А. А. Пешков

Философско-богословские этюды: избранные темы

Нижний Новгород
2018

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви

А. А. Пешков

Философско-богословские этюды: избранные темы

Нижний Новгород

2018

УДК 27(081)
ББК 86.37-4
П31

П31 А. А. Пешков. Философско-богословские этюды: избранные темы

Данная книга представляет собой авторский сборник статей философско-богословской проблематики, публиковавшихся в последние несколько лет в философских и научно-богословских трудах и журналах.
Материалы сборника посвящены вопросам изучения святоотеческого духовного наследия и его усвоения в опыте современности, проблемам нравственности и нравственного богословия как науки в России. Рассматриваются проблемы православной экклезиологии. Внимание автора обращено также к синодальной модели церковно-государственных отношений, что стало объектом научного интереса и философской рефлексии в отечественной мысли не только синодального, но и современного периода.
Книга предназначена широкому кругу читателей — всем интересующимся вопросами отечественной патрологии и патристики, нравственного богословия, православной экклезиологии в их историческом контексте, а также в связи с актуальностью и современным наполнением этих научных областей.

Нижегородская духовная семинария, 2018. 288 с.

ISBN 978-5-904720-23-0

© Алексей Адольфович Пешков, 2018
© Нижегородская духовная семинария, 2018
© Типография «Ридо», 2018

От автора

Выражаю искреннюю признательность ректору Нижегородской духовной семинарии — митрополиту Нижегородскому и Арзамасскому Георгию — за поддержку и помощь в публикации данного сборника, а также протоиерею Александру Мякинину — доценту, кандидату богословия, первому проректору Нижегородской духовной семинарии — за интерес и внимание к работе над этой книгой, ценные советы и замечания, которые с благодарностью принимаю.

Выражаю благодарность доктору философских наук, заслуженному деятелю науки РФ, профессору Льву Евгеньевичу Шапошникову за благожелательное отношение к моей работе.

Кроме того, хотелось бы отметить высокий профессионализм всего издательского коллектива и особенно поблагодарить редактора сборника Ольгу Владимировну Куранову.

Автор благодарит за советы и поддержку своих родителей, родных и друзей — Э. В. Чайкина, К. И. Вачнадзе,

Л.В. Мельяновского, семью Комаровых, Ю.А. Гуторова, протоиерея Сергия Щелокова.

Особую сердечную признательность выражаю моей супруге Елене и детям Ване и Жене. Их поддержка и терпение были очень значимы для меня при работе над книгой.

Вступительное слово

Материал сборника представляет собой цикл авторских статей, публиковавшихся в философских и научно-богословских трудах. В ходе публицистического творчества складывались научные интересы автора, что отразилось на структуре сборника. В нем выделяются три исследовательских направления, которые формируют внутреннее пространство этой книги.

Прежде всего это первая глава «Патрология и патристика», где акцент делается на попытке анализа вопросов хранения и изучения святоотеческого наследия и его усвоения в опыте современности. В рамках данной проблемы рассматривается вопрос отношения к канону Священного Писания в восточной православной традиции и в западной, а также дается исторический анализ практики оглашения в ранней Церкви.

Вопросы нравственного богословия — во второй главе сборника — касаются проблемы метафизических основ нрав-

ственности, что анализируется и в контексте становления нравственного богословия как науки в России, и в важных частных вопросах Нравственного богословия.

В третьей главе сборника рассматриваются проблемы православной экклезиологии и историко-философского анализа церковно-государственных отношений. В данной главе внимание обращено к синодальной модели церковно-государственных отношений, которая стала объектом научного интереса и философской рефлексии в отечественной мысли не только синодального, но и современного периода.

В наполнении сборника отражена широта научных интересов автора. В то же время нельзя не отметить внутреннюю взаимосвязь статей книги, образующих единое смысловое поле, которое обеспечивается тем, что выводы автора коренятся в православной духовной традиции и к ней обращены, — это формирует единый фон авторских подходов к решению поставленных им задач.

Сборник будет полезен широкому кругу читателей, студентам и научным работникам.

Глава 1

Патрология и патристика

Неопатристический синтез: исторический контекст

Идея неопатристического синтеза, выдвинутая в 1936 году на православном конгрессе в Афинах выдающимся патрологом прот. Георгием Флоровским, была отражением процесса возрождения патристического богословия в отечественной науке конца XIX — начала XX века. Сама эта идея прослеживается у Г. Флоровского еще с 1910 года, проходя, однако, определенные этапы становления. Итоговым же шагом в концепции неопатристического синтеза следует полагать его доклад на конгрессе патрологов 1967 года в Оксфорде. А. В. Нестерук связывает развитие этой идеи у Флоровского с общим настроением разочарования, царившим в кругах эмигрантской интеллигенции, от крушения исторических идеалов России, а также с поисками причин случившейся революции. «Одна из идей, которая была выдвинута Флоровским, состояла в том, что богословие должно стать экзистенциальным, оно должно отвечать

на вопросы жизни людей в церкви и за пределами церкви. Богословие должно отвечать на вопросы конкретности. Оно должно перестать быть некоей академической наукой, которая доступна узким профессиональным богословам в узкой среде. Здесь Флоровский обратился к опыту Отцов. <...> Поэтому Флоровский предложил формулу неопатристического синтеза, когда богословие должно быть обновлено в хорошем смысле этого слова, богословие должно вернуться к традиции Отцов. Мы должны вернуться назад к Отцам, вернуть их ум. В этой формуле обретения ума Отцов скрыто самое важное в призыве к неопатристическому синтезу»[1].

По мысли прот. Г. Флоровского, неопатристический синтез есть путь в вере от философских абстракций к ее жизненному переживанию. «Изучение богословия, — писал Флоровский, — привело меня уже давно к той идее, которую я сегодня называю „неопатристическим синтезом“. Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»[2].

Идея неопатристического синтеза оказалась плодотворной. Ее сторонниками выступили уже современники прот. Г. Флоровского. Одним из них был А. В. Карташев[3], который переосмыслил свое прежнее критическое отношение к наследию Церкви в творчестве истории[4]. В русле неопатристики размышляли В. Лосский, И. Мейендорф.

С современным возрождением богословской жизни Русской Православной Церкви идея неопатристического синтеза нашла новых сторонников. Одним из ярких представителей неопатристического движения стал митр. Иларион (Алфеев)[5]. Его программной статьей по этому вопросу является доклад «Святоотеческое наследие и современность» на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», прошедшей в Москве в 2000 году. В докладе развивается мысль о том, что «отеческая вера» не должна восприниматься исключительно как историческое наследие прежних веков. Что примечательно, докладчик отрицательно оценивает консервацию отеческого наследия от вызовов современности[6]. Такие «сторонники „охранительного Православия“, как правило, любят ссылаться на „учение святых отцов“, но в действительности святоотеческого учения не знают». «Для того ли, — риторически вопрошает игумен Иларион, — они (отцы — *А.П.*) его (Предание — *А.П.*) сохранили, чтобы это богатство стало подобно таланту, зарытому в землю, лежащему у нас мертвым грузом, и чтобы мы лишь изредка извлекали его на свет Божий, дабы убедиться, что от долгого неупотребления оно не повредилось? Для того ли отцами были написаны книги, чтобы мы держали их на полках, по временам стряхивая накопившуюся пыль и лишь изредка обращаясь к ним в поисках необходимой цитаты?»[7] Отсюда следует его настойчивый призыв обратить к современности наследие святых отцов. «Перед нами встает поистине грандиозная задача, — отмечает наш современник, — не только по изучению творений отцов, но и по осмыслению этих творений в свете современного опыта, более того — по осмыслению нашего современного опыта в свете учения отцов»[8].

В то же время, идея неопатристического синтеза начинает получать критику в лице некоторых современных богословов. Так, П. Калаицидис обвиняет прот. Георгия Флоровского в том, что в идее неопатристического синтеза преобладал именно элемент возврата: «Несмотря на свои инновационные черты, представляется, что XX век — именно в силу того, как воспринималось „возвращение к отцам“ и благодаря сопутствующей программе „девестернизации“ православного богословия, — стал для православия временем самозамыкания, консерватизма и статического, или фундаменталистского, подхода к понятию традиции, которая нередко стала приравниваться к традиционализму. Итак, подобно тому, как некоторые протестантские Церкви все еще страдают определенным фундаментализмом относительно понимания Библии и библейских текстов, Православная Церковь со своей стороны оказывается обездвижена, попавшись в ловушку „фундаментализма традиции“, или „фундаментализма отцов“, что затрудняет для нее действительный поиск своей пневматологии и благодатного измерения. Все это не дает ей быть частью современного мира или хотя бы вступить с ним в диалог, и лишает ее внутреннего устремления проявить свои творческие дары и силы»[9]. В качестве последствий «возвращения к отцам» П. Калаицидис полагает пренебрежение библеистикой, возобладавший в православном богословии традиционализм и, как следствие, самозамкнутость и слабость реакции на проблемы современности.

Надо отметить, что схожую критику в адрес Г. Флоровского, несмотря на приверженность[10] идее неопатристического синтеза, выражает современный исследователь патристики П. Гаврилюк. В своей статье «О полемическом использовании

категории „Запад“ в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского» он критикует неопатристическую концепцию Флоровского за односторонность подхода, выразившегося в приверженности именно греческим отцам и антизападничестве.

Особую критику у П. Калаицидиса вызывает не только противопоставление в этой идее Востока Западу, что приводит к усилению «антизападнического и антиэкуменического настроя», но даже противопоставление Церкви и мира: «Церковь и ее богословие не могут достичь чего-либо в мире, не замечая мира или не ценя мира, который вокруг них, только потому, что этот мир „нехристианский“, потому что он не таков, как им хотелось бы или было бы удобно. Равным образом Церковь и ее богословие не могут подвигнуть к действию и тронуть современных людей, людей эпохи модерна и позднего модерна, пока Церковь презирает современный мир и пренебрегает им, не видит в нем материала, из которого нужно создать откровение, и плоти, которую нужно принять на себя»[11].

При этом П. Калаицидис не учитывает, что значение святоотеческой мысли выражается не в новых, порой даже смелых подходах к решению богословских проблем своей эпохи, а прежде всего в умении явить в своих мыслях и жизни пребывающий в Церкви Дух Святой. Мерилом их значения является не «модерн», которого в избытке было у ересиархов, а верность Духу. А это уже во многом консервативный элемент. Можно предположить, что «модерн» присутствует как раз у еретиков, вызывая святоотеческий своевременный ответ. Вспомним слова прп. Викентия Лиринского о том, «чтобы не старина перестала подавлять новизну, но чтобы новизна перестала нападать на старину <...> Необходимо, чтобы все

православные, заботящиеся показать себя законными чадами матери Церкви, прилеплялись к святой вере святых отцов, неразрывно были соединены с нею, умирали в ней, а непотребные новизны нечестивцев проклинали, страшились их, нападали на них, преследовали их[12]. Также и св. Ириней Лионский, первый разрабатывавший учение о Предании, указывает, что «дарование состоит не в откровении нового, а в сохранении старого»[13].

Впрочем, нельзя сказать, что прот. Георгий Флоровский был исключительным первооткрывателем идеи неопатристического синтеза. Один из первых отечественных патрологов, прославленный в 2009 году в лике местночтимых святых, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), критикуя западно-католический принцип определения Отца Церкви по его соотношению с древностью, согласно которому эпоха Отцов ограничивается эпохой до схоластов (XII–XIII вв.)[14] или даже ранее, VI веком, писал, что если и можно положить предел появлению Отцов в Церкви, то это предел Второго Пришествия Христова: «Святой Дух всегда обитает в церкви, всегда просвещает умы и сердца верующих, всегда действует в избранных мужах, смотря по нуждам времени. <...> Во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для отцов церкви, и мнения людские, назначающие то шестой, то тринадцатый век, не имеют основания себе в предмете»[15]. Более того, принцип, выраженный свт. Филаретом Черниговским, обнаруживает себя в истории как общецерковный подход. Так, прп. Симеон Новый Богослов подобное мнение прямо называет еретическим: «я говорю о тех еретиках, которые говорят, будто нет никого в наши времена и посреди нас, могущего сохранить евангельские заповеди и стать подобными Св. Отцам...

те, кто говорят, что это невозможно, обладают не какой-либо частной ересью, но всеми, так как эта ересь много превосходит и покрывает все другие нечестием и кощунством. Говорящий это опровергает все Божественные Писания»[16].

Таким образом, идеи неопатристического синтеза нашли выражение в утверждении, что в Церкви всегда были, есть и будут ее Отцы. Сама мысль об «отечности» Церкви была присуща церковному сознанию. Эти утверждения согласуются с одним из высказываний в статье прот. Георгия Флоровского «Святой Григорий Палама и традиция Отцов», где говорится, что апостоличность Церкви, утверждаемая в Символе веры, актуализируется в Ее отечности. Иными словами, святоотеческое наследие есть ширящееся продолжение апостольской проповеди: «Апостольская проповедь не только хранится, но и живет в Церкви»[17]. И в этом смысле отеческое наследие должно полагаться продолжением Священного Писания; по крайней мере не должно кардинально разниться с ним. Или, выражая эту мысль изящным определением Епифановича, наследие отцов есть «церковная письменность, то есть все те литературные памятники, которые появлялись в недрах Церкви на всем протяжении ее существования после Апостолов и были более или менее полным отражением ее жизни»[18]. Отсюда становится актуальным вопрос о соотношении наследия Отцов и Священного Писания.

Первоначально Священное Писание имело устную традицию, и Предание играло определяющую роль в передаче Откровения. «Прежде чем быть включенным в новозаветный канон, — отмечает П. Евдокимов, — слово Христово было принято апостольской общиной в виде *устного предания*. После того, как оно быстро перешло к форме записанного предания,

его содержание стало неуклонно возрастать и разделять судьбу всякого исторического документального свидетельства и хроники, благодаря колебаниям, присущим человеческой природе»[19]. Церковь управляется, — отмечает роль Предания прп. Иоанн Дамаскин, — «по преданиям Отцов, как записанным, так и не записанным. Ибо, как без писаний было возвещено во всем мире Евангелие, так без писаний передано во всем мире и то, чтобы были изображаемы Христос, воплотившийся Бог, и святые»[20]. Вся жизнедеятельность Церкви обладает внутренним единством; по мнению П. Евдокимова, «все эти образующие элементы предания создают динамический по своей сути мир, живую сферу звучания Слова Божьего, неотделимую от самого Слова, как Его живое продолжение, Его тело, происходящее из того же источника»[21].

Проблему соотношения Св. Предания и Св. Писания ставит и анализирует прот. Олег Давыденков. Острой критике подвергается у него противопоставление Писания и Предания как внешних друг ко другу источников. Он полагает, что причина появления такого подхода — католическое влияние на православное богословие[22]. Им справедливо показывается искусственность подобного дуализма. Опираясь на слова прп. Силуана Афонского, сохраненные архим. Софронием (Сахаровым), что «Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания <...>, (это) одна из его форм: форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее, и по удобству пользования ею; но изъятое из потока Священного Предания Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями»[23], прот. О. Давыденков утверждает, что Писание и Предание необходимо рассматривать только в их нерасторжимом

единстве. Более того, он показывает первичность Предания по отношению к Писанию.

