобных оптинских старцев : В 2 т. / [Ред.-сост. Т. Н. Терещенко]. 2-е изд. Москва : ДАРЪ, 2014. Т. 1 : А–О. С. 292–293.
6. *Зеньковский 1914* = Зеньковский В. В. Проблема психической причинности. Киев : Тип. Имп. ун-та, 1914. 435 с.
7. *Зеньковский 2008* = Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 2 : О православии и религиозной культуре : Статьи и очерки 1916–1957. Москва : Русский путь, 2008. 528 с.
8. *Лосский В. Н.* = Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие : [Сборник]. Киев : Путь к истине, 1991. 310 с.
9. *Лосский Н. О.* = Лосский Н. О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1903. 300 с.
10. *Пришвин* = Пришвин М. М. Дневники: 1948–1949. Москва : Новый хронограф, 2014. 824 с.
11. *Руссо* = Мастера искусств об искусстве. Т. 4. Москва : Искусство, 1967. 622 с.
12. *Сезанн* = Мастера искусств об искусстве. Т. 5. Ч. 1. Москва : Искусство, 1967. 448 с.
13. *Форш* = Форш О. Д. Художник-мудрец // Ольга Форш, С. П. Яремич. Павел Петрович Чистяков. Ленинград : Ком-т популяризации худож. изд. при Госуд. акад. ист. мат. культуры, 1928. С. 31–66.

Литература / References

1. *Антоний (Блум)* = Антоний (Блум), митр. Войду в Дом Твой. Санкт-Петербург : Сатисъ, 1994. 64 с.
Anthony (Bloom), Metr. (1994). I will enter your house. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).
2. *Бахтин* = Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Он же. Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1979. С. 361–373.
Bakhtin M. M. (1979). “To the methodology of the humanities”, in Idem. *Aesthetics of verbal creativity*. Moscow : Art Press, pp. 361–373.
3. *Богоявленская* = Богоявленская Д. Б. Психология творческих способностей. Самара : Федоров, 2009. 414 с.
Bogoyavlenskaya D. B. (2009). Psychology of creative abilities. Samara : Fedorov Press (in Russian).
4. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Церковь и культура // Он же. Два града : Исследование о природе общественных идеалов. Санкт-Петербург : РХГИ, 1997. С. 347–348.
Bulgakov S. N., archpriest (1997). “Church and culture”, in Idem. *Dva grada : Two cities: An inquiry into the nature of social ideals*. St. Petersburg : RKHGI, pp. 347–348.
5. *Вебер* = Вебер М. Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
Weber M. (1990). Selected Works. Moscow : Progress Press (Russian translation).
6. *Дильтей* = Дильтей В. Описательная психология. Санкт-Петербург : Алетейя, 1996. 160 с.
Dilthey V. (1996). Descriptive psychology. St. Petersburg : Aletheya Publ. (Russian translation).
7. *Кирнарская* = Кирнарская Д. К. Музыкальные способности. Москва : Таланты-XXI век, 2004. 493 с.
Kirnarskaya D. K. (2004). Musical abilities. Moscow : Talents-XXI century Publ. (in Russian).
8. *Копировский* = Копировский А. М. Об искусстве до и после смерти искусства. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2022. 342 с.
Kopirovskiy A. M. (2022). About art before and after the death of art. Moscow : St. Philaret Institute Press (in Russian).
9. *Кочетков* = Кочетков Георгий, священник. Проблема раскола между светским и духовным в человеке и обществе // Он же. Церковь и мир : Сборник статей. Москва : Братство «Сретение», 2004. С. 11–33.
Kochetkov Georgy, Fr. (2004). “The problem of the split between the secular and the spiritual in man and society”, in Idem. *Church and the world: Collection of articles*. Moscow : “Sretenie” Publ., pp. 11–33 (in Russian).

10. *Крутецкий* = Крутецкий В. А. Психология математических способностей школьников. Москва : Педагогика, 1968. 432 с.
Krutetsky V. A. (1968). Psychology of mathematical abilities of schoolchildren. Moscow : Pedagogy (in Russian).
11. *Лаури-Вольпи* = Лаури-Вольпи Дж. Параллельные голоса. Москва : АГРАФ, 2011. 478 с.
Lauri-Volpi J. (2011). Parallel voices. Moscow : AGRAF Publ. (Russian translation).
12. *Маслоу* = Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. Санкт-Петербург : Евразия, 1997. 430 с.
Maslow A. (1997). Far reaches of the human psyche. St. Petersburg : Eurasia Publ. (Russian translation).
13. *Мелик-Пашаев* = Мелик-Пашаев А. А. Доминанта и творчество // Вопросы психологии. 2021. №3. С. 80–91.
Melik-Pashaev A. A. (2021). “Dominant and creativity”. *Questions of psychology*, n. 3, pp. 80–91 (in Russian).
14. *Новлянская* = Новлянская З. Н. Можно ли учить творчеству? О проявлениях детской инициативы в процессе развивающего обучения литературе // Вопросы психологии. 2022. № 32. С. 111–122.
Novlyanskaya Z. N. (2022). “Is it possible to teach creativity? On the manifestations of children’s initiative in the process of developing teaching literature”. *Questions of Psychology*, n. 32, pp. 111–122 (in Russian).
15. *Поставнев* = Поставнев В. М. Психологические основания творческого долголетия // Психология одаренности и творчества / Под ред. Л. И. Ларионовой, А. И. Савенкова. Москва; Санкт-Петербург : Нестор-История, 2017. С. 227–238.
Postavnev V. M. (2017). “Psychological foundations of creative longevity”, in L. I. Larionova, A. I. Savenkov (eds.). *Psychology of giftedness and creativity*. Moscow; St. Petersburg : Nestor-Istoriya Publ., pp. 227–238 (in Russian).
16. *Саврамис* = Саврамис Д. Сила религиозного (молитвенного) молчания // Вестник русского студенческого христианского движения. 1974. № 1. С. 17–32.
Savramis D. (1974). “The power of religious (prayer) silence”. *Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia*, n. 1, pp. 17–32 (Russian translation).
17. *Ухтомский* = Ухтомский А. А. Доминанта. Санкт-Петербург : Изд-во «Питер», 2020. 504 с.
Ukhtomskii A. A. (2020). *Dominanta*. St. Petersburg : Piter Press (in Russian).

18. *Цукерман и др.* = Цукерман Г. А., Билибина Т. М., Виноградова О. М. и др. О критериях деятельностной педагогики // Культурно-историческая психология. 2019. Т. 15. № 3. С. 105–116. <https://doi.org/10.17759/chp.2019150311>.
Tsukerman G. A., Bilibina T. M., Vinogradova O. M. et al. (2019). “On the criteria for activity pedagogy”. *Kul'turno-istoricheskaja psikhologija*, v. 15, n. 3. pp. 105–116 (in Russian). <https://doi.org/10.17759/chp.2019150311>.
19. *Чудинова* = Чудинова Е. В. Учебная проба как проект и реальность в учебной деятельности подростков // Культурно-историческая психология. 2017. Т. 13. № 2. С. 24–30. <https://doi.org/10.17759/chp.2017130203>.
Chudinova E. V. (2017). “Educational test as a project and reality in the educational activities of adolescents”. *Kul'turno-istoricheskaja psikhologija*, v. 13, n. 2, pp. 24–30 (in Russian). <https://doi.org/10.17759/chp.2017130203>.
20. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Основы русской культуры : Беседы на Радио Свобода, 1970–1971. Москва : ПСТГУ, 2017. 416 с.
Schmemann Alexander, archpriest (2017). *Foundations of Russian Culture: Conversations on Radio Liberty, 1970–1971*. Moscow : PSTGU (in Russian).
21. *Эфроимсон* = Эфроимсон В. П. Генетика гениальности. Москва : АСТ, 1988. 274 с.
Efroimson V. P. (1988). *Genetics of genius*. Moscow : AST.
22. *Galton* = Galton F. (1869). *Hereditary genius. An inquiry into its laws and consequences*. London : Macmillan and Co.
23. *Maslow* = Maslow. A. (1964). *Religions, Values and Peak Experiences*. Ohio State University Press.
24. *Renzulli* = Renzulli J. S. (2012). “Reexamining the Role of Gifted Education and Talent Development for the 21st Century: A Four-Part Theoretical Approach”. *Gifted Child Quarterly*, v. 56 (3), pp. 150–159.
<https://doi.org/10.1177/0016986212444901>.

Информация об авторе

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук, главный научный сотрудник Психологического института Российской академии образования.

Information about the author

A. A. Melik-Pashaev, Dr. Sci. (Psychology), Chief Researcher, Psychological Institute of Russian Academy of Education.

Статья поступила в редакцию 22.03.2023; одобрена после рецензирования 15.05.2023; принята к публикации 20.05.2023.

Научная статья

УДК 282

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140

Священник Эдвард Фарруджа

«Соборность»: православный термин в сердце римско-католической экклезиологии

Священник Эдвард Фарруджа

Папский Восточный институт, Рим, Италия, farrugia1947@gmail.com

АННОТАЦИЯ: В статье рассматриваются этапы рецепции католическим богословием понятия «соборность», которое было включено в Догматическую конституцию о Церкви “Lumen Gentium” («Свет народам»). Автор кратко описывает историю появления этого термина в сочинениях А. С. Хомякова и анализирует труды кардинала Ива Конгара, свящ. Бернхарда Шульце, аббата Альбера Грасьё, свящ. Пола Патрика О’Лири, свящ. Иоакинфа Дестивеля, в которых это понятие было критически осмыслено и благодаря которым оно было усвоено Римско-католической церковью в адаптированной форме. В статье анализируется соотношение понятий соборности, кафедральности, синодальности, консилиарности и коллегиальности, которые тесно связаны между собой в современной католической экклезиологии. Проводится сопоставление этих категорий с принципом первенства и церковным авторитетом учительства. Автор отмечает недостаточность понимания соборности без учета реальности крестной жертвы, поэтому это понимание должно включать в себя аспекты взаимосвязи любви и закона. Путь, проделанный понятием «соборность» от письменного стола А. С. Хомякова до документов II Ватиканского собора, открывает возможности для диалога между Востоком и Западом. Осмысление

© Священник Эдвард Фарруджа, 2023

трудов Хомякова ведущими католическими богословами, безусловно, способствует более глубокому анализу его наследия в православной теологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, соборность, католическость, II Ватиканский собор, “Lumen Gentium” («Свет народам»), А. С. Хомяков, Ив Конгар, славянофилы, католическое богословие

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Фарруджа Эдвард, свящ. «Соборность»: православный термин в сердце Римско-католической экклезиологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 140–180. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140.

Fr. Edward Farrugia

Sobornost’: A Russian Orthodox term at the heart of Roman ecclesiology

Fr. Edward Farrugia

Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy, farrugia1947@gmail.com

ABSTRACT: The article discusses the stages of reception by Catholic theology of the concept of “sobornost”, which was included in the Dogmatic Constitution on the Church “Lumen Gentium” (“Light to the Peoples”). The author briefly describes the history of the emergence of this term in the writings by A. S. Khomyakov and analyzes the works by Cardinal Yves Congar, Fr. Bernhard Schulze, Abbot Albert Gratieux, Fr. Paul Patrick O’Leary, Fr. Hyacinthe Destivelle, in which this concept was critically comprehended, and thanks to which it was assimilated by the Roman Catholic Church in an updated format. The article analyses the relationship between the concepts of sobornost, catholicity, synodality, conciliarity and collegiality, which are closely connected in contemporary Catholic ecclesiology. These categories are compared with the principle of primacy and the ecclesiastical authority of teaching. The author notes the insufficiency of sobornost without the reality of the sacrifice on the cross, so it must take into account aspects of the relationship between love and the law. The path taken by the concept of “sobornost” from the desk of A. S. Khomyakov to the documents of Vatican II can be viewed as a miracle and an opportunity for dialogue between East and West. The comprehension of Khomyakov’s works by leading Catholic theologians certainly contributes to a deeper analysis of his legacy in Orthodox theology.

KEYWORDS: ecclesiology, sobornost, catholicity, Second Vatican Council, Lumen Gentium, A. S. Khomyakov, Yves Congar, slavophiles, Roman Catholic theology

FOR CITATION: Farrugia Edward, Fr. (2023). "Sobornost': A Russian Orthodox term at the heart of Roman ecclesiology". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 140–180. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_140.

Введение

Как случилось, что понятие «соборность», нарочито введенное в обращение ради противостояния Риму, проникло в самую сердцевину экклесиологии II Ватиканского собора — в Догматическую конституцию о Церкви "Lumen Gentium" («Свет народам»)?*¹ Чтобы ответить на поставленный вопрос, потребуется в первую очередь обратиться к ключевым этапам в истории осмысления самого понятия «соборность», начиная с А. С. Хомякова (1804–1860), который ввел его в оборот, и завершая принятием термина Католической церковью. Учитывая обширность темы и многообразие ее интерпретаций, в этой статье мы рассмотрим только тех авторов, исследования которых сосредоточены на рецепции данного понятия в Католической церкви. К сожалению, за пределами этого беглого обзора останутся размышления ключевых представителей русской философской мысли.

Отправной точкой нашего исследования стали труды доминиканца Ива Конгара (1904–1995), самоотверженное служение которого ради восприятия идеи соборности в предложенной им форме «коллегиальности» хорошо известно [*Congar 1964b*]. Далее необходимо упомянуть иезуита Бернхарда Шульце (1902–1990), который совершил необходимую черновую работу, подготовившую почву для рецепции соборности в Католической церкви. Его продолжателем стал доминиканец Пол Патрик О'Лири (1938–2005), чья особая заслуга состояла в том, что он попытался представить целостный обзор идей Хомякова, хотя мысль последнего не поддается четкой систематизации. На волне возросшего интереса к данной теме доминиканец Иакинф Дестивель успешно поместил соборность в современный историко-богословский контекст, преодолев конфессиональные границы католичества и православия и соединив оба подхода¹.

*¹ См., напр.: LG 21, 22; UR 3

1. В данном случае Дестивель следует идеям В. Поджи, не упоминая его [*Poggi, 374*]. Дестивель и Поджи ссылаются на профессора русского и восточного богословия в Папском Восточном ин-

ституте С. Тышкевича, О. И. (1931–1962), который обратил внимание — до Конгара — на использование Вячеславом Ивановым метафоры двух легких [*Tyszkiewicz 1950*].

В данной статье мы попытаемся дать осмысление этой темы с католической точки зрения.

1. Ив Конгар, Альбер Грасье и Бернхард Шульце: от раз-борности к соборности

1.1. Ив Конгар

Если мы обратимся к рецепции понятия «соборность», тесно связанного с именем А. С. Хомякова², в Католической церкви в период, начавшийся примерно за четверть века до конституции “*Lumen Gentium*” (утверждена и обнародована 21 ноября 1964 г. во время II Ватиканского собора), то в первую очередь следует вспомнить труды кардинала Ива Конгара³, о. Бернхарда Шульце и аббата Альбера Грасье. Конгар уловил мысль Хомякова о том, что Церковь не нуждается в формальном авторитете учительства [*Congar 1937, 264–265*]⁴. Православная церковь видит в добавлении *Filioque* к Никео-Константинопольскому символу веры тяжкий грех, разрушивший узы братской любви, и по существу акт «братоубийства»⁵, поскольку Католическая церковь, поступив таким образом, утвердила свое право на обладание монополией в вопросе привнесения подобных терминов в Символ веры⁶. Истина же вверена лишь общению христиан, в котором господствует взаимная любовь. Конгар напоминает, что до пения Символа веры в восточной литургии византийского обряда диакон возглашает: «Возлюбим друг друга, дабы в единомыслии (т. е. соборно) исповедать Отца и Сына и Святого Духа». В самом деле, Церковь даже не нуждается во вселенском соборе, который есть в большей степени *свидетель* веры Церкви, нежели инстанция, имеющая власть догматического авторитета⁷.

2. О влиянии Конгара на текст “*Lumen Gentium*” см.: [*Henn*]. Подробнее см. п. 1 в разделе «Комментарии». — *Прим. ред.*

3. См. п. 2. в разделе «Комментарии» — *Прим. ред.*

4. В этой работе Ив Конгар и протопр. Борис Бобринский сходятся в удостоверении чуда, о котором Бобринский пишет в книге «Тайна Церкви: Курс православного догматического богословия»: православие обеспечивает доктринальное единство по лицу всей земли, не имея формальной структуры церковного учительства, которая могла бы его удостоверить [*Bobrinskoy, 129*].

5. «Братоубийство» означает раскол в братстве, которое и есть соборность. См. подробнее п. 3 в разделе «Комментарии» — *Прим. ред.*

6. Не следует забывать, что не вселенский собор, но папа Гормизд в 519 г., после упрочения мира, достигнутого между Римом и Константинополем в результате преодоления акакианской схизмы (484–519 гг.), признал за Константинопольским собором (381 г.) статус вселенского. Против этого решения никогда не возникало возражений ни у одной из сторон, что упрочило всеобщее признание этого собора как вселенского.

7. Этот тезис будет впоследствии подхвачен протопр. Александром Шмеманом (1921–1983) в работе «О понятии первенства в православной эkkлезиологии»: «...идея собора как „видимого высшего учредительного и правительственно-органа церковной власти“ не соответствует

Конгар критикует Хомякова, указывая, что последний не уделяет должного внимания земной церкви, которой он усваивает качества Церкви небесной, определяя ее исключительно как явление Духа [Congar 1937, 268–269]. Этот краткий комментарий к рассуждению Хомякова свидетельствует о хорошем знании Конгаром не только богословской мысли, но также и сущностных аспектов экклезиологии русского мыслителя.

В публикации более позднего времени Конгар выражает свою позицию в отношении Хомякова еще лаконичнее [Congar 1963]. Он считает, что мысль последнего едва ли могла быть понята в России в первой половине XIX в., в России, победившей Наполеона, но настолько потрясенной осознанием собственной отсталости, что вопрос о месте России в мире стал одним из самых актуальных. Так называемые западники рассматривали европейский прогресс как основную модель для развития России; славянофилы отвергали этот путь, утверждая, что Россия не должна никого копировать, но ей следует полагаться на свою традицию и сохранять самобытность. Мы в целом придерживаемся положительной оценки взглядов Хомякова, однако в данном случае не можем не задаться вопросом: неужели не было иной альтернативы, которая позволила бы, оставаясь христианином, твердо верить и в традицию, и в прогресс [Farrugia 1996]? Вскоре И. В. Киреевский, следуя принципу целостного, а не отвлеченного знания [Rouleau, 159, 173, 184], возглавил в группе славянофилов философское направление, а Хомяков — богословское⁸. В отличие от католицизма, которое, как полагал Хомяков, обладало единством без свободы, и протестантизма, которому присуща свобода без единства, православие сочетает в себе единство и свободу в любви⁹ в силу того, что все верующие входят

ни славянофильскому учению о „соборности“, ни исконной функции собора в Церкви. Собор не есть власть, потому что не может быть властью над Церковью — Телом Христовым. Собор есть свидетельство о тождестве всех Церквей как Церкви Божией: в вере, в жизни, в любви („агапи“») [Шмеман 1961, 51–52].

8. По этому вопросу В. В. Зеньковский указывает: «Хотя основные его философские статьи написаны как бы в продолжение и развитие статей И. В. Киреевского, в силу чего очень часто именно Киреевского считают создателем философской системы славянофилов, но в действительности мировоззрение Хомякова было сложившимся уже

тогда, когда Киреевский еще не пережил религиозного обращения» [Зеньковский, 181]. Из этого, по Зеньковскому, следует бесспорное первенство Хомякова.

9. «Я полагаю, теперь станет очевидно, что восточные христиане имеют в виду, когда говорят о Риме и протестантизме как всего лишь о двух сторонах одной и той же ереси; что католицизм — это единство без свободы, а протестантизм — это свобода без единства; что поскольку единство Церкви есть единство живого тела, каждый член которого вносит свой вклад в его жизнь, будь он среди живущих на земле, или уже скончался, или еще не родился, — единство католицизма есть

в общину верных, участвуют в литургии и ведут праведную жизнь. Церковь является живым организмом, напоенным Духом, иными словами, единым и свободным сообществом, члены которого связаны узами любви. В случае соблюдения всех этих условий преимущество при сопоставлении трех конфессий явно будет на стороне православия.

Хотя сам Хомяков не употреблял термина *соборность*¹⁰, возможно, опасаясь цензуры на родине¹¹, в дальнейшем его последователи развили богословие соборности, сохранив основополагающее представление о Церкви, свободной от внешнего авторитета учительства и скрепляемой взаимной любовью христиан [Congar 1963]. Сочувственное отношение Конгара к Хомякову, сформировавшееся задолго до II Ватиканского собора и подкрепленное в его трудах прочной научной аргументацией, способствовало тому, что идея наконец была рассмотрена с подобающим вниманием. Взаимодействуя с представителями русской диаспоры в Париже, Конгар имел возможность близко познакомиться с понятием «соборность»¹², во многом благодаря своему знакомству с Грасьё¹³. Когда Конгар был приглашен на II Ватиканский собор в качестве эксперта (*peritus*), он приложил немало усилий, чтобы термин был принят в форме «коллегиальности»; позже термин был «освобожден» от славянофильского влияния и собственных трактовок Хомякова, таких как «коллегиальность без внешнего авторитета учительства».

с скорее единство кирпичной стены, в которой каждый человек накрепко связан с другим случайным образом, но даже в малой степени не соучаствует в жизни остальных; в то же время единство, которое существует в протестантских общинах, можно уподобить множеству отдельных песчинок, сваленных в кучу» [Riley, 236]. Ср.: [Хомяков 2021a, 33, 117].

10. Термин был введен в употребление Ю. Ф. Самариным (1819–1876) на основе прилагательного «соборная», которое свв. Кирилл и Мефодий, апостолы славян, использовали в качестве определения для католической церкви в Символе веры. Более того, работа «Церковь одна» была впервые издана в Париже на французском языке. Также независимым образом она была опубликована на русском языке Н. П. Гиляровым-Платоновым в журнале «Православное обозрение» в 1864 г. и в Лондоне Самариним в переводе на английский язык по рукописному оригиналу. См. подробнее: [Лурье 2021a, 199–253].

11. «Хомяков написал свое сочинение в 1844 или 1845 г., однако его трактовка данной темы была настолько необычной и вызывающей, что он не мог опубликовать свой труд при жизни где бы то ни было. Сочинение увидело свет только в 1863 г. в журнале „Русское обозрение“ через три года после безвременной кончины автора» [Зернов, 3]. Здесь Зернов допускает неточность, ибо эссе «Церковь одна» впервые увидело свет в 1864 г.

12. Как главный редактор, Конгар опубликовал труды Грасьё в 5-м, 6-м и первой части 25-го тома серии “Unam Sanctam” (с приложением в 25-м томе перевода с русского языка сочинения «Церковь одна», выполненного Роже Тандонне) [Gratieux 1939a; Gratieux 1939b; Gratieux 1953].

13. Альбер Грасьё (1874–1951) служил военным священником в Армии Роны (Armée de Rhône) с 1923 по 1930 г.; диссертация о Хомякове была защищена им в Страсбурге в 1932 г. См.: [Ladous].

1.2. Альбер Грасьё

Исследование Б. Шульце вышло в свет годом ранее солидного и информативного труда А. Грасьё [Gratieux 1939a ; Gratieux 1939b]¹⁴. По мнению Грасьё, сочинения Хомякова не следовало считать ни полемикой с германо-латинским миром, ни его апологией, но его внимательным анализом. Грасьё за внешней оболочкой критика и полемиста открыл в Хомякове искреннего приверженца примирения¹⁵. Нападки Хомякова на Европу были в действительности приглашением к прояснению позиций и уточнению терминологии; они обнаруживали его вселенский образ мыслей, границы которого простирались далеко за пределы национального самосознания, при искренней убежденности в том, что Россия еще не сказала своего последнего слова [Gratieux 1939a, XI–XII]. Мысль Хомякова, сочетающая жажду совершенного христианства и страстный национализм, не подлежит систематизации; несмотря на склонность к повторам, она глубока и целостна [Gratieux 1939a, XIII]. Служение Грасьё состояло в том, чтобы облегчить представителям европейской интеллектуальной традиции понимание личности и богословского наследия Хомякова, при этом сам Грасьё не углублялся во всесторонний анализ его идей; благодаря ему Конгар познакомился с наследием Хомякова.

1.3. Бернхард Шульце

Совершить трудоемкую предварительную работу было суждено иезуиту Бернхарду Шульце (1902–1990)¹⁶ на заре его преподавательской карьеры в качестве профессора догматики. Интерес Шульце к Хомякову не был случайным. Он впервые взялся за перо

14. В то время как С. Н. Большаков в работе «Хомяков и Мёлер» ничего не говорит о Шульце, он признает книгу Грасьё самобытной и называет ее лучшей книгой о Хомякове, написанной на иностранном языке, однако указывает, что автор не рассматривает Хомякова как богослова [Bolschakoff, 281].

15. «Все его мысли были им глубоко пережиты, прежде чем он излагал их на бумаге, и сам он не уставал повторять, что выбирая между словом высказанным и написанным, он во сто крат более предпочитает слово, высказанное в живой и горячей беседе» [Gratieux 1939a, x].

16. См.: [Farrugia 1990]. Интерес к русскому богословию был одним из определяющих в изы-

сканиях Шульце. В 1936 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Представление о Церкви у Николая Бердяева», которая была опубликована в 1938 г. в Риме [Schultze 1938b]. Шульце использовал термин *разборность* в статье «Три типа „церковного сознания“». В этой работе он высказывает следующую мысль: «Трудное общение или *соборность* с легкостью становится *разборностью* или раздробленностью... Обремененный тяготами синтез с легкостью уступает место непослушанию, происходящему от нецелостного знания» [Schultze 1954, 9] (ср.: [Farrugia 1990, 281–282]). Его критическую оценку взглядов Хомякова см.: [Schultze 1950, 91–99]. Шульце видит в Хомякове антипода П. Я. Чаадаева [Schultze 1950, 91].

ради полемики с русским богословом в год 500-летия Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439 гг.). В данном случае совпали две интенции: с одной стороны, в полемических трудах Хомякова ключевой была критика *Filioque*¹⁷, с другой — апологетические интересы Шульце как богослова были направлены на защиту католической веры, и лобовая атака со стороны Хомякова, без сомнения, побуждала его к действию. Хотя Шульце выступал в апологетическом ключе и защищал свою веру, в споре он не переходил на личности, но, напротив, не стеснялся показать свое искреннее восхищение Хомяковым. Он старался согласовать обе позиции, вследствие чего появилось немало значительных работ. Однако именно первая статья (1938 г.) в большей степени, чем все прочие исследования, за исключением, пожалуй, биографического материала о Хомякове в серии «Русские мыслители» (“Russische Denker”), определила отношение Шульце к Хомякову. Отдельные его размышления сохраняют свою актуальность и в последних его работах.

Будет уместно предварить критическую оценку Шульце цитатой из Н. С. Арсеньева. Последний полагал, что Хомяков был

...возможно, величайшим русским богословом (при условии, что он даже не учился богословию) и церковным философом. <...> Самарин в публикации его трудов через семь лет после смерти справедливо называет его «отцом Церкви в Русской церкви настоящего времени» [Arseniev, 87].

Отметим примечательную особенность Шульце-апологета: повторив череду похвал Хомякову как истинному выразителю идей православия, влияние которого в широких церковных кругах продолжает расти, Шульце признает, что Арсеньев в целом прав, несмотря на имеющую глубокие корни антиримскую позицию Хомякова, о которой свидетельствует Арсеньев [Schultze 1950, 91, 94]. Кроме того, Шульце резко критикует Хомякова за отсутствие, по его выражению, уравновешенной сотериологии: Хомяков упоминает искупительный подвиг Христа, но рассматривает его по существу с точки зрения вечности [Schultze 1950, 96–97]. Кроме того, образуется разрыв между духовными и конкретно-историческими аспектами жизни церкви, вследствие чего распадается связь между

17. «Споры были сконцентрированы на последствиях *Filioque* для учения о Троице. Интерес Хомякова в большей степени касался церковного ракурса этого вопроса» [O’Leary, 224].

внутренним (мистическим) церковным измерением и внешними сторонами церковной жизни [Schultze 1950, 97–98]¹⁸. Напоследок еще одно важное наблюдение: по мнению Шульце, Хомяков оказывается пантеистом¹⁹. Это обвинение вызвано тем, что Хомяков в своих построениях основывался на философии Гегеля, Шеллинга и немецком идеализме в целом [Schultze 1950, 92]²⁰.

В своей статье 1938 г. Шульце рассматривает идеи Хомякова, помещая его критику *Filioque* в соответствующий контекст. Шульце полагает, что расхождение между Востоком и Западом определяется не столько вопросами догматики, сколько особенностями менталитета — весьма примечательное допущение для немецкого иезуита, который был ревнителем буквы догматических формулировок. Что для католиков папа, то для русских — народ, рассматриваемый как единое целое. По существу, Хомяков отрицает различие между церковью учащей и церковью учащейся [Schultze 1938a, 473]²¹. Шульце сосредоточивается на «Окружном послании» четырех восточных патриархов, написанном в ответ на обращенный к ним 6 января 1848 г. папой Пием IX призыв вернуться под омофор апостола Петра, поскольку Хомяков неустанно повторял, что его собственное богословие Церкви в существе своем укоренено в этом «Окружном послании»²². Внимание, которое Шульце уделяет тексту «Окружного послания», составляет наиболее интересный предмет для дискуссии. Хомяков цитирует Послание по памяти²³, поэтому

18. Представление, которого ныне придерживаются многие православные и даже некоторые католические богословы, что внешний авторитет для Церкви не есть подлинный авторитет, столь определенно выразил именно Хомяков. См.:

[Congar 1937, 264–265]. Дихотомия «внешнего — внутреннего» касается одного из наиболее глубоких тезисов Хомякова [Хомяков 2021б, 12].

19. Но не имел ли в виду Шульце в данном случае «пантеизм» как распространенное заблуждение, против которого столь горячо протестовал Пауль Тиллих?

20. См. п. 4 в разделе «Комментарии» — Прим. ред. 21. Ср.: [Хомяков 1886б, 385].

22. Это «Окружное послание» считается одной из семи символических книг, выражающих православное вероучение, — формулировка, по мнению прот. Георгия Флоровского, в особенности характерная для традиции и школы, начало которой положил митр. Петр (Могила) (1596–1646). С него начинается истинная псевдоморфоза или искажение русского православного религиозного

сознания и мысли. Без сопутствующего духовного творческого подъема схоластическое знание оказалось несамостоятельным и провинциальным, попросту школьным богословием. «Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью». Флоровский заключает, что при всем оживленном обмене между Киевом и Западом, «...однако, была некая обреченность во всем этом движении» [Флоровский, 81]. Символические книги до сих пор пользуются определенным авторитетом среди православных христиан как точный документ того пусть и неблагоприятного времени, в которое они были написаны: [Basile (Krivochéine)].

23. В пятом письме к Палмеру, когда Хомяков приступает к обсуждению этого спорного вопроса, он отмечает: «...послания у меня нет под рукою, и я цитирую на память» [Хомяков 1886б, 385].

неудивительно, что он допускает ошибку. Слово ὑπερασπιστής²⁴, которое по-гречески означает «защитник, заступник» (defender)²⁵, он переводит как *хранитель*, что в русском языке означает просто «блюститель, попечитель, смотритель» [Jugie, 488, 542]. Шульце оказался в сложной ситуации: как объяснить, что гений масштаба Хомякова, в высшей степени приверженный православию, совершенно игнорирует в своей экклезиологии столь важную сторону Православной церкви, как авторитет церковного учительства? Опираясь на Мартена Жюжи, Шульце трактовал «Окружное послание» как текст, написанный по конкретному поводу в отношении иерархов, вводящих новшества, что, по мнению православных, следует отнести ко II Лионскому собору (1274 г.) и к I Флорентийскому собору (1438–1439 гг.), но не по отношению к авторитету учительства как таковому. Шульце, тем самым, утверждает, что Хомяков совершил непреднамеренную ошибку, неверно истолковав текст «Окружного послания» восточных патриархов. Патриархи, конечно, заботились не о том, чтобы уменьшить свой учительный авторитет в глазах собственной паствы, но, скорее, стремились обуздать честолюбие тех иерархов, которые вводили новшества: греческое слово *καυωτομία* обычно употребляется в качестве синонима ереси, что было своего рода выпадом в адрес Рима [Schultze 1938a, 478–479]. Таким образом, толкование Хомякова имеет весьма неустойчивую опору — допущение, что в вопросах веры нет различия между церковью учащей и церковью учащейся, из чего следует, что иерархия не обладает особым авторитетом учительства. За этот тезис Хомяков неоднократно подвергался критике. Таким образом, по мнению Шульце, прочтение Хомякова явилось своего рода *Eisegese* — привнесением в исходный текст искажений, бывших отражением его собственного восприятия

24. Английский словарь греческой патристики дает для слова ὑπερασπιστής значения “protector, champion”, т. е. «защитник, покровитель, победитель, поборник» [Lampe, 1438].