Прот. А. Князев пишет: «Священное Писание не есть ни единственный, ни самодовлеющий источник богопознания. Священное Предание Церкви есть ее живое богопознание, непрестанное вхождение в Истину под водительством Святого Духа, выражаемое в постановлениях Вселенских соборов, в творениях великих отцов и учителей Церкви, в богослужебных последованиях. Оно одновременно и свидетельствует о Священном Писании, и дает правильное его понимание. Поэтому можно сказать, что Священное Писание есть один из памятников Священного Предания. Тем не менее, это самый его важный памятник в силу дара богодухновенности, которого сподоблялись авторы священных книг»[24]. По свидетельству сщмч. Иринея Лионского, если бы апостолы не оставили писаний, то Церковь бы руководствовалась переданным ей Преданием (Кн. 3, гл. 4, 1).

«Следовательно, она первейшая и главная его истолковательница. Библия сохраняет и охраняет Откровение; охраняет, но не объясняет. Человеческие слова — не более чем знаки. Оживляет их свидетельство Духа... Писание нуждается в истолковании. Суть его — не в словах, а в Вести» (прот. Г. Флоровский)[25]. И далее: «Библия закончена. Но священная история продолжается. Библейский канон включает пророческую книгу Откровения. Впереди — грядущее Царство, последнее исполнение обетований, поэтому и в Новом Завете есть пророчества. Вся жизнь Церкви есть в каком-то смысле пророчество... Лучше сказать, что пророчества начали сбываться. Это более по-библейски — ведь поворотная точка Откровения уже в прошлом. „Последнее“, или „новое“, уже во-

шло в историю, но финал еще не наступил. Царство началось, но не исполнилось. Сам строгий канон Писания символизирует полноту. К Библии ничего нельзя добавить, ибо Слово Божие стало плотию. Наша последняя инстанция — не Книга, а Живой Человек. Но Библия сохраняет свой авторитет не только как летопись, но и как пророческая книга, полная тайн, указующих на будущее, на конец истории.

Священная история Искупления продолжается. Теперь это история Церкви, которая есть Тело Христово. Дух-Утешитель обитает в Церкви. Законченной системы догматов в христианстве нет и быть не может, ибо Церковь вечно в пути. И Библия хранится в Церкви как историческая книга, призванная напоминать верующим о динамической природе, „многократности и многообразности“ Божественного Откровения»[26].

Таким образом, Священное Писание и Священное Предание рассматриваются неотъемлемо друг от друга, как формы проявления единой жизни Духа в Церкви. В то же время необходимо подчеркнуть особый авторитет Священного Писания в Предании Церкви: «Внутреннее свидетельство Святого Духа проявляется в богодухновенности священного текста. Ни в коем случае нельзя смешивать это совершенно особое свидетельство с истолкованием текста. Церковь есть весь Христос, и это помещает в вечно живой контекст Христа те слова, которые Он произнес во время Своей земной жизни. Бог сказал, и Он продолжает истолковывать Свои слова. Так, Библия, истолковываемая божественным образом, включает в свою полноту предание как свое живое продолжение и всегда осуществляемое истолкование. Предание свидетельствует о Писании, и Писание составляет часть Предания, однако

Библия остается первоисточником веры, обладая приоритетом и абсолютным авторитетом»[27].

Отсюда актуальность вопроса об исторических причинах подобного обособления наследия Отцов Церкви от Священного Писания. Любопытно, что первоначально, до формирования канона Священного Писания, столь жесткой демаркационной линии между святоотеческими произведениями и Писанием не проводилось. По мнению свящ. О. Давыденкова, причиной подобного размежевания стала возникшая полемика между протестантскими и католическими богословами: «Протестанты просто отвергли авторитет Предания в пользу Писания. Католики вышли из положения благодаря апелляции к непогрешимому мнению папы, который может в любом случае безошибочно указать, как толковать Писание и какое Предание следует принимать»[28]. Однако анализ истории формирования канона приводит к выводам о более ранних истоках этого явления.

Основной причиной формирования списка канонических книг Б. М. Мецгер указывает гностическую угрозу: «Стремясь предотвратить спекулирование тайными преданиями, которые практически невозможно проконтролировать, она (Церковь — *А.П.*) бдительно следила за тем, чтобы не признать своим ничего, что не имело гарантии апостольского происхождения»[29]. Однако Мецгер отмечает, что необходимо отличать «саму идею каноничности от составления конкретных списков канонических книг»[30]. Другим существенным фактором тот же исследователь называет монтанизм, который способствовал «отвердеванию» канона[31]. При этом исследователь отмечает разницу во влиянии монтанизма и гностицизма на формирование канона. Гностицизм «как бы помог Церкви признать

расширенный корпус авторитетных книг; тогда как монтанисты, настаивая на непрерывном даре боговдохновенного пророчества, заставили Церковь подчеркнуть окончательную авторитетность апостольских писаний как правила веры. Отрицая экстравагантные излишества монтанизма, Церковь сделала первый шаг к тому, чтобы принять закрытый канон Св. Писания»[32].

«Историки, — как отмечает М. Г. Селезнев, — различают „открытый“ канон (именно такими были каноны иудаизма и христианства *в ту пору, когда к ним могли еще добавляться новые книги* (курсив мой — *А.П.*)) и „закрытый“, то есть окончательно фиксированный канон»[33]. По мнению того же исследователя, христианский канон Нового Завета становится закрытым лишь к V веку по Р.Х. В этом процессе можно выделить определенную промежуточную ступень, в которой фиксируется существование наиболее авторитетного «ядра» канона и определенного списка книг с меньшим авторитетом, но граница между ними все еще размыта[34].

Б. М. Мецгер, суммируя процессы эпохи мужей апостольских, утверждает, что в отношении к Писанию явно выражена традиция, где ощущается их авторитетность, хотя оформленной теории еще не было: в те времена «эта авторитетность еще не имела свойства исключительности»[35]. Тот же автор, подводя итог II веку, отмечает, что только к концу столетия наметились контуры будущего канона, в то же время продолжается распространение раннехристианских сочинений.

Важным моментом в определении места святоотеческой письменности в церковной традиции стала смена свитков на кодексы, произошедшая в конце I — начале II века. По-

добная форма способствовала фиксации последовательности книг, включенных в собрание[36]. Таким образом, кодексы могут служить источником представлений о соотношении святоотеческой письменности и Писания в ранней истории Церкви. Характерно, что древние кодексы включали в состав новозаветной литературы произведения раннехристианских авторов (I–II вв.). Например, «Послание Варнавы» располагается в знаменитом Синайском кодексе (IV в.) сразу после Откровения в числе новозаветных книг[37], далее сразу же помещается «Пастырь» Ермы. Послание Климента к Коринфянам содержится в Александрийском кодексе (IV в.).

Другим источником по определению места святоотеческой письменности в Предании Церкви являются свидетельства ранних церковных писателей. Прежде всего письмо Дионисия Коринфского римскому епископу Сотиру, относящееся к 170 г. н. э. В нем Дионисий свидетельствует, что в коринфской общине за богослужением прочитываются послания свт. Климента Римского, а также папы Сотира. Кроме того, далее Дионисий проводит разделение между Писанием и христианской письменностью, к которой он относит и свои послания: «Братья просили меня писать им послания; я и писал их, но апостолы диавола переполнили их сорняками: одно выбросили, другое прибавили — горе им! Не удивительно, что постарались подделать и Писание Господне, раз занялись и не такими важными»[38].

Ярким сторонником «открытого» канона выступает Климент Александрийский[39]. В частности, он цитирует как боговдохновенные Послания Климента Римского, Варнавы и книгу «Пастырь» Ермы. Этой же традиции придерживается и Ориген. Примечательно, что книгу «Пастырь», отличая ее

от корпуса новозаветных книг, он относит к боговдохновенным (в кесарийский период своей жизни, когда он стал более осторожным в отношении к канону). Как свидетельствует Б. Мецгер, «В разное время Ориген, как до него Климент, считает христианским свидетельством любой документ, который он находит убедительным и притягательным»[40].

Таким образом, можно предположить, что исторически не протестанты и католики виноваты в размежевании Писания и Предания, как полагает прот. Олег Давыденков[41]. Это была защитная реакция Церкви на вызовы эпохи. Причина отделения Писания уже была заложена глубже в истории, в попытке отгородить Писание от апокрифов. Однако, отделив Писание от еретических сочинений, Церковь сохранила прежнее глубочайшее уважение к святоотеческому наследию и неканонической письменности.

Священное Писание — несомненно, наиболее чистая форма выражения Предания Церкви, и исторически это выразилось в особом уважении к нему и его месте в наследии Церкви. Однако в опыте сохранения Предания в Церкви нет столь строгого обособления Писания от святоотеческого наследия.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Нестерук А. В.* Неопатристический синтез // http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/s_o_bogoslovie/5g10_9-all.shtml

2. Цит. по: *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 76–107. С. 84; см. также: Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ / Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

3. См.: *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2009. С. 92.

4. *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2011. С. 326–328.

5. Можно также вспомнить труд архимандрита Сергия (Говоруна) (см.: *Сергий (Говорун), архим.* Патрология: Учебный курс: // http://www.bogoslov.ru/patrology.rw3/)

6. См. также: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия. Приложение // Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 172.

7. *Иларион (Алфеев), игум.* Цит. соч. С. 77.

8. Там же.

9. *Калаицидис П.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия: // http://www.bogoslov.ru/text/2586215.html

10. См.: *Гаврилюк П.* О полемическом использовании категории «Запад» в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского // Вестник ПСТГУ. 2010. Вып. 1 (29). С. 61–78. С. 75.

11. Там же.

12. Прп. Викентий Лиринский. О Священном Предании и правой вере. Памятные записки Перегрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков (XXXII–XXXIII) // http://azbyka.ru/otechnik/Vikentij_Lirinskij/pelegrin/

13. См.: *Попов И.В.* Патрология. Краткий курс. М., 2003. С. 68.

14. См.: *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии I–VI века. М.: Издательский совет РПЦ, 2004. С. 12.

15. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах церкви. Репр. изд. В 3-х т. Т. 1. Загорск: Изд-во СТСЛ, 1996. С. XIV–XV.

16. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Загорск: Изд-во СТСЛ, 1993. С. 433.

17. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 380.

18. *Епифанович С.Л.* Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III веков. СПб.: Воскресение, 2010. С. 31.

19. *Евдокимов П.* Православие. М., 2002. С. 267.

20. Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993. С. 58.

21. Там же. С. 268.

22. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 50.

23. Там же. С. 54.

24. *Князев А., прот.* Что такое Священное Писание? // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 20–21.

25. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. Указ. изд. С. 27.

26. Там же. С. 37–38.

27. *Евдокимов П.* Цит. соч. С. 268.

28. *Давыденков О., прот.* Цит. соч. С. 52–53.

29. *Мецгер, Брюс М.* Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала: Пер. с англ. М.: ББИ св. апостола Андрея, 1996. С. 78; см. также: С. 90–91.

30. Там же. С. 99.

31. Там же. С. 100.

32. Там же. С. 107.

33. *Селезнев М.Г.* Канон библейский: Понятие канона // Православная энциклопедия: Т. XXX. М., 2012. С. 212.

34. Там же.

35. *Мецгер Б.М.* Цит. соч. С. 74.

36. Там же. С. 111.

37. *Goodspeed E.J.* A history of early christian literature. Chicago, 1966. P. 22.

38. Евсевий Кесарийский. Церковная история (IV, 23, 12).

39. *Мецгер Б.М.* Цит. соч. С. 135.

40. Там же. С. 142.

41. См.: *Давыденков О., прот.* Цит. соч. С. 51–52.

Отношение к неканоническим книгам в Восточной Православной Церкви и в западно-католической традиции

Для раскрытия данной темы необходимо прежде всего выяснить содержание самого термина «неканонические книги». Определение их вытекает из понятия о каноне — как о книгах, не содержащихся в нем и в то же время отличающихся от всей остальной массы литературы и религиозного, и светского содержания, выделяясь в особую группу — с определенным отношением к книгам каноническим.

Следует отметить, что определение этой группы (неканонических книг) принято в Восточной Православной Церкви[1], в Протестантской Церкви[2] и у Иудейской Синагоги[3]. С определением данной группы соединяется понятие апокрифов (в отличие от псевдоэпиграфов — книг подложных и вредных). Вслед за блаженным Иеронимом[4] этим же термином оперируют и некоторые католические богословы. Но в официальном римо-католичестве, утвержденном определениями Соборов и декретами пап, такая группа вообще

отсутствует, и лишь с некоторыми натяжками и оговорками под данный термин можно подвести понятие девтероканонических книг, бытующее в католической среде[5].

В предлагаемом исследовании каждому вероучению оставлена его собственная терминология в наименованиях канонических и неканонических книг.

Сам термин «канон» получил распространение от греческого слова κανών, в греческий язык оно проникло из семитских языков (еврейское слово הנק). Общей основой послужило шумерское слово — gi, gi-na, что означает «тростник» или «трость». Известно, что трость (הנק) использовалась в качестве меры длины (Иез. 40: 3), а греческое слово κανών означает прямую палку или шест, который употреблялся для определения прямых линий. Но, по замечанию А.С. Каменецкого, «ни в древне-, ни в позднееврейской литературе нет слова, вполне соответствующего понятию „канон“, хотя имеется название, характерное для канонических книг, в отличие от неканонических, а именно „Священные Писания“ — יבותב שדוקה»[6]. Вследствие этого, слово הנק получило значение масштаба, стандарта, правила — в еврейской литературе[7], а в греческой слово κανών обозначало собрание лучших греческих поэтов, философов и историков, произведения которых могли служить примером для подражания, обозначая также и норму нравственного поступка или интеллектуальное качество произведения[8].

Современное христианское значение это слово приобрело благодаря Посланиям св. апостола Павла, где каноном он называет проповеданное им учение об оправдании перед Богом, правила жизни и вообще христианское вероучение (Гал. 6: 16; Флп. 3: 16; 2 Кор. 10: 13–16). Вслед за св. апосто-

лом Павлом отцы и учители Церкви II и III веков каноном называли или изложение основ христианского вероучения в виде символов, или вообще христианское вероучение, сохранявшееся Вселенской Церковью.

Отцы IV века, по замечанию С. М. Сольского, каноническими стали называть те книги, «которые вместе с Преданием Церкви составляют источник христианского вероучения»[9]. Однако ошибочно было бы, вслед за исследователем Землером, обозначать канон в смысле «каталога или списка книг, назначенных в Церкви для чтения»[10]. Этим определением не обозначаются ни боговдохновенность, ни норма веры, которые, по признанию П. А. Юнгерова[11], соединяются с термином «канон» на основе ясных свидетельств Иисуса Христа и апостолов (Мк. 12: 36 = Пс. 109, 1; Деян. 1: 16 = Пс. 40, 10; 2 Пет. 1: 20; 2 Тим. 3: 15–16). Таким образом, с понятием о каноне соединяется прежде всего понятие о боговдохновенности ветхозаветных книг, вошедших в канон. А канонические книги, продолжает далее проф. Юнгеров, — это прежде всего «книги священные, боговдохновенные»[12].

Именно в этом смысле, вслед за Иисусом Христом и апостолами, понимали книги, входящие в канон, учители и отцы Церкви: Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин[13]. Тот же взгляд о богодухновенности священных книг, вошедших в канон, был утвержден на Лаодикийском (360 г.), Карфагенских (397 и 419 гг.) и Иппонском (393 г.) соборах.

Учение о книгах ветхозаветного канона как боговдохновенных породило целый ряд недоуменных вопросов, особенно в протестантской среде. Вопросом критерия отбора канонических книг задается Клайн Снодграсс[14], ведь оче-

видно, что список еврейской литературы гораздо обширнее ветхозаветного канона и что многие книги религиозного содержания, пользовавшиеся уважением у ветхозаветных священнописателей, неизвестны современным христианам (Чис. 21: 14; Нав. 10: 13; 2 Цар. 1: 18; 1 Пар. 23: 29). Вопросом — распространяется ли божественное вдохновение на форму Священного Писания, так же, как и на содержание Писания — задается Е. Гриффит-Джонс[15]. Однако в большинстве случаев эти вопросы решаются при внимательном изучении истории развития канона.

Начало собранию (канона) священных книг было положено еще Моисеем, когда он велел левитам хранить Книгу Закона — הרותה רפס — «одесную ковчега завета Господа Бога вашего» (Втор. 31: 26). Здесь, по мнению С.М. Сольского[16], следует понимать всё Пятикнижие, а не какой-либо отдельный отрывок из него, так как רפס означает целую книгу, а не ее часть.

Заповеданный обычай мог быть позаимствован у соседних языческих народов, храмы которых, по утверждению П.А. Юнгерова, являлись хранилищами «важных книг»[17]. Этот факт, как и то, что Моисей повелевает читать Книгу Закона в известные дни всему еврейскому народу — во свидетельство (Втор. 31: 9–12; 26–27), выделяет ее из разряда обычных книг как священную. Тем самым он подавал пример благоговейного отношения к ветхозаветным священным книгам. Таким образом, Моисей является основоположником канона.

Следуя примеру Моисея, Иисус Навин также вписал свои слова в Книгу Закона: «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия...» (Нав. 24: 26), — книгу, уже пребывающую «одесную ковчега», то есть по правую сторону его. Из этого

видно, что Иисус Навин смотрел на свое писание так же, как и Моисей, и хотел придать ему такое же значение в жизни еврейского народа. Этот обычай сохранился и в последующие времена. Пророк Самуил записал устав царства в Книгу רפסה и положил перед Иеговой (1 Цар.10: 25). Выражение רפסה, употребленное с артиклем, указывает на известную книгу, к которой Самуил присоединил свою. «По-видимому, — предполагает профессор протоиерей Аркадий Иванов, — это была Книга Закона, введенная Моисеем и продолженная Иисусом Навином»[18].

Таковы древние положительные библейские свидетельства о начале собирания и хранения ветхозаветного канона. Последующая история формирования библейского канона не отличается уже такой ясностью и основывается на свидетельствах иудейского предания и Священного Писания. Из книги Притчей Соломона (25: 1) и талмудического предания (Baba Bathra t.14, t.15) становится понятным, что среди евреев во все времена их самостоятельного существования, вплоть до Вавилонского плена, непрерывно действовал ряд обществ благочестивых и образованных людей, занимавшихся собиранием, хранением и изучением священной ветхозаветной письменности. Из свидетельств (1 Пар. 29: 29; 2 Пар. 9: 29; 12, 15) видно, что со времен Самуила собирателями еврейской письменности были старейшины и пророки. Об этом же говорит проф. Юнгеров[19]: «особенно пророки» тщательно собирали и изучали священные книги. Это общее сказание о ходе дела Предание Иудейской Церкви более подробно раскрывает в случае издания некоторых священных книг друзьями Езекии, великой синагогой — Ездрой, Неемией и Малахией. Архимандрит Михаил (Лузин)[20] не сомневается,

что до времени Езекии осуществлялись частные собрания священных книг, хотя объем и характер этих собраний неизвестен «из-за недостатка свидетельств». На их существование указывает «знакомство позднейших писателей с книгами предыдущих». Однако это были частные собрания, и собиратели не приобщали их к закону. Архим. Михаил считает, что официальное собрание священной письменности, подобное собранию Моисея, Навина и Самуила, было не нужно. «От Самуила до плена, — пишет далее исследователь, — эти пророки были живым свидетельством Божественной воли; их живого слова было вполне достаточно для отличия всего священного и божественного от мирского и человеческого вообще и для отличия божественных писаний от произведений обычной человеческой мысли»[21]. Катастрофа вавилонского плена послужила уроком еврейскому народу, заставила обратиться к собственному прошлому, ко времени чистой теократии. Появилась потребность в собрании всего кодекса священных книг. «Именно с именами Ездры, Неемии и Малахии, — говорит П. А. Юнгеров, — соединяется заключение ветхозаветного канона, то есть окончание собирания священных канонических книг, не допускавшее дальнейшего увеличения их числа и состава»[22].

Время заключения (завершения) канона необычайно важно, потому что книги, написанные позже этого времени, уже не включались в канон[23]. Именно к этому периоду относится возникновение и собирание книг, которые в православной традиции именуются неканоническими. Православный библеист, публиковавшийся под инициалами И. С. (1879)[24], основываясь на свидетельстве Иосифа Флавия («Против Апиона» 1, 8), объясняет это тем, что после пророка Малахии «дух

пророческий был отнят от Израиля», и уже не являлся пророк, способный своим авторитетом утвердить богодухновенность того или иного писания. Несмотря на подтверждение этой точки зрения ведущими отечественными и зарубежными библеистами, такими как П. А. Юнгеров[25], С. М. Сольский[26], о. Бернандо Антонини[27] и Эрнст Эби[28], вопрос о времени заключения канона, по мысли прот. Аркадия Иванова, до сих пор «является спорным и по-разному решается в библейской науке»[29].

С именем еврейского ученого Гретца[30] связано появление в XIX веке новой гипотезы о заключении канона Ветхого Завета после Рождества Христова на собрании раввинов в Ямнии (около 90 г.), на основании свидетельств Талмуда (Ядаим, 3, п. 4–5).

А. С. Каменецкий[31] интерпретирует как «выражающее идею канона» известное выражение равви Акибы: тот, кто читает внешние מינועיה книги, лишается удела в загробной жизни. Однако И. Клаузнер[32] возражает ему, считая, что это слово означает то же самое, что и христианский термин ἔξω, extra — «вне, внешний», обозначая собой книги не священные, в том числе и христианские писания. Здесь не шла речь об установлении канона: спор касался только Книги Екклесиаста и книги Песнь Песней Соломона, да и то, причиной подобного отношения послужило не их содержание, а легкомысленное отношение к ним со стороны некоторых иудеев. Профессор Юнгеров замечает, что в Книге Екклесиаста легкомысленные иудеи находили «оправдание своему разгулу и праздности»[33] и что среди евреев «находились глупцы, распевающие Песнь Песней на свадебных пирушках». Недальновидные богословы видели в последней лишь

«собрание эротических песен», это мнение и сокрушил равви Акиба[34]. Таким образом, спор здесь идет лишь о каноническом достоинстве отдельных книг.

Некоторые ученые обращают внимание на трехчастный состав ветхозаветного еврейского канона — Закон תורה, Пророки נביאים и Писания כתובים, и в таком делении стараются найти следы формирования Библии, постепенного собирания и канонизации. Так, Джон Скиннер считает, что «три раздела представляют три последующие стадии канонизации; самый древний (oldest) канон включал в себя только Закон, следующий — Закон и Пророков, и третий — Закон, Пророков и Жития Святых (Hagiographa)»[35]. Таким образом, по его предположению, подобное группирование книг является результатом растянутого исторического процесса, и «невозможно, чтобы это было действие одного только Ездры»[36], заключает он. Однако такой состав канона не дает достаточных оснований для признания в нем строгой хронологической системы, за исключением Пятикнижия. Так, во втором разделе נביאים находятся книги послепленных (периода после плена) пророков, а в третьем разделе כתובים есть писания Соломона и древние псалмы, особенно Давидовы и Асафовы, написанные и включенные в канон задолго до плена (Неем. 12: 43–44). С. М. Сольский, подводя итоги, разъясняет, что, «хотя отделы для священных книг весьма рано стали намечаться, но сам состав их постепенно видоизменялся и наполнялся»[37], окончательный же вид «они могли получить только от последних собирателей и издателей»[38].

По свидетельству проф. прот. Аркадия Иванова, некоторые из исследователей, говоря о более поздней канонизации раздела «Писания», «указывают еще на то, что из него

почти не берутся синагогальные чтения»[39]. Однако Песнь Песней читается в Пасху, Книга Руфи — в Пятидесятницу, Плач Иеремии — в день памяти о разрушении храма, Книга Екклесиаста — в праздник Кущей, а Книга Есфири — в Пурим. Точно так же и Псалтирь, первая в разделе агиографов, постоянно употребляется в еврейском богослужении. К тому же, как в свете этого принципа объяснить, что некоторые книги из раздела «Пророки» выпадают из синагогального чтения?

Таким образом, доводы против завершения канона при Ездре выглядят крайне неубедительными. А мнение ведущих отечественных и зарубежных библеистов о времени заключения канона при Ездре (и о составе канона) может быть подтверждено свидетельствами Священного Писания и христианских авторов.

С. М. Сольский[40] дает перечень установленных Ездрой канонических книг в том порядке, в каком они тогда были приняты; в таком же расположении пребывают они и сейчас, как пишет А. С. Каменецкий[41]. В первом разделе (Закон) помещены пять книг Моисея. Во втором (Пророки) книги расположены в следующем порядке: Иисуса Навина, Судей, Самуила, Царств, Исаии, Иеремии, Иезекииля, 12-ти пророков. В третьем разделе (Писания) помещены Псалтирь, Притчи Соломоновы, Книга Иова, Песнь Песней Соломона, Книга Руфи, Плач Иеремии, книги Екклесиаста, Есфири, Даниила, Ездры, Неемии и Паралипоменон. Для обозначения всего третьего раздела ветхозаветного канона иногда употреблялось наименование «Псалмы» (ср.: Лк. 24: 44) — возможно, в связи с тем, по мнению смоленского библеиста И.С.[42], что в этом разделе первое место занимает Псалтирь. Или пото-

му, что именно так необходимо понимать синекдохическое обозначение всего собрания агиографов.

О книгах Ветхого Завета существуют также внешние свидетельства языческих авторов, некоторые из них приводит С.М. Сольский[43]. Некий Феополин (ок. 350 г. до Р. Х.) хотел сделать извлечения из законодательных книг, а Евиолем (ок. 200 г. до Р. Х.) называет Моисея мудрейшим человеком, давшим евреям письмена. Но самое чистое свидетельство о каноне содержится у Иосифа Флавия. В его труде «Против Апиона» (1, 8), созданном в I веке, он упоминает о 22-х книгах еврейского канона, утверждая, что они написаны со времени Моисея и до царствования Артарксеркса, книги же, написанные позже, уже не обладают подобным авторитетом[44]. Иосиф Флавий не перечисляет эти книги, но из употребляемых им ссылок видно, что он использовал все канонические книги: 22 — по канону, или 39 — по заглавиям. Другое важное внешнее свидетельство содержится в трактате «Бава батра» (Последняя дверь) (13–15), находящемся в Талмуде, предания которого, по мнению библеиста С.М. Сольского, «взяты из более древних источников»[45]. В трактате говорится, что канон был заключен при Ездре Неемией, сыном Хелкии, и перечисляются все книги, кроме Пятикнижия Моисея, в принятом в иудейском каноне порядке. Если прибавить недостающее Пятикнижие, получится 24 книги ветхозаветного канона. В отличие от Иосифа Флавия Талмуд отделяет Книгу Руфи от Книги Судей, а Книгу Плач от Книги пророка Иеремии, поэтому получается 24, а не 22 книги канона.

Следующим источником о ветхозаветном каноне являются внутренние свидетельства, то есть свидетельства Священного Писания канонических и неканонических книг.

В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, явившейся, по выражению архим. Михаила (Лузина), «вскоре после собрания священных книг при Ездре», в «Гимне Отцам» (Сир. 44–49) прославляются великие ветхозаветные мужи. Их перечисление, что характерно, происходит в том же порядке, в каком говорят о них священные книги. Иисус упоминает также о тех книгах, что появились после плена. Внук Иисуса (им был выполнен греческий перевод книги) в составленном им предисловии пишет: «Многое и великое дано было нам через закон, пророков и прочих писателей, следовавших за ними». И далее добавляет: «...дед мой Иисус больше других предавался изучению закона, пророков и других отеческих книг». Из этого свидетельства видно, что в III–II веках до Р. Х. библейский канон Ветхого Завета имел тот же состав, что и в современной еврейской Библии. Однако отсюда не ясно, «кто и когда привел ветхозаветный канон в тот вид и состав, какой имел он при Иисусе, сыне Сираховом»[46], замечает Касса Рисьдебир. Но свидетельство Второй книги Маккавейской (2 Мак. 2: 1–2; 13) восполняет этот пробел. Здесь, по мнению проф. Юнгерова, «можно видеть свидетельство предания об участии Иеремии, и особенно Неемии, в собирании священных книг и отделов канона»[47]. Там говорится, что Неемия собрал исторические, пророческие и учительные книги в особую книгоположницу.

Следующий пласт свидетельств о ветхозаветном каноне являет Священное Писание Нового Завета. Если мы, вслед за смоленским библеистом И. С.[48], примем во внимание, что по Евангелию Иисус Христос отличает учения неписаные (δόγματα ἀγραφὰ) от божественных заповедей (Мф. 15: 3), которые Он называет «Писания» (ἀι γραφὰι) (Мф. 21: 42; 22: 29), или «Проро-

ки» (ὀι προφτὸι) («написанное чрез пророков» — Лк. 18: 31), или «Закон» (ὀ νὸμοζ) (Ин. 10: 34), то становится совершенно ясно, что Ему известен канон и что этот канон вполне определен. Евангелист Лука свидетельствует, что Господь объяснял им «сказанное о Нем во всем Писании», «начав от Моисея и пророков» (Лк. 24: 27). Самым же ясным свидетельством об употреблении Иисусом Христом еврейского канона, состоящего из 22 книг и разделенного на Закон, Пророков и Писание, является место, где Господь хотел охватить всю жизнь Своих соотечественников. Он говорит им: «...да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина...» (Мф. 23: 35; Лк. 11: 51). Здесь Господь берет примеры из первой (Быт. 4: 8–10) и последней (2 Пар. 24: 20) книг Ветхого Завета, если считать их по порядку еврейского-палестинского канона. В таком же виде и ученики Иисуса Христа приводили свидетельства из ветхозаветных книг. Они называли их Писаниями святыми, священными (Деян. 3: 17–25; 1 Пет. 2: 6; Рим. 1: 2), Законом и Пророками (Деян. 13: 27; 1 Пет. 1: 10; 2 Пет. 3: 2). Эти названия ясно говорят, что ученики Иисуса Христа знали составные части еврейского кодекса и считали их священными. С.М. Сольский замечает, что в посланиях апостолов «находятся указания почти на все ветхозаветные книги»[49].