25. В переводе на английский язык задействовано слово “protector”: “Moreover, neither patriarchs nor councils could then have introduced novelties amongst us, because the *protector of religion* is the very body of the church, even the people themselves, who desire their religious worship to be ever unchanged and of the same kind as that of our fathers”. Несколькими строками ниже Пий IX сам назван *защитником* (protector), что ставит его вровень с народом

[Response, 282]. (Хомяков был знаком с оригиналом послания и цитировал его по памяти. При этом следует заметить, что в переводе послания на русский язык А. С. Стурдзы и Ю. Ф. Самарина также употребляется слово «хранитель». По-видимому, переводчики здесь следуют устоявшейся русской традиции. Так, митр. Макарий (Булгаков) в своем «Введении в православное богословие» пишет, что «хранительницей и истолковательницей Божественного откровения поставлена быть Церковь» [Макарий (Булгаков), 446]. См. также комментарий В. М. Лурье [Лурье 2021а, 345–352]. — Прим. ред.)

и возникших при цитировании текста по памяти без тщательной сверки с первоисточником [Schultze 1938a, 483]²⁶.

Особую трудность представляет упрощение, которое можно встретить у Хомякова, ставшее со временем частью стандартного набора обвинений в адрес всех церквей, кроме православной: католицизм есть единство без свободы; протестантизм — свобода без единства; лишь православие и едино, и свободно, и скреплено узами любви²⁷. За это Хомякова всерьез критиковали Вл. Соловьев²⁸, протопр. Николай Афанасьев²⁹ и другие богословы. Как мог столь замечательный философ допустить такое упрощение, тем более что в переписке с Уильямом Палмером (1811–1879), сотрудником Колледжа св. Магдалины, Хомяков высказывался намного более взвешенно³⁰? Не подвела ли в данном случае Хомякова его собственная память, когда он свое неприятие «теории ветвей» (Branch theory) перенес на протестантизм и католицизм, но пощадил русское православие?³¹ «Теория трех ветвей» была выдвинута другим англиканином, которого также звали Уильям Палмер и который был старше адресата Хомякова на несколько лет (1803–1885) и входил в корпорацию Вустерского колледжа; ему принадлежит двухтомный труд «Трактат о Церкви Христа»³².

26. Ср.: [O'Leary, 97].

27. Шульце трактует это положение, исходя из гегелевской триады: католичество есть тезис, протестантизм — это антитезис, а православие — синтез [Schultze 1968, 364]. Первое письмо к Ю. Самарину свидетельствует об отвержении Хомяковым идеализма, и, как следствие, об осуждении им абстрактной рационалистической мысли Запада, с непосредственным упоминанием Гегеля; см.: [Siclari; Babolin].

28. Критику Вл. Соловьева за данную обобщенную интерпретацию православия, католичества и протестантизма см. в его сочинении «Славянофильство и его вырождение»: «Это идеальное представление резюмируется в формуле: „церковь как синтез единства и свободы в любви“, — и эту отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличение действительного католичества и действительного протестантизма, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле» [Соловьев, 188]. См. также: [Sokolowjew, 223–332, 232–239].

29. Как полагает А. Николс, Афанасьевым у Хомякова была заимствована следующая мысль: свобода, истина и любовь в Церкви равновелики, при этом свобода логически вытекает из любви,

в то время как истина есть содержание свободы, — одновременно с этим тезис, что все три качества принадлежат исключительно Православной церкви, был отвергнут [Nichols, 100, 19–24, 152].

30. Хомяков в восьмом письме от 1852 г. обращается к Палмеру: «Вы недовольны приемом, встреченным вами в православном обществе, и вы имеете неоспоримое право жаловаться; но, по чувству справедливости к себе и к Православной церкви, рассмотрите внимательно собственные ваши поступки и рассудите сами: были ли ваши действия таковы, чтоб можно было из них вывести правильное заключение о ваших отношениях к Православной церкви?» [Хомяков 1886в, 401].

31. Достаточно прочитать восьмое письмо Хомякова к Палмеру, чтобы убедиться, до какой степени критически Хомяков относится к Греческой церкви [Хомяков 1886в, особ. 396–398]. Несомненно, комментарий Хомякова по поводу обращения Ньюмана и Алайса, что «...они, конечно, были в начале лучшими христианами, чем какими стали впоследствии: прямодушные их исчезло навсегда...» [Хомяков 1886в, 397], — побуждает читателя задаться вопросом, откуда это известно Хомякову.

32. “Treatise of the Church of Christ: Designed chiefly for the use of students in theology” (Oxford, 1838).

Будучи англиканином и находясь в России, что еще Палмер-младший мог предложить? ³³ Оба его визита в Россию, в 1840 г. и в 1841–1842 гг., последовали вскоре после публикации двух томов сочинений Палмера-старшего, широко обсуждавшихся в церковных кругах, в том числе среди ученых-богословов. Палмер-младший приехал в Россию, чтобы проверить «теорию ветвей», согласно которой Церковь составляют три ветви: православие для греков и славян, католичество для латиноязычных народов и протестантизм для народов англоязычных. Достаточно прочитать восьмое письмо Хомякова У. Палмеру-младшему, чтобы почувствовать разницу:

В заключение скажу вам мое последнее слово: мое твердое убеждение заключается в том, что Романизм есть, в существе своем, не иное что, как сепаратизм, и что человечеству остается отныне выбор только между двумя путями, Кафолическим Православием или безверием. *Всякий средний путь* будет лишь переходною ступенью к последнему (курсив мой. — Э. Ф.) [Хомяков 1886в, 406–407].

Разве мог «всякий *средний путь*» не включать в себя англиканство, тем более что оно позиционировало себя как *средний путь* между римо-католичеством и лютеранством, распространившимся на европейском континенте?

2. Пол Патрик О’Лири, ОР: обитель первоначальной интуиции

Мысль О’Лири в немалой степени зависит от рассуждений Шульце, в чем О’Лири открыто признается ³⁴. Как и Шульце, ирландский догматист Пол Патрик О’Лири утверждает, что полемика

33. Указывая на тесную связь между жизнью Хомякова и его текстами, О’Лири обходит вниманием вопрос, был ли мишенью для критики в сочинении «Церковь одна» именно Уильям Палмер-старший, член профессорской корпорации Вустерского колледжа, взгляды которого относительно теории трех ветвей изложены в его работе «Трактат о Церкви Христа» (Оксфорд, 1838 г.). Хотя у нас нет документальных подтверждений того факта, что Хомяков был непосредственно знаком с Уильямом Палмером-старшим, данную гипотезу можно увязать с пребыванием Д. Валуева в Англии в 1842 г., поскольку Валуев не только побудил

Хомякова написать сочинение «Церковь одна», но и сотрудничал с ним в процессе ее написания. В работе «Заметки о посещении Русской церкви в 1840–1841 гг.», написанной У. Палмером-младшим и подготовленной к изданию кардиналом Дж. Ньюманом (Лондон, 1882 г.), кардинал характеризует умонастроение Палмера во время его первого визита в Россию и воспроизводит учение о трех ветвях, не упоминая Палмера-старшего и его труды [Bolshakoff, 79–80]. Подробнее см. п. 5 в разделе «Комментарии» — Прим. ред.

34. См., напр.: [O’Leary, V, 183, 184, 215, 219, 220, 223, 237*, 255–256].

с *Filioque* и итогами Флорентийского собора (1438–1439 гг.), известного соглашением между католиками и православными в отношении *Filioque*, составляла для Хомякова предмет размышлений в течение всей жизни. Можно было бы ожидать от О’Лири, столь сведущего в вопросах культуры Шотландии, более глубокого изучения переписки Хомякова и Палмера³⁵.

В своих размышлениях О’Лири упустил еще одну важную деталь. Хомяков объяснял свое неприятие *привнесения Filioque*³⁶ в католический Символ веры, принятый в Константинополе, не запретом Эфесского собора (431 г.) добавлять что-либо к этому символу³⁷, но постановлениями Халкидонского собора (451 г.), в актах которого впервые появляется текст, известный как Никео-Цареградский символ веры. Ни О’Лири, ни Шульце эту подробность не комментируют. Достаточно сравнить издание Биркбека «Церковь одна» с критическим изданием Антонеллы Каваццы, чтобы заметить данное расхождение. В издании Биркбека мы находим указание на запрет, закрепленный в деяниях Эфесского собора (431 г.): «...вопреки постановлению всей Церкви, провозглашенному на Эфесском соборе (431 г.)» [Birkbeck, 202]³⁸. Кавацца, напротив, указывает на запрет вселенского Халкидонского собора: «...несмотря на церковное установление, закрепленное Халкидонским собором, осуждающее какие-либо дополнения к Символу» [Cavazza, 66]³⁹. Нет никаких подтверждений существованию Никео-Цареградского символа веры во время Эфесского

35. Николай Зернов во вступительной статье указывает, что переписка Хомякова с Уильямом Палмером-младшим заслуживает отдельного рассмотрения, так как содержит ценнейший богословский материал [Zernov, 14].

36. Этот спор с *Filioque*, как с дополнением к Никео-Цареградскому символу веры, имеет давнюю историю, он возник в полемике католиков с православными, ср.: [Marx]. Критические отзывы об этой работе см. в: [Gamillscheg, 39–42].

37. О тексте 7-го канона Эфесского собора (431 г.) с его запретом других исповеданий, предполагающим создание, обнародование или составление «иных вероопределений», см. труд православного архиеп. Петра (Л’Юилье) «Правила первых четырех Вселенских Соборов» [L’Huillier, 159], который сопровождается комментарием. Автор приходит к заключению, что отцы Эфесского собора хотели запретить частные попытки создания новых символов, но их целью не было ограничение деятельности правомочных

церковных учреждений. Вот почему 7-й канон Эфесского собора (431 г.) не может быть применен к ситуации добавления *Filioque* [L’Huillier, 163]. Подробнее см. п. 6. в разделе «Комментарии». — Прим. ред.

38. Те же слова, только в скобках («провозглашенному на Эфесском соборе»), о запрещении мы находим в издании Н. Зернова [Zernov, 27]. По вопросу дискуссии об истоках Никео-Цареградского символа, принятие которого приписывается Константинопольскому собору 381 г., см.: [Hauschild].

39. См. текст 5-го деяния Халкидонского собора от 22 октября 451 г.: «Когда таким образом со всею тщательностью и стройностью это изложено нами, святой и вселенский собор определил никому не позволять другую веру произносить, или писать, или составлять, или мудрствовать, или учить других» [Деяния, 48].

собора, — того символа, свидетельство о котором впервые встречается в деяниях Халкидонского собора⁴⁰.

О'Лири задает более широкий контекст проблемы и анализирует идеи Хомякова с разных сторон⁴¹. Он характеризует Хомякова как первого независимого русского богослова, который не был ни богословом-самоучкой, ни интуитивным антикатоликом. Его имя часто упоминается рядом с именем митр. Филарета (Дроздова), с которого начинается подлинное преодоление «западного пленения» в русском богословии [O'Leary, III]. Хомяков чувствовал себя естественно не только за письменным столом, но и в светском салоне, поскольку любил и умел полемизировать [O'Leary, 6]. О'Лири утверждает, что Хомяков, в отличие от свт. Филарета, полагал основание своих рассуждений не в святоотеческом наследии, так как был в большей степени философом, нежели богословом. Хомяков не просто повторял за другими их идеи, но был оригинальным мыслителем, что позволяло ему вводить новые понятия в лишенную динамики русскую мысль, но одновременно ослабляло его связь с одним из важнейших источников православного созидательного творчества — богословием отцов Церкви. Отчасти его умонастроение было продиктовано политическим вопросом о том, принадлежит ли Россия к Азии или к Европе [O'Leary, 20]. С этим вопросом связан напряженный поиск Хомяковым собственной идентичности: примкнуть ли ему к лагерю западников или славянофилов [O'Leary, 16]; совершив этот выбор, он стал ведущим богословом славянофильского направления. О'Лири прибегает к свидетельству православных богословов и ссылается на прот. Сергия Булгакова, который говорит: «Душа православия есть соборность, по справедливому замечанию Хомякова...» [Булгаков, 145; O'Leary, 97].

Существенным для богословия Хомякова является различие внутренней и внешней стороны явлений⁴². Резкое неприятие

40. В седьмом разделе перевода Палмера текста Хомякова «Церковь одна» нет упоминания о том, какой из соборов запретил привносить что-либо в Символ.

41. «Мы уже говорили о том, что у самого Хомякова мы не находим хотя бы и сжатого, но систематического очерка его философских идей» [Зеньковский, 187].

42. Хомяков далее поясняет: «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств, внутреннее же единство есть единство духа. Мно-

гие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней церковной святости, ее вере, надежде и любви; ибо не дела спасают, а вера» [Хомяков 2021б, 34]. Здесь Хомяков в большой степени сближается не только с лютеранской формулировкой, но также с общехристианской позицией, которую занимают в этом вопросе и католики.

Хомяковым внешнего взгляда на церковь выражено в его учении о таинствах, в соответствии с которым он отказывается увязывать обряды с таинствами, связывая таинства с Самим Христом [O'Leary, 103]. О'Лири охотно признает, что подход Булгакова более нюансированный, чем у Хомякова, хотя и говорит о последнем во всех отношениях положительно.

...Павел Евдокимов безоговорочно принимает точку зрения Хомякова. Протоиерей Сергей Булгаков рассматривает вопрос более нюансированно, но в конечном счете использует основополагающий тезис Хомякова. Булгаков толкует его в терминах подмены самой внутренней жизни Церкви как единения в любви принципом духовной власти. Подменить эту внутреннюю жизнь Церкви внешним органом непогрешимости есть ересь («Таким образом, вопрос о внешнем органе церковной непогрешимости уже в постановке своей содержит ересь о Церкви, ибо подменивает ее понятие, как духовного организма, жизнь которого есть единение в любви, началом духовного властвования»). Для о. Сергея Булгакова «душа православия есть соборность, по справедливому замечанию Хомякова...». Под соборностью в этой работе о. Сергей понимает предельное качество взаимной любви как критерия истины, примером чему служит учение Хомякова о рецепции принятых решений церковным народом [O'Leary, 97]⁴³.

Н. М. Зернов и Н. А. Бердяев критикуют Хомякова за двойные стандарты в оценке восточного и западного христианства: сосредоточившись на внутренней жизни православия, Хомяков пренебрегает его историческими проблемами, в то время как в оценке христианского Запада он выделяет прежде всего внешние формы жизни, игнорируя внутренний опыт. Иначе говоря, Хомяков не сопоставляет подобное с подобным. Точно так же Церковь в трудах Хомякова становится лишь сокровенной реальностью, для созерцания которой требуется обладать духовным созвучием с ней — но даже для созерцания видимой церкви необходимы живая вера в единении с любовью [O'Leary, 103–104]. Более серьезные критические замечания в адрес Хомякова состоят в том, что он не сформулировал ни сотериологии (Э.-Х. Суттнер), ни эсхатологии (Н. А. Бердяев), поэтому в его мысли не прослеживается связь между смертью Христа и Его

43. Цитата Евдокимова взята из работы «Православие» ("L'Orthodoxie", 1959 г.), цитата о. Сергея Булгакова — из его работы «Православие. Очерки учения православной церкви» (написана на рус-

ском языке, но опубликована впервые в 1932 г. на французском языке, на английском — в 1935 г., на русском — только в 1965 г.); рецепцию см.: [O'Leary, 106].

Церковью [O'Leary, 112–113]. Часто утверждают, что отсутствие у Церкви видимого главы ослабило бы евхаристическую экклезиологию (протопр. Александр Шмеман, протопр. Николай Афанасьев) [O'Leary, 114]⁴⁴. Однако самое удивительное, что Хомяков, чей термин «соборность» переведен как “conciliarity”, нигде не рассматривает синодальную форму церковного управления [O'Leary, 106].

3. Иакинф Дестивель: обновление исторического видения проблемы

Иеромонах Иакинф (Дестивель), французский доминиканец, продолжатель традиции Ива Конгара и Эрве Леграна, в отличие от них стремился изучать материалы не только в Париже, но и в Санкт-Петербурге. Синодальность⁴⁵, особенно в ее конкретном выражении на Московском Поместном соборе 1917–1918 гг., находилась в центре его исследований. Определяющим фактором, побудившим Дестивеля заниматься вопросами соборности, стало его участие в экуменической деятельности. На II Ватиканском соборе идея соборности, понятой как коллегиальность, была принята благодаря усилиям Конгара [Destivelle, 103–105]. Если связующим звеном между Хомяковым и Конгаром стал Альбер Грасьё, то после II Ватиканского собора Конгар обратился к наследию В. В. Болотова (1853–1900) и отказался от идеи дополнительности в пользу герменевтики многообразия [Destivelle, 107]. Этот шаг свидетельствовал о нарастающем интересе к соборности; он сопровождался постепенным движением от идеи «апостоличности» (под сенью купола собора св. Петра) к поиску «кафоличности» (рядом с тем же куполом ныне располагается «луковка» православного храма на территории российского посольства). Для Конгара А. С. Хомяков, В. С. Соловьев и В. В. Болотов как раз олицетворяли три шага в нужном направлении [Destivelle, 107, 110]. Православная церковь так и не приняла концепцию соборности,

44. Согласно О'Лири Шмеман понимает соборность совершенно иначе, чем Хомяков [O'Leary, 114]; прежде всего, он признает идею вселенского первенства. (Подробнее об этом см.: Шмеман Александр, протопр. «Вселенский патриарх и Православная Церковь» [Шмеман 2009, 371]. — Прим. ред.).

45. Дестивель считает, что «синодальность» вместе с введенным Конгаром термином «коллегиаль-

ность» могут считаться латинскими эквивалентами славянского понятия «соборность». При этом он отмечает характерное для Русской православной церкви историческое противопоставление синодальности и соборности, возникшее после упразднения патриаршества и соборного управления и учреждения Святейшего Синода Петром I [Дестивель, 11, 18]. — Прим. ред.

предложенную славянофилами, по причине неприятия ими авторитета учительства как такового, при этом святоотеческое понимание соборности для православного сознания подразумевало экклезиологию общения, согласно которой учительство епископов осуществляется внутри Церкви, а не возвышается над ней [Destivelle, 107–108]. Объятия Павла VI и Афинагора I в Иерусалиме имели пророческое значение; это действие повторили папа Франциск и Константинопольский патриарх Варфоломей [Destivelle, 108]. Как милосердие преодолевает зло, так достигнутое благодаря примирению согласие (что лучше, чем единство у Дестивеля) разрешает противоречия и тем содействует взаимному сближению позиций, выявляя то доброе, что есть в их основе; тогда единство становится «примиренным многообразием» [Destivelle, 116 ff]⁴⁶.

Бенедикт XVI полагал, что очищение памяти⁴⁷ более значимо, нежели богословский диалог [Destivelle, 65–66]. Однако для примирения недостаточно лишь очищения памяти; необходимо также освободить от загрязнения природу и культуру. Характерный пример: церковная память святых Кирилла и Мефодия, миссионерская деятельность которых стала образцом инкультурации, отмечается в славянских странах как день славянской письменности и культуры [Destivelle, 185–198]. Многократно подвергавшийся критике европоцентризм в религиозных вопросах существенно изменил ситуацию, но он не только сделал христианство менее европейским, но и Европу менее христианской. В порядке критики отметим, что, с точки зрения европейцев, такую децентрализацию следует поощрять, однако ей должны сопутствовать постепенные меры, содействующие восстановлению христианских корней Европы [Destivelle, 188–189]. Для Европы духовный экуменизм может означать не просто молитву и очищение памяти, но и содействие в смене парадигм внутри старых церковных институций, которые зародились в Малой Азии и Африке и продолжают существовать в Европе [Farrugia 2015]. Единство не подразумевает ни поглощения, ни подчинения; оно подобно тому, как две различные национальные идентичности могут мирно сосуществовать в одном человеке. При поверхностной оценке II Ватиканского

46. Выражение «примиренная община» (“reconciled community”), которое использовал кардинал Бергольо, заимствовано у О. Кульмана (1902–1999).

47. Очищение памяти — термин, введенный папой Иоанном Павлом II в преддверии юбилейного 2000 г. и связанный с идеей общецерковного покаяния. — Прим. ред.

собора складывается впечатление, что его деятельность нанесла ущерб некогда преуспевавшим внешним миссиям, получавшим существенную поддержку от Европы — впечатление одновременно и верное, и неверное. Представление, существовавшее до II Ватиканского собора, непреднамеренно имплицировало неверную мысль о том, что только внешние миссии являются миссией по существу. В свете II Ватиканского собора можно утверждать, что миссия есть повсюду, где Церковь обращается к человеку, и потому можно сказать, что как уникален каждый человек, так уникальна и каждая миссия [Farrugia, Gargano]. При таком подходе Церковь становится согласным хором уникальных церквей и уникальных личностей, не разделенных враждой, но пребывающих друг с другом в общении. Эрве Легран говорит об этом так:

Кафоличность Церкви становится осязаемой, когда Церковь предстает как народ, объединяющий «людей из всякого колена, и языка, и народа, и племени» (Откр 5:9), собранный перед престолом Агнца; и территориальный принцип служит защитой кафоличности, дабы никто о ней не забывал. <...> Единство Церкви не обусловлено наличием епископа в качестве собирающего центра, но, скорее, сосредоточено вокруг единства поместной церкви (*episcopé*)... [Destivelle, 253].

Размеры поместной церкви не только не угрожают ее кафоличности, но, напротив, эту кафоличность обеспечивают [Destivelle, 253]. Проект Четвертой галликанской статьи был составлен Боссюэ⁴⁸, и он тем самым предвосхитил Хомякова [Destivelle, 262]. С тех пор как Православная церковь отвергла аналогичную мысль Хомякова, открываются неожиданные возможности сближения с идеями I Ватиканского собора. Вот почему архим. Михаил (Семенов) в работе 1902 г. критиковал канонистов за увлечение далеким от жизни общим правом [Destivelle, 297–298]. Наиболее значимым в размышлениях Семенова, как и Хомякова, следует признать утверждение, что церковь имеет не только юридическую, но исключительно благодатную основу. В данном случае Семенов лишь повторил мысль Рудольфа Зомы, которую мы находим и у Хомякова:

48. Четвертая галликанская статья из «Декларации четырех статей» (19 марта 1682 г.) гласит: «Хотя папе принадлежит главное слово в вопросах веры, и его указы касаются всех церквей и каждой

в отдельности, тем не менее его решение не является окончательным, если только оно не подкреплено согласием Церкви» [Schatz, 189].

Первейшая задача канониста — представить церковное законодательство в отношении его практического применения в жизни, обосновать его святость и полезность, показать, что церковное право представляет собой не казуистический свод дисциплинарных правил и произвольных предписаний, а собрание норм жизни, развитие положений, необходимых для нравственного усовершенствования церковного общества [Destivelle, 297]⁴⁹.

Дестивель как специалист по истории Московского Поместного собора 1917–1918 гг. отмечает, что этот первый со времени низложения патриарха Никона в 1666–1667 гг. собор являлся событием, с которым связано восстановление подлинных форм синодальности [Destivelle, 304–305], что существенно важнее, нежели восстановление патриаршества. Даже если принять в расчет всю критику прот. Георгия Флоровского, собор особо выделял епископов по сравнению с остальными членами церкви, закрепив за совещанием епископов право утверждения решений и, следовательно, право вето [Destivelle, 312]. Собор не просто восстановил традицию, но оказался новаторским, наделив патриарха двумя литургическими прерогативами — поминовением в диптихах и правом освящать мир [Destivelle, 322–324].

Дестивель рассматривает три измерения соборности: 1) *демократическое*, вмещающее в пределе всех верных, без какого-либо различия между церковью учащей и церковью учащейся; 2) *епископальное*, которое во главу угла ставит авторитет епископов; 3) *харизматическое*, пытающееся сочетать оба подхода, при котором епископам предоставлено право накладывать вето на предложения или даже на решения собора [Destivelle, 306 ff]. Противопоставляя соборность контролируемой государством «синодальности» петровского времени, участники собора надеялись восстановить принцип консилиарности в том виде, в котором он осуществлялся до реформ Петра I [Destivelle, 306]. Во время Московского собора 1917–1918 гг. приверженцы славянофильских взглядов неодобрительно высказывались о синодальной форме церковного управления, поскольку она была связана с учрежденным Петром

49. Позиция иером. Михаила (Семенова) обобщена иером. Иакинфом Дестивелем. См.: Михаил (Семенов), иером. Две системы отношений государства к церкви: Римское и византийско-славянское понимание принципа отношений церкви к государству : Речь перед защитой диссертации «Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах

церкви» // Православный собеседник. 1902. Ч. 2. С. 26–46. Диссертация вышла отдельным изданием: Михаил (Семёнов), иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах церкви (от 313 до 565 г.). Казань : Типо-лит. Император. универ., 1901. ЛП, 260 с. — Прим. ред.

Великим в 1721 г. Святейшим синодом, заменившим собою патриаршество как соборный институт церковного управления — новшество, которое означало откровенное подчинение церкви государству. Это противопоставление «синодальности» и консилиарности было впоследствии утверждено в рамках петровской реформы под видом известной *коллегальности*, согласно которой во всей Русской православной церкви были введены консистории (коллегиумы) — учреждения епархиального управления и духовного суда. Роль епископа в них сводилась к председательству в своего рода «парламенте», члены которого преследовали свои собственные интересы и не стремились жертвовать ими ради общего дела церкви [Destivelle, 306–307]. Эта система перестала существовать в 1917 г. с восстановлением патриаршества. Последнее осуществлялось на новаторских началах, поскольку не было одним лишь возвращением к прошлому: теперь епископы получили право вето, несмотря на правило, предполагавшее при голосовании один голос для каждого участника [Destivelle, 312, 322].

В дискуссиях последних лет, в частности, в Равенне (2007 г.) и Кьети (2016 г.), соборность стала предметом обсуждения в связи с возникшей напряженностью в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами. Сложившаяся ситуация породила дискуссию о том, насколько взаимодействие между первенством и консилиарностью (отличной от «консилиарности» петровского времени) одинаково проявляется на разных уровнях церковной жизни — местном, национально-территориальном и вселенском [Destivelle, 385–387]. Дестивель справедливо отмечает, что в Равенне не утверждали и не отрицали подобного единообразия. Собор 2016 г. на Крите максимально обострил дискуссию, но, к счастью, разрыв общения остался лишь инициативой одной из сторон.

В завершающей главе своего труда Дестивель делает важные выводы. В 2015 г., по случаю 50-летия учреждения синода епископов, папа Франциск сделал ключевое заявление о синодальности: речь идет о «благодетельной децентрализации»⁵⁰. Синодальность предполагает взаимное вслушивание; это путь взаимодействия и общего труда⁵¹.

50. Папа Франциск произнес эти исторические слова 17 октября 2015 г. по случаю 50-й годовщины учреждения синода епископов.

51. Дальнейшее обсуждение точки зрения Дестивеля см. в рецензии: [Farrugia 2020].

4. На какой вопрос отвечает соборность? Католический комментарий

Со времени представителей интеллектуального окружения Хомякова и наследников его мысли, принимавших участие в Московском Поместном соборе 1917–1918 гг., можно отметить возрастающее напряжение между стремлением установить порядок и через него содействовать проведению реформ, укрепляющих положение Русской церкви, и необходимостью утвердить принцип благодатного действия в системе церковного управления. Попытка Хомякова как бы поставить иерархию в скобки — с одной стороны, и отсутствие четкой позиции у высокопоставленных членов Синода епископов Католической церкви в отношении тезиса Р. Зома⁵² о «раннем католицизме» (*Frühkatholizismus*) — с другой, свидетельствуют о возможности сближения позиций [Felmy, 61–63]. Соборность, несомненно, остается ключевой темой в развитии богословских взглядов А. С. Хомякова. Современное представление о соборности удачно выразил один из авторов коллективной монографии «Оксфордский справочник русской религиозной мысли»:

В богословском смысле соборность соотносится с качествами идеальной общины, объединенной нравственным законом взаимной любви и возрастающей верой в божественную истину [Poole, 146].

Эта мысль сразу воскрешает в памяти представление о перво-христианской⁵³ общине как одном сердце и одной душе^{*1}. Эта

*1 Деян 4:32

52. Диакон Василий (Карл Христиан) Фельми (1938–2023) отмечает, что Зом начинает и завершает первый том своей работы «Каноническое право» (1892 г.) следующим образом: «Природа канонического права находится в противоречии с природой церкви» [Felmy, 60]. О влиянии Зома на русскую православную богословскую мысль, несмотря на его жесткую критику православной церкви, см.: [Felmy, 67–73]. В особенности Зом оказал существенное влияние на протопр. Николая Афанасьева (1893–1966 гг.); последний, преобразовав подходы Зома, сумел освободить собственную экклезиологическую мысль от излишнего юридического балласта [Felmy, 68].

53. Существует искушение заменить бесспорно существовавшую «изначальную» общину «общинной раннего периода», однако в таком случае мы теряем заряд творчества, свежесть и, более того,

саму незавершенность первого дня творения. Можно использовать оба определения, но прилагательное «изначальная» — это своего рода противоядие от теории Зома: общине раннего периода должно по определению быть изначальной — не в силу отсутствия важных компонентов ее жизни, но поскольку ей надлежит с течением времени развивать их, дабы воплотить наилучшим образом. В таком контексте определение «изначальная» допустимо перевести как община «на самой ранней стадии развития», хотя такое определение будет менее выразительным и, дипломатично выразимся, будет чем-то вроде подаяния. Действительно, в термине *Frühkatholizismus* («ранний католицизм») можно расслышать антикатолические и даже антиправославные обертоны, которые отсутствуют в определениях «изначальной» общины или общины на первом этапе своего существования.

заветная мечта вдохновляла многих святых — основателей духовных движений, например, таких как св. Франциск (1181/1182–1226), и визионеров пророческого склада, как Иоахим Флорский (ок. 1132–1202), но в конце концов им пришлось смириться с жесткими требованиями реальности, которая оказалась отнюдь не идеалом. Пытаясь опубликовать свои труды, Хомяков сталкивался с острым противодействием, о чем красноречиво свидетельствуют вынужденные корректировки, которые претерпело понятие соборности, прежде чем быть представленным церковному сообществу. Даже Киреевский и Хомяков, при всей своей враждебности к католицизму — неприятели, которое Н. А. Бердяев назвал «их фундаментальной ошибкой», — приняли в качестве своего основного подхода к вечным вопросам веры тезис св. Ансельма — «вера, взыскующая разумения» (*fides quaerens intellectum*) [Poole, 139]. И. В. Киреевский называл веру «верующим разумом» [Poole, 142–143], и этому взыскующему разуму Хомяков оставался верен в течение всей своей жизни.

4.1. Соборность ведет к дилемме: благодатная стихийность или мир, обеспеченный системой правил

Будучи глубокими мыслителями, И. В. Киреевский и А. С. Хомяков исследовали вопрос о том, насколько соборность, понимаемая как любовь, соотносится с применением закона. Хомяков стремился разрешить это противоречие через умаление роли закона как второго созидательного начала. Как В. С. Соловьев, многим обязанный Хомякову, так и ближайший ученик Соловьева С. Н. Трубецкой (1862–1891), продвинулись дальше Хомякова, в особенности в области политической и социальной философии; они полагали, что основание подлинного знания неоспоримо покоится на «гармоничном сочетании опыта, разума и веры».

В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой придавали значение праву как необходимому условию существования общества и, следовательно, реализации высших форм деятельности человека, в том числе создания идеальной соборной общности (и весьма близкой к ним идеальной формы общественного устройства у Соловьева — «свободной теократии»). Именно это различие имел в виду Л. М. Лопатин, который отметил, что Соловьев и Трубецкой расходились со славянофилами в вопросах социальной и политической философии. Выдающийся представитель либерального течения философской мысли П. И. Новгородцев (1866–1924) высоко оценил нравственно-философское обоснование

права у Вл. Соловьева, полемизируя, в частности, с «иллюзиями славянофилов» о незначительной роли права и о его бесполезности для русского народа... Безусловно, славянофилы (в особенности Константин Аксаков) внесли немалый вклад в русскую «традицию критического отношения к закону»... К концу XIX в. основные положения этой интеллектуальной традиции были подвергнуты сомнению представителями философии права, в особенности русской религиозной идеалистической мысли... Однако вопрос о необходимости закона, унаследованный от славянофилов, присутствовал в размышлениях представителей русского философского персонализма. В одном из последних философских «отрывков» Иван Киреевский писал: «Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, *святость законности* могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека» («Отрывки», курсив Р. А. Пула) [Poole, 148].

В свете сказанного выше соборность следует понимать как вдохновляющий идеал, которому в качестве противовеса необходим закон. Предлагаемый Хомяковым притягательный образ совершенной общности нуждается в противовесе закона, дабы спуститься с небес на землю — и вновь устремиться ввысь!