Приведенных свидетельств достаточно, чтобы утвердить высокое значение канонических книг Ветхого Завета, авторитет которых — в качестве слова Божия — был закреплен Господом Иисусом Христом и его учениками. Ясно, что состав и объем ветхозаветного канона, определенный при Ездре, был широко известен и общепринят и уже не смешивался с остальными книгами.

Несомненно, что религиозная иудейская письменность не прекратила своего существования и даже пользовалась уважением и авторитетом, хотя и не таким, как книги канонические. Об этом свидетельствует простой факт, что в то время как почти все еретические апокрифы остались неизвестны средневековому и современному еврейскому обществу, неканонические книги хранились в еврейской среде: об этом говорит перевод LXX и изданный в XVI веке Исааком Зекелем Франкелем сборник еврейских неканонических книг под названием מינרהא מיבותב. Издан он был особым томом, после чего, как замечает И. Клаузнер, книга «стала почти настольной для читающей еврейской публики»[50]. Подводя итог, исследователь Константину Милитиадес пишет[51], что хотя Иудейская Церковь декларирует канон лишь из 22 или 24 книг (= 39), «однако на деле неявно признает, что и другие дополнительные книги тоже священны».

Прежде чем приступить к раскрытию истории происхождения и бытия неканонической литературы, которую Восточная Православная Церковь признает как назидательную и полезную[52], Католическая — как богодухновенную, равную по авторитету книгам каноническим[53] (протестанты же «лишают» ее вообще какого бы ни было вдохновения Св. Духа[54]), необходимо указать на внутренние свидетельства самих неканонических книг, отличающие их уже в собственном содержании от книг еретических и вредных. Отличие неканонических книг выражается, например, в том, что в них не скрывается их позднее происхождение, если они являются действительным историческим произведением, как Книги Маккавейские, или же носят имя своего автора (как Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова). Кроме того, эти тексты

не несут апокалиптического или эсхатологического характера; нет мнимых видений и прорицаний; а еврейская пропаганда среди язычников занимает в неканонических книгах, в отличие от апокрифических, скромное место.

Приведенных свидетельств достаточно, считает И. Клаузнер[55], чтобы не смешивать книги неканонические с апокрифическими. Итак, книги неканонические выделились в особый класс, отличный от книг и канонических (богодухновенных), и апокрифических — подложных и вредных.

В древности существовало различное отношение к канону. Так, самаритяне, отношения которых с евреями были прерваны еще во времена Неемии, установили свои собственные ритуалы и включили в канон, как утверждает Уильям Сэнфорд[56], только Пятикнижие, опуская Книги пророков (где часто критиковалось Северное царство с его столицей — Самарией), а также и Писания, столь тесно связанные с Иерусалимским храмом. Подобным же образом обстоит дело и с популярным переводом Ветхого Завета на греческий язык (так называемый перевод LXX — «перевод 70-ти», то есть 70-ти переводчиков; предназначался для евреев, живших вне пределов Палестины, для которых греческий язык стал родным). Утверждать, что это был более распространенный канон, как это делают некоторые авторы, основываясь, по мнению Сендерленда[57], на высоком религиозном достоинстве неканонических книг, было бы сильным упрощением. Здесь более приемлемо мнение самих иудеев, которые считают, что речь идет лишь о разном отношении к канону. Александрийцы относились к канону более свободно, чем вавилонские и палестинские иудеи, «и потому не боялись включать в него прибавления и целые книги, что вошло потом в христианскую Библию»[58]. Тот факт,

что александрийские иудеи не почитали внесенные книги как богодухновенные, проф. Юнгеров легко доказывает тем, что Филон Александрийский, будучи сам александрийцем, не цитирует канонические книги и порицает терапевтов, внесших в канон мистические и мнимопророческие сочинения. К тому же, подобному ходу дела мешало частое общение между александрийскими и палестинскими иудеями[59]. Тем не менее, для александрийских иудеев перевод LXX явился великим событием, которое стало отмечаться особым годовым праздником. Этот перевод, по свидетельству В. А. Мицкевича[60], «распространился по всем странам, где употреблялся греческий язык» и был «наиболее популярным» во времена Иисуса Христа и апостолов. Такого же мнения придерживается и Валерио Манучи. «Из 350 цитат Ветхого Завета в Новом Завете, — пишет он, — примерно 300 соответствуют версии LXX, как, впрочем, случится и с христианской литературой после новозаветного периода»[61].

Таким образом, версия LXX была главным источником ветхозаветных цитат в последующее время. И поскольку она отражает, как считает Манучи, «отсутствие жестко установленного канона»[62], неудивительно, что некоторые церковные писатели в раннехристианскую эпоху не обладали точностью в этом отношении. В данном переводе содержатся следующие неканонические книги: Книга Товита, Книга Иудифи, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга пророка Варуха, Вторая книга Ездры, Третья книга Ездры и три Книги Маккавейские (список дан не в хронологическом порядке), а также некоторые части канонических книг, признанные неканоническими: молитва Манасии — в конце Второй книги Паралипоменон; места

из Книги Есфири, не обозначенные счетом стихов; в Книге Даниила — песнь трех отроков (3 гл.), история о Сусанне (13 гл.) и история о Виле и змее (14 гл.).

В Новом Завете нет ссылок на неканонические книги с формулой «как говорит Писание» и тем более не употребляются апокрифические книги. Некоторые, по выражению П. А. Юнгерова[63], «мнимо-ясные» апокрифические места в апостольских посланиях могут быть разрешены по сходству их выражений с каноническими Писаниями (Мф. 6: 14 = Пр. 1, Сир. 28: 2; Мф. 4: 4 = Прем. 16: 26, Втор. 8: 2 и др.), этому же противоречит происхождение апостолов из среды палестинских иудеев. Но первые христиане, в большинстве своем не знавшие еврейского языка, пользовались переводом LXX, где между книгами еврейского канона помещались и не находящиеся в нем, тем более, по словам А. И. Сперанского[64], «без обозначения отношения последних к канону». Поэтому зачастую подобные книги пользовались у христиан не меньшим авторитетом. Впрочем, сохранившиеся свидетельства Древней Восточной Церкви того времени составлены с целью дать христианам список полезных и назидательных книг, а не каноническое определение последних, поэтому в частных мнениях и суждениях отцов и учителей Церкви о некоторых книгах могли быть разногласия. Так, мужи апостольские вместе с каноническими изречениями Ветхого Завета приводят иногда изречения из неканонических книг. Апостол Варнава, например, приводит наряду с пророчествами слова из 3-й Книги Ездры «от древа воскаплет кровь» (3 Езд. 5: 5) и присваивает автору звание пророка. По замечанию Сперанского[65], неканонические книги часто цитирует Климент Римский. Других указаний на богословское употребление неканони-

ческих книг в дошедших памятниках мужей апостольских нет, но сам факт их использования свидетельствует о высоком уважении к этим книгам во времена первых христиан. Однако повторять вслед за Гербстом[66], что мужи апостольские усвояли им канонический авторитет, было бы слишком поспешно, так как они не употребляли в цитации формулы канонических книг. Следующие авторы II–III веков также указывают на эти книги как на священно-библейские, зачастую приводя их под каноническими формулами. Ириней Лионский цитирует под именем пророка Иеремии изречение из Книги пророка Варуха. Климент Александрийский во второй книге «Педагог» более двадцати раз употребляет изречения из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и придает ей не меньшее значение, чем каноническим книгам. Там же цитируется Книга пророка Варуха. Подобным образом и в творениях Тертуллиана не делается различия между каноническими и неканоническими книгами Ветхого Завета. Так, в сочинении «О единобрачии» он указывает на Книгу Иудифи, а в сочинении «Против Валентина» цитирует Книгу Премудрости. Примеру Тертуллиана следует и его ученик Киприан Карфагенский, который, цитируя книги Товита, Премудрости, Сираха, часто употребляет по отношению к этим цитатам следующие формулы: «Священное Писание учит»; «Божественное Писание учит». Например, в Послании к Папе Корнелию он приводит место из Книги Маккавейской (1 Мак. 2: 62) со словами: «Божественное Писание так учит...»

В Западной Церкви, по замечанию П. А. Юнгерова[67], в этот период не было, за исключением Виктора Пиктавийского, людей, знакомых с еврейским каноном, и не происходило научного и полемического сношения с иудеями. Поэтому

канонические и неканонические книги, существовавшие в одном своде LXX, почитались в равном достоинстве. Таким образом, мы видим, что в первые века христианства мужи апостольские, получившие это учение от апостолов, с уважением относились к неканоническим книгам (но не цитировали их в качестве богодухновенных), позднее же некоторые отцы, не знакомые с еврейским каноном, отошли от этого.

Вслед за этим, как пишет библеист И. С.[68], последовали нарекания со стороны иудеев. Данный факт (как и то, что в гностической среде тогда вращалось огромное количество подложных писаний Ветхого Завета[69]) послужил причиной точного выяснения объема канона, которым владела Церковь, — сначала некоторыми отцами, а позднее и целыми Соборами. Первую попытку определения объема канона сделал Мелитон, епископ Сардийский (ум. в 172 г.). Он верно обратился к палестинскому канону, предприняв путешествие в Палестину. В его списке полностью отсутствуют неканонические книги, а также Книги Есфири, Неемии и Плач. Но Книга Неемии часто именовалась Второй книгой Ездры, а Плач соединялась с Книгой Иеремии. Отсутствие Книги Есфири П. А. Юнгеров[70] объясняет тем, что среди иудеев были споры о ее каноническом достоинстве, и учителя Мелитона, вероятно, принадлежали к ее противникам. Ориген также попытался определить ветхозаветный канон. При объяснении первого псалма он перечисляет канонические книги по числу 22-х букв еврейского алфавита. Кроме канонических книг, в списке находится Послание Иеремии, но отсутствует Книга 12-ти пророков, что, конечно, как заметил А. И. Сперанский[71], является ошибкой переписчика (очевидно, что без этой книги насчитывается только двадцать одна). В своих трудах Ори-

ген использовал и неканонические книги, даже более того — поощрял их использование[72], подавая прекрасный пример отношения к неканоническим книгам, которые, по словам западных библеистов[73], являются «не какими-то чужеродными добавлениями к каноническим книгам», но составной частью канона.

Таким образом, исследования памятников этого периода выявляют двойственное отношение отцов Церкви к неканоническим книгам. Позднее эта раздвоенность закрепилась в Западной и Восточной Церквях. Представители первой, вслед за некоторыми отцами, пользовались неканоническими книгами наравне с каноническими, а представители второй, вслед за мужами апостольскими и руководствуясь в решении этого вопроса Началами Оригена[74], проводили границу между разрядами этих книг.

В период с IV по V век вопрос об объеме канона сделался еще более настоятельным из-за роста количества подложной литературы. Теперь вопрос решался уже на уровне Соборов, впрочем, как пишет проф. прот. Аркадий Иванов, «взгляд, утвердившийся в Восточной и Западной Церкви в первые три века, остался неизменным и во второй период»[75]. В связи с этим позиции Восточной и Западной Церквей нужно рассматривать отдельно.

Так, у отцов Восточной Церкви состав и объем канона наиболее ясно изложен в 60-м правиле Лаодикийского собора (360), где перечислены только канонические книги. Святой Афанасий Александрийский (ум. в 373 г.) в своем 39-м послании о праздниках (послания написаны вскоре после Лаодикийского собора) дает список канонических книг с прибавлением книг Плач, Варуха и Послание Иеремии и опускает

Книгу Есфири. Книги не канонизированные (ὀυ κανονιζὸμενα) он рекомендует оглашенным и нововступающим. Вслед за ними Епифаний Кипрский (ум. в 403 г.) некоторые неканонические книги вносит в состав священных книг, считая их полезными и благотворными. 85-е апостольское правило, относящееся к этому времени, перечисляя 39 книг канона плюс три Книги Маккавейские, советует, чтобы «юноши изучали Премудрость многоученого Сираха»[76]. Амфилохий Иконийский (ум. в 395 г.), Григорий Богослов (ум. в 389 г.) и Кирилл Иерусалимский (ум. в 386 г.), сообщая канон, близкий к иудейскому, воспрещают читать книги, не признаваемые Церковью.

В Западной Церкви, несмотря на закрепление равного взгляда на канонические и неканонические книги, еще находились авторы, придерживавшиеся взгляда Восточной Церкви, но, к сожалению, их голос не был услышан. Так, один из них, Руфин Аквилейский (ум. в 411 г.), друг и последователь Оригена, приводит его список, за исключением Послания Иеремии, и принимает точку зрения Оригена по отношению к неканоническим книгам. Иларий Пиктавийский (ум. в 368 г.), хотя и указывает, по примеру Оригена, 22 книги Ветхого Завета, однако не говорит о своем отношении к неканоническим книгам. Наконец, Иероним Стридонский (ум. в 420 г.) в своем прологе к переводу Вульгаты перечисляет 22 книги палестинского канона, но и неканонические книги (не вошедшие в канон) считает одобренными для чтения в Церкви. «Иероним, — говорит А. И. Сперанский, — таким образом, строго различает неканонические книги Ветхого Завета — с одной стороны, от канонических, а с другой — от апокрифов»[77]. Но мнение Иеронима было подавлено авторитетом блаженного Августина Иппонского (ум. в 430 г.), который в число канониче-

ских книг внес 6 неканонических: книги Товита, Иудифи, 1 и 2 Маккавейские, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Такое же счисление ветхозаветных книг было принято на трех африканских Соборах, где блж. Августин был председателем или членом, — на Иппонском (393) и двух Карфагенских (397 и 419 гг.). В решениях Соборов в точности повторяется канон, предложенный Августином. Позже список книг из решений этих Соборов, по свидетельству смоленского автора[78], был представлен в Рим для подтверждения. И был утвержден Папой Иннокентием I, а позже Геласием в так называемых декреталиях, на Римском соборе (419). После подтверждения именно такого объема канона столь значительными авторитетами данный список и стал доминирующим в Западной Церкви. Но следует заметить, что, по мнению А. И. Сперанского[79], блж. Августин понимал слово «канон» («канонический») несколько шире, чем отцы Восточной Церкви и, таким образом, не был вполне понят своими последователями.

В период с VI по XVI век сложившаяся ситуация только закрепилась, и, по замечанию прот. Аркадия Иванова, «новых определений о ветхозаветном каноне не составлялось»[80]. Трулльский собор (691) лишь утвердил правила Лаодикийского, Карфагенского, 85-го Апостольского и святых отцов, где определялось число и наименование ветхозаветных книг (2-е правило Трулл. соб.). Также и богословы Восточной Церкви — Леонтий Византийский (ум. ок. 610 г.), Иоанн Дамаскин (ум. в 754 г.), Никифор, патриарх Константинопольский (806–815) — ограничили канон иудейским и отеческим.

Позднее в Западной Церкви приобретает решающее значение взгляд блж. Августина на этот вопрос, хотя и у блж.

Иеронима тоже появляются последователи, такие как Мавр Рабан (ум. в 856 г.), Беда Достопочтенный, Николай де Лира. Но разногласия по этому вопросу на Флоренском соборе (1439) с Православно-Восточной Церковью, а на Тридентском (1545–63) — с протестантскими общинами, привели к догматизации католического мнения. 8 апреля 1546 года Тридентский собор анафематствовал тех, кто не подчиняется данной точке зрения. В попытке смягчить это требование в католической среде возникло учение о прото- и девтероканонических книгах. Бернандо Антонини так говорит об этом: «Не все книги Священного Писания были признаны сразу каноническими, путь к признанию был мучительный, поэтому они делятся на прото- и девтероканонические»[81]. И проф. прот. Аркадий Иванов[82] указывает, что позднейшие католические богословы видят в этом «различие не авторитета, а времени», когда эти книги были признаны божественными.

Такая точка зрения является доминирующей и в настоящее время. Католической Церкви не удалось вырваться более из порочного круга. I Ватиканский собор (1871) возвел это учение в разряд догмата. Канон был признан состоящим из 46-ти книг: 39 плюс Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса, сына Сираха, книги Товита, Иудифи, Варуха вместе с Посланием Иеремии, 1-я и 2-я книги Маккавейские. II Ватиканский собор в том же пункте, как утверждает Валерио Манучи, ограничился «простым цитированием I Ватиканского собора»[83]. Таким образом, неверная интерпретация оценки неканонических книг блж. Августином стала причиной ошибочного мнения о достоинстве этих книг в Католической Церкви.

Однако история развития учения на этом не останавливается, и новый виток ее связан с реформаторским движением. В Восточной Православной Церкви патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис (ум. в 1638 г.), увлекшись протестантизмом, в своем «Исповедании» (1629) объявил неканонические книги апокрифами. Это было слепое копирование протестантских идей, за что протестанты до сих пор восхваляют Лукариса «как человека, достойного уважения»[84]. Впрочем, он не встретил подобного отношения со стороны православных. На Соборах — в Константинополе (1638), Яссе (1642), на Константинопольском (1672) и Иерусалимском (1672) — «его мнение было осуждено, православный канон подтвержден, а неканонические книги признаны истинными частями Писания»[85].

В начале своего пути протестанты в вопросе о неканонических книгах стояли близко к учению древневосточных отцов. Вслед за Карлштадтом, высказывавшимся относительно значения ветхозаветных книг в духе Иеронима[86], Лютер сделал перевод Библии с еврейского языка на немецкий, где неканонические книги поместил под заглавием «Апокрифы», разумея под ними книги, полезные для чтения в церкви, школе и дома, но не имеющие догматического значения[87]. По его примеру официальные вероисповедания протестантских общин — галликанское (1552), англиканское (1562), гельветское (1564), как и Кальвин, отделили книги канонические от неканонических, посчитав последние «полезными для назидания»[88]. Но с течением времени, под влиянием споров с католическими богословами и анафем Тридентского собора протестантские ученые стали отходить от этого мнения. Отвергнув авторитет Предания и став на позицию «чистого разума», протестанты

стали находить «погрешности» в неканонических книгах, так что в конечном итоге признали апокрифы (название неканонических книг) опасными и вредными[89]. А возникшие в XIX веке Библейские общества удалили неканонические тексты из Библии. Первым это сделало Лондонское Библейское общество, постановившее 3 мая 1826 года печатать Библию без неканонических книг. Их примеру, по свидетельству протестантского автора, «последовало Американское Библейское общество в Нью-Йорке, Шотландское Национальное общество и частично некоторые другие общества»[90]. Таким образом, отвергнув Предание и став на путь ничем не оправданного критицизма, протестантские общины лишили себя целого пласта душеполезной и назидательной литературы.

Восточная Православная Церковь, свободная в данном вопросе от крайних и односторонних воззрений, не усваивает неканоническим книгам значения, равного с каноническими, но в то же время и не исключает их из Библии, осознавая как органичную часть Священного Писания. К такому пониманию подвигает нас отношение Самого Божественного Основателя христианства и Его апостолов к неканоническим книгам, суждение о них полноты Православной Церкви, а также беспристрастное исследование их содержания в свете Откровения.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. СПб., 1897. С. 336.
2. *Паш Рене.* Богодухновенность и авторитет Библии. Б/м. 1997. С. 147.
3. *Клаузнер И.* Апокрифы // Еврейская энциклопедия. СПб., б/г. Т. 2. С. 895.
4. *Макарий (Булгаков), митр.* Указ. соч. С. 329.

5. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Общее введение в Ветхий Завет. Л., 1974. С. 54.

6. *Каменецкий А. С.* Канон библейский // Еврейская энциклопедия. СПб., б/г. Т. 9. С. 213.

7. Как возникла Библия. М., 1993. С. 100. Канон ветхозаветный

8. *Сольский С. М.* История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс // Труды КДА. Киев, 1871. Т. III. С. 106.

9. Там же. С. 107.

10. *Барсов Н.* Канон // Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Эфрона. СПб., 1895. Т. 27. С. 308.

11. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. VIII. С. 275.

12. Там же.

13. *Юнгеров П. А.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 50.

14. *Снодграсс Клайн.* Провидения недостаточно // Канон Священного Писания. СПб., 1993. С. 19.

15. *Griffith-Jones E.* The Bible: it`s meaning and aim // A commentary on the Bible. London, 1952. P. 3.

16. *Сольский С. М.* Указ. соч. С. 73.

17. *Юнгеров П. А.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Указ. изд С. 53.

18. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 11.

19. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 277.

20. *Михаил (Лузин), архим.* Библейская письменность, каноническая, неканоническая и апокрифическая // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1872. Т. III. С. 128.

21. Там же. С. 129.

22. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 277.

23. *Сперанский А. И.* Краткий очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета // Христианские чтения. СПб., 1881. №9–10. С. 391.

24. *И. С.* Краткий очерк истории ветхозаветного канона в Христианской Церкви // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск,1879. №21. С. 597–598.

25. *Юнгеров П.А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 278.

26. *Сольский С.М.* Из чтений по Ветхому Завету // Труды КДА. Киев, 1870. Т. III. С. 610.

27. *Антонини Бернандо, свящ.* Введение в Библию. М., б/г. С. 130.

28. *Эрнст Эби.* Краткое введение в Библию. Б/м, 1989. С. 4.

29. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 21.

30. Там же. С. 29–30.

31. *Каменецкий А.С.* Указ. соч. С. 213.

32. *Клаузнер И.* Указ. соч. С. 897.

33. *Юнгеров П.А.* Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1907. С. 374–375.

34. Там же. С. 386.

35. *Skinner John.* Canon and text of the Old Testament // A commentary on the Bible. London, 1952. P. 37.

36. Там же.

37. *Сольский С.М.* История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс. Указ. изд. Т. III. С. 83.

38. Там же. С. 84–85.

39. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 31.

40. *Сольский С.М.* История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс. Указ. изд. Т. III. С. 82.

41. *Каменецкий А.С.* Указ. соч. С. 215.

42. *И.С.* Указ. соч. С. 599.

43. *Сольский С.М.* Из чтений по Ветхому Завету. Указ. изд. Т. III. С. 637.

44. Как возникла Библия. М., 1993. С. 108.

45. *Сольский С.М.* Из чтений по Ветхому Завету. Указ. изд. Т. III. С. 636.

46. *Касса Рисьдебир Тумелисан.* История ветхозаветного канона в свете современной библиологической науки // Дис. ... канд. богословия ЛДА. Л., 1975. С. 22.

47. *Юнгеров П.А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 278.

48. *И.С.* Указ. соч. С. 599.

49. *Сольский С. М.* История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс. Указ. изд. Т. III. С. 97.

50. *Клаузнер И.* Указ соч. С. 895.

51. *Милитиадес К.* Оригинальный текст Ветхого Завета в Православной Церкви // Страницы. М., 1998. 3: 2. С. 166.

52. *Макарий (Булгаков), митр.* Указ. соч. С. 388.

53. Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 36.

54. *Фадюхин С. П.* Исповедание нашей веры // Братский вестник. М., 1970. С. 45.

55. *Клаузнер И.* Указ. соч. С. 896.

56. *Сэнфорд У. С. Ла Сор.* Обзор Ветхого Завета. СПб., 1998. С. 20.

57. *Сендерленд И.* Библия, или священные книги Ветхого и Нового Завета. СПб., 1907. Т. 9. С. 219.

58. *Каменецкий А. С.* Указ. соч. С. 219.

59. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 281.

60. *Мицкевич В. А.* Библиология. СПб., 1997. Т. I. С. 27.

61. *Манучи Валерио.* Библия — слово Божие. М., 1996. С. 228.

62. Там же. С. 228.

63. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 282.

64. *Сперанский А. И.* Краткий очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета. Указ. изд. С. 395.

65. *Сперанский А. И.* Свидетельства древне-православной Церкви о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств // Христианские чтения. СПб., 1882. №1–2. С. 30.

66. Там же.

67. *Юнгеров П. А.* Канон ветхозаветный. Указ. изд. С. 283.

68. *И. С.* Указ. соч. С. 618.

69. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 116.

70. *Юнгеров П. А.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Указ. изд. С. 148.

71. *Сперанский А. И.* Свидетельства древне-православной Церкви о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств. Указ. изд. С. 42.

72. Там же. С. 43.
73. См.: *Константин, чтец, Джон Р.В. Скотт.* Куда ведет Священное Писание. СПб., 1994. С. 22.
74. *Сперанский А.И.* Свидетельства древне-православной Церкви о неканонических книгах Ветхого Завета... Указ. изд. С. 45.
75. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 42.
76. Цит. по: *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 46.
77. *Сперанский А.И.* Свидетельства древне-православной Церкви о неканонических книгах Ветхого Завета... Указ. изд. С. 55.
78. *И.С.* Указ. соч. С. 641.
79. *Сперанский А.И.* Свидетельства древне-православной Церкви о неканонических книгах Ветхого Завета... Указ. изд.. С. 61.
80. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 51.
81. *Антонини Бернандо, свящ.* Божественное Откровение. М., 1997. С. 76.
82. *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 54.
83. *Манучи Валерио.* Указ. соч. С. 231.
84. Кирилл Лукарис. Библия была для него авторитетом // Сторожевая башня. Б/м. 2000, февраль. С. 29.
85. Цит. по: *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 56.
86. *Сперанский А.И.* Краткий очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета. Указ. изд. С. 397.
87. Там же. С. 398.
88. Цит. по: *Иванов Аркадий, прот., проф.* Указ. соч. С. 59.
89. В. Г.П. Апокрифы // Братский вестник. М., 1964. С. 70.
90. Там же. С. 71.

Современные вопросы преподавания Патрологии в России: опыт Нижегородской духовной семинарии

Если сравнить существующие богословские дисциплины с точки зрения их освоения и обеспеченности учебным материалом, то предмет «Патрология» по обилию пособий и монографий, на первый взгляд, выглядит достаточно разработанным. Однако такое суждение справедливо лишь по отношению к дореволюционному времени, когда и была создана основная масса этих работ, была воспитана и трудилась целая плеяда талантливых патрологов. Что же касается современности, то здесь Патрология является наследницей бед, обрушившихся на Русскую Православную Церковь в советский период, и разделяет общую судьбу отечественного школьного богословия: малочисленность обновленных курсов и монографий, отражающих современное состояние науки. В разработке и использовании современных методов преподавания также наблюдается некоторый застой.

Состояние предмета в наше время со всей объективностью нашло отражение на семинаре преподавателей патрологии, прошедшем в Московской духовной академии в 2006 году, на базе учебного комитета. Учитывая, что православные богословские школы здесь были представлены достаточно широко, можно говорить о всестороннем обсуждении проблем преподавания Патрологии сегодня.

Прежде всего необходимо сказать о различии в содержании существующих курсов, которое приводит ко вполне объяснимому желанию «иметь схему обязательных отцов», как выразился один из участников семинара, то есть к необходимости унифицировать содержание. При решении этого вопроса необходимо учитывать характер самого материала, который не однороден по составу: за литературой эпохи мужей апостольских следуют святоотеческие труды, отражающие борьбу с зарождавшимися ересями, и первый опыт освоения философии, что, в свою очередь, перемежается с богословским взлетом IV века, и т. п. При этом каждый период имеет свое место и значение в истории раскрытия Откровения в святоотеческих трудах, так что приходится делать непростой выбор, столкнувшись с колоссальной массой материала, который только в источниках насчитывает сотни томов.

Задачей — дать ученикам знания по объему «обязательных отцов», труды которых определяют собой вехи в развитии святоотеческой мысли, — не исчерпывается предмет Патрологии, так как весь остальной объем святоотеческого наследия оказывается труднодоступным для учащегося. Поэтому цель курса видится в необходимости привить студентам навыки самостоятельной работы, научить их самих работать с материалом, а не в обязанности ознакомить их

со всей, максимально возможной массой святоотеческих трудов. В этом случае «необязательные» из-за ограниченности во времени курса Патрологии, но необходимые с позиции правильного понимания мыслей богословски значимых отцов труды окажутся в поле самостоятельных исследований студентов.

Таким образом, вместе с решением вопроса необходимого объема часов важно сделать акцент на привитии студентам навыков самостоятельной исследовательской работы.

В связи с этим вызывает недоумение ставшее уже привычным опускание критической работы патролога при прохождении исторического и богословского материалов, когда биографические даты, время и место написания, сведения о тексте и т. п. даются априорно, а ведь за ними зачастую стоят целые богословские школы и накопленные базы аргументов. Таким образом, ознакомление студента с критическим материалом должно включать в себя текстологический анализ произведений, разбор внутренних и внешних свидетельств их подлинности, вопросы авторства, времени написания и пр. При этом учащимся необходимо не только ознакомиться с аргументами сторонников и противников той или иной теории, но и проанализировать их.

Помимо ознакомления с теорией патрологической критики необходимо ее практическое освоение. Для решения этой задачи есть смысл провести практическую работу, где студенты могли бы самостоятельно опробовать усвоенные в теории методы.

В качестве образца для самостоятельного исследования учащимся Нижегородской духовной семинарии (далее — НДС) предлагается произведение дореволюционного

или современного церковного автора, где описываемая ситуация близка и понятна воспитанникам духовной школы: например, воспоминания о годах, проведенных в семинарии. После внимательного прочтения и анализа учащимся дается задание: на основании внутренних и предоставленных внешних свидетельств определить место, время создания произведения, авторство и т. п. (при этом из предложенного текста предварительно удаляются прямые свидетельства, отвечающие на данные вопросы). Акцент делается не на нахождении правильных ответов — прежде всего оценивается проделанный анализ. В дальнейшем при изучении ранних святоотеческих произведений эти методы показываются на лекционном материале. Такое задание позволяет студенту ощутить себя на месте патролога, делает восприятие материала более динамичным и эффективным.