4.2. Канон любви

Здесь мы впервые сталкиваемся с глобальным напряжением между благой волей Бога и человеческим стремлением к любви, но на своих условиях ^{*1}, — напряжением, которое не может быть устранено даже под предлогом настайчивых поисков выхода. Именно это напряжение лежит в основе драмы истории спасения. Упущение А. С. Хомякова состоит в том, что он видит в этом напряжении движущую силу богоискательства — вот слабое место в целом гениального представления А. С. Хомякова о том, что в основе церковного права лежит любовь. Термин «соборность» не поддается буквальному переводу не только по причине богатства заключенных в нем смыслов, но также и потому, что он не может в полной мере выразить неразрешимое до конца — в пределах мира сего — напряженное соотношение между любовью и законом.

Чтобы примирить в одном слове два противоположных значения, потребуется термин, который, вероятно, соединит их вместе, не нарушая полноту смысла каждого из них. На противоположном от соборности полюсе расположено распространенное на Западе — и не только на Западе — неприятие закона, который подсознательно отождествляется с законничеством. При таком

*1 См.: Быт 3:4 и сл.

подходе закон становится как бы антиподом единения в свободе и любви, которое предлагал А. С. Хомяков. Однако здесь возникает проблема. У католиков на Западе может появиться искушение смотреть на закон свысока, хотя они говорят о самом лучшем, что объединяет их с другими католиками, в категориях закона: о каноне Писания, о каноне мессы, а в случае канонизации еще и о каноне святости. Так почему бы не назвать развитие идеи соборности в католическом исполнении *каноном любви*? Именно этот канон любви делает каноническое право основой церковного порядка — велением любви, а не принудительным установлением. Вот почему канон истины и любви, как и канон права, есть ответ Р. Зому и А. Гарнаку, а также тем русским богословам, которые предавались мечтам о Церкви, не нуждающейся в законе, и о веке мужей апостольских, в который, по их представлениям, произошло радикальное изменение церковного порядка, — в отличие от первого века, исполненного стихийности и харизматичности, т. е. всего того, что они обозначили термином *Frühkatholizismus*. Действительно, новая волна интереса к соборности на рубеже столетий (XIX–XX вв.) была вызвана исследованием трудов Хомякова и возрождением интереса к исихазму⁵⁴.

Понимание соборности, уточненное другими православными и католиками, представляет собой ответ на бесплодное мечтание о принадлежности к некоей церкви, не знающей иного закона, кроме закона любви, и движимой вперед не силой инерции, но переизбытком харизматичности. Трехчастная формулировка А. С. Хомякова, если кто-то захотел бы использовать ее в качестве буквального описания каждой из трех христианских конфессий, была бы совершенно неуместна, поскольку с ее помощью невозможно оценить должным образом ни одну из них, даже православие. Эта формулировка никак не применима и к описанию конкретных ситуаций христианской жизни: так Собор на Крите (2016 г.), к сожалению, не показал нам умиротворяющий образ «агапического» союза в единстве и свободе. Но если принять эту формулировку как *открытый вопрос для нашей совести*, независимо от конфессиональной принадлежности, она по-настоящему гениальна. Все три положения могут быть отнесены к каждой из трех конфессий. В утверждении, что православием дорог идеал свободы и единства,

54. Дестивель отмечает: Хомякова за его непреклонную убежденность в том, что Церковь есть благодатный, а не юридический организм, часто обвиняют в протестантизме [Destivelle, 297–298].

есть немалая доля правды, поскольку оно верит и непрестанно молится о пребывании под водительством Духа.

Таким образом, мы ищем слово, которое, по крайней мере лингвистически, способно уловить творческое напряжение, возникающее во взаимодействии между ограничением и стихийностью, не умаляя ни того, ни другого.

4.3. Вселенское испытание совести

Вместо обвинений в адрес других конфессий, можно было бы принять вызов Хомякова и преобразовать его во вселенское испытание совести. Немало христиан на Западе, независимо от конфессиональной принадлежности, имеет несколько искаженные представления о роли закона в церкви. Это негативное отношение может легко перерасти в пренебрежение ветхозаветными нормами (антиномианизм) или буквой закона (анти-легализм). Утверждение «это принадлежит — или не принадлежит — к нашей традиции» в западных церквях встречается значительно реже, чем на христианском Востоке. Возможно, это вызвано сложившейся на Западе тенденцией понимать закон как ограничение, стеснение нашей свободы, и видеть в традиции тормоз, сдерживающий спонтанное развитие. К сожалению, те, кто рассуждает таким образом, не осознают, насколько закон встроен в их собственную ДНК. Стоит только со вниманием заглянуть в Ветхий завет и дать себе труд посчитать, как часто Господь повелевает народу Израиля соблюдать Его заповеди, если он хочет снискать Его благоволение. Новый завет также развивает этот мотив: если заповеди Мои сохраните — что равнозначно любви друг ко другу — то будете друзьями Сыну Божьему, Иисусу Христу^{*1}. То же самое говорит апостол Павел: все заповеди сосредоточены в единой заповеди о любви.

*1 Ин 15:1–27

Не будьте в долгу ни у кого ни в чем, кроме любви друг ко другу, ибо тот, кто любит другого, исполнил Закон. Ведь заповеди: «не прелюбодействуй», «не убий», «не кради», «не пожелай», — да и любая другая заповедь заключаются в одной главной: «люби ближнего твоего, как самого себя». Любовь не делает ближнему зла. Итак, в любви — исполнение Закона^{*2, 55}.

*2 Рим 13: 9–10

55. Перевод архим. Ианнуария (Ивлиева)
(Санкт-Петербург : Славянский библейский фонд,
1997). — *Прим. пер.*

Пренебрежение внутренней связью закона и любви приводит к разрушению системы понятий, свойственной соборности, что делает основную мысль Хомякова сложной для восприятия. Сложные взаимоотношения божественной благодати и человеческой воли (благой воли Бога и противоречивого ответа человека, порой приводящего к столкновению этих волей) требуют парадоксального слова, которое может дать ключ к разгадке, но не разрушить покрова тайны. Это слово должно вместить неизменную верность вопреки непостоянству человека, и даже более — тайну божественного действия и соработничества человека, укрепляемого благодатью; это слово-оксюморон, которое соединяет несоединимое. Такое слово звучит подобно словосочетанию «добродетельный негодяй» (не был ли Дисмас таким добродетельным негодяем, читай, благоразумным разбойником?) или выражению римского императора Августа “*festina lente*” («поспешай медленно», т. е. без резких движений; “*hurry slowly*” (англ.), “*nicht kramphaft!*” (нем.)) и проливает свет на столкновение очевидного и неправдоподобного, бесспорного и парадоксального, времени и вечности, в особенности — и в конечном итоге! — вечности и времени. Не является ли послушание Христа закону^{*1} и тот факт, что Он подвергает закон радикальной критике, примером живого парадоксального напряжения между тем, что Он — неизменный и невидимый Бог, и Он же — осязаемый, видимый Бого-человек?

*1 Лк 2:51

Таким оксюмороном, в силу известной привлекательности канона на Востоке и легализма, жертвой которого закон порой становится, — на Западе, вполне мог бы послужить термин «каноничность». Это не означает, что данный термин следует присоединить к триаде, которую составляют кафоличность, консилиарность и коллегиальность. Слово «каноничность» призвано выразить напряжение между любовью и законом, спонтанностью и ограничением, человеком в его непокорности и Богом в Его снисхождении, изливающим Свою божественно безрассудную любовь⁵⁶ на нас и на тех, кто полагает, что может обвести Его вокруг пальца. Таким взглядом Христос, обжигая, пронизает Петра до самых глубин, а Петр не смеет поднять глаз от земли, которая не желает разверзнуться под ним.

56. Слова о безрассудной Божьей любви к нам принадлежат св. Николаю Кавасиле.

Определение «*соборная*» в Никео-Цареградском Символе веры принадлежит святым Кириллу и Мефодию; оно использовано в церковнославянском тексте для перевода слова «кафолическая», передающего одно из четырех свойств Церкви⁵⁷. Однако еще эту кафоличность как движущую силу Церкви необходимо выразить и через консилиарность, а для епископов, которые играют ведущую роль в Церкви и поддерживают ее в движении, — через коллегиальность. В результате кафоличность можно описать в категориях качества, а не количества, так как она не есть реальность, доступная нам в виде статистических данных, но акт веры: «Верую во единую, святую, *соборную (кафолическую)* и апостольскую Церковь».

Заключение

Прежде всего мы можем с благодарностью оглянуться назад и увидеть, как неологизм, возникший под влиянием определенных обстоятельств, вопреки всему с успехом смог проникнуть в самое сердце католического представления о Церкви, против которого он был изначально направлен. Конгар, Грасьё, Шульце, О'Лири и Дестивель прочертили ясный и подробный путь от письменного стола Хомякова в зал заседаний II Ватиканского собора.

Так на какой же вопрос отвечает соборность? Все едины в том, что для содержания термина «соборность», сколь бы привлекателен он ни был, не удастся при переводе подобрать однозначный эквивалент. Однако, чем более мы пытаемся ограничить этот термин тесными рамками трех понятий — кафоличности, коллегиальности и синодальности — тем глубже и богаче раскрываются его скрытые смыслы. Соборность подобна птице: у нее лишь два крыла, но удел ее — бескрайние небеса. Если мы уясним это понятие настолько, что сможем следовать ему на практике, то постепенно наше сосуществование мы обратим к взаимной пользе, не испытывая скованности и напряжения: мы едины, потому что мы хотим быть едины; мы совершаем то, что требуют от нас Божьи заповеди, потому что мы хотим их исполнить. Мы пребываем в надежде, которая ничем не ограничена; наши упования не делают нас всемогущими, но наделяют нас желанием всеобщности, кафоличности. Мы трудимся

57. О роли Ю. Ф. Самарина в появлении термина «соборность» см.: [Дурье 2020]. — Прим. ред.

для достижения коллегиальности в согласии, но единодушие, каким бы хрупким оно ни было, всегда не от мира сего, и рядом с ним всегда остается разномыслие. Понятие соборности у Хомякова как будто не учитывает реальности креста и потому остается односторонним, избегая соединять несоединимое и не находя языка, который учитывал бы не столь однозначные аспекты взаимосвязи любви и закона.

Несомненно, должна быть коллегиальность, потому что мы нуждаемся в единомыслии, и должна быть синодальность, поскольку нам надлежит вместе двигаться к общей цели. Католик, вероятно, почувствует, что католичность, несмотря на всю присущую ей глубину, может быть менее спонтанной, если не укрепить ее соборностью. Как получилось, что восточное богослужение, казалось бы, достаточно неупорядоченное, на самом деле совершается строго по чину, хотя и с минимумом литургических указаний для священнослужителей?⁵⁸ Чем объяснить, что православие, по меткому выражению о. Бориса Бобринского [*Bobrinisky*, 129], удается сохранять единодушие в вере, без применения внешней силы? Тем не менее, православие сталкивается со значительными сложностями в практических сферах деятельности. Опять же, не сказал ли св. Ириней: «Наше разномыслие относительно поста свидетельствует о нашем единомыслии в вере»?⁵⁹ В данном случае он имел в виду, что различие в богослужебном чине не подвергает опасности веру, но, напротив, вера благоприятствует разнообразию в богослужебных чинах.

Можно без труда упустить из виду, что особая универсальность, предполагающая диалектическое взаимодействие вселенской Церкви и поместных церквей в рамках евхаристической экклезиологии, связана с той универсальностью, которая лежит в основе *соборности*. Если мы обратимся к замечательной работе протопр. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святого», то увидим сходную пневматологическую устремленность. Таким образом, вернее было бы сказать, что вся дискуссия, которую открыл А.С. Хомяков и продолжил протопр. Николай Афанасьев, имела одну общую тему — *кафоличность*. Вначале термин был переведен учеником А.С. Хомякова Ю.Ф. Самариным (1819–1876)

58. По мнению архим. Роберта Тафта, восточное богослужение может показаться западному наблюдателю полнейшим хаосом, но, если заглянуть поглубже, оно исполнено гармонии, обусловленной минимумом рубрик.

59. Ириней высказывал данное суждение в контексте споров с квартодециманами о времени празднования Пасхи во II в.

как «соборность»⁶⁰; это же слово использовал молодой прот. Георгий Флоровский, который, однако, впоследствии остановился на термине «кафоличность». Я полагаю, что содержание слова «соборность», которое обычно переводят как «коллегиальность», «кафоличность» или «синодальность», выиграло бы, если бы каждое из этих трех слов было истолковано с точки зрения «каноничности». Христиане Запада заново открывают для себя глубину термина «соборность», привычного христианам Востока, попутно избавляясь от узко-законнического его понимания. *Соборность* в той или иной степени означает одновременно и кафоличность, и коллегиальность, и консилиарность [Farrugia 1996, 199].

Тот факт, что понятие «соборность» с его антикатолическими обертонами постепенно было усвоено и проникло, пусть и после основательного переосмысления, в сердце современной католической экклезиологии, — почти чудо. Но будь у Хомякова возможность участвовать в качестве наблюдателя во II Ватиканском соборе, это была бы «благодать на благодать»: с благодарностью, не лишенной критической оценки собственных мыслей, он бы ликовал от того, что из посеянного им горчичного зерна выросло раскидистое дерево, способное стать домом для всех народов.

Комментарии

1. Хенн выделяет различные аспекты влияния Конгара на данную конституцию [Henn, 570 ff.] и останавливается на четырех текстах, повлиявших на самого Конгара. См. соответствующие цитаты с нашей собственной интерпретацией в скобках: 1) LG 9 (во 2-й главе «О Народу Божьем» “Lumen Gentium”, прежде какого-либо упоминания об иерархии признается ее в некотором роде относительность, однако она не выводится за скобки, как этот делает Хомяков); 2) LG 13 («В силу этой кафоличности каждая отдельная часть приносит остальным частям и всей Церкви собственные дары, так что и целое, и отдельные части возрастают благодаря всем, кто взаимно общается и стремится

60. Слово «соборность» встречается в переводе первой и третьей брошюр о западных вероисповеданиях, выполненном Ю. Ф. Самариним. В статье 1863 г. «Современный объем польского вопроса», написанной во время работы над переводами сочинений Хомякова, Самарин пишет: «...среда,

в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, предопределена внутренним сродством двух указанных выше начал — общинности и соборности» [Самарин, 338]. — Прим. ред.

к единству в полноте»⁶¹, кафоличность в данном случае напоминает соборность), ср.: [Farrugia 2014]; 3) LG 16 («Ибо все доброе и истинное, обретаемое у них, Церковь считает неким приуготовлением к Евангелию», косвенная отсылка к Православию, которое Хомяков трактует как пребывание в свободе, любви и единстве); 4) LG 17 («Это Святой Дух побуждает ее содействовать тому, чтобы замысел Бога, Который поставил Христа Началом спасения всему миру, полностью совершился», что предьявляет Церковь как триединую в Своем бытии). Помимо этих четырех основных текстов Конгар [Congar 2002] ссылается на «некоторые особые фрагменты текста» [Henn, 589–590], указывая документы собора по изданию, подготовленному Остином Флэннери [Flannery]. Хенн резюмирует: «Влияние Конгара на первую главу “Lumen Gentium” заключалось в том, чтобы сделать ее более библейской и святоотеческой, усилив элементы, касающиеся исторического бытия Церкви и отношения Церкви к не-христианам» [Henn, 579], и подводит итог: «Первые исследования Конгара о коллегиальности (соборности) были основаны на русских идеях о соборной природе Церкви, которые он использовал в своей книге 1953 г., посвященной мирянам» [Henn, 589–590]. Хенн, впрочем, не углубляется в дальнейшее сопоставление идей Конгара с русскими идеями, лежащими в основе его рассуждений.

2. Благодаря связям с представителями русской диаспоры в Париже возникший ранее у Конгара интерес к Хомякову только возрастал. Конгар неоднократно ссылается на русского философа уже в первом томе “Unam Sanctam” — серии монографий, основанной и издававшейся под началом Конгара в течение многих лет [Congar 1937]. Конгар был наслышан о Хомякове от аббата Пьера Барона (abbé Pierre Baron), своего товарища по военной службе в 1924 г., которого он вновь повстречал во француско-русском кругу, наряду с такими видными философами как Н.А. Бердяев и Жак Маритен. Барон намеревался писать диссертацию о Хомякове. Он ввел Конгара в Свято-Сергиевский

61. Здесь и далее перевод “Lumen Gentium” с небольшими стилистическими исправлениями см. по изданию: Догматическая конституция о Церкви (Свет Народам) // Второй Ватиканский собор : Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель, 1992. С. 5–78.

богословский институт в Париже и представил аббату Альберу Грасьё, преподававшему курс о Хомякове в Католическом институте [*Congar 1964a, XVI–XVII*]. Благодаря Пьеру Мари-Доминику Шеню и его курсу истории христианского вероучения Конгар постепенно пришел к восприятию идей Иоганна Адама Мёлера (1796–1838) и стал трактовать их сквозь призму католической традиции на ее глубине; некоторые из его идей имеют сходство с мыслью Хомякова [*Congar 1964a, XII*]. Действительно, Конгар хотел опубликовать замечательную работу Мёлера «Единство Церкви» в качестве первого тома в издаваемой им многотомной серии “*Unam Sanctam*”, хотя в силу различных обстоятельств она вышла вторым томом [*Congar 1964a, XXXIV–XXXV; Moehler*]. Мёлер, как его понимал Конгар, ратовал за переход от жесткого отношения к не-католикам к более спокойному объективному представлению взглядов представителей иных конфессий в рамках «символического» или «сравнительного» богословия, а именно, рассматривая каждое вероисповедание на основе его собственного Символа веры и, тем самым, предоставляя ему возможность говорить от своего имени [*Congar 1964a, 157, 180, 445*]. Идейное родство, если можно так выразиться, Мёлера и Хомякова подчас принимается без особых доказательств, как это происходит в случае Конгара, поскольку его учитель Шеню привил ему глубокое почтение к Мёлеру. С. Тышкевич в кратком очерке «Представления Мёлера о Церкви и Православии» [*Tyszkiewicz 1927, 304–305*], впрочем, не склонен говорить о зависимости, ибо он думает, что их сходство является следствием досконального знания единого предания. О’Лири, напротив, утверждает, что Хомяков был знаком с работами Мёлера и что как в отношении отдельных представлений, так и в отношении предания в целом можно засвидетельствовать зависимость воззрений Хомякова от взглядов Мёлера [*O’Leary, 84–85*]. Более авторитетной является точка зрения прот. Георгия Флоровского, высказанная им в работе «Пути русского богословия». Хотя Хомяков нигде не упоминает Мёлера, у него есть несомненное родство с Мёлером: «...и сам Мёлер определял „кафоличность“ именно как единство во множестве, как непрерывность общей жизни. <...> У Мёлера он мог найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, — в своей книге Мёлер излагал учение о Церкви именно „в духе отцов Церкви первых трех веков“» [*Флоровский, 354–355*]. О Шеню см.: «Богословская мысль Шеню обладала необычайной силой духовно пробуждать людей. <...> Отец Шеню проделал огромную

работу, и, тем не менее, немало времени, энергии и собственных сил он отдавал трудам других богословов» [Congar 1970, 101]. См. еще одно высказывание Конгара: «Несравненный отец Шеню, пробудивший целое поколение молодых братьев-проповедников, говорил нам как-то в своем курсе „История христианских учений“ о комиссии „Вера и [церковное] устройство“... теми же словами, которыми он говорил нам о Мёлере. Их можно... уподобить ветру, когда он рассеивает цветочную пыльцу... это было сеяние» [Congar 1964a, XI–XII]. Относительно идей Хомякова, использованных Конгаром при написании им параграфов “Lumen Gentium”, см.: [Лурье 2021б, 731–732].

3. Во втором письме к Уильяму Палмеру Хомяков так говорит о принесении в одностороннем порядке *Filioque* в Никео-Цареградский Символ веры: «Таким образом был расторгнут союз любви, таким образом было на деле отвергнуто общение веры... Не стану спрашивать: было ли все это законно? идея права и законности стоит на первом плане у казуистов... но она не может удовлетворить христианина; я спрошу: было ли это нравственно, по-братски ли, по-христиански ли было поступлено?» [Хомяков 1886а, 357]. В то же время, доводы, которые Хомяков выдвигает против учения о *Filioque*, не бесспорны. Он не ссылается на конкретное место Писания, но имеет в виду, несомненно, Ин 15:26, когда говорит: «Как Христос сказал ясно, так ясно и исповедала, и исповедует Церковь, что Дух Святой исходит от Отца...» [Хомяков 2021б, 24], выражение, которое в настоящее время определенно не все экзегеты интерпретируют подобным образом. Хомяков не принимал в расчет грамматического различия между предлогом «эк» в Никео-Цареградском Символе веры и предлогом «ларá» в Ин 15:26: «эк» отсылает к связи, существующей между лицами Св. Троицы, «ларá» указывает на связь в отношении цели — ниспослания Духа Отцом и Сыном; см. работу Б. Талатиниана, который трактует $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ («ò λαρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται») вместе с $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ как “d’auprès de” (по-французски): такое употребление предлога «от», которое подразумевает уход после посещения кого-либо, следовательно, дает внешнюю характеристику отношений, в отличие от предлога $\epsilon\kappa$, который указывает на глубокую внутреннюю связь [Talatinián, 62–65]. С. Маруччи приводит больше примеров такой тенденции [Marucci, 323–324]. Наконец, не следует забывать, что начиная с В.В. Болотова, прот. Сергея Булгакова и других, существует и более позитивное отношение к *Filioque*, которое Болотов

квалифицировал как «частное (т. е. не еретическое) богословское мнение»; ср.: [Congar 1982, 74–78], где пересказываются положения Болотова; также см.: [Gamillscheg, 65–85; Bulgakov]. Присущую этому термину неясность в предложенном Болотовым трехчастном определении (догмат, теологумен, частное богословское мнение) прояснил о. Сергей Булгаков, который назвал *Filioque* «теологуменом». Это наименование было впервые введено Болотовым именно для *Filioque* в работе «Тезисы о *Filioque*»; данное определение впервые появилось на заре нового католического богословия и предназначалось для «небезошибочных» мнений доникейских отцов. Существует обширный византийский корпус полемической литературы, посвященной нюансам в различениях между $\epsilon\kappa$, $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ и $\delta\acute{\iota}\alpha$, однако богословские проблемы вряд ли разрешимы с помощью грамматики. Как бы то ни было, Хомяков не был знаком с византийской полемикой и богословами, которые жили после него. Значение слова $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ нет смысла искать в словаре греческой патристики [Lampe], в византийском богословии оно также никогда не использовалось, как нет его и в словарях византийского греческого языка, поскольку впервые термин «теологумен» употребил Болотов в контексте обсуждения вопроса о *Filioque*.

4. В своём предисловии Зернов отмечает: «Хомяков отвергал общепринятое описание Церкви как общества видимого или общества, обладающего определенными объективными чертами... Вместо такого более привычного подхода он смело возвещал о Церкви как новой жизни в свободе Святого Духа, доступной лишь тем, кто получил дар божественной благодати. ...Хомяков освободил представление о Церкви от бесконечных юридических и межконфессиональных разногласий, которые надолго возобладали в умах христиан» [Zernov, 11]. О'Лири в работе «Триединая Церковь» пишет: «Рискуя повторить избитую истину, можно сказать, что католическое богословие, начиная с Реформации, было склонно рассматривать церковь прежде всего как институцию и как общество. В православном богословии о Церкви, поскольку кризис XVI в. его в значительной степени обошел стороной, сходных тенденций не было. В течение последнего столетия и в особенности в последние годы в католическом богословии возобладала значительно более взвешенная точка зрения. Невозможно оставить без внимания влияние Хомякова на католическое богословие. Это влияние было в значительной степени косвенным,

через богословов русской эмиграции в послереволюционное время. Хомяков существенно повлиял на такого богослова как Павел Евдокимов. Последний говорит о двух путях познания Церкви, или, по крайней мере, о том, что знать можно „видимое установление“ Церкви, но веровать — в Церковь невидимую. В дополнение к сказанному, его определение видимой Церкви с помощью понятий о „небесной реальности“, действии благодати и участии в ее жизни усопших отсылает к Хомякову» [O'Leary, 80].

5. Об отношении Хомякова ко всему, что Палмеру пришлось претерпеть за свою про-православную позицию, см.: [Bolshakoff, 121]. Ньюман так оценивал Палмера: «Его письма к Хомякову показывают, что он мало понимал богословскую мысль последнего. ...Палмеру нечего было противопоставить неумолимой логике Хомякова. ...Однако как ученый он превосходит Хомякова» [Bolshakoff, 122]. Уместным будет воспроизвести суждение Большакова: «Теория ветвей побудила Хомякова разработать свою собственную экклезиологию, которая в его понимании противостояла концепции развития вероучения у Ньюмана» [Bolshakoff, 123]. О Хомякове и Гонориусе см.: [Bolshakoff, 147], о крещении см.: [Bolshakoff, 161], о Хомякове и Мёлере см.: [Bolshakoff, 260–262]. Церковь в понимании Хомякова неизменна, потому что источник познания Церкви имеет божественное происхождение. Хомяков возражал против основных положений Мёлера и Ньюмана о постепенном нарастании формализации и вероучительных разногласий в церкви. Он выступил против аналогичной концепции, высказанной Самариным в диссертации о Яворском и Прокоповиче, и вынудил Самарина отказаться от нее. Соловьев всецело принял идею Мёлера об эволюции вероучения, которая разрешается в модернизме Луасси и Тирелла [Bolshakoff, 260]. Ньюман пытался примирить статическое и динамическое представления о Церкви с помощью *срединного пути (via media)* [Bolshakoff, 261]. Удивительно, но Хомяков был во многих отношениях существенно ближе к *срединному пути (via media)*, чем Мёлер, Ньюман или Соловьев [Bolshakoff, 262].

6. Следует отметить, что запрещение Эфесского собора было направлено против исповедания веры, вдохновленного еп. Феодором Мопсуестийским и представленного на этом соборе Каризием, филладельфийским пресвитером, поскольку это исповедание считалось несторианским. Подлинный запрет был принят

во время Халкидонского собора, поскольку, как уже было сказано выше, текст Никео-Цареградского символа веры не был известен в период Эфесского собора. Л'Юилье дает комментарий: «Отцы Халкидонского собора в своем догматическом определении привели не только Никейский символ, но и Константинопольский, который таким образом официально вошел в историю. В конце определения они воспроизвели запрет, установленный Эфесским собором, однако, без прямой ссылки на Никейский собор. Та же формула с незначительным изменением приводится и в догматическом определении VI Вселенского собора. Такую же формулу привел и Константинопольский собор 879–880 гг., однако в более точной формулировке его догматическое постановление было направлено — хотя прямо об этом и не было упомянуто — против добавления к Символу *Filioque*. Легаты папы Иоанна VIII не высказали тогда никаких возражений, поскольку в то время Римская церковь, единственная на всем Западе, сохраняла Символ в неизменном виде» [L'Huillier, 162].

Перевод Зои Дашевской

Источники

1. *Дестивель* = Дестивель Иакинф, свящ. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. Москва : Изд-во Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории, 2008. 308 с.
2. *Деяния* = Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе Казанской духовной академией. Т. 4. Казань : Центр. тип., 1908. 283, V с.
3. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), архиеп. Введение в православное богословие. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000. 608 с.
4. *Самарин* = Самарин Ю. Ф. Сочинения : В 12 т. Т. 1 : Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / Под ред. Д. Самарина. Москва : Тип. А. И. Мамонтова, 1877. X, [2], 404 с.
5. *Хомяков 1886а* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо II] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 349–361.
6. *Хомяков 1886б* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо V] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 382–387.

7. *Хомяков 1886в* = Хомяков А. С. Письма к Палмеру. [Письмо VIII] // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. 3-е изд. Москва : Университ. тип., 1886. С. 395–409.
8. *Хомяков 2021а* = Хомяков А. С. По поводу окружного послания Парижского архиепископа // Он же. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 9. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 7–100 (фр.), 101–156 (рус.).
9. *Хомяков 2021б* = Хомяков А. С. Церковь одна // Он же. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 8. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 9–46.
10. *Birkbeck* = “Mr. Khomiakoff’s Essay on the Church [Circa 1850]”, in W. J. Birkbeck (ed.). (1895). *Russia and the English church during the last fifty years : Containing a correspondence between Mr. William Palmer, fellow of Magdalen college, Oxford, and M. Khomiakoff, in the years 1844–1854*. London : Rivington, Percival & Co, pp. 192–222.
11. *Cavazza* = Cavazza A. (ed.) (2006). “La Chiesa è una” di A. S. Chomjakov: edizione documentario-interpretativa. Bologna : Società editrice Il mulino.
12. *Destivelle* = Destivelle H. (2018). *Conduis-là vers l’unité parfait : Œcuménisme et synodalité*. Paris : Éditions du Cerf.
13. *O’Leary* = O’Leary P. P. (1982). *The Triune Church: A Study in the ecclesiology of A. S. Chomjakov*. Dublin : Dublin Dominican Publications.
14. *Poole* = Poole R. A. (2020). “Slavophilism and the Origins of Russian Religious Philosophy”, in *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford : Oxford University Press, pp. 133–151.
15. *Response* = “Eastern Orthodox Patriarchs. Response to Pope Pius IX, 1848”, in J. Pelikan, V. Hotchkiss (eds.). *Creeks and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, v. 3. Yale : Yale University Press, pp. 265–288.
16. *Riley* = Riley A. (ed.) (1917). *Birkbeck and the Russian Church*. New York : The Macmillan Company.
17. *Schultze 1938а* = Schultze B. (1938). “A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 4, pp. 473–496.
18. *Zernov* = Zernov N. (ed.) (1968). *Khomiakov A. S. The Church is One*. London : Fellowship of St. Alban and St. Sergius.

Литература / References

1. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Православие : Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Paris : YMCA -Press, 1989. 408 с.
Bulgakov Sergius, archpriest (1989). *Orthodoxy : Essays on the teachings of the Orthodox Church*. 3rd ed. Paris : YMCA-Press (in Russian)
2. *Зеньковский* = Зеньковский В. История русской философии. Москва : Академический проект : Раритет, 2001. 880 с.

- Zenkovsky V. (2001). *A History of Russian Philosophy*. Moscow : Akademicheskij proekt : Raritet (in Russian).
3. *Лурье 2020* = Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. N. 1. С. 72–88. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-1-72-88>.
- Lourié V. M. (2020). “‘Conciliarity’: the emergence of a term and concept in the writings of Pseudo-Khomyakov”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, n. 1, pp. 72–88 (in Russian). DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.
4. *Лурье 2021a* = Лурье В. М. Комментарии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 8. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 191–386.
- Lourié V. M. (2021). “Comments”, in Khomyakov A. S. *Complete works and letters* : In 12 v., v. 8. St. Petersburg : Rostock, pp. 191–386 (in Russian).
5. *Лурье 2021b* = Лурье В. М. Комментарии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем : В 12 т. Т. 9. Санкт-Петербург : Росток, 2021. С. 339–747.
- Lourié V. M. (2021). “Comments”, in Khomyakov A. S. *Complete works and letters* : In 12 v., v. 9. St. Petersburg : Rostock, pp. 339–747 (in Russian).
6. *Соловьев* = Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение. 1889 // Он же. Собрание сочинений / Под ред. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. Т. 5 : 1883–1892. Санкт-Петербург : Просвещение, [1912]. С. 181–244.
- Solovyov V. S. (1912). “Slavophilism and its degeneration. 1889”, in Idem. *Collected works*, ed. by S. M. Solovyov, E. L. Radlov, 2nd ed., v. 5 : 1883–1892. St. Petersburg : Enlightenment, pp. 181–244 (in Russian).
7. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
- Florovsky George, archpriest (2009). *Ways of Russian Theology*. Moscow : Institute of Russian Civilization (in Russian).
8. *Шмеман 1961* = Шмеман Александр, протопр. О понятии первенства в православной экклезиологии // *Вестник РСХД*. 1961. № 1 (60). С. 28–43; № 3–4 (62–63). С. 51–65.
- Schememann Alexander, protopresbyter (1961). “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”. *The Messenger*, n. 1 (60), pp. 28–43; n. 3–4 (62–63), pp. 51–65 (in Russian).
9. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Вселенский патриарх и Православная Церковь // Он же. Собрание статей, 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 364–373.
- Schememann Alexander, protopr. (2009). “Ecumenical Patriarch and the Orthodox Church”, in Idem. *Collection of articles, 1947–1983*. Moscow : Russkiy Put’, pp. 364–373 (in Russian).