Подобный подход представляется важным, если целью курса видеть необходимость не просто дать учащимся набор патрологических сведений, но научить их самостоятельно владеть этим богатым аналитическим материалом, то есть привить им навыки работы патролога. В то же время есть опасность перегрузить и без того насыщенный курс. Поэтому для ознакомления с методами патрологической критики и знакомства с результатами критической работы, которая была проделана различными исследователями, в опыте НДС используются произведения святых отцов периода мужей апостольских. (Их свидетельства об устройстве, быте и учении первохристианской общины чрезвычайно важны и всегда служили предметом пристального изучения, что, как следствие, породило массу теорий, аргументов и контраргументов. Кроме того, труды их отличаются относительной простотой

стиля и содержания, что позволяет излишне не перегружать учебный процесс). В дальнейшем методы патристического анализа уже опускаются, и акцент делается на содержательной стороне произведений.

Одним из важных условий полноценного усвоения патрологии является необходимость приобщить учащихся к источникам — творениям святых отцов. Этот процесс осложняется тем, что даже при минимальном количестве затронутых в курсе авторов число их творений будет значительным. Решением в такой коллизии является создание хрестоматии по патрологии.

Необходимость такого решения осознавалась еще в XIX веке. Одним из первых на этом поприще выступил ректор Московской духовной семинарии протоиерей Николай Благоразумов. Труд был создан, в первую очередь, как облегченное пособие для воспитанников духовных школ, которые «очень и очень мало знакомятся ныне (особенно практически — через чтение в классе и дома) с писаниями отцов и учителей Церкви»[3]. Кроме того, хрестоматия рекомендовалась автором и для общего религиозно-нравственного чтения, так как приобретение полного свода святоотеческих творений для многих было затруднительно или вовсе невозможно.

Хронологически хрестоматия, составленная протоиереем Николаем, раскрывает время Вселенских соборов и доходит до св. Иоанна Дамаскина включительно, поскольку, как полагает автор, трудами отцов периода Вселенских соборов учение и обычаи Церкви «подтверждены все, писанием или без писания, установленные для нас церковные предания, так что пастырям Церкви дальнейших веков оставалось хранить не нововводно учение и правила»[4].

Тематически весь материал хрестоматии разделен на два больших периода, каждый из которых, в свою очередь, разделен на два отдела. Первый период, с 70 по 313 год, раскрывает в первой части (до 140 года) учение мужей апостольских, а во второй части — возникновение научной богословской письменности. Второй период также делится на два отдела: с IV по V век и с VI до середины IX века, где рассматриваются, соответственно, период золотого века святоотеческой письменности и период христологических споров. Кроме того, составителем «за чрезвычайным обилием материала обзор святоотеческих трудов ограничен святыми отцами лишь важнейшими по своим писаниям и пастырской деятельности»[5].

С точки зрения метода, прот. Николай Благоразумов отходит от привычного изложения материала хрестоматии, и святоотеческие тексты в прямой цитации перемежает со своим собственным изложением содержания произведения. Изложению важнейших положений из трудов отцов Церкви предшествуют краткие биографические, исторические и библиографические сведения, в некоторых случаях — доказательства подлинности произведений.

Несомненными преимуществами хрестоматии о. Николая являются доступность в усвоении материала и ее приемлемый объем при широком привлечении святоотеческого наследия. Однако в подобном подходе, когда святоотеческое наследие дается частью в собственном пересказе автора, а частью в цитатах, мысли святых отцов несколько заслоняются собственной позицией автора-составителя.

Следующая попытка составления святоотеческой хрестоматии была предпринята иеромонахом, ныне епископом [на момент публикации 2006 года. См. Постскриптум к данной статье] Иларионом

(Алфеевым). Как и труд протоиерея Николая Благоразумова, святоотеческая антология иеромонаха Илариона адресована прежде всего студентам, изучающим патрологию в духовных академиях и семинариях, в качестве необходимого дополнения к пособиям — сборника первоисточников, «без знакомства с которыми изучение патрологии лишено смысла»[6].

Цель, которую ставит перед собой автор, — «пробудить у студентов интерес к наследию святых отцов и желание внести свой вклад в дело изучения и перевода памятников святоотеческой письменности»[7].

Немаловажно замечание автора антологии относительно переводов использованных текстов: «несовершенство некоторых из них становится очевидно при сличении с оригиналом», остро назрела «необходимость в новых переводах, на основе современных изданий текстов святых отцов, с подробными комментариями и научным аппаратом»[8]. Однако тут же автор совершенно справедливо уточняет, что такая работа требует десятилетий.

Антология открывается произведением Климента Александрийского, то есть временем возникновения научной богословской письменности, минуя, таким образом, период мужей апостольских, апологетов и антигностическую письменность. В данный момент серия завершается текстами «Корпуса Ареопагитикум», последний том издан в 2000 году. Причины прекращения издания неизвестны; возможно, это недостаток финансирования, либо превышенный лимит объема антологии, насчитывающий уже более 2000 страниц.

Структурно пособие иеромонаха Илариона не отходит от норм составления хрестоматии и представляет собой сборник святоотеческих произведений в полном или сокращенном

варианте, если этого требует их значительный объем[9]. Тексты сочинений каждого автора предваряются биографической статьей, обзором творений и библиографией на русском, английском, французском и немецком языках.

Преимуществом антологии иеромонаха Илариона перед хрестоматией протоиерея Николая можно считать обилие святоотеческого материала, не заслоненного собственным изложением автора. Недостатком же — незавершенность серии, уже имеющийся большой объем, что делает неудобным применение в учебном процессе.

Интересно также ознакомиться с попытками составления подобного рода хрестоматии авторами светских вузов, хотя очевидно, что при этом они ставят перед собой несколько иные цели и задачи. Одним из первых в этой области выступил Г. Я. Миненков, составивший хрестоматию «История средневековой философии. В 2-х частях. Ч. 1. Патристика». Очевидно, опыт философско-патристической хрестоматии неприменим в богословских школах вследствие различия в целях и задачах курсов патрологии и истории философии. Однако опыт составления таких сборников в светских школах и руководящие принципы подбора текстов весьма интересны.

Материал хрестоматии был подобран автором в соответствии с программой историко-философской подготовки студентов, традиционно относящейся к разделу средневековой философии. Сюда включались прежде всего тексты, причем не в строго хронологическом порядке, а те, «в которых наиболее четко фиксируется смена культурных эпох»[10].

Интерес представляет методология составления хрестоматии, поскольку зачастую этот важный момент опуска-

ется. В качестве принципов отбора текстов автор-составитель указывает на следующие положения.

1. Обращение к текстам, наиболее явно обнаруживающим новое философское содержание, отличие от античного философствования.

2. В хрестоматию включены тексты авторов, которые по догматическим или хронологическим положениям не могут быть включены в круг отцов Церкви[11].

3. Тексты отбирались по принципу значимости для понимания последующего развития философии, то есть определяющим являлась значимость материала с учебной точки зрения.

Автор сборника оговаривает принципы отбора и редактирования самих текстов хрестоматии: 1) при наличии нескольких переводов отбирался позднейший; 2) в тексты, изданные с использованием дореволюционной орфографии, вносилась минимальная правка, приближающая их к нормам современной русской орфографии; 3) лексическая правка, даже в случае явной устарелости используемой лексики, не предпринималась.

В НДС также существует опыт составления собственной хрестоматии, отвечающей целям и задачам разработанного курса Патрологии. Руководящими принципами при ее составлении служили: 1) приемлемый объем текста, который бы не перегружал учебный процесс; 2) цельность произведения: отбирались такие, которые обладали в глазах автора логической завершенностью; 3) отражение одного из основных направлений богословского творчества автора.

Определяющим при отборе было и соответствие хрестоматийных произведений направлению материала курса

Патрологии в НДС. Так, например, при изучении наследия святых Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского приоритет принадлежал произведениям, посвященным защите Божества Сына Божия, так как это основной богословский вопрос эпохи. Кроме того, полемика Каппадокийцев с Евномием, представителем крайнего арианства, позволяет в итоговом семинаре проследить единую богословскую мысль отцов, аргументы и контраргументы сторон, воссоздать живую богословскую картину эпохи. Отбор текстов отражает также и собственную позицию автора.

Наконец, один из самых наболевших вопросов, стоящих сегодня перед Патрологией, — острая необходимость в современных полных курсах, которые бы отражали материалы новейших открытий и научных исследований. Как справедливо отметил А. А. Столяров, революция 1917 года нанесла «русской патрологии такой удар, от которого она не оправилась до сих пор»[12].

Однако если не принимать пока во внимание строгий критерий современности и сместить акцент на глубину подачи и проработки материала, то вопрос с пособиями по Патрологии, доступными современному читателю, выглядит не столь удручающе. Прежде всего это касается трудов отечественных патрологов периода, который профессор А. И. Сидоров называет «серебряным веком русской патрологической науки»[13], — это конец XIX — начало XX века. В данный период была написана основная масса курсов по Патрологии. Значительная их часть посвящена обзору доникейской письменности, и совсем немногие исследуют письменность эпохи Вселенских соборов[14].

Среди работ, основное содержание которых посвящено доникейской письменности, можно отметить краткий курс «Патрологии» профессора И. В. Попова, первоначально изданный для внутреннего пользования учащихся МДА (последнее переиздание в 1916 году) и ставший доступным широкому кругу читателей только в 2003 году. Курс Попова по структуре напоминает, скорее, план урока, однако отточенность и лаконичность материала свидетельствуют о работе, проделанной в сторону его сокращения. Здесь издатели совершенно справедливо отмечают в предисловии, что это пособие «не отражает всего объема научного материала, использовавшегося И. В. Поповым для преподавания»[15]. Тем не менее, благодаря подобной подаче материала курс прекрасно подходит для «предварительного быстрого знакомства со святоотеческим наследием»[16] I–IV веков и при повторении материала.

На лекциях Н. И. Сагарды необходимо остановиться подробнее, в силу их влияния на развитие патрологии в России вплоть до настоящего времени[17]. Его «Лекции» представляют собой плод многолетней работы, отражающий эволюцию его взглядов на предмет и новейшие достижения отечественной и западной патрологии. Постоянный интерес к новейшим материалам и владение ими позволило Н. И. Сагарде, при всей глубине работы и ее объеме, составить органичную картину развития как святоотеческой мысли, так и науки патрологии (ее критических методов, текстуального анализа и т. д.), чего так не хватает многим отечественным курсам. Такое живое отношение автора к предмету делает возможным, несмотря на стиль прошлого столетия, с легкостью следить за его рассуждениями, которые являются одной из самых ценных составляющих общего содержания курса лекций. Несмотря

на отсутствие материала, отражающего современный нам уровень патрологической науки, курс Сагарды является классическим по способу подачи материала и остается востребованным до настоящего времени.

К сожалению, революционные события 1917 года и их последствия в России прервали наметившийся в отечественной патрологии рост, но его показала русская эмиграция. Здесь нужно прежде всего рассмотреть труд протоиерея Георгия Флоровского «Восточные отцы IV–VIII веков». Автор в своем предисловии свидетельствует, что при составлении он руководствовался желанием «начертать и запечатлеть образы великих учителей и отцов Церкви»[18]. В основу произведения легли его академические лекции. Лекции по первым векам сохранились только в обзоре трудов Игнатия Антиохийского и Поликарпа Смирнского. Поздние века автор излагает, начиная со свт. Афанасия Александрийского, и завершает классическим периодом патристики, трудами прп. Иоанна Дамаскина. По методу изложения и объему материала сохранившиеся лекции по ранним отцам проигрывают лекциям Н. И. Сагарды. В то же время творения отцов посленикейского периода даются здесь с исключительной глубиной. В разборе их богословия сквозят не общие формулировки, но понимание основ, следование за святоотеческой мыслью. Поэтому в изложении прот. Георгия предстают цельные, живые богословские портреты святых отцов, а не только их систематически изложенные богословские взгляды. Исследователи творчества Флоровского так характеризуют его работы: «Для метода его научной работы характерна смена тончайшего анализа понятий и терминологических оттенков со смелыми и быстрыми обобщениями»[19]. Поэтому совершенно справедливо суждение

А. Г. Дунаева, полагавшего, что по сей день труд протоиерея Флоровского остается «лучшим введением в святоотеческую мысль указанного периода»[20].

Отметим также лекции архим. Киприана (Керна), охватывающие период от мужей апостольских до апологетов, а также IV век. По свидетельству А. Г. Дунаева, эти лекции, сохранившиеся в Париже, завершаются VIII веком[21]. Первую часть «Патрологии» архим. Киприана, до доникейской церковной письменности, в сравнении с курсом Н. И. Сагарды отличает краткость изложения, что может быть полезно для беглого ознакомления с материалом и его повторения, но в форме подачи материала он полностью следует конспекту профессора Сагарды[22]. Впрочем, курс архим. Киприана (Керна) при всей его краткости отличают цельность повествования и привлечение новых, по отношению к исследованию Н. И. Сагарды, материалов и разработок. Тем не менее, несмотря на привлечение современных ему источников, лекции архим. Киприана не могут явиться более свежим заменителем труда Сагарды, что отмечают и сами издатели[23].

Наконец, наиболее близким к нам по времени является труд протоиерея Иоанна Мейендорфа «Введение в святоотеческое богословие»[24], который охватывает значительный период времени, с I по XIV век. Однако по причине своего небольшого объема он носит, скорее, обзорный характер. Впрочем, в авторском предисловии протоиерей Иоанн сам оговаривается, что курс не претендует на всеобъемлющий научный охват относящегося к предмету материала, и цель курса заключается в определении исторической обстановки, основных направлений богословской мысли и объяснении главных богословских вопросов[25].

Из современных пособий, наиболее полных по объему представленных церковных писателей, можно отметить вышедший в Джорданвилле в 2006 году курс лекций инока Всеволода (Филипьева), озаглавленный им «Путь святых отцов». Примечательно, что в этом пособии инок Всеволод делает попытку обозреть церковную письменность, начиная с первого века и заканчивая настоящим временем. Автор стремился сделать пособие ясным и простым для того, чтобы им могли пользоваться не только студенты духовных школ, но и миряне[26]. Труд представляет собой беглый обзор церковной письменности (в разделе русской церковной письменности и греческой, после падения Константинополя чрезвычайно краткий), полезный в качестве ознакомительного источника.

Следующим из новейших исследований в области святоотеческой мысли необходимо назвать труд В. М. Лурье «История византийской философии. Формативный период», изданный в Санкт-Петербурге в 2006 году. Труд отличает широкое привлечение материалов современных зарубежных исследований, многие сведения о богословии эпохи Вселенских соборов впервые становятся известны широкому кругу российских читателей. Это особенно касается вопросов догматической полемики V–IX веков, на которых и акцентируется внимание автора. Исследование отличает интерес к терминологическим особенностям богословских споров. Произведение не является в строгом смысле курсом по Патрологии[27], автор перед собой подобных целей и задач не ставил[28], но здесь мы находим яркий богословский портрет эпохи. Пособие может служить прекрасным современным дополнением к классическому курсу Патрологии прот. Георгия Флоровского.

Кроме того, следует отметить такие труды современных нам авторов, как «Курс патрологии» А. И. Сидорова, вышедший в 1996 году (завершается греческой апологетикой II века), и «Патрология и патристика» (издано в 2001 году А. А. Столяровым), где излагается материал вводных лекций к курсу Патрологии. В обеих этих работах заметно влияние лекций Н. И. Сагарды. Следует отметить, что А. А. Столяров строит изложение в историко-философском ракурсе, с целью представить патристику как органическую часть истории европейской мысли, стремясь придерживаться объективной, надконфессиональной позиции[29].