10. *Arseniev* = Arseniev N. V. (1926). *Die Kirche des Morgenlandes*. Berlin : Weltanschauung und Frömmigkeitsleben.
11. *Babolin* = Babolin A. (1974). "Book-review: Chomiakov A. S. *Saggi di filosofia (lettere a Samarin)*. Padua, 1974. 208 p.". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 40, pp. 478–481.
12. *Basile (Krivochéine)* = Basile (Krivochéine), archbishop. "Les textes symboliques dans l'Eglise orthodoxe". *Le Messager de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, 1964, n. 48, pp. 197–217, 1965, n. 49, pp. 10–23, n. 50, pp. 71–82.
13. *Bobrinskoy* = Bobrinskoy Boris, archpriest (2012). *The Mystery of the Church : A Course in Orthodox Dogmatic Theology*. Yonkers, NY : St. Vladimirs Seminary Press.
14. *Bolshakoff* = Bolshakoff S. (1946). *The Doctrine of the Church in the Works of Khomyakoff and Moehler*. London : Society for promoting Christian knowledge.
15. *Bulgakov* = Bulgakov S. "Capita de Trinitate". *Internazionale Kirchliche Zeitschrift*, 1936, n. 26, pp. 144–167, 210–230; 1945, n. 35, pp. 24–55.
16. *Congar 1937* = Congar Y. (1937). *Chrétiens désunis: principes d'un œcuménisme "catholique"*. Paris : Éditions du Cerf.
17. *Congar 1963* = Congar Y. (1963). "Khomjakov". *Catholicisme*, v. 6, pp. 1427–1428.
18. *Congar 1964a* = Congar Y. (1964). *Chrétiens en dialogue : contributions catholiques à l'œcuménisme*. Paris : Éditions du Cerf.
19. *Congar 1964b* = Congar Y. (1964). *Le concile au jour le jour: deuxième session*. Paris : Éditions du Cerf.
20. *Congar 1970* = Congar Y. (1970). "Marie-Dominique Chenu", in *Bilanz der Theologie im. 20. Jahrhundert*. Freiburg : Bahnbrechende Theologen, pp. 99–122.
21. *Congar 1982* = Congar Y. (1982). *Diversités et communion*. Paris : Éditions du Cerf.
22. *Congar 2002* = Congar Y. (2002). *Mon journal du Concile*, v. 2. Paris : Éditions du Cerf.
23. *Destivelle* = Destivelle H. (2018). *Conduis-là vers l'unité parfait : Œcuménisme et synodalité*. Paris : Éditions du Cerf.
24. *Farrugia 1990* = Farrugia E. G. (1990). "P. Bernhard Schultze, SJ. Life and Work (1902–1990)". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 56, pp. 269–282.
25. *Farrugia 1996* = Farrugia E. G. (1996). "The Eucharist makes the Church: An Orthodox Proposal and its Impact", in Idem. *Tradition in Transition: The Vitality of the Christian East*. Rome : Mar Thoma Yogam.
26. *Farrugia 2014* = Farrugia E. G. (2014) "Vatican II: An Exchange of Gifts". *Melita Theologica*, v. 64, n. 1, pp. 59–74.

27. *Farrugia 2015* = Farrugia E. G. (2015). "Monasticism was born in the Mediterranean — but is it bound to die there?", in D. R. Busuttill (ed.). *Monasticism in the Mediterranean, Now and Tomorrow* (Telos VIII, Malta 2015). Lulu Press, pp. 101–131.
28. *Farrugia 2020* = Farrugia E. G. (2020). "Recensione: Destivelle Hyacinthe. Conduis-la vers l'unité parfait: Œcuménisme et synodalité". *Orientalia Christiana Periodica*, v. 86, pp. 296–309.
29. *Farrugia, Gargano* = Farrugia E., Gargano I. (eds.). (1999). *Every Monastery is a Mission*. Verucchio, RN : Pazzini Editore.
30. *Felmy* = Felmy K. (2003). "Rudolph Sohm (1841–1917): Protestantierung oder Erneuerung der Kirche", in *Diskos: Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie*. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, pp. 60–73.
31. *Flannery* = Flannery A. (gen. ed.) (1996). *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents*. Dublin : Costello Publishing Co.
32. *Gamillscheg* = Gamillscheg M.-H. (1996). *Die Kontroverse um das Filioque : Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*. Würzburg : Augustinus-Verl.
33. *Gratieux 1939a* = Gratieux A. (1939). *A. S. Khomjakov et le Mouvement Slavophile: Les Doctrines*. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 5).
34. *Gratieux 1939b* = Gratieux A. (1939). *A. S. Khomjakov et le Mouvement Slavophile: Les Hommes*. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 6).
35. *Gratieux 1953* = Gratieux A. (1953). *Le Mouvement Slavophile à la veille de la Révolution : Dmitri A. Khomiakov, v. 1. : Dix ans de relations avec Dmitri Alexeievitch Khomiakov (1907–1917) : Souvenirs et Documents*. Paris : Éditions du Cerf.
36. *Hauschild* = Hauschild W.-D. (2010). "Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", in *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin : Walter de Gruyter, Bd. 24, S. 444–456.
37. *Henn* = Henn W. (2005). "Yves Congar and Lumen gentium". *Gregorianum*, v. 86, n. 3, pp. 563–592.
38. *Jugie* = Jugie M. (1931). *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissententium*. Paris : Letouzey et Ané.
39. *Ladous* = Ladous R. (1912). "Gratieux, Albert", in *Le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (DHGE)*, v. 21. Paris : Letouzey et Ané, pp. 1244–1245.
40. *Lampe* = Lampe G. W. H. (1961). *A Patristic Greek Dictionary*. Oxford : Oxford University Press.
41. *L'Huillier* = L'Huillier P. (1996). *The Church of the Ancient Councils: The disciplinary work of the first four ecumenical councils*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.

42. *Marucci* = Marucci C. (2016). “La disputa sul ‘Filioque’ — riesame delle prove scritturistiche”, in Idem. *L'esegesi a servizio della Chiesa*. Roma : Armondo, pp. 305–324.
43. *Marx* = Marx J. (1977). Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum: zum Pluralismus in dogmatischen Formeln. [S.l.] : Steyler.
44. *Moehler* = Moehler J.-A. (1938). *L'Unité dans l'Eglise ou le Principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pres des trois premiers siècles de l'Eglise*. Paris : Cerf (Unam Sanctam; v. 2).
45. *Nichols* = Nichols A. (1989). *Theology in the Russian Diaspora*. Cambridge : Cambridge University Press.
46. *Poggi* = Poggi V. (2006). “L'Oriente cristiano e i due polmoni”, in B. Luiselli (ed.). *Saggi di storia della cristianizzazione antica e Altomedievale*. Roma : Herder editrice e libreria, pp. 345–384.
47. *Rouleau* = Rouleau F. (1990). *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*. Turnhout; Paris : Brepols.
48. *Schatz* = Schatz (1996). *Papal Primacy: From Its Origins to the Present*. Collegeville, Minnesota : Liturgical Press.
49. *Schultze 1938a* = Schultze B. (1938). “A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 4, pp. 473–496.
50. *Schultze 1938b* = Schultze B. (1938). *Die Schau der Kirche bei Nikolaj Berdiajew*. Roma : Pontical Institute Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta; v. 116).
51. *Schultze 1950* = Schultze B. (1950). *Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Wien : Thomas Morus Presse in Verlag Herder.
52. *Schultze 1954* = Schultze B. (1954). “Tre tipi di ‘coscienza ecclesiastica’”. *La Civiltà Cattolica*, v. 4, pp. 1–16.
53. *Schultze 1968* = Schultze B. (1968). “Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik”. *Orientalia Christiana Periodica*, v. 34, pp. 360–411.
54. *Siclari* = Siclari A. D. (ed.) (1974). *Chomiakov A. S. Saggi di filosofia (lettere a Samarin)*. Padua : Liviana.
55. *Sołowjew* = Szykarski W. u.a. (Hg.) (1972). *Deutsche Gesamtausgabe von W. Sołowjew*, Bd. IV, München.
56. *Talatinian* = Talatinian B. (1986). “Spirito di Dio Padre e Figlio”. *Studia Orientalia Christiana*, v. 19, pp. 1–125.
57. *Tyszkiewicz 1927* = Tyszkiewicz S. (1927). *Der Kirchenbegriff Möhlers und die Orthodoxie*. Stuttgart.
58. *Tyszkiewicz 1950* = Tyszkiewicz (1950). “L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov”. *Nouvelle Revue théologique*, v. 72, n. 10, pp. 1050–1062.

Информация об авторе

Священник Эдвард Фарруджа, О.И., д-р теологии, проф., Папский Восточный институт.

Information about author

Fr. Farrugia Edward, S. J., Dr Sci. (Theology), Professor, Pontifical Oriental Institute.

Статья поступила в редакцию 03.12.2021; одобрена после рецензирования 26.12.2021; принята к публикации 10.03.2023.

Научная статья

УДК 276

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_181

Блаженный Августин

Проповедь «О Символе веры к оглашаемым»

*Перевод, предисловие и комментарии П. С. Озерского;
под ред. С. А. Степанцова*

Петр Сергеевич Озерский^а, Сергей Александрович Степанцов^б

^а Институт иностранных языков Московского государственного лингвистического университета, Москва, Россия, ozerskij@gmail.com

^б Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия, stephanicus@mail.ru

аннотация: Настоящая публикация представляет собой первый перевод проповеди Августина «О Символе веры к оглашаемым» на русский язык. Проповедь, содержащая комментарий на Символ веры, была произнесена по случаю «передачи» Символа — обряда, бытовавшего в Древней церкви, во время которого готовящиеся к крещению (лат. “competentes”, т. е. «стремящиеся») впервые слышали Символ веры, который в ту эпоху положено было держать в секрете; записывать Символ веры было запрещено. «Стремящиеся» должны были выучить Символ наизусть с помощью своих восприимчивых и перед крещением «вернуть» его, т. е. прочитать на память в присутствии общины верных. Епископы использовали обряд *traditio symboli* как повод для произнесения проповедей, последовательно комментирующих каждый член Символа веры. Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» содержит множество отсылок к огласительной практике блж. Августина, что

© Озерский П. С., Степанцов С. А., 2023

делает ее ценным источником по истории катехизации. Настоящий перевод основан на критическом издании Р. ван дер Платсе (CCSL 46. Turnholti, 1969). Перевод снабжен предисловием и примечаниями, содержащими необходимую для понимания текста информацию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: патристика, история катехизации, катехизация блж. Августина, перевод, Символ веры, обряды «передачи» и «возвращения» Символа, *traditio et redditio symboli*

для цитирования: Блаженный Августин. Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» / Перевод, предисловие и комментарии П. С. Озерского; под ред. С. А. Степанцова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 181–206. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_181.

St. Augustine

Sermon “On the Creed to the Catechumens”

Translation, preface and comments by P. S. Ozersky, edited by S. A. Stepantsov

Petr S. Ozersky^a, Sergey A. Stepantsov^b

^a Institute of Foreign Languages, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia, ozerskijj@gmail.com

^b A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, stephanicus@mail.ru

ABSTRACT: The present paper is the first Russian translation of Augustine’s sermon “On the Creed to the Catechumens”. The sermon comments on the Creed and was delivered on the occasion of so-called “*traditio symboli*”. It was a rite of Early Church during which baptism candidates (“*competentes*”) heard first the exact text of the Creed, which was kept in secret and never written down in those times. The “*competentes*” were to memorize the Creed with the assistance of their godparents and to “give it back” before their baptism, which means to recite it by heart in the presence of the congregation of the faithful. Bishops used this rite as an occasion for commenting each article of the Creed. The sermon contains a lot of references and hints at the details of Augustine’s catechetical practice, which fact makes it an important source on the history of catechesis. The present translation is based on the critical edition by R. Vander Plaetse (CCSL 46. Turnhout, 1969). The translation is annotated and prefaced by the translator in order to provide the readers with information necessary to understand the sermon.

KEYWORDS: patristic studies, history of catechesis, Augustine's catechumenate, translation, Creed, the rites of "handing-over" and "handing-back" of the Creed, traditio et redditio symboli

FOR CITATION: St. Augustine (2023). "Sermon 'On the Creed to the Catechumens', translation, preface and comments by P. S. Ozersky, edited by S. A. Stepantsov". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 47, pp. 181–206.
https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_181.

Предисловие переводчика

Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» (*De symbolo ad catechumenos*) блж. Августина является частью традиции толкований на Символ веры, сложившейся на латинском Западе, где изъяснение Символа веры в рамках предкрещального катехизиса было темой одной или двух проповедей, приуроченных к обрядам «передачи» и «возвращения»¹ Символа, — в отличие от Востока, где Символу веры посвящался целый цикл гомилий².

Из современных блж. Августину латинских авторов Символ веры комментировали свт. Никита Ремесианский, свт. Амвросий Медиоланский и Руфин Аквилейский. Святитель Никита, епископ илирийского города Ремесианы, объясняет Символ, как и блж. Августин, в рамках предкрещального катехизиса, делая отсылки к обряду «передачи» Символа. Его сочинение «О Символе» (*De symbolo*)³, по-видимому, представляет собой отредактированную стенограмму гомилии, произнесенной около 375 г. [*Никита Ремесианский*, 9]. Оно имеет четкую структуру, продиктованную необходимостью объяснить каждый член Символа, отличается лаконичностью и «простым и блестящим стилем» (*simplex et nitidus sermo*)^{*1}. Особое внимание уделяется учению о Троице, излагаемому со строго никейских позиций.

*1 *Gennad. Massil. De script. eccl. 22*

1. Под «возвращением» Символа подразумевается чтение Символа наизусть перед епископом в присутствии общины верных, которые должны были следить за тем, чтобы «стремящийся» не допустил каких-то неточностей и ошибок в тексте формулы (о роли присутствующих верных говорит, например, Руфин Аквилейский в «Изложении Символа веры» (*Rufin. Exp. symb. 3*)).

2. См., напр., гомилии 6–18 из «Огласительных поучений» свт. Кирилла Иерусалимского в книге: [*Cyr. Hieros. Catech.*].

3. Издание: [*Nicet. Rem.*]; комментированный русский перевод: [*Никита Ремесианский*].

«Объяснение Символа веры» (*Explanatio symboli*) свт. Амвросия⁴ также является стенограммой проповеди, произнесенной при «передаче» Символа, однако авторской редакции текст, очевидно, не подвергался. Святитель Амвросий считает, что Символ был составлен апостолами. Поэтому он не должен подвергаться никаким изменениям, даже таким, которые призваны защитить ортодоксию от ереси. Так, свт. Амвросий указывает, что определения Бога-Отца «невидимый» и «бесстрастный», введенные в символ некоторыми православными для опровержения патрипассиан, дают арианам повод называть Сына видимым и подверженным страданиям. «Мы, — говорит свт. Амвросий, — не должны ничего ни отнимать, ни прилагать. Ведь это Символ, который содержит Римская церковь, где находится престол Петра, первейшего из апостолов, куда он принес Символ как общее мнение всех апостолов» (пер. свящ. Александра Гриня)^{*1}. Запрет письменной фиксации Символа также мотивируется древней традицией.

^{*1} *Ambros. Expl. symb. 7*

Руфин Аквилейский, в отличие от свв. Никиты и Амвросия, не был епископом и не должен был объяснять Символ готовящимся к крещению. Его «Изложение Символа веры» (*Expositio symboli*) по жанру является не проповедью, а богословским трактатом. Оно характеризуется основательностью, богословской оригинальностью, широким спектром использованных источников, среди которых — труды Оригена, огласительные гомилии свт. Кирилла Иерусалимского (содержащие пространный комментарий на Символ веры и использованные также свт. Никитой Ремесанским), «Большое огласительное слово» свт. Григория Нисского, «Объяснение Символа веры» свт. Амвросия Медиоланского и трактат «О вере и Символе» блж. Августина [*Фокин, 634*]. Однако трактат Руфина может только косвенно свидетельствовать о содержании предкрещального катехизиса в начале V в.

Наследие блж. Августина отличается от наследия современных ему латинских толкователей Символа веры тем, что от него до нас дошли тексты разных жанров, посвященные Символу: это и трактат «О вере и Символе» (*De fide et symbolo*), и несколько проповедей, обращенных к «стремящимся» (*competentes*). Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» — важный источник, освещающий огласительную практику блж. Августина в целом и в частности обряд «передачи» Символа веры (*traditio symboli*),

4. Латинский текст, русский перевод и примечания: [*Ambros. Expl. symb.*].

по случаю которого проповедь была сказана. До нас дошли четыре проповеди, произнесенные блж. Августином во время обряда «передачи» Символа: 212-я, 213-я, 214-я и «О Символе веры к оглашаемым», а также одна проповедь при «возвращении» Символа (*redditio symboli*) — 215-я.

Текст проповеди не дает надежных оснований для ее датировки. Э. Хилл датирует проповедь примерно 425 г., ссылаясь на полемические выпады против ариан. Хилл пишет, что проблема арианства становится актуальной для церкви Гиппона только после 420 г., так как в это время в Северной Африке появляются готы-наемники, бывшие арианами [*Hill 1995, 455*]. Кроме того, Хилл считает, что слова «в жизнь вечную», добавленные в текст Символа, указывают на позднюю дату появления проповеди «О Символе веры к оглашаемым» [*Hill 1993, 165*]. Однако едва ли можно признать эти аргументы достаточно убедительными: полемика с арианами вполне могла быть заочной, а предполагаемая вставка, отсутствующая в проповеди 213 и присутствующая в «О Символе веры к оглашаемым», может указывать только на то, что она произнесена позже, чем проповедь 213 [*Westra, 195*].

В прошлом некоторые исследователи высказывали сомнения в правильности традиционной атрибуции проповеди, основанные на том, что в рукописях за ней следуют три проповеди на Символ веры, принадлежащие Кводвультдеусу. Сейчас этот вопрос считается решенным в пользу авторства блж. Августина [*Sizoo 1940; Fitzgerald*].

Обряд «передачи» Символа занимал одно из центральных мест в подготовке к крещению. Согласно древнехристианскому правилу, запрещавшему профанацию таинств и важнейших церковных текстов (*disciplina arcana*), Символ веры не сообщался ни внешним, ни даже катехуменам, или «слушающим» (*catechumeni* и *audientes* у блж. Августина). Греческое слово *σύμβολον* многозначно. Одно из значений (первое из выделяемых в *LSJ* и *Cambridge Greek Lexicon*) — это каждая из двух половинок предмета, разламываемого при заключении договора и служащего сторонам или их представителям для идентификации друг друга [*LSJ, 1676; CGL, 1307*]. Также слово *σύμβολον* может переводиться как «условный знак», «пароль», «культовая формула». Таким образом, изначально выражение «Символ веры» в христианском обиходе указывало на «нечто, позволяющее отличать христиан от иудеев и язычников, а крещеных — от оглашаемых или еретиков» [*Ткаченко, 453*]. Блаженный Августин объясняет происхождение этого названия

в проповеди 212, ссылаясь на практику использования «символов» при заключении договора:

Символом же он называется в силу некоего сходства, ведь это слово было использовано в переносном значении. Ибо опознавательный знак (*symbolum*) используют купцы, чтобы скрепить с его помощью свой союз договором о верности. И ваш союз заключается ради духовного дохода, чтобы быть вам подобными купцам, ищущим прекрасную жемчужину (Мф 13:45) (перевод здесь и далее мой, если не указано иного. — П. О.)^{*1}.

^{*1} *Aug. Serm.*
212. 1

Итак, точная словесная форма Символа веры сообщалась лишь готовящимся к крещению (лат. *competentes* «стремящиеся», *baptizandi* «те, которые должны быть крещены»; греч. φωτισόμενοι «просвещаемые») в рамках предкрещального катехизиса. Это происходило во время специального обряда «передачи» Символа. При «передаче» Символа епископ сперва произносил Символ от начала до конца, а затем объяснял значение каждого его члена. Ожидалось, что после «передачи» Символа «стремящиеся» в течение следующей недели будут заучивать его с помощью своих восприемников [*Harmless*, 323]. Через неделю происходил обряд «возвращения» Символа, когда каждый из «стремящихся» должен был самостоятельно прочитать Символ перед епископом. Это было, по выражению Хармлесса, своего рода «генеральной репетицией» того торжественного «возвращения» Символа, которое происходило в Великую субботу в присутствии всех верных [*Harmless*, 324]. О значении, которое придавалось торжественному «возвращению» Символа в Великую субботу, можно судить по тому, какое впечатление произвел на молодого Августина рассказ о прилюдном исповедании веры известным ритором Марием Викторином^{*2}. В западной части империи ко времени блж. Августина сформировались аналогичные обряды для молитвы Господней: обряд «передачи» молитвы, также сопровождавшийся объяснением каждого ее стиха (такое объяснение представляют собой проповеди 56–59), и обряд ее «возвращения». Обряд «передачи» молитвы Господней происходил в тот же день, когда готовящиеся к крещению впервые возвращали Символ.

^{*2} *Aug. Confess.*
8. 2. 5

Хронология «передачи» и «возвращения» Символа веры и молитвы Господней была предметом оживленной дискуссии среди исследователей. В проповедях блж. Августина прямо говорится о недельном промежутке между «передачей» и неформальным «возвращением» Символа^{*3} и о недельном же промежутке между

^{*3} *Aug. Serm.*
213. 11

«передачей» Символа и «передачей» молитвы Господней ^{*1}, из чего прямо следует, что неформальное «возвращение» Символа и «передача» молитвы происходят в один день, а также о недельном промежутке между «передачей» и «возвращением» молитвы, которое происходит до крещения (напр., в проповеди 59: «...ведь на восьмой день вам предстоит вернуть ее — вернуть, но не помолиться; помолитесь вы ей после крещения, ибо как может говорить „Отец наш!“ тот, кто еще не родился?» ^{*2}).

^{*1} Напр., *Aug. Sermon. 213. 1*

^{*2} *Aug. Sermon. 59. 4*

М. Пиньо суммирует те отрывочные сведения, которые содержатся в проповедях блж. Августина, в следующей таблице, признавая любые уточнения не более, чем реконструкцией:

День 1	«Передача» Символа
День 8	«Возвращение» Символа, «передача» молитвы
День 15	«Возвращение» молитвы (неформальное, не на пасхальном бдении)
Великая Суббота, пасхальное бдение	Торжественное «возвращение» Символа
Пасха	Молитвенное чтение «Отче наш» во время мессы

Большое распространение приобрела гипотеза С. Пок, предполагавшей, «что „передача“ Символа происходила в субботу за две недели до Пасхи, „возвращение“ Символа — через неделю, в день перед шестым воскресеньем поста (или Пальмовым воскресеньем). Таким образом, неформальное „возвращение“ молитвы и второе „возвращение“ Символа происходили утром в Великую субботу, а торжественное „возвращение“ Символа было вечером, во время пасхального бдения» [*Pignot, 219*]. У. Хармлесс и диак. П. Гаврилюк также считают, что «передача» Символа происходит в субботу за две недели до Пасхи, «возвращение» Символа и «передача» молитвы — в субботу перед Пальмовым воскресеньем [*Harmless, 323; Гаврилюк, 243*].

Остается непонятным, как согласовать такой календарь со словами 58-й проповеди:

Итак, запомните эту молитву, которую вам предстоит вернуть на восьмой день. А те из вас, кто плохо прочитал Символ, имеют время, чтоб запомнить.

Ибо в день субботний вам предстоит произнести его, а все присутствующие будут слушать — в последнюю субботу, когда вы будете крещены. А на восьмой день от дня нынешнего вам предстоит вернуть эту молитву, которую вы сегодня приняли *¹.

*¹ Aug. Serm.
58. 1

Из этого отрывка мы ясно видим, что молитва Господня передается не в субботу за неделю до Пасхи, так как Великая суббота (день крещения) и день «возвращения» молитвы Господней фигурируют в отрывке как два разных дня.

По мнению Пиньо, с которым я полностью согласен, наиболее правдоподобной следует признать реконструкцию Дондена, которая состоит в отождествлении «дня 1» из приведенной выше таблицы с 4-м воскресеньем поста. Тогда календарь «передачи» и «возвращения» Символа и молитвы Господней будет выглядеть так [Pignot, 219]:

4-е воскресенье поста	«Передача» Символа
5-е воскресенье поста	«Возвращение» Символа, «передача» молитвы
6-е воскресенье поста (Пальмовое воскресенье)	«Возвращение» молитвы
Великая Суббота, пасхальное бдение	Торжественное «возвращение» Символа
Пасха	Молитвенное чтение «Отче наш» во время мессы

Однако необходимо понимать, что это не более, чем реконструкция, пусть даже наиболее логичная и непротиворечивая.

Рукописи проповедей блж. Августина на Символ веры не содержат полного текста Символа в том месте, где происходит его «передача». В проповеди 214 есть техническая пометка (повидимому, адресованная клирикам, которые могли использовать эту проповедь как образец при изъяснении Символа):

После этого введения следует произнести весь Символ, без каких-либо прерывающих его объяснений: «Верую в Бога Отца всемогущего», — и прочее, что следует в нем далее. Ибо вы знаете, что Символ не принято записывать. После того, как Символ произнесен, надлежит добавить следующее объяснение *².

*² Aug. Serm.
214. 1

Если же реконструировать текст Символа из самого изъяснения (что может быть с достаточной точностью сделано для всех проповедей, кроме 212-й, представляющей собой одно вступление, которое было произнесено перед «передачей» Символа), то окажется, что блж. Августин передавал не всегда один и тот же Символ. Проповеди 213, 214 и, возможно, 212 (из-за ее краткости точная реконструкция текста Символа невозможна) содержат миланский Символ, выученный блж. Августином при подготовке к крещению. При этом можно заметить небольшие несовпадения в словесной форме Символа у свт. Амвросия в «Объяснении символа» и у блж. Августина: *ex Maria virgine* (Амвросий) — *et virgine Maria* (Августин), *unde* (Амвросий) — *inde* (Августин). Л. Вестра объясняет это несознательной стилистической правкой, внесенной блж. Августином при заучивании текста со слуха. Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» содержит тот же текст, но с прибавлением слов *in uitam aeternam* («в жизнь вечную») к последнему члену. В проповеди 215 блж. Августин комментирует Символ, обычно идентифицируемый как гиппонский ^{*1, 5}.

*1 *Aug. Serm. 215*

Символ, комментируемый в проповеди «О Символе веры к оглашаемым», реконструируется следующим образом [Westra, 189–195] ⁶:

Credo in deum patrem omnipotentem;
et in Iesum Christum, filium ejus unicum,
dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu sancto
et virgine Maria,
sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus,
<tertia die resurrexit> ⁷,
ascendit in caelum,
sedet ad dexteram patris;
inde venturus est judicare vivos et mortuos;
et in spiritum sanctum,
sanctam ecclesiam,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem, in uitam aeternam.

Верую в Бога Отца всемогущего;
и в Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного,
Господа нашего,
Который был рожден от Духа Святого
и Девы Марии,
при Понтии Пилате распят и погребен,
<воскрес на третий день>,
восшел на небеса,
сидит одесную Отца,
оттуда грядет судить живых и мертвых;
и в Духа Святого,
святую Церковь,
прощение грехов,
воскресение плоти, в жизнь вечную.

5. О Символе веры в творениях блж. Августина см.: [Westra; Eichenseer].

6. Ср. также: [Aurelius Augustinus 1969, 181].

7. 5-й член не цитируется в «О Символе веры к оглашаемым», восстанавливается по проповеди 213.

Последнее издание проповеди «О Символе веры к оглашаемым», снабженное критическим аппаратом, было подготовлено в 1969 г. Рулем ван дер Платсе⁸. Сам издатель не называет свое издание критическим, так как по большей части его текст совпадает с текстом бенедиктинского издания 1685 г. [*Aurelius Augustinus 1685*], воспроизведенного в *Patrologia Latina* Миня^{*1}, а критический аппарат издания составлен путем сопоставления лишь семи (из тридцати известных) рукописей проповеди, что не позволяет составить стемму, необходимую для критического издания. Издатель только отмечает, что общий источник имеют рукописи А (Лаон 136, IX в.) и L (Брюссельская королевская библиотека 2057-62, XV в.) [*Bieler, 70; Aurelius Augustinus 1969, 182–183*].

*1 PL. 40.
Col. 627–636

Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» переводилась на некоторые европейские языки: например, на английский [*Browne; Hill 1995*], французский [*Burleraux*] и нидерландский [*Sizoo 1941*]; на русский язык проповедь ранее не переводилась. Предлагаемый читателю перевод выполнен по критическому изданию ван дер Платсе, все отступления от которого отдельно отмечены в примечаниях. Также в примечаниях объясняются отдельные трудные для понимания или многозначные выражения. Заглавие «О Символе веры к оглашаемым» сохранено ради удобства идентификации проповеди, хотя сам блж. Августин назвал бы своих слушателей «стремящимися» (*competentes*) или «готовящимися к крещению» (*baptizandi*).

8. См.: [*Aurelius Augustinus 1969*].

О Символе веры к оглашаемым

1. 1. Примите правило веры, которое называется Символом. И когда примете, запишите его в сердце, и ежедневно повторяйте его себе: прежде чем лечь спать, прежде чем выйти из дома, защитите себя своим Символом. Символ никто не записывает для чтения — только для сверки, чтобы забвение случайно не изгладило то, что было выучено с усердием. Пусть вашей книгой будет ваша память⁹. Что вы сейчас услышите, в то будете веровать, и во что будете веровать, то повторите языком вашим. Ибо апостол сказал: «Сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим 10:10)¹⁰. Это Символ, который вам предстоит выучить и повторить¹¹.

Эти слова, которые вы услышали, рассеяны по божественным Писаниям, но они оттуда были собраны и сведены воедино, чтобы не утруждать память медленных умом людей и чтобы всякий человек мог сказать, мог удержать в памяти, во что он верит. В самом деле, разве вы только сейчас услышали, что Бог всемогущ? Но Он становится вам Отцом — после того как вы будете рождены от Матери Церкви.

2. Итак, вы уже это восприняли, обдумали и, обдумав, запомнили и можете сказать: «Верую в Бога Отца всемогущего». Бог всемогущ, и, хотя Он всемогущ, Он не может умереть, не может ошибиться, не может солгать, и, как говорит апостол, «отречься от Себя Он не может» (2 Тим 2:13). Сколько всего Он не может — и Он всемогущ! И как раз потому всемогущ, что вот этого Он не может. Ведь если бы Он мог умереть, то не был бы всемогущим. Если бы мог лгать, ошибаться, обманывать, поступать несправедливо — то не был бы всемогущим, ибо если бы все это было в Нем, то Он был бы недостойн того, чтобы быть всемогущим. Всемогущий Отец наш вовсе не может согрешить. Он творит все, что пожелает; Он — само всемогущество. Он творит все, что благо, — того Он и желает; всего, что справедливо, Он желает; того же, что происходит во зло, Он не желает. Никто не может помешать Всемогущему творить то, что Он хочет. Он сотворил небо

9. Лат. "Symbolum nemo scribit ut legi possit, sed ad recensendum, ne forte delect oblivio quod tradidit diligentia, sit vobis codex vestra memoria". В этой фразе двояко может интерпретироваться значение слова *tradere*: 1) «передать» (с отсылкой к названию обряда «передачи» Символа — *traditio symboli*) и 2) «запомнить» (ср. выражение "*tradere memoriae*" с тем же значением). Кроме того, при другой интерпретации синтаксической структуры, фразу можно понять так: «Символ никто не записывает для чтения. Для того же, чтобы мысленно возвращаться к нему, — дабы забвение случайно не изгладило то, что было передано с усердием, — пусть вашей

книгой будет ваша память». Запрет письменной фиксации Символа веры упоминается как у самого блж. Августина (*Aug. Serm. 212. 2*), так и у многих его современников, в числе которых, например, свт. Амвросий Медиоланский (*Ambros. Expl. symb. 9*) и Руфин Аквилейский (*Rufin. Exp. symb. 2*).

10. Здесь и далее Новый завет цитируется по переводу еп. Кассиана (Безобразова) [*Кассиан (Безобразов)*]. Если цитата неточная или понимается в смысле, отличном от смысла перевода, мы вносим в перевод незначительные изменения.

11. По-видимому, в этом месте происходит «передача» Символа.

и землю, море и все, что в них, все видимое и невидимое. Невидимое, каковы на небесах престолы, господства, начала, власти, архангелы, ангелы — наши сограждане, если мы проживем жизнь праведно. Он сотворил на небе видимое: солнце, луну и звезды. Своими земными животными Он украсил землю, воздух наполнил крылатыми, землю — четвероногими и пресмыкающимися, море — плавающими; все части мира Он наполнил соответственными им созданиями. По Своему образу и подобию Он создал и человека с его умом, ибо в уме (*in mente*)¹² находится образ Божий. И потому ум непостижим даже для самого себя: в нем — образ Божий.

Мы были созданы, чтобы владычествовать над прочими творениями, но в первом человеке согрешили, и пали, и получили в удел смерть. Мы стали несчастными смертными, исполнились страхами и заблуждениями. Все это — из-за виновности в грехе. С этой виной и греховностью рождается всякий человек. Потому, как вы увидели сегодня, как узнали, даже над малыми детьми совершают обряд дуновения и экзорцизма (*et parvuli exsufflantur et exorcizantur*), чтобы прогнать из них враждебную силу дьявола, которая обманула человека, чтобы владеть людьми. Таким образом, не творение Божие в детях подвергается экзорцизму или изгнанию дуновением, но тот, под чьей властью пребывают все рождающиеся с грехом, ибо он князь грешников¹³. И вот поэтому из-за одного, который пал и всех обрек на смерть, послан был на смерть Один безгрешный, Который ведет к жизни всех верующих в Него, освобождая их от греха.