В оценке работы А. И. Сидорова мнения исследователей противоречивы, от восторженных слов А. А. Столярова до сдержанных и критичных отзывов А. Г. Дунаева. Впрочем, можно согласиться с мнением, что труд профессора Сидорова является хорошим образцом для дальнейшего развития отечественной патрологии. Суждение этих же исследователей о том, что «для завершения курса патрологии в объеме поставленных А. И. Сидоровым хронологических рамок понадобится свыше 10 выпусков, при сохранении однородной подробности и основательности изложения первой книги»[30], представляется более чем справедливым, тем более что и сам автор сомневается в возможности завершить начатый им труд[31].

Таким образом, оценивая ситуацию с развитием патрологии в России, следует признать, что в настоящее время отечественное богословие не располагает полным современным курсом по Патрологии. Создание полного курса в настоящее время — дело не одного ученого, но коллектива авторов, так как накопилось колоссальное количество материалов и ис-

следований по каждому церковному писателю. Отсутствие такого коллектива патрологов в Русской Православной Церкви сегодня заставляет некоторых отечественных исследователей делать вывод, что появление пособий, отражающих современное состояние мировой патрологии, — «дело, вероятно, не очень близкого будущего»[32].

Очевидно, что отечественная патрология активно пытается найти выход из этой сложной проблемы. Об этом свидетельствуют факты переиздания в короткое время (с 1996 по 2006 год) большинства отечественных дореволюционных и русскоязычных зарубежных пособий по Патрологии. В частности, вышел в свет первый том серии «Христианская традиция: История развития вероучения» известного американского патролога Ярослава Пеликана.

Но ожидания, что их перевод и издание могут стать выходом для отечественного богословия[33], обманчивы. Необходимо создавать собственные богословские школы, в противном случае мы снова попадем в зависимость от западной науки.

Пока отечественная патрология еще проходит этапы своего формирования, появление современного, полноценного курса по предмету — дело будущего. Сейчас же можно согласиться с мнением А. Г. Дунаева, что «два курса можно признать выдержавшими испытание временем: это „Лекции“ Н. И. Сагарды для I–IV веков и две книги протоиерея Г. В. Флоровского для отцов IV–VIII веков»[34]. Успешное использование «Лекций по патрологии I–IV века» Н. И. Сагарды при прохождении темы доникейской письменности (первый год изучения) и применение труда прот. Георгия Флоровского «Восточные отцы IV–VIII веков» для исследования творче-

ства отцов посленикейского периода (второй год изучения патрологии) только подтверждают это.

Можно сделать вывод, что на современном этапе развития патристической науки в России в качестве учебных пособий успешно могут выступать труды профессора Н. И. Сагарды и прот. Георгия Флоровского, пока не будет создан труд, отвечающий критериям современности и не уступающий по глубине материала этим пособиям. Интерес к данной проблеме со стороны ученых и появление новых и глубоких разработок в области патрологии вселяют надежду на более скорое, а не отдаленное решение вопроса.

Постскриптум. Статья была написана в 2006 году, явившись откликом на впечатления от семинара патрологов, состоявшегося в Московской духовной академии в том же году, где автору удалось обменяться опытом и получить свежие впечатления о состоянии патристической науки в России на тот момент. Результатом проведенного анализа и стала данная публикация, в которой предлагаются также и некоторые методологические подходы нижегородской духовной школы.

В настоящий момент, спустя двенадцать лет, можно утверждать, что патрология как наука продолжает свое развитие в России. Стали появляться новые современные пособия по патрологии. Прежде всего это пятитомник А. И. Сидорова «Святоотеческое наследие и церковные древности» (2011–2017). Можно упомянуть труд свящ. Михаила Легеева «Патрология. Период Древней Церкви» (2015), значимым элементом которого является составленная автором хрестоматия. Публикуются новые хрестоматии по патрологии, продолжаются переводы трудов ведущих западных патрологов (так, в 2009 году был издан второй том «Христианской традиции» Ярослава Пеликана),

печатается множество статей по патрологии. Наметившийся процесс дает осторожную надежду, что отечественная патрология начинает выходить из того кризиса, в котором она вынужденно оказалась за годы советской власти.

Примечания и библиографические ссылки

1. См., например, труды Н.И. Сагарды, архим. Киприана (Керна). А.И. Сидоров, который завершает курс творениями апологетов, уделяет им более половины общего объема.
2. Пример этому — труд прот. Иоанна Мейендорфа. См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
3. Святоотеческая хрестоматия / Сост. прот. Николай Благоразумов. М., 2001. С. 6.
4. Там же. С. 7.
5. Там же. С. 8.
6. Отцы и учители Церкви III века / Сост. иером. Иларион (Алфеев). В 2-х т. М., 1996. С. 12.
7. Там же. С. 11.
8. Там же.
9. Там же.
10. История средневековой философии. Хрестоматия. В 2-х ч. Ч. 1. Патристика / Сост. Г.Я. Миненков. Мн.: ЕГУ, 2002. С. 5.
11. Такое утверждение представляется спорным. Можно привести слова архиеп. Филарета (Гумилевского): «Как Церковь Христова будет существовать до скончания мира, так до скончания мира будут являться в ней для нужд Церкви избранные орудия Духа Божия... во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для отцов Церкви». См.: Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. I. С. X–XI.
12. *Столяров А.А.* Патрология и патристика. М., 2001. С. 58.
13. *Сидоров А.И., Тимофеев А.А.* Профессор Московской духовной академии Иван Васильевич Попов как христианский и православный ученый // *Попов И.В.* Труды по патрологии. В 2-х т. Сергиев Посад, 2005. Т. 1. С. 12.

14. Труд архиеп. Филарета «Историческое учение об отцах Церкви» хотя и остается одним из самых полных по объему рассмотренных творений отцов Церкви, но является и безнадежно устаревшим по своему содержанию.

15. От издателей // *Попов И. В.* Патрология. М., 2003. С. 4.

16. *Дунаев А. Г.* Лекции Н. И. Сагарды и патрология XX века // *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV веков. М., 2004.

17. См., напр.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии: возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 39.

18. *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. М., 1999. С. 6.

19. См.: *Чуднов А.* Память и молитва. Приложение 2. Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы IV–VIII веков. С-ТСЛ, 1999. С. 35.

20. *Дунаев А. Г.* Указ. соч. С. XXXIX.

21. Там же.

22. К сожалению, в его лекциях по золотому веку святоотеческой письменности теряется критический стиль.

23. Предисловие // *Киприан (Керн), архим.* Патрология. Ч. I. Париж — Москва, 1996.

24. Пособие составлено на основе его лекций, читавшихся с 1979 по 1981 год.

25. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 7.

26. *Всеволод (Филипьев), инок.* Путь святых отцов. Джорданвилль, 2006. С. 5.

27. По крайней мере в том ключе, как его определяет Н. И. Сагарда: патрология заключает в себе «не только биографический и библиографический отдел, но и экзегетический, в котором излагается содержание отдельных произведений того или другого писателя и цельный образ его учения, с оттенением именно его индивидуальных особенностей, характерно отличающих данного писателя и определяющих его место в истории богословской мысли, и эта сторона признается существенной составной частью науки, которой она не может передать «истории догматов»... В патрологии история христианских догматов представляется хронологически, в связи с самой жизнью древней Церкви и в том самом порядке,

в каком христианские догматы раскрывались в действительности. С другой стороны, в патрологии каждый христианский догмат рассматривается в связи со всей системой вероучения тех церковных писателей, у которых раскрывается этот догмат, между тем как «история догматов» оставляет эту связь в стороне и берет из учения известного отца только то, что он говорит о том или другом догмате в отдельности». См.: *Сагарда Н.И.* Указ. соч. С. 41.

28. *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 7–8.

29. См. его замечание о конфессиональных издержках авторской позиции А.И. Сидорова. *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 61.

30. См.: Там же. См. также: *Дунаев А.Г.* Указ. соч. С. XL.

31. *Сидоров А.И.* Указ. соч. С. 5–6.

32. *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 61. См. также: *Дунаев А.Г.* Указ. соч. С. XLIV.

33. *Дунаев А.Г.* Указ. соч. С. XLIV.

34. Там же. С. XL.

Значение практики оглашения: история и современность

Проблема переосмысления современной богослужебной практики и понимания Таинств — в духе святоотеческого наследия и в соотношении с современностью — осознавалась еще в начале XX века, что можно проследить по отзывам епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, составленным в ходе подготовки к Поместному собору 1917–1918 годов[1]. Многих смущало, в частности, несоответствие содержания чина оглашения преобладавшей тогда практике совершения Крещения. Поскольку случаи принятия Крещения уже во взрослом возрасте в то время были редкими, многие высказывались за исключение молитв об оглашенных из чина таинства[2]. Предлагалось даже исключить заклинательные молитвы и обряд экзорцизма как «не согласующиеся с учением Библии»[3].

В настоящее время, при смене церковно-исторической парадигмы, напротив, все больше критических замечаний

раздается по поводу современного обычая совершать Крещение без достаточной предварительной подготовки, и все чаще говорится о необходимости практики оглашения. В силу того, что в различных исторических ситуациях понимание значения предкрещальной подготовки было различным, для оценки важности огласительной практики необходимо рассмотреть причины, повлекшие ее становление, рост и последующее угасание.

Ключевыми датами здесь можно назвать середину II века — начало интенсивного становления катехумената; IV век — времена легализации Церкви; начало VI века — окончательное угасание огласительной практики.

В послеапостольский период Церковь живет напряженным ожиданием скорого пришествия Христа. Взгляд не простирается в далекое будущее, этот мир преходящ, и эсхатон близок. «Да прейдет мир сей», «Маранафа (Господь грядет)», — молится община тех дней.

Кроме того, в этот период еще не было столь острой конфронтации христианской общины и языческого сообщества[4]. Естественно предположить, что тогда община, сама состоявшая из вчерашних язычников и не имевшая опыта давления со стороны государства, не смотрела на языческое общество как на крайнее зло. Ожидая скорого пришествия Христа, члены ее не требовали от вновь приходящих той длительной практики оглашения и очищения, какую мы встречаем позднее.

Такой подход тем более естественен, что ранняя Церковь не находила развернутого опыта катехумената в апостольской практике. Наоборот, исходя из Книги Деяний апостолов (8: 36; 16: 33), можно предположить, что Крещение совершалось

сразу, как только люди изъявляли согласие принять его, после услышанной проповеди. Несомненно, основа будущего катехумената заложена в повелении Христа «Научите народы», предваряющего заповедь о крещении (Мф. 28: 19). Однако лаконичные свидетельства апостольских посланий (напр.: Рим. 2:18; 1 Кор. 15:1; Евр. 6:2–3; Гал. 6:6) и христианских произведений, близких к апостольскому веку[5], позволяют говорить о традиции оглашения в смысле предваряющей проповеди или научения, но не дают основания подразумевать здесь длительную практику оглашения и очищения. Самого института оглашения, как «буферной зоны» для вступления в Церковь, не было. Апостольская проповедь совершалась не только в слове, но и в силе Духа, поэтому нет нужды удивляться столь быстро происходившим обращениям и следовавшим за этим крещениям. Становление же и организацию катехуменат получает, начиная со второй половины II века[6].

Итак, раннехристианский период являет отсутствие развитого института оглашения, чему способствовала живая апостольская проповедь, обилие даров, напряженное эсхатологическое ожидание скорого пришествия Христа. Но основные элементы все же существуют и в этот период: 1) предварительное научение (проповедь); 2) предкрещальная подготовка (например, пост и молитва; Дидахи 7: 4).

Что же способствовало становлению и развитию института оглашения? Без ответа на этот вопрос сложно понять смысл и значение катехумената, а также причины его угасания и исчезновения.

Несомненно, оглашение не являлось новшеством; форма «научение — Крещение», как видно, ведет свое начало с апостольских времен, но научение там составляло непро-

должительный период, часто это — «проповедь — согласие — Крещение». Обучение могло продолжаться далее в общине (см., напр.: Дидахи 4:1–2; *сщмч. Поликарп Смирнский* Послание к Филиппийцам, 4). Кроме того, краткая предкрещальная подготовка объясняется эсхатологическими чаяниями общины: «мир осужден, и медлить нельзя». «Уже последние времена», — предупреждает сщмч. Игнатий Богоносец ефесских христиан (Послание к Ефесянам, 9). Напряженность эсхатологических ожиданий поднимала аскетический настрой общины на большую высоту. «Никто, исповедующий веру, не грешит, и никто, стяжавший любовь, не ненавидит. Дерево познается по плоду своему: так и те, которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по делам своим. Теперь дело не в исповедании только, а в силе веры, если кто пребудет в ней до конца», — продолжает в том же послании (гл. 14) сщмч. Игнатий Антиохийский[7].

Но с течением времени предположение, что мир скоро кончится, начинает терять свою силу. Община постепенно переосмысливает цели своего исторического существования. По мере этого появляются члены общины, не отдающие себе отчета в высоких нравственных идеалах Церкви. Кроме того, христианами начинают не только становиться, но и рождаться. Всё это послужило причиной появления в Церкви признаков нравственного разложения. Решению данной проблемы посвящен один из памятников того периода — «Пастырь» Ермы. Интересно, что внутри самого памятника вопрос решается обоснованием института исповеди.

С одной стороны, реакцией на подобное нравственное разложение явился монтанизм, как призыв вернуться к первоначальной, апостольской чистоте[7]. С другой стороны, мы

наблюдаем развитие института оглашения, что могло быть внутренней реакцией общины, ограждавшей Церковь от дальнейшего обмирщения. В этом случае институт оглашения выступает как защитное пространство между миром, пронизанным ложью язычества, и общиной. Это экклезиологическое чувство не приемлет в Церкви ничего, что в мире, и требует отвержения «ветхого человека» (Еф. 4: 22). Такой подход ко вступающим в общину наблюдается уже с апостольских времен, и надо отметить, что раннехристианская община являла соответствие своим идеалам: «Будем убегать всякого дела неправедного и возненавидим заблуждение настоящего времени... Не дадим душе нашей места, где бы она могла ристать с нечестивыми и грешниками, дабы не уподобиться им» (Послание ап. Варнавы, IV: 4).

Ярким свидетельством противостояния язычеству со стороны христиан является так называемое «Апостольское предание» (III в.). Для желающих принять Крещение в памятнике содержится, помимо ряда строгих моральных предписаний для желающих принять крещение, еще и список запрещенных должностей, куда попали профессии, связанные с безнравственностью или языческим культом. Характерно, что некоторые профессии разрешены лишь условно (например, можно быть скульптором, но только в случае, если не участвовать в изготовлении языческих идолов). Отражение подобных взглядов можно встретить в сочинении Тертуллиана «Об идолах», а также в «Апостольских постановлениях» (IV в.).