II. 3. Потому мы веруем и «в Сына Его» — Сына Бога, Отца всемогущего, — «единородного, Господа нашего». Когда слышишь: «единородный Сын Божий», — признавай в Нем Бога. Ибо единственный Сын Бога не может не быть Богом. Бог породил то, что есть Он Сам, хотя Тот, Кого Бог породил, не есть Он Сам. Если же Сын — истинный, то Он есть то же, что Отец, а если Он не то, что есть Отец, то Он не истинный Сын. Обрати взор на земные смертные создания: всякая вещь порождает то, что есть она сама. Человек не рождает быка, не рождает овца собаку, а собака — овцу. Чем бы ни было рождающее, оно рождает то, что есть оно само. Итак, сохраните это крепко, твердо, верно: Бог Отец родил то, что есть Сам Всемогущий.

12. Согласно Августину, человек состоит из души и тела, или внутреннего и внешнего человека. Высшая сила души — ум, или дух (*mens*), имеющий в себе три способности: силу памяти (*memoria*), рассудочного (*ratio*) и интуитивного (*intellectus*) познания, воления (*voluntas*). (См.: Фокин А. Р. Августин // Православная энциклопедия. Т. 1. Москва : «Православная энциклопедия», 2007. С. 93–109).

13. В оригинале “*princeps peccatorum*”. “*Peccatorum*” может быть формой как от существительного *peccator* («грешник»), так и от существительного *peccatum* («грех»). В первом случае “*princeps peccatorum*” будет интерпретироваться либо как «начальник грешников», т. е. главный грешник, либо как «князь грешников», т. е. тот, под чьей властью они находятся. Во втором случае — как «подстрекатель ко грехам».

Эти смертные создания рождают в тлении. Разве так рождает Бог? Смертный и рожденный рождает то, что есть он сам; Бессмертный рождает, что есть Он Сам. Тленный рождает тленного, Нетленный — Нетленного; тленный — тленно, Нетленный — нетленно. И до такой степени Он рождает то же, что есть Он Сам, что, будучи един, рождает единого, и потому единственного. Вы знаете, что, объявляя вам Символ, я так сказал, и так вы должны верить: «Веруем в Бога Отца всемогущего и в Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного». А если едиnorodного, то верь, что всемогущего. Не думай, что Бог Отец творит, что хочет, а Бог Сын не творит, что хочет: у Отца и у Сына одна воля, потому что природа — одна. Ибо воля Сына не может хоть сколько-нибудь быть отделена от воли Отца. Бог и Бог — они двое суть один Бог; всемогущий и всемогущий — они двое суть один всемогущий.

4. Мы не вводим двух богов, как некоторые вводят, говоря: «Отец — Бог, и Сын — Бог, но Отец — старший Бог, а Сын — Бог младший». А что Они вместе? Два бога? Стыдно сказать — пусть и веровать так будет стыдно. Ты говоришь: Бог Отец — Господь, и Бог Сын — Господь, а Сам Сын говорит: «Никто не может служить двум господам» (Мф 6:24). Что же, мы будем у Него наподобие слуг в большом доме, где у отца семейства есть сын, и будем говорить «старший господин» и «младший господин»? Отбросим такие мысли! Если помыслите таковое в сердце своем, то сейчас же воздвигнете в душе идолов. Решительно гоните это прочь! Сперва поверьте, потом поймите¹⁴. Если же Бог дает кому быстро понять после того, как тот уверует, — это дар Божий, не заслуга слабого человека. Но если вы все еще не понимаете, то верьте: один Бог — Отец, и Христос, Сын Божий, — Бог. А что Они вместе? Один Бог. Но как же двое называются одним Богом? Ты спрашиваешь как? В Деяниях апостолов говорится: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян 4:32). Много было душ, но вера сделала из них одну. Столько было тысяч душ; но они возлюбили друг друга, и вот, многие души — уже одна душа. Любовь к Богу воспламенила их — и множество образовало красоту единства. Если столь многие души любовь претворила в одну, то какова любовь в Боге, где нет никакого разделения, но полное единство? Если на земле среди людей могла явиться такая любовь, то там, где Отец был всегда неотделим от Сына, а Сын от Отца, разве могли бы эти двое быть чем другим, как не одним Богом? Но те души могли называться и многими душами, и одной душой. Бог же, в Котором — неизъяснимое и высшее единство, может называться одним Богом, но не двумя богами.

5. Отец творит, что захочет, и Сын творит, что захочет. Не думайте, что Отец всемогущ, а Сын не всемогущ. Это заблуждение, изгладьте это из своего ума,

14. Аллюзия на Ис 7:9 в старолатинском переводе, сделанном с Септуагинты: «Если вы не поверите, то не поймете» (Nisi credideritis, non intellegetis). На этот стих блж. Августин ссылается в трактате

«О вере и Символе» (*Aug. De fid. et symb. 1. 1*), также посвященном изъяснению Символа веры. Ср. также: *Aug. Serm. 214. 10*.

да не задержится это в памяти вашей, не пейте этого в вере вашей, а если кто случайно выпьет, пусть извергнет. Всемогущ Отец, всемогущ Сын. Если всемогущий родил не всемогущего, то Он родил не истинного сына. Почему мы говорим так, братья, если Отец, который больше, родил Сына, который меньше? Но что значит родил? Человек, которой больше, рождает сына, который меньше, — это правда. Но так как первый стареет, второй растет и достигает формы своего отца, при этом возрастая. Если Сын Божий не растет — ибо и стареть Бог не может, — то Он рожден совершенным. А если Он не растет, будучи рожден совершенным, то, значит, Он не остался меньше Отца, но равен Отцу. А чтобы вам знать, что всемогущий рожден от всемогущего, послушайте Его Самого — Того, Кто есть Истина. Что говорит о Себе Истина, то истинно. Что говорит Истина? Что говорит Сын, Который есть Истина? «Что Отец творит, то и Сын творит так же» (Ин 5:19). А так как Сын сказал истину, веруйте: что Отец творит, то и Сын творит так же. И вы уверовали в Сына всемогущего. Имеет ли что Отец, чего нет у Сына? Это говорят еретики и богохульники ариане, не я. А я что говорю? Если Отец имеет что-то, чего нет у Сына, то лжет Сын, говоря: «Все, что имеет Отец, Мое» (Ин 16:15). Нет числа свидетельствам, доказывающим, что Сын есть истинный Бог, Сын Отчий, и что Отец, будучи Богом, родил истинного Бога, и что Отец и Сын суть один Бог.

III. 6. Но этот едиnorodный Сын всемогущего Бога Отца — давайте посмотрим, что совершил Он ради нас, что претерпел ради нас. «Рожден от Духа Святого и Девы Марии». Он, столь великий Бог, равный Отцу, в смирении родился от Духа Святого и Девы Марии, чтобы тем излечить гордых. Человек возвысил себя — и пал, Бог унижил Себя — и восставил человека. Что есть унижение Христово? Бог протянул руку упавшему человеку. Мы пали, Он нисшел, мы лежали — он склонился. Ухватимся и поднимемся, дабы не впасть нам в наказание! Вот Его снисхождение: «Рожден от Духа Святого и Девы Марии». И само Его человеческое рождение — и низкое, и высокое. Почему низкое? Потому что родился Человеком от людей. Почему высокое? Потому что от Девы. Дева зачала, Дева родила, и по рождестве Девой пребыла.

7. Что далее? Пострадал «при Понтии Пилате»¹⁵. Именно Понтий Пилат был наместником и судьей в то время, когда пострадал Христос. Время, когда Он пострадал, обозначено именем судьи: при Понтии Пилате. Когда Он пострадал, «был распят и погребен».

Кто пострадал? Что претерпел? Ради кого?

15. В издании ван дер Платсе слово “passus” («пострадал») включено в цитату из Символа. Впоследствии Л. Вестра провел более тщательный текстологический анализ проповедей блж. Августина 212–214 и «О Символе веры к оглашаемым»

и предложил несколько иную реконструкцию августиновской редакции миланского Символа [Westra, 189–195], которой я и придерживаюсь при переводе.

Кто? Единородный Сын Божий, Господь наш. Что претерпел? «Был распят и погребен». Ради кого? Ради нечестивцев и грешников. Великая оказана честь, великая милость. «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс 115:3)¹⁶.

8. Рожден прежде всех времен, рожден прежде всех веков. Рожден прежде. Прежде чего, когда нет «прежде»? Ни в коем случае не думайте, что было какое-то время прежде Христового рождения от Отца. Я говорю о том рождении, в силу которого Он есть единородный Сын всемогущего Бога, наш Господь, — сперва я говорю об этом рождении. Не думайте, что в этом рождении — начало времени; не думайте, что был какой-то промежуток вечности, когда был Отец, но не было Сына. С каких пор Отец, с таких и Сын. И что значит «с каких пор», если нет начала? Итак, вечно — Отец безначальный, и вечно — Сын безначальный. И как же, скажешь ты, Сын был рожден, если не имеет начала? От вечного — совечный. Не было никогда такого, чтобы был Отец и не было Сына, и все же Сын рожден от Отца. Откуда же взять хоть какое-нибудь сравнение? Мы среди земных вещей, среди видимого творения. Пусть земля даст мне сравнение — не дает. Пусть даст мне какое-нибудь сравнение стихия волн — неоткуда взять ей. Пусть даст мне сравнение какое-нибудь живое существо — и оно не может. Животное-то, конечно, рождает — и то, которое рождает, и то, которое рождается. Но прежде бывает отец, а потом рождается сын.

Давайте найдем сына равнолетнего, — и уверуем в Сына совечного. Если сможем найти отца, равнолетнего своему сыну, и сына, равнолетнего своему отцу, то давайте уверуем и в то, что Бог Отец совечен Своему Сыну и Бог Сын совечен Своему Отцу. На земле можем найти кого-то равнолетнего, а совечного — не можем. Давайте посмотрим на равнолетнего — и уверуем в Совечного. Будьте внимательны! Кто-нибудь, пожалуй, скажет¹⁷: «Где же можно найти отца одного возраста с сыном? Или сына одного возраста с отцом? Чтобы отец мог породить,

16. Ветхий завет цитируется здесь и далее в Синодальном переводе, иногда с незначительными изменениями, призванными приблизить текст к старолатинскому переводу, используемому блж. Августином.

17. Здесь я отступаю от текста ван дер Платсе, выбирая чтение “facite” («сделайте»), отражающее текст рукописей 136 Муниципальной библиотеки Лаона (IX в., древнейшая из использованных ван дер Платсе) и 2057-62 Брюссельской королевской библиотеки (XV в.), и добавляя точку после этого слова: “Intentos vos facite. Forte aliquis dicit...” (досл. «Сделайте себя внимательными! Кто-нибудь, пожалуй, скажет...»). Ср. другие призывы к вниманию у блж. Августина, в которых встречается слово “intentus”: “Intentos vos volo” («Я хочу, чтобы вы были внимательны» (Aug. Io. Eu. tr. 17. 4)), “Intentos

vos volo et orantes pro nobis, ut dicamus utilia vobis” («Я хочу, чтобы вы были внимательны и молились за меня, чтобы я сказал полезное вам» (Aug. Serm. 8. 2)), “Intenti audite” («Слушайте внимательно» (Aug. Serm. 176. 1)). Ван дер Платсе выбирает чтение “faciet” («сделает»). Предложение “Intentos vos faciet forte aliquis dicit”, которое получается при выборе этого чтения, очевидно аграмматично; бенедиктинцы в своем издании предлагают конъектуру: “Intentos vos faciet forte aliquis et dicit” [Augustinus 1685, 550] = PL 40. Col. 630. Чтение “faciet” принимают авторы переводов на английский: “Somebody, no doubt, will put you on the alert; he says, ‘When can you find a father coeval with his son...?’” [Hill 1995]; “Some one, it may be, will put you on the stretch, by saying, ‘When is it possible for a father to be found coeval with his son...’” [Browne].

он должен быть старше; чтобы сыну родиться — он должен быть младше. Но этот отец, равнолетний сыну или сын отцу — как это может быть?»¹⁸ Представьте себе огонь как отца, а свет как сына. Вот мы и нашли равнолетних. Как появился огонь, тотчас рождает свет: и огонь не прежде света, и свет — не после огня. Но если мы спросим: «Что от чего рождается: свет от огня или огонь от света?» — тотчас всем вам естественное чутье и врожденная способность суждения подскажут, и вы воскликнете: «Свет от огня, а не огонь от света». Вот начало «отцу» — вот тотчас и «сын»: не раньше и не позже. Значит, начало «отцу» — и «сыну» тотчас начало.

Раз я показал, как начинает быть «отец» — и одновременно начинает быть «сын», уверуйте, что может быть Отец безначальный, а с Ним и Сын безначальный: один вечный, другой совечный.

Если вы движетесь вперед, то понимаете. Старайтесь же двигаться вперед. Вы должны родиться, но должны и расти, ведь никто не начинает с совершенства. Для Сына Божьего возможно было родиться совершенным, ибо Он рожден вне времени, Он есть совечный Отцу, сущий прежде всего — не во времени, но в вечности. Итак, Он рожден от Отца и совечен Ему, и об этом рождении сказал пророк: «Рождение Его кто изъяснит?» (Ис 53:8). Рожден Он от Отца вне времени; рожден от Девы, когда настала полнота времен (Гал 4:4). Вот этому рождению предшествовали времена. В благоприятное время, когда захотел, во время, которое знал, — тогда Он родился, ибо не против воли родился. Никто из нас не рождается по своему желанию, и никто не умирает, когда хочет. Он же, когда захотел, родился — и, когда захотел, умер на Кресте. Он сотворил все, что возжелал, ибо Он стал Человеком, но сокровенно оставался Богом; Он воспринявший человечество Бог, воспринятый Богом Человек, единый Христос — Бог и Человек.

9. О Кресте Его как мне говорить? Что сказать? Он избрал мучительнейший род смерти, чтобы Его мученики не страшились никакого рода смерти. В человечестве явил Он свое учение, пример терпения показал на Кресте. Дело наше — крест, ибо пример свершения — Распятый; награда за свершение — воскресение. На Кресте Он показал нам, что мы должны претерпеть, в Воскресении — на что надеяться. Совершенно как высший устроитель состязаний, Он сказал: «Сверши и возьми»¹⁹.

18. В постановке кавычек я отступаю от издания ван дер Платсе, в котором конец прямой речи отмечен раньше: «Кто-нибудь, пожалуй, скажет: „Где же можно найти отца одного возраста с сыном? Или сына одного возраста с отцом?“ Чтобы отец мог породить, он должен быть старше; чтобы сыну родиться — он должен быть младше. Но этот отец, равнолетний сыну, или сын отцу — как это может быть?»

19. Метафора духовного «подвига», т. е. спортивного состязания, восходит к апостолу Павлу (ср., напр., 1 Кор 9:24; Гал 2:2). У блж. Августина Христос называется словом «agonotheta» («Подвигположник»), которое является латинизированной формой древнегреческого ἀγωνοθέτης, встречающегося в рамках той же метафоры, напр., в: *Clem. Strom.* 7. 3. 20, *Orig. Exhort. ad mart.* 23. Этим словом обычно называли устроителя состязаний, который также выступал на них судьей.

Сверши подвиг и получи награду. Что за подвиг? Послушание. Какова награда? Воскресение без смерти. Почему я добавил «без смерти»? Потому что воскрес Лазарь — и умер, воскрес Христос — «и больше не умирает, смерть больше не будет иметь над Ним власти» (Рим 6:9).

10. Писание говорит: «О терпении Иова вы слышали, и кончину Господню увидели» (Иак 5:11). Сколько вынес Иов! Всякий раз читаешь, и страшишься, и ужасаешься, и содрогаешься. И что он получил? Вдвое больше, чем потерял (Иов 42:10). Итак, чтобы не думал человек иметь терпение ради временной награды и чтобы не говорил себе: «Потерплю утрату, и пусть Господь даст мне вдвое больше детей», — вот для этого Иов получил всего вдвое больше, а детей породил столько же, сколько похоронил. Значит, сыновей не вдвое больше?²⁰ Как раз вдвое, потому что и те были живы²¹. Пусть никто не говорит: «Буду переносить несчастья, чтобы Господь воздал мне так же, как Иову», — это уже будет не терпение, а жадность. Если бы тот святой не имел терпения и не переносил бы с мужеством того, что с ним приключалось, как он мог бы получить то свидетельство, которое дал о нем Господь?²² «Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный» (Иов 1:8). Какое свидетельство, братья, заслужил от Господа сей святой муж! И все же дурная жена хотела обмануть его своим наущением, сама будучи образом того змия, что в раю обманул первого человека, сотворенного Богом, и теперь точно так же мнил, что может обмануть человека, угодного Богу, заставив его произнести богохульство. Сколь великие беды перенес он, братья! Кто может вынести такое, случись это с его имуществом, с его домом, его детьми, его плотью, с этой самой оставшейся у него и искушающей его женой? Да и ее, которая осталась, диавол уже давно бы отобрал, если бы не сберег для себя как помощницу, ведь первого человека он одолел через Еву. Еву сберег себе²³.

20. В издании ван дер Платсе кавычки закрываются после слов «не вдвое больше». Такой вариант пунктуации делает смысл всего пассажа невнятным: в ход рассуждения, которое было бы возможно, если бы у Иова родилось еще 14 сыновей и 6 дочерей, вклинивается предложение, подразумевающее, что сыновей родилось еще 7, а дочерей еще 3. Поэтому я переношу кавычки на несколько слов вперед, сократив прямую речь. Перевести пассаж с принятой издателями расстановкой знаков препинания можно было бы так: «Так что пусть не думает человек иметь терпение ради временной награды, говоря себе: „Потерплю утрату, и пусть Господь даст мне вдвое больше детей. Всего Иов получил вдвое больше, а сыновей породил столько же, сколько похоронил. Следовательно, детей не вдвое больше?“ Как раз вдвое...» и т. д.

21. Ср. комментарий Оригена по поводу несоответствия числа детей слову «вдвое»: «Мы утверждаем, что овцы и скот погибли, а сыновья и дочери не погибли. Итак, Бог дал ему еще столько же детей — так, чтобы в воскресении он имел вдвое больше. Так что Бог его сделал отцом вдвое более многочисленных детей, чем прежде. Если же душа исчезала бы после смерти, то он должен был бы получить 14 сыновей и 6 дочерей» (*Orig. Fragm. in Iob.* 389).

22. Здесь я отступаю от пунктуации издания ван дер Платсе. Издатель делит это предложение на два: «Если бы тот святой не имел терпения, он и не переносил бы с мужеством того, что с ним приключалось. Как он мог бы получить то свидетельство, которое дал о нем Господь?»

23. Блаженный Августин имеет в виду, что диавол оставил в живых жену Иова, чтобы через нее искусить Иова, как Адама через Еву.

Сколько, стало быть, он вынес! Он потерял все, что имел. Дом его рухнул — если бы только дом! — под обломками и дети погибли. Но так как терпение в его сердце было велико, — послушайте, что он говорит: «Господь дал, Господь и взял; как угодно было Господу, так и сделалось; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21). Он взял то, что дал, — но разве погиб Тот, Кто дал? «Взял то, что дал», — словно бы Иов говорил: «Он взял все — пусть забирает все, пусть оставит меня нагим; но пусть оставит мне Себя. Чего мне будет не хватать, если у меня будет Бог? Или что мне будет на пользу, если не будет у меня Бога?» Болезни напали на плоть, язвы поразили его с головы до ног, он истекал гноем, покрыт был червями — и являл себя непоколебимым в Боге и был тверд. Жена его, помощница диавола, а не утешительница мужа, хотела заставить его произнести богохульство: «Доколе ты будешь терпеть? Скажи некое слово против Господа и умри!» (Иов 2:9).

И вот, так как он был унижен, должен он был возвыситься. И Господь возвысил его, чтобы показать людям, ибо рабу Своему Он уготовал нечто большее на небе. Таким образом, униженного Иова Он возвысил, а вознесшегося диавола унизил, ибо Он «одного унижает, а другого возносит» (Пс 74:8).

Но пусть никто, дражайшие братья, претерпевая такого рода скорби, не ожидает за них награды. Например, если кого постигли утраты, пусть не говорит в душе своей: «Господь дал, Господь и взял; как угодно было Господу, так и сделалось; да будет имя Господне благословенно», — чтобы получить вдвое больше. Господа хвалит терпение, а не жадность. Если ты ищешь получить утраченное в двойном размере и поэтому хвалишь Бога, то ты хвалишь от алчности, а не от любви. В таком случае не думай, что следуешь примеру этого святого мужа: ты обманываешь себя. Когда Иов терпел все это, он не надеялся получить вдвое. И в первом его исповедании, когда он претерпел утраты и похоронил детей, и во втором, когда уже плотью своей терпел мучения от язв, можно показать то, о чем я говорю. Слова первого его исповедания таковы: «Господь дал, Господь и взял; как угодно было Господу, так и сделалось; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21). Он мог сказать: «Господь дал, Господь и взял; Кто взял, может снова дать, может вернуть больше, чем взял». Не так он говорит, но: «Как угодно было Господу, так и сделалось. Если Ему угодно, пусть будет угодно и мне. Что угодно было благу Владыке, пусть то не будет негодно покорному рабу. Что угодно было Врачу, пусть не будет негодно больному».

Послушай другое его исповедание: «Ты говоришь как одна из безумных: неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2:10). Он не добавляет того, что мог бы сказать совершенно правдиво: «Бог силен и плоти моей вернуть прежнее здоровье, и то, что отнял у нас, преумножить», — чтобы

не казалось, что он переносит все в надежде на это²⁴. Этого он не сказал, на это не надеялся. Но для нашего научения Бог помог ему, хоть он и не надеялся, — чтобы научить нас, что Бог пребывал с ним, ибо если бы Он не вернул ему и всего того, то нам бы никак невозможно было видеть его сокрытого венца.

А потому — что говорит Писание, побуждая к терпению и надежде на будущее, а не на награду в настоящем? «О терпении Иова вы слышали, и кончину Господню увидели» (Иак 5:11). Не говорит: «кончину Иова видели». Ты бы разинул рот на двойную награду, сказал бы: «Благодарение Богу: потерплю, получу вдвое, как Иов». «Терпение Иова, кончина Господа». Терпение Иова мы знаем и кончину Господа знаем: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27:46; Пс 21:2). Вот слова Господа, висящего на Кресте. Бог как бы оставил Его в отношении здешнего благополучия, но не оставил Его в отношении вечного бессмертия. Вот в чем конец Господа²⁵. Берут под стражу иудеи, глумятся иудеи, связывают иудеи, тернием венчают, плевками бесчестят, бичуют, бранью осыпают, на древе вешают, копьем пронзают, наконец погребают. Как будто бы Он оставлен. Но зачем? Ради тех, кто глумился. Поэтому имей терпение, чтобы воскреснуть и не умирать, то есть не умирать никогда, как Христос. Ибо так мы читаем: «Воскреснув из мертвых, уже не умирает» (Рим 6:9).

IV. 11. «Восшел на небеса» — веруйте! «Сидит одесную» — веруйте! «Сидеть» понимайте как «жить», как мы говорим: «Он года три сидел в своих краях»²⁶. Так и Писание говорит, что кто-нибудь «сидел» в таком-то городе столько-то времени. Неужели он сел и больше никогда не поднимался? Потому и место обитания человека называется “*sedes*”²⁷. Где у кого-нибудь “*sedes*”, — разве там всегда сидят? Не встают, не ходят, не лежат? И все же оно называется “*sedes*”. Посему веруйте, что Христос пребывает одесную Отца. Он там. Пусть не говорит вам сердце ваше: «Что Он делает?» Не спрашивайте то, чего нельзя узнать. Он там, пусть вам будет этого довольно. Он блажен, и от блаженства, которое называется «одесную Отца», Его блаженству дано имя: «одесную Отца». Ибо если мы пойдем телесно, что Он сидит по правую руку Отца, то Отец будет слева. Разве позволительно так располагать Их: Сына справа, а Отца слева? Там всякий находится «справа», потому что не существует никакого несчастья²⁸.

24. В издании ван дер Платсе кавычки закрываются после слов «в надежде на это», что очевидно неправильно.

25. У блж. Августина многозначное слово “*finis*” («конец», «кончина», «цель»), отражающее тѣлос Септуагинты, имеющее все перечисленные значения.

26. В латинском языке глагол “*sedere*” («сидеть») может также значить «жить, пребывать».

27. «Жилище» (лат.).

28. По римским представлениям правая сторона была счастливой, а левая — несчастливой. Соответственно, в латинском языке слова “*dexter*” («правый») и “*sinister*” («левый») имеют также значение «счастливый» и «несчастливый». Ср. толкование этого выражения в других произведениях блж. Августина — например, в трактате «О вере и символе»: «Следовательно, нужно понимать „одесную” как в высшем блаженстве, где справедливость,

12. «Оттуда грядет судить живых и мертвых». Живых, которые доживут; мертвых, которые уйдут раньше. Можно и так понимать: живых — праведных, мертвых — неправедных. Ведь Он судит и тех, и других, воздавая каждому свое. Праведникам Он скажет на суде: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от основания мира» (Мф 25:34). А что тем, кто слева? «Идите в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25:41). Так будут судимы Христом живые и мертвые.

Сказано о первом, вневременном рождении Христовом, сказано о другом рождении Христовом — от Девы, когда настала полнота времен. Сказано о страдании Христовом, сказано о суде Христовом. Все сказано, что нужно было сказать о Христе, Сыне Божиим единокровном, Господе нашем, — но это пока не вся Троица.

V. 13. Далее в Символе сказано: «И в Духа Святого». Это Троица: один Бог, одна природа, одна сущность, одна сила, высшее единство, никакого разделения, никакого разногласия, вечная любовь. Хотите знать, почему Дух Святой есть Бог? Примите крещение — и вы станете Его храмом. Апостол говорит: «Или вы не знаете, что тело ваше есть храм Святого Духа, Который в вас, Которого вы имеете от Бога?» (1 Кор 6:19). Храм посвящен Богу; вот и Соломону, царю и пророку, было приказано построить храм для Бога. Если бы он построил храм солнцу, или луне, или какой-нибудь звезде, или какому-нибудь ангелу, разве не осудил бы его Бог? Итак, построив храм Богу, он показал, что почитает Бога. Из чего он построил? Из дерева и камня, ибо Бог изволил через раба Своего создать Себе дом на земле, где к Нему можно было бы обращать просьбы и где Он мог бы пребывать. Об этом говорит блаженный Стефан: «Соломон воздвиг Ему дом. Но не в рукотворенных храмах живет Всевышний» (Деян 7:47–48).

Так вот, если тела наши — храм Духа Святого, то какой Бог построил храм Духу Святому? Да, именно Бог. Ведь если храм Духа Святого — это наши тела, значит, построил храм Духу Святому Тот, Кто создал наши тела. Смотрите, что говорит апостол: «Бог так составил тело, что наиболее обделенному члену оказал особую честь, — апостол говорит о различных частях тела, — чтобы не было разделения в теле» (1 Кор 12:24–25)²⁹. Бог сотворил человеческое тело. Траву сотворил Бог, а наше тело кто сотворил? Как мы докажем, что траву сотворил Бог? Кто одевает, тот сам творит. Прочти в Евангелии: «Если же траву в поле, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает...» (Мф 6:30). Так вот, Кто одевает, Тот и творит. И у апостола: «Неразумный! То, что ты сеешь, не может быть

и мир, и радость. Таким же образом козлища помещаются по левую руку, то есть в несчастье из-за тягот, страданий и мук» (*Aug. De fid. et symb. 7. 14*).

29. В издании ван дер Платсе «чтобы не было разделения в теле» отнесено к авторскому тексту блж. Августина, хотя это продолжение цитаты из 1 Кор 12:24–25.

оживотворено, если не умрет. И то, что ты сеешь, не тело будущее ты сеешь, но голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, какое Он захотел дать, и каждому семени — свое тело» (1 Кор 15:36–38). Итак, если Бог создает наши тела, если Бог создает наши члены, а тела наши — храм Духа Святого, то не сомневайтесь, что Дух Святой есть Бог. И не добавляйте как бы третьего Бога, ибо Отец, и Сын, и Святой Дух суть один Бог. Так веруйте.

VI. 14. За похвалой Троице следует: «В святую Церковь». Здесь показан Бог и Его храм. «Храм Божий свят, — говорит апостол, — и это — вы» (1 Кор 3:17). Это Церковь святая, Церковь единая, Церковь истинная, Церковь католическая, борющаяся со всеми ересями. Она может бороться, но ее побороть нельзя. Все ереси из нее вышли, как бесполезные сухие ветви, отсеченные от лозы, сама же она осталась на корне своем, на своей лозе, в своей любви: «Врата ада не одолеют ее» (Мф 16:18).

VII. 15. «В прощение грехов». Вы полностью усваиваете Символ, когда принимаете крещение. Пусть никто не говорит: «Я сделал то-то — может быть, мне это не прощается». Что ты сделал? Сколько натворил? Назови какой-либо огромный грех, который ты совершил, тяжкий, ужасный, какой страшно даже помыслить. Что бы ты ни сделал — разве ты Христа убил? Нет ничего хуже этого деяния, ибо и Христа нет ничего лучше. Сколь великое беззаконие — убить Христа! И все же иудеи убили Его, и потом многие уверовали, и пили кровь³⁰ — и прощен был им грех, который они совершили. Когда вы будете крещены, ведите добрую жизнь по заповедям Божиим, чтобы сохранить крещение до самого конца. Я не говорю вам, что вы проживете здесь без греха. Но есть простительные грехи, без которых не бывает здешней жизни. Против всех грехов учреждено крещение. Против незначительных, от которых мы не можем быть избавлены, дана молитва. Что говорится в молитве? «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Один раз мы омываемся крещением и каждый день омываемся молитвой. Но не делайте того, из-за чего вы с необходимостью будете отлучены от тела Христова — пусть этого не будет с вами! Те, кого вы видите кающимися³¹, совершили преступления: или прелюбодеяния, или другие ужасные дела, потому они и каются. Если бы их грехи были легкими, хватило бы ежедневной молитвы, чтобы их изгладить.

30. Имеется в виду таинство Евхаристии.

31. В Древней церкви епитимья с отлучением от причастия налагалась епископом и была сопряжена с публичным покаянием. Существовало четыре ступени покаяния, которые должен был пройти кающийся: 1) «плачущие» (или «обуреваемые») стояли вне храма и умоляли входящих помолиться за них; 2) «слушающие» слушали Священное писание и проповедь в притворе и покидали храм вместе с оглашаемыми; 3) «припадающие» (или «колени-приклоненные») могли стоять в храме, над ними

совершалась отдельная молитва после отпуста оглашаемых, после чего они тоже покидали собрание; 4) «купно стоящие» с верными могли оставаться до конца литургии, но не причащались (Вас. Вел. 22, 75; Григ. Неок. 12 и др.). В некоторых канонах упоминается три ступени покаяния (I Всел. 11; Анкир. 4 и др.). После того, как кающиеся проходили все ступени покаяния, они принимались в церковное общение и допускались к причастию. См. подробнее: [Цыпин, 217].

VIII. 16. Итак, грехи отпускаются в Церкви тремя путями: в крещении, в молитве и в более глубоком смирении покаяния³². Однако Бог не отпускает грехов никому, кроме тех, кто принял крещение. Сами те грехи, которые Он отпускает при первом отпущении, Он не отпускает никому, кроме крестившихся. Когда? Когда они крестятся. Грехи, которые впоследствии отпускаются молящимся и кающимся, — кому Он их отпускает? Крестившимся. Ибо как могут говорить «Отец наш» еще не рожденные? Пока они оглашаемые, все их грехи — на них. Если на оглашаемых, то сколь более — на язычниках, сколь более — на еретиках? Но еретиков мы не крестим заново. Почему? Потому, что крещение на них, как на дезертире — солдатская метка (сacacter)³³. Так и у еретиков крещение: оно есть, но им от этого подобает осуждение, а не венец. И все-таки если дезертир исправится и вернется на военную службу, неужели кто-нибудь дерзнет переделать ему метку?

IX. 17. Также мы веруем в «воскресение плоти», которое прежде совершилось во Христе, чтобы тело надеялось на то, что прежде совершилось в его Главе. Глава Церкви — Христос, Церковь — тело Христово. Христос, Глава наша, воскрес и возшел на небо. Где Глава, там и члены. Какое воскресение плоти? Чтобы никто не подумал, что такое же, как у Лазаря, чтобы ты знал, что не таково оно, добавлено: «в жизнь вечную».

Пусть Бог направит вас, пусть Бог сохранит и защитит вас, пусть приведет вас к Себе Бог, Который Сам есть жизнь вечная. Аминь.

32. Имеется в виду, что публичное покаяние четырех чинов «кающихся» требует большего смирения, чем исповедание грехов крещаемыми и ежедневная молитва верных о прощении грехов.

33. Римские легионеры ко временам блж. Августина имели специальные солдатские татуировки. Ср. в трактате «О военном деле» (De re militari) Флавия Вегеция Рената (рубеж IV–V вв.): «Но не тотчас новобранец, принятый по набору, должен получить военную метку (non statim punctis signorum scribendus est tiro dilectus); сначала он должен быть

испытан упражнением, чтобы можно было определить, действительно ли он подходит к такому делу» (пер. С. П. Кондратьева) [Флавий Вегеций Ренат, 236]. В «Актах св. Максимилиана» солдатская метка называется “signaculum” (Acta Maximiliani. 2. 4), у Иоанна Златоуста в 3-й гомилии на 2 Кор — σφραγίς, т. е. печатью: «Подобно тому, как воины запечатлеваются печатью, так и верующие — Духом Святым» (Καθάπερ γὰρ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ Πνεῦμα ἐπιτίθεται) (Chrysost. In 2 Cor hom. 3. 7).

Сокращения

CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
SC	Sources Chrétiennes

Источники

1. *Acta Maximiliani* = “Acta Maximiliani Thebestensis”, in *Märtyrerliteratur*, herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston : Walter de Gruyter, 2015, S. 387–406.
2. *Ambros. Expl. symb.* = Святитель Амвросий Медиоланский. Объяснение Символа веры // Святитель Амвросий Медиоланский. Собрание творений : на латинском и русском языках. Т. 1. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 161–178.
3. *Aug. Confess.* = Sanctus Augustinus (1981). *Confessionum, libri XIII, quos post Martinum Skutella iterum ed. L. Verheijen. Turnholti.* (CCSL; 27).
4. *Aug. De fid. et symb.* = Sanctus Aurelius Augustinus (1990). “De fide et symbol”, in *CSEL*, v. 41. Praegae, Vindobonae, Lipsiae, pp. 1–32.
5. *Aug. Io. eu.* = Sanctus Aurelius Augustinus (1954). In *Iohannis euangelium, tractatus CXXIV*, ed. R. Willems. Turnholti (SSCL; v. 36).
6. *Aug. Sermon. 8* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 8”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 67–74.
7. *Aug. Sermon. 176* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 176”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 949–953.
8. *Aug. Sermon. 212* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 212”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 1058–1060.
9. *Aug. Sermon. 213* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 213”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 1060–1065.
10. *Aug. Sermon. 214* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 214”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 1065–1072.
11. *Aug. Sermon. 215* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 215”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 1072–1076.
12. *Aurelius Augustinus 1685* = Sanctus Aurelius Augustinus (1685). “De symbolo sermo ad catechumenos”, in *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus sextus*. Parisiis, col. 546–556.
13. *Aurelius Augustinus 1969* = Sanctus Aurelius Augustinus (1969). *Sermo de symbolo ad catechumenos*, ed. et praefat. R. Vander Plaetse. Turnholti, pp. 181–199 (CCSL; 46).

14. *Clem. Strom.* 7 = Clément d'Alexandrie (1997). *Les Stromates. Stromate VII*, ed. et trad. A. Le Boulluec. Paris : Ed. du Cerf. (SC; 428).
15. *Chrysost. In 2 Cor hom.* = Ioannes Chrysostomus (1862). "In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae", in *PG*, v. 61. Parisiis, col. 9–610.
16. *Cyr. Hieros. Catech.* = Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia : In 2 v., ed. W.-K. Reischl, J. Rupp, v. 1. Munich : Sumptibus Librariae Lentnerianae, 1848–1860.
17. *Gennad Massil. De script. eccl.* = Gennadius Massiliensis (1862). "De scriptoribus ecclesiasticis", in *PL*, v. 58. Parisiis, col. 1053–1120.
18. *Nicet. Rem.* = Nicetas Remesianensis (1905). "De Symbolo", in A. E. Burn. *Niceta of Remesiana. His Life and Works*. Cambridge : Univ. press, pp. 38–54.
19. *Novum Testamentum* = Novum Testamentum Graece, ed. by B. Aland, K. Aland et al. 28th ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
20. *Orig. Exhort. ad mart.* = Origenes (1899). "Die Schrift vom Martyrium", in *Origenes Werke*, Bd. 1. Leipzig : J. C. Hinrichs, S. 3–47.
21. *Orig. Fragm. in Iob* = "Origenis Fragmenta e catenis in Iob", in J. B. Pitra. *Analecta sacra*, t. 2. Typis Tusculanis, 1884, pp. 359–394.
22. *Rufin. Exp. symb.* = Rufinus Aquiliensis (1961). "Expositio Symboli", recogn. M. Simonetti. Turnholti, pp. 125–182 (CCSL; 46).
23. *Septuaginta* = Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs. Editio altera. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Переводы

1. *Кассиан (Безобразов)* = Новый Завет : Современный русский перевод / Пер. еп. Кассиана [Безобразова]. Москва : Российское Библейское общество, 2017. 509 с.
2. *Никита Ремесианский* = Святитель Никита Ремесианский. О Символе // Экклесиологическая традиция и церковная организация Илирика в конце IV — первой половине V в.: Исследования и переводы / Сост. Г. Е. Захаров, А. В. Анашкин. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 21–28.
3. *Флавий Вегаций Ренат* = Флавий Вегаций Ренат. Краткое изложение военного дела / Пер. С. П. Кондратьева // Вестник древней истории. 1940. № 1. С. 231–299.
4. *Browne* = St. Augustine (1887). "A Sermon to Catechumens on the Creed, translated by H. Browne", in *A Selected library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, v. 3, ed. by Ph. Schaff. Buffalo : Christian Literature Company, pp. 369–375.
5. *Burleraux* = "Du Symbole. Discours adressé aux Catéchumènes. Traduction de l'abbé Burleraux", in *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la

première fois en français sous la direction de M. Raulx, t. XII. Bar-le-Duc, 1866, pp. 306–314.

6. Hill 1993 = St. Augustine (1993). “Sermon 215. At the Giving Back of the Creed”, in *The works of Saint Augustine*, transl. and notes by E. Hill, pt. 3, v. 6 : Sermons on the liturgical seasons, 184–229Z. New York : New City Press, pp. 160–166.

7. Hill 1995 = St. Augustine (1995). “On the Creed to the Catechumens”, in *The works of Saint Augustine*, transl. and notes by E. Hill, pt. 3, v. 10 : Sermons on various subjects, 341–400. New York : New City Press, pp. 445–457.

8. Sizoo 1941 = “Het symbool (Predikatie voor de doopleerlingen)”, in Augustinus. *Over het Credo*, vertaald en ingeleid door dr. A. Sizoo en dr. G. C. Berkouwer. Kampen : Kok, 1941, pp. 174–189.

Литература / References

1. Гаврилюк = Гаврилюк Павел, диак. История катехизации в древней церкви. Москва : МВПХШ, 2001. 320 с.
Gavrilyuk P. (2001). History of catechization in the early Church. Moscow : SFI Publ. (in Russian).
2. Ткаченко = Ткаченко А. А. Символ веры // Православная энциклопедия. Т. 63. Москва : Православная энциклопедия, 2022. С. 453–458.
Tkachenko A. A. (2022). “The Creed”, in *Orthodox Encyclopedia*, v. 63. Moscow : Orthodox Encyclopedia, pp. 453–458 (in Russian).
3. Фокин = Фокин А. Р. Руфин Аквилейский // Православная энциклопедия. Т. 60. Москва : Православная энциклопедия, 2020. С. 627–639.
Fokin A. R. (2020). “Rufin Aquileisky”, in *Orthodox Encyclopedia*, v. 60. Moscow : Orthodox Encyclopedia, pp. 627–639 (in Russian).
4. Цыпин = Цыпин Владислав, прот. Кающиеся // Православная энциклопедия. Т. 32. Москва : Православная энциклопедия, 2013. С. 217–218.
Tsy-pin Vladislav, Archpriest (2013). “Penitents”, in *Orthodox Encyclopedia*, v. 32. Moscow : Orthodox Encyclopedia, pp. 217–218 (in Russian).
5. Bieler = Bieler L. (1976). “Corpus Christianorum”, in *Scriptorium*, v. 30, n. 1. Brussels, pp. 58–84.
6. CGL = Diggle J. [et al.] (2021). The Cambridge Greek Lexicon : In 2 v. Cambridge : Cambridge University Press.
7. Eichenseer = Eichenseer C. (1960). Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus. St. Ottilien : EOS-Verlag.
8. Fitzgerald = Fitzgerald A. (1999). “De symbolo ad catechumenos”, in *Augustine through the Ages : an encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald. Grand Rapids, Cambridge : W. B. Eerdmans.

9. *Harmless* = Harmless W. (2014). *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville : Liturgical Press.
10. *Kelly* = Kelly J. N. D. (1972). *Early Christian Creeds*. London; New York : D. McKay Co.
11. *Lampe* = Lampe G. W. H. (ed.) (1961–1968). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford : Clarendon Press.
12. *LSJ* = Liddell H. G., Scott R. (1996). *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. by sir H. S. Jones with the assist. of R. McKenzie. Oxford : Clarendon Pr.
13. *Pignot* = Pignot M. (2020). *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th centuries)*. Leiden, Boston : Brill.
14. *Sizoo 1940* = Sizoo A. (1940). “De ectheid van Augustinus’ Sermo de Symbolo ad catechumenos”. *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, v. 41, p. 286–300.
15. *Westra* = Westra L. H. (2002). *The Apostles Creed : Origin, History and some early Commentaries*. Turnhout : Brepols.

Информация об авторах

П. С. Озерский, преподаватель, кафедра классической филологии Института иностранных языков МГЛУ.

С. А. Степанцов, канд. филол. наук, старший научный сотрудник отдела античной литературы ИМЛИ РАН.

Information about the authors

P. S. Ozersky, Lecturer, Institute of Foreign Languages, Moscow State Linguistic University.

S. A. Stepanov, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Department of ancient literature, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

Статья поступила в редакцию 15.04.2023; одобрена после рецензирования 15.07.2023; принята к публикации 20.07.2023.

Рецензия

УДК 22.07

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_207

Г. Г. Ястребов

Рецензия на книгу:
**Хенгель М., Швеммер А. М.
Иисус и иудаизм**

Москва : ББИ, 2016. 724 с. ¹

Ястребов Глеб Гарриевич ^{a, b, c}

^a Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, gleb.iastr@list.ru

^b РАНХиГС, Москва, Россия

^c Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия

для цитирования: Ястребов Г. Г. Рецензия на книгу: Хенгель М., Швеммер А. М. Иисус и иудаизм. Москва : ББИ, 2016. 724 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 207–216. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_207.

G. G. Yastrebov

Book review: Hengel M., Schwemer A. M. Jesus and
Judaism.

Moscow : Biblical Theological Institute Press, 2016. 724 p.

© Ястребов Г. Г., 2023

1. Данная рецензия — переработанный вариант доклада на «Дне Мартина Хенгеля», проведенного Библиско-богословским институтом св. апостола

Андрея (ББИ) 21 сентября 2019 г. по случаю публикации русского перевода книги (автор этих строк был научным редактором перевода).

Gleb G. Yastrebov^{a, b, c}

^a Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia, gleb.iastr@list.ru

^b Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

^c St. Philaret's Institute, Moscow, Russia

FOR CITATION: Yastrebov G. G. (2023). "Book review: Hengel M., Schwemer A. M. Jesus and Judaism. Moscow : Biblical Theological Institute Press, 2016. 724 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 207–216.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_207.

Мартин Хенгель (1926–2009) был одним из титанов и создателей библеистики XX века. Круг интересов поражает: ему удалось внести вклад в такие разные области как изучение Септуагинты, история иудаизма Второго Храма, евангельская экзегеза и паулинистика, история жизни Иисуса и раннего христианства, ранняя патристика. И это не каприз эрудита: Хенгель был убежден, что для понимания Нового завета необходимо изучать тексты иудейские и греко-римские, Талмуд и отцов церкви, причем изучать глубоко и на языках оригиналов [*Hengel 2001*]. В некоторых случаях он стоял у истоков смены целых парадигм.

До недавнего времени о Хенгеле в России почти не знали, переводов не было. Сейчас лакуна постепенно заполняется², в основном, последними его монографиями, написанными в соавторстве с его ученицей Анной Марией Швемер. Как отмечает Швемер в предисловии, для Хенгеля были желанны отношения с российской наукой, тем более что его учителем и образцом был Илья Бикерман (1897–1981), бежавший из России вскоре после революции³. Таким образом, Хенгеля можно считать отчасти продолжателем дореволюционной российской науки, а не только классической немецкой. Добавим, что Хенгель стал наставником

2. Первой книгой Хенгеля, переведенной на русский язык, стала небольшая работа об ап. Петре [*Хенгель 2012*].

3. О своем восприятии Бикермана Хенгель подробно рассказывает в «Воспоминаниях о великом историке древностей из Санкт-Петербурга» [*Hengel 2004*]. О петербургском периоде Бикерма-

на захватывающую книгу написала И. Левинская [*Левинская*]. Как объясняет Хенгель [*Hengel 2004*], на него также сильно повлияли петербургские историки Виктор Чериковер (1894–1958, эмигрировал в 1925 г.) и Михаил Ростовцев (1870–1952, эмигрировал в 1918 г.). Последний был учителем Бикермана.

не только целого поколения ученых в Европе⁴, создав «новую тюбингенскую школу», но и повлиял на таких ученых нашей страны как С. Аверинцев. Таким образом, круг замкнулся.

Монография «Иисус и иудаизм» — лебединая песнь Хенгеля, последняя из больших работ, опубликованных при его жизни. Она построена следующим образом. Часть I рассказывает преимущественно об истории иудаизма от Помпея до падения Иерусалима, а также об основных иудейских школах и эсхатологических чаяниях. Часть II комментирует «поиск исторического Иисуса» и описывает соответствующие источники. Стоит отметить, что Хенгель признает приоритет Марка (и отождествляет автора с Иоанном Марком из Деяний), но не гипотезу двух источников (и не основную ныне альтернативу ей, гипотезу Фаррера⁵). По его мнению, Лука пользовался Матфеем⁶ и некоторыми источниками, общими с Матфеем. Достоверность всех синоптических Евангелий оценивается Хенгелем достаточно высоко. Часть III говорит о начале служения и крещении Иисуса, а также проповеди Иоанна Крестителя. Часть IV посвящена провозвестию Иисуса, часть V — его исцелениям, чудесам и мессианству. Часть VI исследует события Страстной недели, а часть VII — свидетельства о Воскресении.

Здесь нет возможности комментировать многочисленные выводы и анализы книги: довольно сказать, что они не всегда бесспорны, но отражают глубокую эрудицию и многолетние размышления автора⁷. Остановимся лишь на более общих вопросах: как ученый локализует Иисуса по отношению к эллинизму и иудаизму. При этом, поскольку великий ум не нуждается в лести, отметим и некоторые проблемы.

Иисус и эллинизм. Во многом науку делят на «до Хенгеля» и «после Хенгеля», имея в виду монографию «Иудаизм и эллинизм» [Hengel 1969]. До Хенгеля обычно проводили резкую грань между

4. Й. Фрай говорит о нем как об «учителе Церкви» [Freu]. В этом немалая доля истины: Хенгель создал наиболее сильный противовес бультманианскому скепсису и показал силу исторической критики как инструмента, помогающего понять веру, а не опровергнуть ее.

5. Согласно гипотезе Фаррера, материалы двойной традиции заимствованы Лукой у Матфея [Ястребов 2014].

6. Теория постериоритета Мф долго была экзотической, но обрела ряд сторонников в последние десятилетия. Наиболее детально ее обосновал Р. Мак-

юзен под немалым влиянием Хенгеля [MacEwen]. Как признает К. Такетт, исследователи будущего могут упрекнуть предшественников в том, что они несправедливо игнорировали жизнеспособную теорию [Tuckett]. Отметим, что Хенгель не пытается объяснить всю двойную традицию заимствованиями Мф у Лк. Отдавая должное «хаотической модели Q» (М. Кейси), он предполагает наличие у Мф и Лк общих источников.

7. Из наиболее интересных диалогов с книгой Хенгеля можно выделить работу Ш. Фрейна [Freyne].

иудаизмом Святой Земли и иудаизмом диаспоры. Считалось, что последний находился под сильным эллинистическим влиянием, тогда как первому оно было чуждо. Продолжая исследования Бикермана, Хенгель показал на широком массиве данных, что после III в. до н. э. палестинский иудаизм испытывал настолько сильное влияние эллинизма, что оно заметно даже у фарисеев и ессеев. Интенсивная полемика последующих десятилетий поставила под сомнение некоторые трактовки⁸, но оставила в неприкосновенности сам тезис, особенно по отношению к послемаккавейскому периоду.

Отсюда возможности, судьба которых поныне неясна. А именно, сколь сильным было влияние эллинизма на Иисуса из Назарета? Сейчас уже подзабыли, что именно Хенгель был одним из родоначальников «кинической гипотезы». Когда-то он писал:

Почему бы и не предположить, что ремесленник Иисус, выросший в окрестностях Сепфориса, мог познакомиться с бродячими киническими проповедниками, особенно если он сам немножко знал греческий? ...эти сходства между евангельскими преданиями и кинической религиозной и социальной критикой восходят к самому Иисусу [*Hengel 1989, 44*].

Позже Хенгель повторил:

Иисус вырос в окрестностях Сепфориса. Почему бы ему и не слышать некоторые речения бродячих философов-киников? Поскольку он отчасти понимал греческий, это тем более вероятно [*Hengel 1996, 72*].

Параллели между раннехристианской традицией и кинизмом весьма интересны⁹. Но, к сожалению, общий тезис Хенгеля об эллинизации Палестины, как и его согласие с наличием кинических параллелей, стал кооптироваться ревизионистскими историками для попытки представить Иисуса киническим учителем, маргинальным по отношению к Ветхому Завету. Таков, в частности, проект Б. Мэка, вокруг которого сложилась радикальная школа [*Мэка*].

Хенгеля настолько удручили попытки сделать из Иисуса киника (а то и противника ветхозаветных эсхатологических чаяний!),

8. Научная литература по этому вопросу необъятна, упомянем лишь один качественный обзор: [*Aitken*].

9. С. С. Аверинцев комментировал их осторожно: «Образ жизни киников оказал влияние на идеоло-

гическое оформление христианского аскетизма (особенно в таких формах как юродство и странничество)» [*Аверинцев, 272*]. Как известно, корни странничества восходят к Евангелию.

что в книге «Иисус и иудаизм» он расставляет акценты иначе: влияние эллинизма на Иисуса было скорее косвенным [Хенгель 2016, 24–25]. О кинической гипотезе он высказывается так: едва ли «Иисуса могли обучать и „просвещать“ бродячие философы-кинники», ибо в Сепфорисе преобладали иудеи и киникам было негде развернуться, а в галилейском селе киники «могли столкнуться лишь с непониманием и даже враждебностью» [Хенгель 2016, 300]¹⁰. Но это относится лишь к радикальной версии кинической гипотезы, оставляя за скобками версии умеренные.

К тому же прямое общение Иисуса (и других галилеян) с язычниками (кинниками или нет) весьма вероятно. Оно могло протекать как в Иерусалиме, куда стекались толпы паломников, торговцев и туристов, так и в Галилее. До большого моря — рукой подать: от Назарета всего 26 км (как в Москве от Крылатского до Измайлова). Даже не обязательно было жителям Назарета лично ходить к морю, чтобы возник контакт (хотя крестьяне могли продавать зерно на тамошних рынках, а плотники — искать подработку). Кто знает, какие разговоры могли вести заезжие торговцы в Сепфорисе.

Хенгель это прекрасно понимал, ибо как никто глубоко исследовал взаимосвязь иудейства и эллинской культуры. Но здесь на формулировки наложило отпечаток нежелание «давать повод» ревизионистам¹¹. Скорее всего, он пришел к выводу, что сознание многих читателей не способно усвоить меру, в рамках которой обсуждение подобных гипотез уместно.

Отметим, что дифференцировать иудаизм и эллинизм не всегда возможно. К кинизму эллинские философии не сводятся. К примеру, учение о полном отказе от гнева^{*1} более напоминает стоиков (см., трактат Сенеки «О гневе»), чем Ветхий завет. Однако незадолго до Иисуса радикально негативное отношение к гневу начинает распространяться в фарисейской среде — отчасти как логическое развитие настороженного отношения к гневу в Ветхом завете, отчасти, возможно, и под влиянием стоиков (быть может, не случайно Иосиф Флавий сравнивает фарисеев со стоиками [Иосиф Флавий, 221]). Во всех случаях сложно понять, влияли ли на тех или иных евреев единоверцы или язычники.

*1 Мф 5:22

10. Возможно, смена акцентов обусловлена и наличием у книги соавтора.

11. Это не закрыло вопрос. Уже после Хенгеля Б. Ланг предложил детальную разработку «кинической гипотезы» [Lang 2010; Lang 2017], апеллируя,

в том числе, к работам Хенгеля. Интересно, что своей статье Ланг предпосылает эпиграф из «Мастера и Маргариты»: «...дело бродячего философа Иешуа» [Lang 2017; 187].

Иисус и иудаизм. С середины 1980-х Иисус стал мыслиться не просто как еврей, а как человек, для которого иудаизм — его вера. В этот поворот Хенгель и сам внес немалый вклад, что достигает логического завершения и в данной монографии. Отметим несколько особенностей.

Во-первых, Хенгель настаивает на мессианском сознании Иисуса, его уникальном «мессианском мандате» (*messianischen Vollmacht*). Здесь он, как и в более ранних работах, противостоит скептикам, ссылавшимся на скудость эксплицитных упоминаний Иисуса о своем мессианстве¹². Его аргументация очень хороша. Скептики преувеличили значимость того, что эксплицитных упоминаний Иисуса о его мессианстве очень мало. Хенгель возражает: надо задаваться вопросом не о том, сколь часто Иисус называл себя Мессией, «а о том, действовал ли он как таковой» [Хенгель 2016, 509]. Одно из доказательств здесь — речения «Я есмь» у синоптиков^{*1}, атрибуцию которых Иисусу Хенгель обосновывает. Для молчания же был целый ряд причин, не сводящихся к осторожности и политическим подтекстам слова «Мессия». «Иисус никак не мог публично заявить: „Я Помазанник“», ибо еврейское слово מָשִׁיחַ, как и греческое Χριστός, имеет страдательное значение: помазанный Богом. Соответственно, «с притязанием ἐγὼ εἶμι ὁ Χριστός выступают в час последнего испытания только лжемессии», а о подлинном Мессии свидетельствует сам Отец Небесный [Хенгель 2016, 553] (см. особенно Мф 24:5).

Во-вторых, Хенгель локализует весть Иисуса в эсхатологическом иудаизме и с оговорками разделяет концепцию Вайса — Швейцера, которая усматривает у Иисуса апокалиптическую напряженность. При этом он обосновывает аутентичность даже Мф 10:23 («не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий»^{*2}), важной для Швейцера, но ныне считающейся инвенцией общины¹³. Однако если скептики вроде Г. Людемана и Б. Эрмана усматривали здесь ниспровержение христианской веры¹⁴, то у Хенгеля этого не происходит, поскольку он не только говорит о мессианском достоинстве Иисуса (Иисус не только «апокалиптический пророк»), но и о присутствии

*1 Напр.,
Мк 2:17;
Лк 12:49–50

*2 Ср. Мф 10:23

12. Например, в сцене исповедания Петра (Мк 8:27–30), как она изображена в древнейшем Евангелии от Марка, Иисус запрещает рассказывать о своем мессианстве, но при этом не хвалит Петра за исповедание.

13. См. также обоснование аутентичности Мф 10:23 автором этих строк [Ястребов 2019, 37–38].

14. По знаменитому выражению А. Луази (1857–1940), «Иисус возвещал Царство, а пришла Церковь» [Loisy, 155].

Царства как реальности здесь и теперь. «Исходной точкой остается уверенность в том, что в лице Иисуса в мир явился Мессия, и Царство Божие действует через него» [Хенгель 2016, 417].

Отметим один недочет. Книга «Иисус и иудаизм» практически обходит тему «Иисус и Закон», уделяя ей три страницы с аргументацией, что мессианство позволяло Иисусу относиться к Закону легко и свободно [Хенгель 2016, 423–426]. В общем виде такой тезис правомерен, но в частности это единственная поверхностная часть книги. Хенгель повторяет некоторые стереотипы: Иисус нарушал субботу и ставил под вопрос некоторые заповеди Торы, в частности, категорически запретил развод. Однако тезис о том, что у синоптиков Иисус не нарушает Закон, но противостоит лишь фарисейской галахе (да и то не всегда^{*1}), аргументировался слишком часто и обстоятельно, чтобы его можно было обойти¹⁵. К тому же Хенгелю приходится относить Мф 5:17–20 «не ко всему тексту Торы», а лишь к ее мессианскому толкованию в Евангелии [Хенгель 2016, 460]. Однако это искусственное противопоставление. В Мф 5:17 Тора — явно часть Писания («не думайте, что Я пришел нарушить Закон или Пророков»^{*2}), причем «йота и черта» указывают на буквы алфавита. Небесспорен и тезис об однозначном запрете на развод — с учетом оговорки в Мф 5:32 и Мф 19:9, которую нельзя считать поздней инвенцией на том лишь основании, что ее нет у Марка. (В отличие от многих ученых, Хенгель не приводит последний довод, по-видимому, допуская ее аутентичность. Однако в результате его позиция оказывается несколько противоречивой.)

*1 См. Мф 23:3

*2 Мф 5:17

«Поиск исторического Иисуса» и церковь. Не секрет, что «поиск» воспринимается в церквях не без настороженности. На наш взгляд, именно в таком виде, как у Хенгеля, он может быть приемлем для умеренно-традиционалистской православной среды: здесь это не попытка изменить образ Иисуса в сравнении с церковным, а скорее попытка максимально контекстуализировать его в вере Ветхого Завета. При этом синоптики почти всегда видятся достоверными.

Опыт диалога церковной теологии с «поиском» в версии Хенгеля есть в католичестве. Это тем интереснее, что сам Хенгель был лютеранином. Такой выдающийся интеллект, как папа

15. См., например, детальные доводы у Дж. Кроссли [Crossley].

Бенедикт XV высоко отозвался о данной книге (в переписке с итальянским математиком П. Одифредди): «...Прекрасный пример исторической точности и широчайшего исторического знания»¹⁶. В собственной книге об Иисусе папа неоднократно обращается к работам Хенгеля, особенно по Евангелию от Иоанна [*Ратцингер, 227–228, 234–236*], хотя и считает, что даже Хенгель недооценил историческую надежность четвертого Евангелия. Готовя к публикации второй том трехтомника, Бенедикт XVI пригласил в свою резиденцию в Кастель-Гандольфо Хенгеля (а также Петера Штульмахера) для разговора о содержании, что имело и символическое значение [*Kuhn*]¹⁷. Папа сказал на той встрече: “Jesusleute kennen einander” («люди Христовы знают друг друга»). Упоминая об этом, Р. Дайнес добавляет: «...и узнают друг друга в общении со Священным Писанием как свидетельством о действии Божьем» [*Deines*]. Католическая и протестантская теология встречаются (как предвидел Вл. Соловьев) в исповедании Иисуса Христа, но «поиск» этому не помеха, ибо приводит к центру христианской керигмы. Убежден, что такие православные мыслители как С. Аверинцев отреагировали бы на книгу Хенгеля сходным образом. Мы также рекомендуем ее пытливому читателю.

Источники

1. *Иосиф Флавий* = Иосиф Флавий. Моя жизнь / Пер. Д. Е. Афиногенова, вступ. ст. и комм. Л. В. Семенченко // Вестник древней истории. 2006. № 4 (259). С. 216–229.
2. *Хенгель 2012* = Хенгель М. Недооцененный Петр. Москва : ББИ, 2012. 172 с.
3. *Хенгель 2016* = Хенгель М. Иисус и иудаизм. Москва : ББИ, 2016. 724 с.
4. *Hengel 1969* = Hengel M. (1969). *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* Tübingen : Mohr-Siebeck.
5. *Hengel 1989* = Hengel M. (1989). *The “Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ.* London : SCM.
6. *Hengel 1996* = Hengel M. (1996). *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I.* Tübingen : Mohr-Siebeck.

16. См.: Full Text of Benedict XVI’s Letter to Atheist, URL: <https://www.ncregister.com/blog/full-text-of-benedict-xvis-letter-to-atheist> (дата обращения: 14.08.2023).

17. Конечно, это лишь часть истории — Хенгель и раньше участвовал в диалоге с католической теологией.

7. *Hengel 2001* = Hengel M. (2001). “Raising the Bar. A daring proposal for the future of evangelical New Testament scholarship”. *Christianity Today*, v. 45, n. 13, pp. 76–79.
8. *Hengel 2004* = Hengel M. (2004). “Elias Bickermann. Erinnerungen an einen grossen Althistoriker aut St. Petersburg”. *Hiperboreus*, n. 10, pp. 171–198.

Литература / References

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. София — Логос : Словарь. Киев : Дух и литера, 2006. 902 с.
Averintsev S. (2006). Sofia — Logos: Dictionary. Kyiv : Dukh i litera Publ.
2. *Левинская* = Левинская И. Элиас (Илья) Бикерман: петербургский пролог. Санкт-Петербург : Нестор-История, 2018. 256 с.
Levinskaya I. (2018). Elias (Ilya) Bikerman: Petersburg prologue. St. Petersburg : Nestor-Istoriia Publ. (in Russian).
3. *Ратцингер* = Ратцингер Й. (Папа Бенедикт XVI). Иисус из Назарета. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2009. 416 с.
Ratzinger J. (Pope Benedict XVI) (2009). Jesus of Nazareth. St. Petersburg : Azbuka-klassika Publ. (Russian translation).
4. *Ястребов 2014* = Ястребов Г. Гипотеза Фаррера — Гоулдера : Современные перспективы // Новозаветные исследования : Проблемы и перспективы / Сост. П. Чистяков. Москва : РГГУ, 2014. С. 11–35.
Yastrebov G. G. (2014). “The Farrer-Goulder Hypothesis: Modern Perspectives”, in P. Chistyakov (ed.). *New Testament Studies: Problems and Prospects*. Moscow : Russian State University for the Humanities Publ. (in Russian).
5. *Ястребов 2019* = Ястребов Г. Иисус как апокалиптический пророк (гипотеза Вайса — Швейцера): критическая оценка и перспективы // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 29–47.
<https://doi.org/10.25803/SFI.2019.32.53363>.
Yastrebov G. G. (2019). “Jesus as an apocalyptic Prophet (The Weiss-Schweitzer Hypothesis): Critical Evaluation and Prospects”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 32, pp. 29–47 (in Russian).
<https://doi.org/10.25803/SFI.2019.32.53363>.
6. *Aitken* = Aitken J. (2004). “Review of *Judaism and Hellenism*, by Martin Hengel”. *Journal of Biblical Literature*, n. 123, pp. 331–341.
7. *Crossley* = Crossley J. (2004). *The Date of Mark’s Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity*. London : T & T Clark.
8. *Deines* = Deines R. (2011). “Rezension zu: Kuhn, Gespräch über Jesus”. *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, n. 25, S. 244–248.

9. Frey = Frey J. (2012). "Martin Hengel as Theological Teacher", in M. Bird, J. Maston (eds.). *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*. Tübingen : Mohr-Siebeck, pp. 5–32.
10. Freyne = Freyne S. (2012). "Reflections on the Galilean Jesus in the light of Martin Hengel's Jesus und das Judentum", in C. Breytenbach, J. Frey (eds.). *Reflections on the Early Christian History of Religion*. Leiden : Brill, pp. 101–114.
11. Kuhn = Kuhn P. (Hg.) (2010). Gespräch über Jesus: Papst Benedict XVI im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo, 2008. Tübingen : Mohr Siebeck.
12. Lang 2010 = Lang B. (2010). Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers. München : Beck.
13. Lang 2017 = Lang B. (2017). "Jesus among the Philosophers: The Cynic Connection Explored and Affirmed, with a Note on Philo's Jewish-Cynic Philosophy", in A. Klostergaard Petersen, G. van Kooten (eds.). *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*. Leiden : Brill, pp. 187–218.
14. Loisy = Loisy A. (1903). L'Évangile et l'Église. Bellevue : Chez L'auteur.
15. MacEwen = MacEwen R. (2015). Matthean Posteriority : An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem. London : T & T Clark.
16. Mack = Mack B. (2001). The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy. Continuum : New York.
17. Tuckett = Tuckett C. (2020). "Theological Issues at Stake in Early-Twentieth-Century Research on the Synoptic Problem", in J. Kloppenborg, J. Verheyden (eds.). *Theological and Theoretical Issues in the Synoptic Problem*. London : Bloomsbury, pp. 1–18.

Информация об авторе

Г. Г. Ястребов, научный сотрудник Института востоковедения РАН и РАНХиГС; старший преподаватель Свято-Филаретовского института.

Information about the author

G. G. Yastrebov, Researcher, Institute of Oriental Studies RAS, Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Senior lecturer, St. Philaret's Institute.

Рецензия поступила в редакцию 28.06.2023; принята к публикации 10.08.2023.

Рецензия

УДК 28

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217

Л. В. Комиссарова

**Рецензия на книгу:
Берман А. Хлысты. Ранняя история самой
известной русской религиозной секты**

Москва : Common place, 2022. 283 с.

Людмила Владимировна Комиссарова

Независимый исследователь, Москва, Россия, komissarova.lv.1948@gmail.com

для ЦИТИРОВАНИЯ: Комиссарова Л. В. Рецензия на книгу: Берман А. Хлысты. Ранняя история самой известной русской религиозной секты. Москва : Common place, 2022. 283 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 217–226. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217.

L. V. Komissarova

**Book review: Berman A. Whips. Early history
of the most famous Russian religious sect**

Moscow : Common place, 2022. 283 p.

Ludmila V. Komissarova

Independent scholar, Moscow, Russia, komissarova.lv.1948@gmail.com

FOR CITATION: Komissarova L. V. (2023). "Book review: Berman A. Whips. Early history of the most famous Russian religious sect. Moscow : Common place, 2022. 283 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 47, pp. 217–226. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217.

© Комиссарова Л. В., 2023

А. Г. Берман на протяжении многих лет занимается исследованием христоверия или «хлыстовства» (таково простонародное название этого религиозного направления). В своей монографии «Хлысты. Ранняя история самой известной русской религиозной секты» он поставил перед собой цель — рассмотреть истоки и начальный этап существования русского христоверия, выявить те факторы, которые более всего повлияли на зарождение и формирование так называемой христовщины.

Автором опубликован целый ряд работ, посвященных русскому мистическому сектантству, результаты которых он использовал в представленной монографии. Кроме того, им проведен обширный историографический анализ как отечественной, так и зарубежной литературы о христоверии. В списке библиографии указаны труды дореволюционных авторов, исследователей советского времени, а также работы современных исследователей русского религиозного инакомыслия. А. Г. Берман подробно рассматривает взгляды ученых на происхождение хлыстовства и отмечает, что они очень различаются. Не отвергая влияния западных религиозных направлений на формирование русского хлыстовства, автор считает их не более чем историческим фоном возникновения и развития русских религиозных диссидентских движений конца XVII — начала XVIII вв., в число которых входит хлыстовство (с. 59). Берман высказывает мнение о том, что христоверие выросло самостоятельно на русской почве и что ранняя христовщина тесно связана со старообрядчеством. Это мнение не поддерживается большинством исследователей религиозного инакомыслия и требует дополнительных доказательств.

Книга состоит из введения, трех глав, двух экскурсов и заключения. Экскурс 1 называется «Корни Иисусовой молитвы». Нам представляется спорной попытка А. Бермана искать корни хлыстовства в православной монашеской традиции и в практике Иисусовой молитвы (с. 46). Конечно, факты существования хлыстовства в монастырях и распространения его в монашеской среде являются общеизвестными. Вполне возможно, что христоверы, практиковавшие Иисусову молитву во время своих богослужений, переняли ее у монахов. Но это еще не означает, что школа исихазма, включавшая в себя практику Иисусовой молитвы, родственна хлыстовской мистике. Автор пишет, что в XIV в. противники свт. Григория Паламы, хорошо знавшие направление исихазма, обвиняли его в ереси (мессалианства и богомильства) и находили сходство между этими ересями и исихастской

молитвенной практикой (с 50), но почему именно это мнение нужно считать авторитетным, непонятно. Тем более неверно, на наш взгляд, рассматривать саму практику Иисусовой молитвы и «умного делания» как основу хлыстовских радений (с. 50–51). В экскурсе 1 А. Берман приходит к выводам, что «функционально Иисусова молитва представляла собой замену храмового богослужения»; «повторение имени Иисуса вводило подвижника в сферу ангельского богослужения, что делало земную жизнь излишней» (с. 75). В выводах не указано, о какой практике идет речь — православного монашества или хлыстовства. Между тем, важно рассмотреть, с какой целью используется Иисусова молитва в монашеской практике, а с какой — в хлыстовских обрядах. В противном случае теряется всякое различие между православной монашеской традицией и еретическим движением. Возможно, поэтому автор монографии использует термин «монашеские ереси» (с. 60), что, конечно, вызывает недоумение, особенно у церковного читателя.

Первая глава называется «Хлыстовщина в социально-историческом контексте». Рассматривая социальные корни христоверия, автор учитывает исторический контекст и особенности русской истории XVII в., связанной, с одной стороны, с социальными движениями и противоречиями, а с другой — с развитием промышленности и торговли. Он делает вполне обоснованный вывод о том, что возросшая социальная активность разных слоев населения способствует появлению и развитию религиозного инакомыслия и возникновению сообществ, включающих в себя людей разного социального статуса (дворян, купцов, крестьян, военных, представителей духовенства и монашествующих). Это относится и к движению христоверов. А. Берман обращает внимание на то, что христовщина, которую большинство исследователей относит к крестьянским движениям, создается не крестьянами-хлебопашцами, а выходцами из крестьянства, отошедшими от сельского труда и фактически уже не принадлежащими к крестьянству (дворовыми людьми, выходцами из военной среды и т. д.). Более того, лидеры хлыстовства могли быть не только представителями простонародного сословия, но и детьми бояр, дворян (с. 99). Для подтверждения вышесказанного автор специально проводит реконструкцию биографий хлыстовских лидеров Даниила Филиппова, Ивана Сулова и Прокопия Лупкина на основании исторических источников и приходит к заключению, что они служили в стрелецком войске или в солдатских полках (с. 93). Показывая

тесную связь между лидерами христоверия и стрельцами, Берман делает вывод о том, что политические идеи были для хлыстов если не единственными, то ведущими. При этом он ссылается на лозунги участников стрелецких бунтов и заговоров — например, чтобы заменить «неправильного» царя на «правильного» (чаще всего, самозванца). Автор утверждает, что в случае неудачи политической борьбы эти идеи могли быть перенесены на религиозную почву, т. е. в сектантскую среду. По его мнению, появление в хлыстовстве сакральных фигур — «христов», равносильно политическому самозванству: «Религиозное самозванство Суслова и Лупкина можно считать особой функцией самозванства политического» (с. 109).

На наш взгляд, вопрос о социальных корнях христоверия нуждается в дальнейшем изучении. Многие исследователи хлыстовства указывают на социальные факторы возникновения и развития этого движения (материальные тяготы, церковный раскол и петровские реформы, правительственные и церковные гонения на всякое свободомыслие). Некоторые авторы отмечают существование в хлыстовском фольклоре ясно выраженных антиправительственных мотивов¹. Дореволюционные чиновники, изучавшие раскол и сектантство, писали, что проповедники хлыстовства в высказываниях не скрывают своего негативного отношения к церкви и духовенству [*Липранди, 43*]. Однако практически никто из исследователей сектантства не указывает на антицерковную или антиправительственную активность христоверов. Даже советский историк А. И. Клибанов, видевший в расколе и сектантстве социально-политическую силу, отмечал пассивность религиозного протеста сектантов против господствующей церкви и крепостничества и писал, что сектантские объединения вряд ли можно относить к сторонникам открытой борьбы с крепостниками [*Клибанов, 573*].

Во второй главе своей книги А. Берман рассматривает исторические этапы развития движения христоверия и с этой целью обращается к более ранним религиозным движениям, в частности, к «капитоновщине», обнаруженной в Верхнем Поволжье в 30-х — 40-х гг. XVIII в. Это радикальное аскетическое направление практиковало самосожжение («гари») как средство спасения от зла мира сего, в котором царствует антихрист. Капитоновские «гари» автор соотносит с хлыстовскими радениями и делает вывод

1. См., напр.: [*Мельников, 63–122*].

об их сходстве на том основании, что для тех и других было характерно экстатическое состояние участников (с. 127). Тем не менее, нет никаких сведений о том, что христоверы во время радений или после них были склонны совершать самоубийство. Они стремились к умерщвлению плоти ради очищения и принятия Святого Духа, а не для того, чтобы покончить счеты с жизнью в мире сем. В этом смысле христоверы отличаются не только от «капитоновцев», но и от других радикальных старообрядцев-«самосожженцев». В связи с этим утверждение А. Бермана о том, что хлыстовство «зародилось как одно из ответвлений радикального старообрядчества», требует подтверждения. Указание на то, что христоверы, особенно в ранний период, придерживались старого обряда (например, двоеперстия), еще не является основанием для того, чтобы говорить о тесной связи ранней христовщины со старообрядчеством (беспоповством) и называть хлыстовство старообрядческим толком, как это делает автор монографии (с. 132–133). Исследователи религиозного сектантства редко соединяют хлыстовство со старообрядчеством, тем более не относят его к какому-либо старообрядческому согласию. Некоторые авторы прямо разделяют старообрядческое движение и христоверие, в том числе, их происхождение. Такой подход можно увидеть, например, у П. И. Мельникова, подробно изучавшего старообрядчество и лично знакомого со старообрядцами, а также исследовавшего «тайные мистические секты», к которым относили христоверов. С. А. Зеньковский в своей книге «Русское старообрядчество» рассматривает христоверие как самостоятельное религиозное движение, возникшее «независимо от старообрядчества». Он видит их принципиальное отличие в том, что обряд и религиозная идеология, столь важная для старообрядцев, не имели существенного значения для христоверов, которые спокойно участвовали в церковном богослужении и таинствах [Зеньковский, 477–478]. Об этом пишет и сам Берман. Вряд ли можно согласиться с мнением некоторых современных исследователей, например, К. Сергазиной, о православности богослужения у хлыстов, но нет и серьезных доказательств того, что христоверы были в оппозиции по отношению к православному богослужению и к Православной церкви в целом. Хлысты действительно считали неспасительными таинства Православной церкви, но они не выступали против православного богослужения, таинств и святынь. Известно, что хлысты держали у себя в домах православные иконы и почитали их, они использовали в своих богослужениях

церковные песнопения. Неоднозначное отношение христоверов к православному богослужению требует, вероятно, дальнейшего исследования, но очевидно, что оно не совпадает с отношением к церковному богослужению в старообрядчестве.

Безусловно, церковный раскол XVII в. стал импульсом для развития религиозного инакомыслия, и в различных диссидентских религиозных сообществах можно найти сходные черты, но из этого не следует, что корни различных духовных движений в России нужно искать исключительно в старообрядчестве.

В третьей главе монографии рассмотрена религиозная практика христоверов, которая важна для полноценной характеристики хлыстовства, поскольку ритуальные действия (радения) в нем играли центральную роль.

В начале главы автор пишет о лидерстве в хлыстовском движении, о появлении «христов» и «богородиц». Он определяет это лидерство как «самозванство» и придерживается мнения, что принятые в русской культуре театральные действия, например, «игра в царя», практиковались и у христоверов. Лидерам хлыстовства отводилась роль «христа», «богородицы», пророка. Важно обратить внимание на то, кому отводилась такая роль. А. С. Пругавин, специально изучавший христоверие и лично общавшийся с представителями этого движения, отмечал, что хлыстовские «христы» и «богородицы» отличались строгой аскетической жизнью и особыми духовными качествами, поэтому пользовались доверием и имели высокий авторитет в общине [Пругавин, 24]. Современный исследователь христоверия К. Сергазина отмечает символическое значение «христов» и «богородиц» у христоверов, но не видит в этом игры или подмены, а считает плодом веры в то, что через таких особенных людей с ними говорит Святой Дух [Сергазина, 102–103]. Это вполне согласно с учением христоверов, в соответствии с которым «христы» не играли роль богов или царей, а были действительно теми праведниками, на которых «сходил Святой Дух» и которые могли принять в себя Христа.

В книге А. Бермана тема религиозной подмены и самозванства возникает с самого начала, в его размышлении об Иисусе Христе как трикстере (англ. *trickster* — обманщик, ловкач), мифологическом существе, нарушающем привычные законы и установления. Автор сразу оговаривается, что обращается не к историческому Иисусу, а к тому литературному образу, который нам представляют евангельские тексты. К этому образу «главного Персонажа христианства» он прибегает в связи с размышлением о харизма-

тических лидерах русских мистических сект, в том числе, христоверческих «христах» (с. 13). Не рассматривая в рецензии эту тему подробно, так как она требует отдельного обсуждения, следует сделать несколько замечаний. В евангельских текстах образ Христа не трактуется как образ того, кто пришел нарушать Закон и традицию, вносить хаос в сложившийся порядок и стремиться превратить реальный мир в идеальный. Евангельский Иисус совсем не «провокаатор и инициатор социокультурного действия и изменения творения, которое выглядит как порча» (с. 15–22). Его слова в евангелиях говорят совершенно об обратном: «Не подумайте, будто Я пришел, чтобы упразднить Закон или Пророков; не пришел Я, чтобы упразднить, но чтобы восполнить»^{*1,2}. То, что в адрес Иисуса неоднократно звучат обвинения в нарушении устоев, сложившихся в иудейском обществе, свидетельствует не о Его стремлении непременно разрушить все старое, а о том, что обвинители сами искажают Закон Божий:

*1 Мф 5:17

Ведь Бог сказал: «Чти отца твоего и мать твою»... А вы говорите: «Кто скажет отцу или матери: „Дар Богу то, что тебе причиталось от меня“, — тому будто и не нужно почитать отца»; и вы упразднили слово Божие в угоду преданию вашему^{*2}.

*2 Мф 15:4–6

Именно в евангелиях мы читаем о том, что Иисус призывает заботиться не о преобразовании реального мира в идеальный, а о собирании Небесного сокровища в своем сердце: «ибо где сокровище твое, там будет и сердце твое»^{*3}. Особенно не соответствует Евангелию заявление А. Бермана об «оборотничестве» Иисуса Христа как трикстера. Автор сам пишет о том, что евангельские тексты не дают для этого никаких оснований (с. 27), но в то же время находит сюжеты, доказывающие, по его мнению, обратное. Это явление Иисуса ученикам после Его Воскресения. Само Воскресение Христа трактуется также как некое «оборотничество», потому что «существо, находящееся в промежутке между миром людей... и иным миром, не может по-настоящему умереть». Далее автор пишет: «Положив Иисуса в пещеру по разрешению властей, Иосиф Аримафейский и Никодим просто помогли нашему герою обвести Пилата и синедрион вокруг пальца» (с. 27). Наконец, следует вывод:

*3 Мф 6:21

2. Тексты Евангелия цитируются по изданию:
Аверинцев С. С. Переводы: Евангелия. Книга Иова.
Псалмы. Киев : Дух і літера, 2007. 520 с.

Я думаю, что имеются все основания для того, чтобы утверждать, что в образе Иисуса Христа есть признаки трикстера — мудрого, хитрого, могущественного существа, показывающего обществу его неприглядную изнанку (с. 27–28).

Подобные высказывания ни на что не опираются, кроме собственного мнения автора, и прямо противоречат Евангелию. На наш взгляд, такое толкование образа Иисуса Христа выглядит, как раз, как трикстерский ход и подмена реальных основ христианской веры вымыслом.

К сожалению, в монографии такие подмены встречаются не один раз. Обсуждая вопрос о хлыстовских радениях — центре религиозного ритуала у хлыстоверов, Берман соотносит радения с православной литургией, что само по себе вполне возможно. Подобное сравнение можно найти и у К. Сергазиной, которая пишет, что «никаких таинств, альтернативных церковным... хлыстоверы не предлагали» [Сергазина, 111]. Она утверждает, что хлыстовство вообще не является альтернативой православию, а просто следует более строгому аскетическому направлению, близкому к монашеству [Сергазина, 111]. Эти выводы дискуссионны и не совпадают с выводами большинства исследователей хлыстовства. Но если Сергазина пытается показать православность хлыстовства, то А. Берман в своей книге ставит вопрос иначе. Он говорит «о генетической связи радения и православной литургии». В разделе 3.2 он пытается показать не просто сходство, а родственность хлыстовского радения и евхаристического служения. Так, возгласы «Царь! Царь!», выкрикиваемые хлыстами при появлении их лидера, почитаемого «христом», автор называет

своеобразно преломленными в измененном состоянии сознания текстами из разных вариантов Херувимской песни: торжественного перенесения Святых Даров с жертвенника на престол в ходе православной литургии. В стандартном варианте в этом тексте присутствуют слова «Яко да Царя всех подыдем» (с. 197).

Из исследований известно, что хлыстоверы использовали в своих радениях элементы православного богослужения, но из этого совсем не следует вывод, который делает Берман — о сходстве хлыстовского ритуала с православной литургией на том основании, что литургия якобы «является мистериальным представлением разных сюжетов из Ветхого и Нового заветов» (с. 198). Литургиче-

ское служение церкви совсем не ограничивается мистериальной частью, оно имеет свой дух и смысл, который совершенно отличен от радений, практикуемых христоверами. Радения совершаются хлыстами ради достижения экстатического состояния, в том числе с помощью физических действий. Это дает возможность, по их убеждению, выйти из себя и обыденного мира, чтобы Дух Святой сошел и мог действовать в человеке. В православной литургии центральным также является призывание Святого Духа, сходящего на Дары и народ Божий, но литургическое служение, напротив, обращает нас к реальности. Оно «не система прекрасных символов, а возможность в мир низводить тот поедающий и преобразующий огонь, о котором Господь томился, пока он разгорится» [Шмеман, 13], — пишет протопр. Александр Шмеман.

В заключении автор монографии указывает на то, что религиозные движения необходимо изучать в историческом контексте, учитывая, в том числе, социально-экономические условия и политические интересы участников этих движений. Он даже приводит высказывание К. Маркса о том, что человек — это мир человека, государство и общество. Для А. Бермана этот фактор является если не определяющим, то чрезвычайно значимым. С этим нельзя не согласиться, но, на наш взгляд, при исследовании религиозного инакомыслия важно изучать, прежде всего, духовные основания появления и развития тех или иных религиозных движений. Это даст возможность более полноценно оценить сами движения и их влияние на духовную жизнь российского общества и русского народа.

В монографии А. Бермана подробно рассмотрены история происхождения движения христоверия и биографии лидеров этого движения. Автор не только проанализировал обширную как отечественную, так и зарубежную литературу, посвященную христоверии (в библиографическом списке 258 позиций), но и ввел в научный оборот новые архивные источники. Автор затронул очень серьезную тему взаимосвязи христоверия и христианства, в том числе, православия, однако некоторые выводы Бермана свидетельствуют о его недостаточном знакомстве собственно с православной традицией.

В настоящее время изучение религиозного инакомыслия продолжают, в основном, светские религиоведы. Их труды вносят большой вклад в исследование религиозных движений, возникших и распространявшихся в России в XVIII–XX вв. Однако для полноценного осмысления этих движений с духовной точки зрения очень важны работы церковных исследователей, которые

могут посмотреть на религиозное инакомыслие изнутри личного опыта христианской жизни. К сожалению, в православной церкви этой темой занимаются, главным образом, «сектоведы», и серьезные произведения появляются в печати крайне редко.

Литература / References

1. *Зеньковский* = Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Москва : Церковь, 1995. 521 с.
Zenkovsky S. A. (1995). Russian Old Believers. Spiritual movements of the seventeenth century. Moscow : Tserkov' (in Russian).
2. *Клибанов* = Клибанов А. Народное противочерковное движение // Русское православие. Вехи истории. Москва : Политиздат, 1989. С. 562–615.
Klibanov A. (1989). "Popular anti-church movement", in *Russkoe pravoslavie. Vekhi istorii*. Moscow : Politizdat, pp. 562–615 (in Russian).
3. *Липранди* = Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. Лейпциг : Э. Л. Каспрович, 1883. 83 с.
Liprandi I. P. (1883). A brief overview of the schisms, heresies and sects existing in Russia, both in their religious and political meaning. Leipzig : E. L. Kasprovich (in Russian).
4. *Мельников* = Мельников П. И. (Андрей Печерский). Тайные секты // Собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. Москва : Правда, 1976. С. 63–122 (Библиотека «Огонек»).
Mel'nikov P. I. (Andrei Pecherskii) (1976). "Secret sects", in *Collected Works : In 8 v., v. 1*. Moscow : Pravda, pp. 63–122 (in Russian).
5. *Пругавин* = Пругавин А. С. Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине). Вып. 1. Москва : Задруга, 1917. 128 с.
Prugavin A. S. (1917). Rebellion against nature (about Khlysty and Khlystism), iss. 1. Moscow : Zadruga (in Russian).
6. *Сергазина* = Сергазина К. Т. «Хожение вокруг» : Ритуальная практика первых общин христоверов. Москва : РГГУ, 2015. 238 с.
Sergazina K. T. (2015). "Walking around": Ritual practice of the first communities of Christ. Moscow : RGGU (in Russian).
7. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие. Москва : Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. 247 с.
Schmemann Alexandr, protopr. (1996). Introduction to liturgical theology. Moscow : Krutitskoe Patriarshee podvor'e (in Russian).

Рецензия поступила в редакцию 16.05.2023; принята к публикации 24.05.2023.

Обзор

УДК 255

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_227

М. В. Шилкина

**Обзор Всероссийской богословско-
практической конференции
III Неплюевские чтения
«Николай Неплюев
и аристократия его времени
в деле духовного возрождения России»**

Москва, 19 мая 2023 года

Маргарита Васильевна Шилкина

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

для цитирования: Шилкина М. В. Обзор Всероссийской богословско-практической конференции III Неплюевские чтения «Николай Неплюев и аристократия его времени в деле духовного возрождения России» (Москва, 19 мая 2023 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 227–234. DOI: 10.25803/26587599_2023_47_227.

M. V. Shilkina

**Overview of the All-Russian Theological and Practical
Conference III Neptyuyev Readings “Nikolai Neptyuyev
and the aristocracy of his time in the spiritual revival
of Russia”**

Moscow, May 19, 2023

Margarita V. Shilkina

St. Philaret’s Institute, Moscow, Russia, mvshilkina@gmail.com

© Шилкина М. В., 2023

FOR CITATION: Shilkina M. V. (2023). "Overview of the All-Russian Theological and Practical Conference III Neplyuyev Readings 'Nikolai Neplyuev and the aristocracy of his time in the spiritual revival of Russia' (Moscow, May 19, 2023)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 47, pp. 227–234. DOI: 10.25803/26587599_2023_47_227.

III Всероссийская богословско-практическая конференция Неплюевские чтения «Николай Неплюев и аристократия его времени в деле духовного возрождения России» прошла 19 мая 2023 г. в Свято-Филаретовском институте в Москве. Она была организована СФИ, Свято-Николаевским и Свято-Елизаветинским малыми православными братствами.

На рубеже XIX–XX вв., когда противостояние власти и общества нарастало, среди русских аристократов, понимавших ответственность за Россию как свою личную задачу, Николай Николаевич Неплюев занял значительное место. Потомок древнего дворянского рода, оставивший дипломатическую карьеру ради воспитания крестьянских детей, автор уникальной педагогической системы, создавший трудовое православное братство как христианскую альтернативу революции, Неплюев считал основой возрождения России укрепление живой христианской веры и Православной церкви. Призыв к покаянию, с которым он обратился ко всем слоям русского общества, был направлен на исцеление гражданского противостояния через сострадание к горю ближнего и жизнь на евангельских основаниях. В этом призыве Неплюев не был одинок. Для многих представителей аристократии его времени, искренне любивших Россию, встал вопрос о действенном патриотизме. Конференция поставила своей целью собирание и раскрытие идей и опыта возрождения России, обретенного в среде аристократии, а также церковной, академической, технической, экономической элиты России в конце XIX — начале XX вв. Не меньшую ценность для организаторов конференции имели рецепция и актуализация этих идей в современном церковном и общественном поле.

Приветствуя конференцию, свящ. Георгий Кочетков, канд. богословия, основатель Свято-Филаретовского института, главный редактор журнала «Вестник Свято-Филаретовского института», отметил: «В программе большинство тем посвящены патриотизму, и это не случайно. Мы тем самым как бы определяем смысл патриотизма. Люди не всегда понимают, что патриотизм и есть

служение духовному возрождению России, русского народа, Русской церкви». Предводитель Московского дворянского собрания Олег Вячеславович Щербачев в своем приветственном слове подчеркнул: «Надо говорить о том, что собой представляло общество конца XIX века, чтобы понять причины той тектонической катастрофы, которая произошла с нашим государством и нашим народом в 1917 г., чтобы ее не повторить и попытаться возродить и отстроить настоящее российское государство... Конечно, нельзя снять ответственность с аристократии за потерю России. Но в 1917 г. в России не было невинного сословия. И очень важно изучать опыт тех, кто сопротивлялся надвигающемуся кризису мыслью и делом».

Конференция включала пленарное заседание, работу 4 секций, итоговый круглый стол. Всего на ней прозвучал 21 доклад.

На пленарном заседании были представлены четыре доклада. Андрей Александрович Тесля, канд. филос. наук, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук БФУ им. И. Канта (Калининград), начал свой доклад «Концепции патриотизма в общественной и философской мысли России 2-й половины XIX — нач. XX века» с утверждения, что патриотизм — почти универсальный феномен. Была отмечена связка патриотизма, понимаемого как любовь к Отечеству, с землей и с родом. Докладчик рассмотрел 3 возможных аспекта патриотизма: 1) базовое обозначение групповой лояльности; 2) предписывание должного поведения (нормативный); 3) тематика патриотизма значима в ситуации, когда те или иные члены группы недостаточно лояльны, или, что более важно, там, где конкурирует лояльность разным группам (внутригрупповой). Та группа, по отношению к которой мы полностью лояльны, и становится для нас истинным отечеством. Особое внимание было уделено разграничению патриотизма и национализма.

Татьяна Николаевна Панченко, канд. филос. наук, посвятила свой доклад самым интеллектуально значимым фигурам рубежа столетий: Льву Толстому, Николаю Федорову и Владимиру Соловьеву, в частности, их представлениям о патриотизме. В центре внимания докладчицы оказалось отношение названных мыслителей к войне и пацифизму. Что есть война: святое дело защиты друзей своих или остаток древнего людоедства? Решение остается за человеком, или верящим в «жизнь будущего века» и готовым к жертве за ближнего, или стремящимся продлить жизнь в этом мире.

Выступление Юлии Валентиновны Балакшиной, д-ра филол. наук, ученого секретаря СФИ и профессора РГПУ им. А. И. Герцена, было посвящено формированию национального самосознания в среде русского духовенства начала XX в. на примере личности и судьбы священника Константина Аггеева. Отец Константин был в самом центре религиозно-общественной жизни своего времени. Докладчице удалось, опираясь на исторические источники, показать, что представители русского духовенства в самый тяжелый момент жизни России и их личной судьбы не переставали быть русскими патриотами. Это проявлялось не столько в их публичных выступлениях, сколько в поступках и личном выборе. Точками кристаллизации национального чувства для них оказывались язык, культура, природа и церковь. В ситуации исторической катастрофы они оказались готовы ценой собственной жизни стоять за сохранение российской государственности, которая мыслилась как залог сохранения русской нации и русской культуры.

Завершил пленарное заседание доклад Маргариты Васильевны Шилкиной, канд. филос. наук, декана факультета религиоведения СФИ, посвященный богословским и религиозно-философским идеям Н. Н. Неплюева о путях возрождения народа и церкви. Главную задачу внутренних изменений в России Неплюев видел в «честном совместном мирном братском труде на пользу общую». Всю свою жизнь он посвятил «делу умственного и нравственного преображения русского народа». В докладе были показаны церковные и религиозно-философские истоки взглядов Неплюева и раскрыты три основания устройства жизни христианского трудового братства: 1) «вера в Бога живого и в то, что общинная жизнь есть Воля Божья»; 2) «ежеминутная практика подвига любви к Богу и братьям»; 3) труд — «качественное исполнение своих обязанностей ради общей пользы и добровольной дисциплины любви». Такие братства Неплюев призывал создавать по всей России и видел в них действенное покаяние высших аристократических кругов, государства, народа и церкви.

Основная дискуссия участников конференции развернулась на четырех секциях. На секции «Русские философы и мыслители в поисках патриотизма и аристократизма» (ведущая — старший преподаватель СФИ Зоя Михайловна Дашевская), первый доклад «Эсхатологическое осмысление служения как христианская альтернатива социальным утопиям. Следуя за мыслью Н. А. Бердяева» представила София Вадимовна Андросенко, пресс-секретарь СФИ, аспирантка философского факультета МГУ. Докладчица

проследила логику персоналистической мысли Бердяева и представила не только критику Бердяевым утопий как способа думать об обществе и действовать в истории, но и предлагаемый им путь к преобразению действительности. Главный вывод доклада заключался в том, что, по убеждению Н. А. Бердяева, служение не может считаться средством достижения какой-то цели, оно связывается с развитием в человеке дающего, а не только берущего начала. Труднее всего возложить надежду на благодатные свободные силы в человеке, увидеть, что история движима именно ими: Божественной Любовью и человеческой свободой, а не причинно-следственными связями. Христианское понимание служения, по мысли Бердяева, связывается со свободой особого свойства, которая рождается из боли, из отклика как на зло этого мира, так и на его дары.

Виктор Владимирович Грановский, канд. филос. наук, в докладе «А. С. Панарин: три ракурса русского патриотизма» убедительно показал, что Панарин выделяет три типа патриотизма: демократический патриотизм почвы (раннего Панарина можно расценивать, по мнению докладчика, как философа-почвенника); патриотизм идеократический или формационный (патриотизм идеи); сталинизирующее славянофильство (термин В. В. Грановского). Панаринский «вопрос о „русском традиционализме“, о том, чего он стоит и куда ведёт...» привел его самого в поздних статьях в эпоху сталинизма, т. е. в «ретроградный изоляционизм», который сам же Панарин и критикует, но апологизирует в конце концов под видом сталинской «теократии».

В докладе Ульяны Александровны Гутнер, канд. биол. наук, научного сотрудника Института биохимической физики им. Н. М. Эммануэля РАН, «Воспитание русской духовной элиты в РСХД» была нарисована широкая палитра усилий представителей русской религиозной интеллигенции в эмиграции по воспитанию русской молодежи в любви к Православной церкви и к России через создание Русского студенческого христианского движения, 100-летие которого отмечается в этом году. Из участников этого движения вышли многие яркие исторические деятели, стремившиеся до наших дней посвящать свою жизнь служению России. Идеи и опыт РСХД очень востребованы сегодня.

Два следующих доклада были посвящены деятелям русской культуры. Яна Руслановна Пантуева, канд. филол. наук, доцент СФИ, представила сообщение «„Самый поэтический и жизне-радостный элемент общества“: А. П. Чехов и тип русского деятеля».

Марина Николаевна Глашкина, научный сотрудник музея-заповедника В.Д. Поленова, посвятила свое выступление Василию Поленову, художнику и гуманисту. Выступавшие показали своих героев не только как великих художников, но и как людей, деятельно любивших каждого человека рядом с ними, раскрыли их патриотизм через самоотверженный труд и помощь народу.

На второй секции «Ответственность за Россию: голос Церкви» (ведущая — канд. филос. наук Маргарита Васильевна Шилкина) дискуссия развернулась вокруг докладов, представивших основные направления церковной деятельности Н.Н. Неплюева и его единомышленников. Юлия Николаевна Антипина, аспирант Санкт-Петербургской Духовной академии, подробно проанализировала полемику о правомочности и содержании «светского учительства» на рубеже XIX–XX вв., показав оправданность признания служения Н.Н. Неплюева как учителя церкви.

Оксана Анатольевна Кудряшова, выпускница магистратуры СФИ, председатель Свято-Николаевского малого православного братства, показала, что стремление Н.Н. Неплюева к соборанию Всероссийского братства было его последней надеждой остановить надвигающийся кризис революции. Елена Николаевна Ткачева, выпускница СФИ, рассказала о плодах выступления Н.Н. Неплюева в Московской духовной академии в период 1905–1908 гг. — о возникшем студенческом братстве МДА и созданном студентами «Союзе детей». Мария Владимировна Ситникова, студентка богословского факультета СФИ, в докладе «Христианская педагогика: вопреки невозможному. Воздвиженские школы Н.Н. Неплюева» проанализировала главные педагогические принципы Неплюева, позволившие ему создать уникальные школы для крестьянских детей, которые стали источником их личностного роста и рождения трудового братства. Дьякон Павел Строков, клирик Воронежской и Лискинской епархии, в своем выступлении «Тема ответственности за Россию в переписке еп. Михаила (Грибановского) и митр. Антония (Храповицкого)» представил свидетельство того, как лучшие церковные иерархи понимали свою ответственность за Россию в возрождении духовной жизни каждого верующего человека, воцерковлении и освящении всех сторон жизни.

Третья секция «Предпринимательская инициатива в благоустройстве России» (ведущий — Сергей Владиславович Смирнов, канд. экон. наук, доцент, заместитель директора Института «Центр развития» НИУ «Высшая школа экономики») собрала

ученых и практиков — современных бизнесменов из Москвы, Воронежа, Калининграда. Вначале прозвучали 3 доклада: Наталья Дмитриевна Игнатович, церковный историк, раскрыла опыт предпринимательства Н. Н. Неплюева; Александр Михайлович Никулин, канд. экон. наук, директор Чаяновского исследовательского центра МВШСЭН, главный редактор журнала «Крестьяноведение», охарактеризовал вклад российских аристократов (прежде всего князей Васильчикова и Шаховского) и дворян в становление российской кооперации и рассмотрел вопросы аристократии и демократии в кооперативном творчестве А. В. Чаянова; Сергей Константинович Наджаров, заместитель технического директора российского автосборочного предприятия «АВТОТОР», представил опыт своего знаменитого предка Петра Ионовича Губонина, русского купца 1-й гильдии, промышленника, крупного мецената, прошедшего путь от крепостного крестьянина до действительного статского советника. Девиз его личного дворянского герба звучал: «Не себе, а Родине». После докладов состоялась дискуссия о современной благотворительности, о христианских основаниях бизнеса.

Четвертая секция «Женщины аристократических родов на службе России» (ведущий — Олег Олегович Глаголев, журналист медиапроекта «Стол») едва ли не впервые поставила вопрос о том, как женщины высших дворянских фамилий посвящали свою жизнь служению народу, России, Русской церкви. Тема была раскрыта на примерах великой кн. Елизаветы Федоровны и игуменьи Леснинского монастыря Екатерины (Ефимовской) (докладчица — Евгения Георгиевна Парфенова, выпускница СФИ); игуменьи Елены (Коноваловой) (докладчица — Елена Евгеньевна Старостенкова, канд. экон. наук, директор Благотворительного фонда «101 км. Подвижники Малоярославца»); матери Марии (Скобцовой) (докладчица — Лидия Владимировна Крошкина, канд. культурологии, доцент РГГУ, старший преподаватель СФИ); А. А. Штевен-Ершовой (докладчица — Ольга Владимировна Синицына, руководитель детско-юношеского центра «Преображение», учитель истории в семейной школе). Все названные женщины не просто занимались благотворительностью, но стремились создавать православные общины в монастыре или в миру, большое внимание уделяли духовному и светскому образованию служащих сестер, а также местных крестьян и их детей.

Последней частью насыщенного дня конференции стал круглый стол «Люблю отчизну я: христианские основания русского

патриотизма и аристократизма» (ведущий — Олег Олегович Глаголев, журналист медиапроекта «Стол»). В разговоре участвовали священник Георгий Кочетков, духовный попечитель Преображенского братства, Олег Вячеславович Щербачев, предводитель Московского дворянского собрания, Александр Николаевич Верещагин, доктор права Эссекского университета, главный редактор журнала «Закон», Александр Викторович Волков, канд. филос. наук, старший преподаватель СФИ, София Вадимовна Андросенко, пресс-секретарь СФИ, аспирантка философского факультета МГУ.

Круглый стол подвел итоги всего дня, поставив острые вопросы: почему словосочетание «русские патриоты» для многих звучит неоднозначно; почему Н.А. Бердяев говорил о том, что аристократизм, рыцарство и мужское начало слабо выражены в русском народе; может ли современный христианин не быть патриотом и аристократом.

Главным научным и церковно-общественным результатом конференции стало ясное свидетельство о том, что все наиболее значимые проекты по возрождению церкви, предпринимательства, культуры, просвещения, права, социальных отношений в России конца XIX — начала XX в. были основаны на православной вере, на стремлении к братским отношениям между людьми и между разными социальными группами.

Информация об авторе

М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент, декан факультета религиоведения, зав. кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Свято-Филаретовский институт.

Information about the author

M. V. Shilkina, Cand. Sci. (Philosophy), Assistant Professor, Dean of Religious Studies Faculty, Chief of the Chair of Humanities and Science, St. Philaret's Institute.

Обзор поступил в редакцию 01.07.2023; принят к публикации 10.07.2023.

Обзор

УДК 23/28

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_235

Л. В. Крошкина

**Обзор Всероссийской научной
конференции X Аверинцевские чтения
«Слово, образ, символ.
Метод С. С. Аверинцева
в современной гуманитарной науке»**

(Санкт-Петербург, 20–21 февраля 2023 года)

Лидия Владимировна Крошкина

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,

lida.kroshkina@gmail.com

для цитирования: Крошкина Л. В. Обзор Всероссийской научной конференции X Аверинцевские чтения «Слово, образ, символ. Метод С. С. Аверинцева в современной гуманитарной науке» (Санкт-Петербург, 20–21 февраля 2023 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 235–243.

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_235.

L. V. Kroshkina

**Review of the All-Russian Scientific Conference X
Averintsev Readings “Word, Image, Symbol. The
Method of S. S. Averintsev in Modern Humanities”**

(Saint Petersburg, February 20–21, 2023)

Lidia V. Kroshkina

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

© Крошкина Л. В., 2023

FOR CITATION: Kroshkina L. V. (2023). "Review of the All-Russian Scientific Conference X Averintsev Readings 'Word, Image, Symbol. The Method of S. S. Averintsev in Modern Humanities' (Saint Petersburg, February 20–21, 2023)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 47, pp. 235–243. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_235.

20–21 февраля 2023 г. в Санкт-Петербурге прошли юбилейные X Аверинцевские чтения¹. В 2007 г. эта конференция была инициирована выпускниками Свято-Филаретовского института в г. Твери. Чтения были посвящены методологическому аспекту наследия Аверинцева в современной гуманитарной науке и основным категориям культуры — «слову», «образу», «символу». Конференция организована тремя гуманитарными вузами: Свято-Филаретовским институтом (СФИ), Российским государственным гуманитарным университетом (РГГУ) и Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена (РГПУ им. А. И. Герцена). На базе последнего состоялись чтения, собравшие более 100 участников и гостей. За два дня конференции было проведено 2 пленарных и 3 секционных заседания, итоговый круглый стол. Всего было представлено 30 докладов от различных образовательных и научных учреждений России (Москва, Санкт-Петербург, Архангельск, Тверь). В рамках чтений накануне дня кончины С. С. Аверинцева состоялся вечер памяти ученого, в котором приняли участие его ученики, коллеги и друзья.

Вопрос о методе в гуманитарном знании остается одним из самых дискуссионных. Метод известного филолога и историка культуры С. С. Аверинцева, с одной стороны, привлекает многих гуманитариев, с другой — трудно поддается формализации, иногда навлекая на себя обвинение в ненаучности. Актуальность темы привлекла к осмыслению этих вопросов самых разных ученых: филологов, историков, философов, богословов, культурологов, искусствоведов.

Конференция открылась в историческом здании фундаментальной библиотеки имени Императрицы Марии Федоровны (Санкт-Петербург), сотрудниками которой была подготовлена

1. Аверинцевские чтения обращены к наследию академика Сергея Сергеевича Аверинцева (1937–2004) — ученого-филолога, переводчика, историка культуры, библеиста, философа, публициста, общественного деятеля, поэта.

выставка книг С. С. Аверинцева, представленная ее директором Нателой Нодарьевной Квелидзе-Кузнецовой.

От лица РГПУ им. А. И. Герцена на открытии конференции в адрес оргкомитета прозвучали благодарственные слова д-ра филол. наук, доцента, декана филологического факультета РГПУ Алексея Львовича Вольского и проректора по научной работе, профессора Светланы Анатольевны Писаревой. От СФИ выступил д-р ист. наук, ректор Алексей Борисович Мазуров, он обратил внимание на церковный аспект трудов С. С. Аверинцева — на проповеди и переводы Священного писания — и вспомнил, что Сергей Сергеевич завещал сделать на его надгробии скромную надпись: «анагност» («чтец»). Российский государственный гуманитарный университет, с которым С. С. Аверинцев тесно сотрудничал², представила д-р филол. наук, декан философского факультета Светлана Александровна Коначёва. Она отметила способность Аверинцева «создавать читателя». Его постоянное пребывание «между» различными областями гуманитарного знания давало удивительную свободу; метод становился не набором формальных процедур, а поиском пути, открывающим новые вопросы и перспективы.

Программа чтений была построена по принципу кольцевой композиции: первое и итоговое заседания были посвящены непосредственно рассуждению о методе. В завершение конференции на итоговом круглом столе удалось собрать как теоретические обобщения, так и свидетельства о практическом опыте современных исследователей, применяющих метод Аверинцева. Важно, что на всех заседаниях присутствовало большое число студентов.

Сформулируем основные результаты конференции.

С. А. Коначёва предложила взглянуть на труды Аверинцева сквозь призму философии религии, в адрес которой, как и в адрес трудов Аверинцева, часто звучат уничижительные определения. Феноменологическая герменевтика, задающая рамку целостного познания, ставит границы подобной оценке. Докладчица в качестве примера предложила рассмотреть позицию раннего Хайдеггера, переосмыслившего роль теоретического и жизненного в философском анализе. Примат теоретического как проекции готового философского знания на жизнь противопоставляется изучению феноменов человеческой жизни, в которой есть свое

2. В 1992–1994 гг. С. С. Аверинцев был главным научным сотрудником Института высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского;

являлся бессменным председателем Мандельштамовского общества; был членом Попечительского совета СФИ.

место теоретическому знанию. Доклад С. А. Коначёвой вызвал вопросы участников о том, насколько правомерно соотносить подход Хайдеггера с подходом Аверинцева, не отвергавшего теорию, но, напротив, предлагавшего преодолевать антианализм и создавать новую позитивную теорию, учитывающую внерациональные и рациональные аспекты явлений человеческой культуры. В ответ на замечания участников С. А. Коначёва скорректировала термин «теоретическое», заменив его на «объективирующее» знание, критика которого Хайдеггером, по мнению исследовательницы, сближает философа с позицией Аверинцева.

Развитием темы соотношения теоретического и жизненного стал доклад канд. филос. наук, доцента кафедры философии и гуманитарных дисциплин СФИ Викторией Юльевны Файбышенко «Символ, жизнь и история: метатеоретические границы метода Аверинцева», направленный на поиск метатеоретической основы метода Аверинцева. Эту основу докладчица определила как усмотрение *воплощающего* взаимодействия символа, жизни и истории. Символ выступает как символичность самой жизни, так как принадлежит простейшим ее элементам, а эта жизнь открывается, в свою очередь, как историческая. Символ необходим истории, чтобы ею стать, связывая концы и начала, проясняя ее и позволяя ее видеть. Таким образом, символ является онтологической границей, удерживающей отношения, не выразимые иначе как символически.

Важные мысли высказал преподаватель Института классического Востока и античности ВШЭ Максим Глебович Калинин в докладе «Метод С. С. Аверинцева в свете восточнохристианского созерцательного богословия». По-аверинцевски он сформулировал цель своего выступления — «определить и описать место ученого в истории христианской богословской мысли»³. Главное внимание докладчик уделил опыту естественного созерцания как основе метода Аверинцева, вырастающего из его софиологии, о чем было сказано в сообщении В. Ю. Файбышенко. Аверинцев передает опыт созерцания как величайший опыт встречи, сосредоточивающий внимание на *другом*; этот взгляд противоположен «транзитному» скольжению. Внимание исследователя тех или иных цивилизаций и культур должно быть обращено

3. Именно так — как определение места того или иного явления в широком историко-культурном материале — ставил задачу С. С. Аверинцев во многих своих работах.

на то, как человек той эпохи воспринимает себя в мире. Такой подход выходит за рамки филологической науки. В описание подобного восприятия, по мнению М. Г. Калинина, С. С. Аверинцев включает характеристики взгляда человека на окружающие его вещи, на всю совокупность существующих реалий. Внимание Аверинцева к восточно-сирийской традиции известно⁴, поэтому закономерно, что осмысление метода в ее контексте позволило М. Г. Калинину сделать ряд важных наблюдений.

1) Аверинцев синтезирует христианскую традицию, обращаясь к ее малоизвестному и малодоступному для европейского читателя пласту — восточно-сирийской литературе, помещая в центр внимания своеобразие взгляда носителя древнееврейской культуры на мироздание, в котором просматривается глубокая связь между его самоощущением и ощущением каждой вещи в мире.

2) Изучение такого рода зрения приводит Аверинцева к софиологии как к величайшему опыту встречи божественного и тварного, между которыми пролегает граница «метафизической учтливости», парадоксальным образом не возвращающая к язычеству, но свидетельствующая о крайнем и последовательном монотеизме.

3) Аверинцев возвращается к вопросу русской софиологии о лице Софии, ее ипостасности, направляя спор о Софии в русло проблемы богословского описания через природу символа.

4) Он обращается к сирийскому понятию «*ʿgāzā*», которое выражает тайну как нерасторжимое единство означающего и означаемого, предполагающего одновременно несколько интерпретаций, т. е. означаемых.

5) Понимание многозначной природы символа дает возможность разрешить коллизию многоликости Софии Премудрости Божией (Христос — это София, но София — это не только Христос).

Новый разворот в осмыслении метода Аверинцева предложил зав. кафедрой богословия СФИ, канд. пед. наук Александр Михайлович Копировский в докладе «Аверинцев — *Magister Ludi*?». Он сопоставил метод Аверинцева с «игрой» по образу кастальской интеллектуальной игры в романе Г. Гессе «Игра в бисер». По мнению докладчика, Аверинцева можно назвать мастером игры, если понимать ее не как бесконечные переливы значений, у которых

4. Вспомним, как в статье «Христианство в XX веке» Аверинцев говорит о пробуждении интереса к сирийцам как об одном из важнейших

событий в истории науки (см.: Аверинцев С. С. Христианство в XX веке // Он же. Словарь София-Логос. Киев : Дух и литера, 2006. С. 640–698).

нет конца и цели, но как свободное соотношение различных культурных смыслов, выявляющее многоплановость содержания анализируемых явлений. Центром этого процесса у Аверинцева является Премудрость Божья — именно она позволяет сопрягать далеко отстоящие друг от друга во времени и пространстве идеи. Такую игру, обладающую смысловым центром, Аверинцев предлагает в качестве школы, научающей отвергать, с одной стороны, беспамятство и бескачественное неразличающее «единство всего со всем», с другой — жесткую систему однобоких понятий.

Завершением первого заседания конференции стал доклад канд. культурологии, доцента РГГУ Лидии Владимировны Крошкиной «Символ как сопряжение с „самым главным“ или вопрос о смысле», фокусирующий внимание на центральных понятиях Аверинцева — символе и смысле, а также на истолковании (символологии). Л. В. Крошкина сопоставила представления о символе в трудах С. С. Аверинцева и П. Тиллиха, отметив, что Аверинцев в отличие от Тиллиха не выделяет в качестве отдельной группы религиозные символы. Основное свойство *подлинного* символа — способность соотноситься с самым главным — с идеей мировой целокупности, с полнотой мирового и человеческого универсума. Докладчица обратила внимание на дерзновенное соотнесение символа с халкидонским догматом о двух природах во Христе и с церковными таинствами. Символ у Аверинцева — это сакраментальная реальность, сфера парадоксальной встречи трансцендентного с имманентным, что порождает позитивный метод его постижения, предложенный ученым в качестве двух уровней анализа, учитывающих рациональные и иррациональные аспекты символа.

Второе пленарное заседание было обращено к понятиям «слово» и «словесность». Профессор кафедры русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена, д-р филол. наук, доцент теологии, ученый секретарь СФИ Юлия Валентиновна Балакшина в докладе «Окликающее слово С. С. Аверинцева» отметила его концепцию слова, позволяющую преодолевать «объективацию научного анализа» и входить в личностные отношения с предметом своего исследования. Вместе с этим «окликание» в трудах ученого, по мнению исследовательницы, выступает как «универсальная форма бытия», когда каждое слово, жест, поступок «говорят», окликают, приглашая к диалогу. По мнению Ю. В. Балакшиной эта идея противостоит бахтинской и буберовской позициям в теории диалога, определяя границы науки, которая не способна стать «экзистенциальным актом встречи и общения», но может к нему направить.

С этим связан и присущий Аверинцеву пафос дистанции — отзвук феноменологического подхода, поэтическим языком выраженный как «учтливость неба». В логике богословия окликание осмысливается ученым как кеносис Бога, творящего мир словом, обращающегося к человеку «с нежностью и осторожностью» на внятном языке образов и символов. В целом, по мнению Ю. В. Балакшиной, подход Аверинцева к «слову» можно охарактеризовать как антропологический разворот, проявленный в доверии к человеку и его способности «услышать окликающее его слово и узреть человеческое лицо Христа». Доклад стал в некотором роде окликанием, вызвавшим много содержательных вопросов и реплик. Так, профессор кафедры семитологии и гебраистики СПбГУ, д-р филос. наук, доцент Владимир Владимирович Емельянов отметил, что идея окликания позволяет ему дополнить его перевод и интерпретацию сюжета окликания небом земли древней ближневосточной космогонии в шумерских текстах третьего тысячелетия до н. э. Глагол «окликать» в шумерском и акадском языках имеет общий корень с арабским и древнееврейским словом «пророк» («наби»).

Герменевтике слова и событию свидетельства посвятил свое сообщение профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена, д-р филос. наук, профессор Алексей Алексеевич Грякалов, который, имея в виду под герменевтикой слова вместилище «методологических потенциалов», рассмотрел, каким образом могут быть сегодня реализованы и концептуализированы понятия неопределенности, диалога и свидетельства, заложенные в творчестве С. С. Аверинцева.

Доклад профессора кафедры семитологии и гебраистики СПбГУ, д-ра филос. наук, доцента Владимира Владимировича Емельянова «Понятие „словесности“ в трудах С. С. Аверинцева и литература древнего Востока» вызвал бурную дискуссию. Докладчик представил критику в отношении основного тезиса статьи С. С. Аверинцева «Греческая литература и ближневосточная словесность»: ссылаясь на примеры шумерской и других древневосточных литератур, он оспорил связь зарождения литературы и литературности с философским высказыванием.

Игорь Вадимович Кондаков (д-р философ. наук, канд. филолог. наук, профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ, академик РАЕН, почетный профессор РХГА им. Ф. М. Достоевского) в докладе «С. С. Аверинцев о русской культуре» обратил внимание на тот парадоксальный факт, что специалист по античной и еврейской литературе мог заниматься исследованиями русской

культуры. Особенность этих исследований заключалась во взгляде на «свое» как на «чужое» как бы с позиции знания других культур и одновременно на основании осмысления собственного опыта национальной жизни, благодаря чему Аверинцеву удалось достичь невероятных обобщений и даже пророчеств. И. В. Кондаков предложил читать Аверинцева так же, как он читал Бахтина, определяя книгу мыслителя о Достоевском как теодицею в контексте судьбы пореволюционной России как богооставленного пространства, а книгу о Рабле — как антроподицею в контексте сталинской эпохи. Подобным образом в книгах «Греческая литература и ближневосточная словесность» и «Поэтика ранневизантийской литературы» И. В. Кондаков подчеркивает возможность прочтения современных контекстов европейской демократии и тоталитарного режима, а сопоставление двух типов духовности — византийского и древнерусского — выявляет современную специфику русской культуры в неразрешенности вопросов власти над людьми, в чем, по Аверинцеву, заключена «наша надежда».

Второй день конференции прошел в формате трех секций, на которых прозвучало семнадцать докладов исследователей-гуманитариев. Значительным событием чтений стал итоговый круглый стол, продолживший разговор о методе С. С. Аверинцева. Композиция круглого стола была выстроена по типу мини-конференции: два теоретических доклада, три практических сообщения «применителей» (так организаторы назвали тех, кто поделился опытом применения метода С. С. Аверинцева к собственным исследованиям) и дискуссия с обсуждением вопросов: в чем парадоксальность и невоспроизводимость метода Аверинцева? в чем его продуктивность для гуманитарных наук?

Первым прозвучал доклад ученицы С. С. Аверинцева поэта Ольги Александровны Седаковой (канд. филол. наук, почетного доктора богословия Европейского гуманитарного университета, профессора, старшего научного сотрудника Института мировой культуры МГУ им. Ломоносова) «Толковать и понимать. Герменевтика С. С. Аверинцева». Ольга Александровна отметила важность видения не только уникальности С. С. Аверинцева, но его причастности необыкновенному взрыву гуманитарного творчества в 1960–1970-е годы, которое В. В. Библихин назвал «новым ренессансом», давшим целую плеяду творческих ученых: Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, М. Л. Гаспарова и многих других. Возражая утверждению, прозвучавшему в докладе В. В. Емельянова, о том, что все они на самом деле хотели быть философами, О. А. Седакова за-

свидетельствовала, что в центре их интересов была не философия, а поэзия, которая направляла их методологию. По мнению докладчицы, главное в герменевтике С. С. Аверинцева — это трепетное отношение к человеку и человеческому творчеству, основанное на вере в Боговоплощение, в то, что человеческое слово вопреки всему способно вместить Слово Божественное (*sapra Dei*).

Во втором теоретическом докладе круглого стола Алексей Львович Вольский (д-р филол. наук, доцент, декан филологического факультета РГПУ им. А. И. Герцена), как бы подхватывая мысль О. А. Седаковой, предложил рассмотреть в качестве основания герменевтического метода Аверинцева «целомудрие неличного вдохновения» как самоограничивающее (самоустраняющее) усилие, поручающее сокровенное слово не воображению, а самой традиции, понимаемой как проявление вечного во временном, бытия — в становлении, мифа — в истории.

Итогом дискуссии стало общее признание, что о методе С. С. Аверинцева возможно говорить в особом смысле, не как о системе терминов, которых, по мнению О. А. Седаковой, у С. С. Аверинцева нет, или комплексе практических предписаний и процедур, но как о *пути*, по которому возможно двигаться, опираясь на общие принципы ученого, остерегающие от распространенных ошибок: самонадеянности, поверхностных высказываний, повторений общеизвестного, неразличения достойного и неприличного. Но помимо ограждающей роли подход Аверинцева к человеческой культуре ведет к главному вопросу — вопросу смысла, восстанавливающего утраченные между явлениями жизни связи, что предполагает целостную личностную включенность исследователя.

Полную версию конференции можно посмотреть на YouTube-канале СФИ. <https://www.youtube.com/watch?v=pgC03hJkR68>.

Информация об авторе

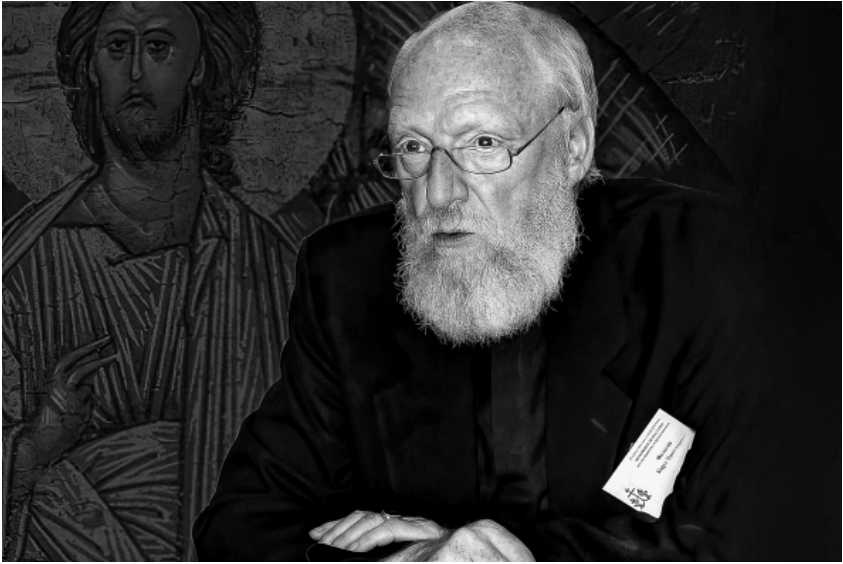
Л. В. Крошкина, канд. культурологии, доцент кафедры истории и теории культуры
Российского государственного гуманитарного университета.

Information about the author

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

Обзор поступил в редакцию 01.06.2023; принят к публикации 13.06.2023.

НЕКРОЛОГ



Еще один человек Божий закончил свой земной путь и отошел к Господу Иисусу Христу, Которого всем сердцем любил и Которому служил всю свою долгую земную жизнь —

КАРЛ ХРИСТИАН (ВАСИЛИЙ) ФЕЛЬМИ.

8 июля 2023 г. на 86-м году жизни скончался один из лучших современных специалистов по православному богословию, в течение многих лет — профессор кафедры истории и богословия христианского Востока в Университете им. Фридриха-Александра в Эрлангене и Нюрнберге (Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Германия), почетный доктор Московской духовной академии, награжденный двумя орденами Русской православной церкви, многолетний член Попечительского совета Свято-Филаретовского института, член редколлегии журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» и большой друг Преображенского братства Карл Христиан Фельми, с 1971 г. — лютеранский пастор, а с 2007 г. — православный христианин, дьякон Василий.

Разнообразие его основных жизненных вех даже в этом их кратком перечне впечатляет. Воспитанный в христианской лютеранской традиции, в 14 лет впервые услышавший слово «православие»,

Карл Христиан большую часть жизни занимался изучением православия, написал и защитил по нему две докторские диссертации: «Проповедь в Православной России» (1969 г.) и «Истолкование Божественной литургии в русском богословии» (1982 г.). Его интересу к православной вере очень способствовала работа в университете под руководством первой женщины-декана богословского факультета, профессора и также лютеранского пастора Фери (урожд. Веры Георгиевны) фон Лиленфельд, большого специалиста по православию. Но более всего к православной церкви его подвигло личное знакомство с православным богослужением и православной иконой. Еще будучи лютеранином, профессор Фельми написал книгу «Введение в православное богословие» и отредактировал ее перевод на русский язык, который хорошо знал (русское издание издано в 1999 г. Российским православным университетом, а затем переиздано с исправлениями и дополнениями в 2014 и 2019 гг. нашим Свято-Филаретовским институтом и презентовано затем в Москве и Петербурге). А еще — большой иллюстрированный альбом «Иконы Христа» (2007 г.). Поэтому принятие им православия с последовавшим в 2011 г. рукоположением во дьякона (как жаль, что далее не последовало и его пресвитерской хиротонии!) не кажется чем-то неожиданным.

Дьякон Василий (это имя он принял в честь свт. Василия Великого и праздновал именины 14 января) служил в Нюрнберге, в приходе блаж. Ксении Петербургской Берлинско-Германской епархии РПЦ. Но главное — он был истинным «служителем» (от греч. δίακονος) Церкви Божией, во многом способствовавшим просвещению как ее членов, так и западных христиан в области православной веры и культуры, особенно русской. Не только его книги и выступления на многочисленных конференциях, но и его личность, в которой наука и вера были взаимообусловленными, стала очевидным свидетельством о Христе, «в Котором сокрыты все сокровища мудрости и ведения» (Кол 2:3). Все знавшие его хорошо помнят глубокую и обширную эрудицию профессора Фельми — дьякона Василия, твердость его богословской позиции, сочетавшуюся с удивительной личной скромностью, кротостью и замечательным чувством юмора.

Наша дружба с профессором Фельми началась в 2006 г. с его выступления на конференции СФИ по церковному искусству с докладом «Икона и истолкование божественной литургии» и интервью, которое он дал газете «Кифа» (см. № 47). В дальнейшем мы довольно часто имели возможность видеться с ним лично

или общаться по переписке. Он неоднократно читал в нашем институте лекции, выступал с докладами. В журнале «Вестник Свято-Филаретовского института» были опубликованы его статья «Действенность таинств в церквах, отделенных от православия» (Выпуск 29) и интервью с ним в рамках конференции «Современная православная экклезиология: единство церкви и церковные разделения» (Выпуск 34).

Дьякон Василий был в курсе наших радостей и трудностей, переживал их вместе с нами. В 2018 г. первый проректор СФИ Д. С. Гасак от имени института и братства приветствовал его в Эрлангене по случаю празднования его 80-летия. Потом мы общались только письменно или по телефону, но расстояния нас не разделяли.

Теперь мы молимся о его блаженном упокоении со святыми в Царстве Небесном и дерзновенно надеемся на его молитвенное ходатайство за нас перед Богом.

А. М. Копировский



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

КНИГИ СФИ

Интернет-магазин
качественной христианской
литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация

Православное богослужение
и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов
и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников
и исповедников Русской
церкви

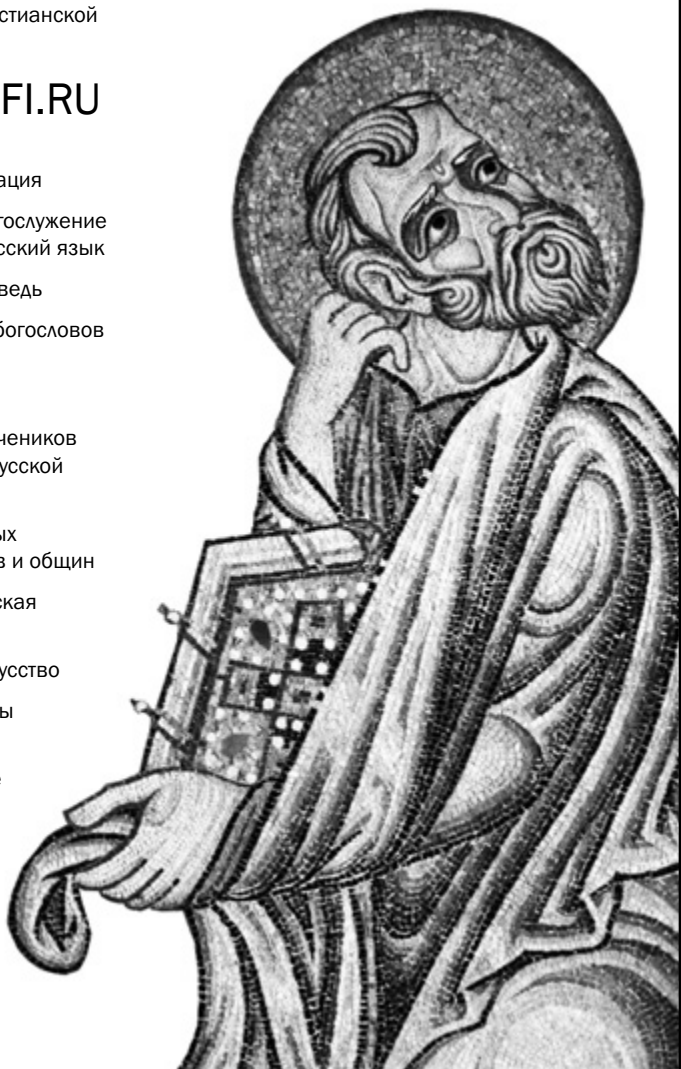
История церковных
движений, братств и общин

Учебно-методическая
литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия
и религиоведение



Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям «Теоретическая теология», «Историческая теология», «Практическая теология».

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника Свято-Филаретовского института», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре. Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

Тематический 47-й выпуск журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» посвящен разработке понятия «просвещенная вера». В материалах номера раскрывается мысль о том, что «просвещенная вера» — это не только культурно-историческая реальность, но и экзистенциальный, мистический опыт. В предисловии главного редактора раскрываются возможные варианты понимания исследуемого понятия. Статья А. В. Сизикова посвящена осмыслению образа Премудрости в книге Сираха в контексте богословской позиции ее автора Бен Сиры. В статье К. А. Мозгова рассматриваются проблемы катехизического просвещения в Русской церкви синодального периода. В статье А. Г. Гачевой на основе идей русских религиозных писателей и мыслителей XIX — первой трети XX в. показано, как понятие «просвещенная вера» становится проявлением антисекularных тенденций русской культуры, соединяясь со стремлением к всецелому оцерковлению жизни и деятельности человека. В статье А. Ф. Макаровой исследуется бердяевская трактовка консерватизма как свободы преобразования традиции. Статья Е. А. Поляковой представляет собой поиск ответа на вопрос об актуальности критики морали Фр. Ницше, прежде всего, его концепции «самопреодоления морали». В статье А. В. Кольцова сравниваются работы А. Райнаха и Э. Штайн, содержащие философскую рефлексию религиозного обращения их авторов. В статье А. А. Мелик-Пашаева с позиций религиозного сознания и психологической науки рассматриваются научные исследования, значимые для общего понимания творческой природы человека и путей ее актуализации.

Раздел *Экклезиология* представлен статьей Э. Фарруджи, посвященной осмыслению католическими теологами понятия «соборность», которое было предложено и описано православным богословом А. С. Хомяковым, а в XX в. включено в Догматическую конституцию о Церкви католической церкви «Свет народам».

В разделе *Перевод источников* публикуется первый перевод проповеди блаж. Августина «О Символе веры к оглашаемым» на русский язык, сопровождаемый вступительной статьей и критическим комментарием П. С. Озерского.

Раздел *Обзоры, аннотации, рецензии* представляет две рецензии: Г. Г. Ястребова на книгу М. Хенгеля и А. М. Швеммер «Иисус и иудаизм» (Москва : ББИ, 2016); Л. В. Комиссаровой на книгу А. Бермана «Ранняя история самой известной русской религиозной секты» (Москва : Common place, 2022); а также два обзора конференций: обзор Всероссийской богословско-практической конференции III Неплюевские чтения «Николай Неплюев и аристократия его времени в деле духовного возрождения России», Москва, 19 мая 2023 г. (М. В. Шилкина); обзор Всероссийской научной конференции X Аверинцевские чтения «Слово, образ, символ. Метод С. С. Аверинцева в современной гуманитарной науке», Санкт-Петербург, 20–21 февраля 2023 г. (Л. В. Крошкина).