Следует заострить внимание на том, что это было противостояние христианства не миру как таковому, но тому миру, который почти во всех его проявлениях пропитался язычеством. Действительно, с одной стороны, в раннем хри-

стианстве можно заметить отвержение всего языческого, уход от мира, политической, социальной жизни (как следствие гонения), но с другой стороны, в молитвах и богослужении нет никакого пафоса озлобления против мира. Так, в Первом послании сщмч. Климента Римского к Коринфянам одна из основных идей — учение о стройности и гармонии мира (особенно 20-я гл.). Это же можно наблюдать и в практике катехумената, начиная с первых дней, — очищение от всего языческого, от скверн мира, но не ненависть к нему.

Другой причиной возникновения катехумената, уже внешнего характера, были развернувшиеся гонения на христиан. Конечно, между гонениями бывали довольно длительные промежутки, но все же христианские общины в любой момент могли быть объявлены «преступными сборищами», и это могло привести к тому, что новые, неокрепшие члены общины рисковали стать «отступниками». Опасность угрожала и остальным членам общины, поскольку правительство пыталось разузнавать места собраний христиан[8]. Данная ситуация потребовала уже не только подготовительной практики, но и поручителей из верных. Другой задачей поручителей было следить за нравственным уровнем желающих креститься и помогать им совершать первые шаги в вере[9]. «Христиане же начинают, насколько это возможно, — свидетельствует Ориген в своем труде «Против Цельса», — с того, что испытывают души тех, кто желает их слушать, и наставляют каждого в отдельности. После того, как слушатели выкажут достаточное желание вести праведную жизнь, они вводят их в свое общение. Они отделяют группу начинающих, которые еще не получили символа очищения... Из другой группы (верных) назначают людей, которые справляются об образе

жизни и поведении желающих присоединиться к общине. Это делается для того, чтобы воспрепятствовать имеющим тайные грехи присутствовать на их общих собраниях» (3: 51).

В целом, эта система поручительства говорит как о подвиге доверия общины, так и о ее активности и ответственности за воспринимаемого катехумена. «Возрастание в вере было не только личным, но и общим делом», — пишет исследователь данного вопроса Павел Гаврилюк[10].

Доказавшие свою верность делам общины и изъявившие желание принять Крещение переходили ко второму этапу — предкрещальной подготовке, сопровождавшейся многочисленными обрядами экзорцизма, постом и усиленными молитвословиями. Характерно, что первоначально община постилась вместе с готовящимися ко крещению в знак солидарности с ними. Самое первое упоминание об этом мы находим в «Дидахи» (7: 4), памятнике, хронологически примыкающем к апостольской эпохе. Сам факт этого поста наиболее ярко дает образ общины активной, открытой по отношению к желавшим в нее вступить.

Участие в заклинательных обрядах было многократным, до торжественного заключительного чина изгнания злых духов накануне таинства Крещения. «После того, как они избраны, пусть руки возлагаются на них, и пусть бесы изгоняются из них ежедневно. И когда подойдет день их Крещения, то пусть епископ возложит руки на каждого, для уверенности в том, что тот очищен. Но если найдется человек, который не очищен, то пусть его отстранят (от Крещения), потому что он слушал слова наставления без веры. Ибо (злой и) чуждый дух оставался в нем» (Апостольское предание, 20: 3–4). Многочисленные обряды экзорцизма предстают в качестве

попытки Церкви очистить своего будущего члена от всякого смешения с языческим миром, всякой скверны и демонского влияния мира.

Что же касается самой схемы этапов огласительной практики, то в данной статье нет необходимости подробно на ней останавливаться[11]. Достаточно отметить, что, по мнению большинства исследователей, к началу III века катехуменат получил развитие во всех своих основных направлениях[12].

Итак, катехуменат на его первом историческом этапе предстает перед нами со стороны оглашаемого не просто как акт рационального восприятия истин веры, но прежде всего как приготовление умственное и телесное, как деятельное участие в делах общины и мистическое очищение от «ветхого человека», предполагая сознательный, а значит ответственный выбор. Со стороны же общины — как акт восприятия нового члена в процессе очищения его от всего нечистого, с выделением его из мира, освящением и включением в свои недра. Образ именно такой экклезиологии дает нам 3-е «Видение» книги «Пастырь» Ермы.

Следующий период в формировании института оглашения наступил в IV веке, с момента легализации христианства Константином Великим в 313 году.

До времени обращения Константина Великого основа христианской проповеди утверждалась на праве свободы совести. Один из апологетов, Лактанций, утверждал, что веру нужно защищать словами, а не ударами: «Мы не заманиваем в свое общество, а увещаем. Если никто от нас не уходит, то не потому, что мы их удерживаем, но сама истина их удерживает»[13].

После обращения Константина подобный подход поначалу оставался доминирующим. Подтверждение тому можно найти, к примеру, в «Огласительных поучениях» свт. Кирилла Иерусалимского: «Хотя Бог и щедр в благотворении, но ожидает от каждого искреннего произволения. Посему если ты находишься здесь только телом, а не душой, то нет пользы. И мы, служители Церкви, принимаем всякого, и нет запрета войти сюда и с нечистым намерением. Но смотри, чтобы у тебя при наименовании верным не было расположения неверного. Если ты приемлешь крещение только устами, а не сердцем, то берегись суда Сердцеведца; и если ты отступил от веры, то огласители не виновны; тебя приняла только вода, а не Дух»[14]. В. В. Болотов видит в самом факте существования огласительной практики подтверждение того, что обращение в христианство в IV веке не сопровождалось мерами принуждения[15].

Однако постепенное ослабление язычества и усиление позиций Церкви, а также ее активная миссионерская работа дали многочисленных обращенных. Часто это были массы без твердого убеждения и внутренней подготовки. (Придворные и многие язычники шли за императором нередко ради личных выгод и льгот, иные — ради дружбы, другие — ради выгодного брака и т. п.). Все это послужило причиной быстого упадка церковной дисциплины. Святитель Иоанн Златоуст с горечью оценивает ситуацию так: «Из числа столь многих тысяч нельзя найти более ста спасаемых, да и в этом сомневаюсь»[16]. Уже в это время можно видеть наметившуюся тенденцию смягчения требований к оглашенным. Так, характерно, что святитель Григорий Великий советует сокращать срок оглашения иудеев, чтобы «испытуемые не соскучились в своем положении»[17].

Впрочем, следует признать, что ни церковная политика Империи, ни массовые обращения не отменили оглашение, катехуменат все так же оставался обязательным для желавших креститься. Ситуация начинает меняться примерно с середины V века, когда предкрещальная практика оглашения стала сокращаться и постепенно выходить из употребления, а Пасха и Пятидесятница перестали быть исключительным временем совершения таинства Крещения[18].

В качестве главных обстоятельств упадка катехизации указываются, как правило, внешние причины. Во-первых, массовое принятие Крещения недавними язычниками. Во-вторых, развитие учения о благодати и первородном грехе и распространение взгляда на обязательность Крещения для спасения, в связи с чем практика совершения Крещения над детьми становится всеобщим правилом, что серьезно сказалось на значении института оглашения, так как привело к уменьшению количества взрослых прозелитов. Внутренней же причиной отступления от огласительной практики можно назвать изменение взгляда общины на ее бытие в христианской Империи[19].

Церковное наследие Византии отразилось во многих положениях церковного быта нашего Отечества; в частности, практика крещения и вопрос церковно-государственных отношений — не исключение. Но то, что в сходных исторических условиях было пригодным и полезным, в настоящее время может оказаться вредным.

Выпускник Нижегородской духовной семинарии профессор А. Л. Катанский в своем труде «Догматическое учение о семи церковных таинствах» на основании трудов святых отцов первых веков христианства убедительно показывает, что

первые три таинства — Крещение, Миропомазание и Евхаристия — мыслились первыми христианами не отдельно друг от друга, но как единый путь вступления в Церковь. Сквозь призму этого взгляда институт оглашения выглядит необходимым подготовительным периодом для христиан.

Сегодня сложно сказать, какие формы огласительной практики применимы к нашим историческим реалиям. Тем не менее, очевидно, что нельзя ограничиться механическим введением кратких огласительных поучений, в смысле изложения теоретического знания. Требуется именно подготовка, внутренний настрой при принятии Крещения как вхождения в Церковь. При Крещении, совершаемом над человеком, не осознающим подлинной глубины этого Таинства, теряются активность и личная ответственность; новый член Церкви, зачастую оставшись не воспринятым в полноте, так и остается на Ней сухой ветвью. И это уже область ответственности общины за желающего креститься. Но община в настоящее время чаще всего играет лишь пассивную роль (тогда как, например, в ранней Церкви именно из общины оглашаемым выбирались крестные наставники в вере).

Необходимость предкрещальной подготовки очевидна, и сегодня это явственно осознается всеми, однако только введением огласительной практики вопрос не решить: проблема — не просто в научении истинам веры, но в привитии живого чувства общины в опыте воспринимающей Церкви, что является вопросом экклезиологическим.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Балашов Николай, прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 381–382.

2. Там же. С. 385–386.
3. Там же. С. 386–388.
4. См.: *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 55.
5. См., напр.: Дидахи 7:1.
6. *Шарль Мюнье.* Крещение и общение в Древней Церкви (II–III вв.) // Крещение и общение церквей. Сб. материалов. М., 1999. С. 33.
7. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 351.
8. Так, на подобный вопрос префекта св. Иустин отвечал искушенно: «Где кто хочет и может; разве ты думаешь, что все мы собираемся только в одно место?» (Цит. по: *Сагарда Н.И.* Цит. соч. С. 240).
9. *Гаврилюк П.* История катехизации в древней Церкви. М., 2001. С. 65.
10. См.: *Гаврилюк П.* Цит. соч. С. 80.
11. Общая структура канонической огласительной практики того периода прекрасно изложена в отечественной монографии по этому вопросу Павла Гаврилюка (См.: История катехизации в древней Церкви. Указ. изд. С. 10–12).
12. *Scannel T.B.* Catechumen // The Catholic Encyclopedia. Vol. III. N. Y., 1914.
13. Цит. по: *Болотов В.В.* Указ. соч. Т. 3. С. 95.
14. Там же. С. 96.
15. Там же.
16. Свт. Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений. СПб., 1898. Т. IX. С. 232.
17. Цит. по: *Болотов В.В.* Указ. соч. Т. 3. С. 103.
18. *Зарин С.* Катехуменат // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1911. С. 188.
19. В конечном счете, часть функций катехумената взяла на себя Империя, в своих законах поддерживавшая церковные правила и нравственность.

Святоотеческое учение о падших ангелах и воздушных мытарствах

«Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против правителей мира тьмы века сего, против духов злобы в поднебесной» (Еф. 6: 12).

Святоотеческая мысль в своем развитии была направлена на решение злободневных вопросов прежде всего догматического характера. Поэтому тема самого воздушного пространства серьезного осмысления не получила, поскольку никак не касалась проблемы веры и нравственности. Тем не менее, хотя этот вопрос не имел специального рассмотрения, в свете взгляда на участь падших духов он находит свое специфическое решение.

Но для начала необходимо проследить библейские корни этой идеи.

Уже ветхозаветная традиция связывает бытие падших существ с воздушным пространством. Здесь следует учитывать представление древних о разделении неба на несколько порядков. Некоторые из отцов, вслед за апостолом Павлом, который был восхищен на третье небо (2 Кор. 12: 2), определяют три неба — воздух, твердь и беззвездную сферу. Мысль эта находит выражение, например, у прп. Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры, 20) и у свт. Василия Великого (Беседы на Шестоднев, 3). Блж. Феодорит говорит о двух небах, одно из которых было создано вначале, вместе с землей, другое — после разделения вод. В качестве общей позиции приведем мнение блж. Августина Иппонского: «И хотя они в качестве наказания, как тюрьму, уже получили ад, то есть нижний мрачный воздух, который хотя и называют небом, но это не звездное небо, но нижнее, туманом которого собираются тучи и где летают птицы, почему и называется обычным небом» (Блж. Августин. О природе добра, 33).

В книге Псалтирь, повествуя о сотворении горнего мира, псалмопевец восклицает: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32: 6). Псалмопевцу вторит пророк Исаия: «Поднимите глаза ваши на высоту небес и посмотрите: кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает» (Ис. 40: 26). И в другом месте: «Я создал землю и сотворил на ней человека; Я, Мои руки, распростерли небеса, и всему воинству их дал закон Я» (Ис. 45: 12). Итак, высота небес — обитель ангельских существ. Но высота небес — это образный показатель близости к Богу, поэтому, противостав Богу, часть ангельских воинств во главе с Денницей не могли устоять на прежней

высоте и ниспали. «Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» — пишет об этом пророк Исаия (Ис. 14: 12–14).

Та же ветхозаветная традиция связывает идолопоклонство с поклонением падшим духам. В Книге Царств иудеи обличаются за то, что оставили все заповеди Господа и, вслед окрестным народам, стали поклоняться «всему воинству небесному» (4 Цар. 17: 16). За все злодеяния, которые совершили падшие ангелы, ждет их суровое возмездие: «И будет в тот день: посетит Господь воинство вышнее на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны» (Ис. 24: 21–22). Пророк Исаия так описывает этот день: «И истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы и как увядший лист — со смоковницы. Ибо упился меч Мой на небесах...» (Ис. 34: 4–5).

Интересно, что в Ветхом Завете ангелы — служебные духи, поставленные Господом для управления народами. В то же время падшие духи замыкают это служение на себе и служат своеобразным источником идолопоклонства. Описание этого можно найти в десятой главе Книги пророка Даниила. Здесь демоны именуются по имени тех языческих народов, которые им служат. В Пятикнижии также говорится Израилю: «Воинство небесное Господь, Бог твой, уделил всем народам под всем небом. А вас взял Господь Бог... дабы вы были

народом Его удела» (Втор. 4: 19–20). Многие святые отцы также примыкают к этому мнению. Так, прп. Иоанн Дамаскин, опираясь на творения св. Григория Нисского, учит, что диавол и его духи были из числа ангелов, которым вверялось попечение о низшей части круга вселенной. «Из этих ангельских сил ангел-первостоятель околоземного чина, которому Богом была вверена охрана земли...», — пишет прп. Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, 18). Эту же точку зрения разделяют Афинагор, свт. Мефодий Олимпийский, свт. Иоанн Златоуст.

Новый Завет ничего не меняет в ветхозаветном наследии, только расставляет другие акценты. Теперь это время нарастающей борьбы и торжествующей победы. Мысль о победе над князем воздушным будет доминирующей и в демонологии апологетов. Для них характерны слова апостола Павла: «Наша брань не против крови и плоти, но против ... правителей мира тьмы века сего, против духов злобы в поднебесной» (Еф. 6: 12). Распятие Господа на вознесенном Кресте становится делом и символом победы над «князем воздушным».

Все послания апостола Павла единогласно говорят о Кресте как о победе Христа над «князем власти воздушной» (Еф. 2: 2; церковнослав. перевод). Отняв силы у начальств и властей, против них сразился Христос, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою (Кол. 2: 15).

Свт. Афанасий Великий так выражает эту мысль: «Диавол, пав с неба, блуждает по здешнему дольнему воздуху, производит мечтания обольщаемых и намеревается задерживать восходящих... Господь же пришел очистить воздух... Какою иною смертию совершилось бы это, как не смертию, принятою в воздухе, то есть на кресте?.. Посему-то Господь претерпел

крест: ибо, вознесенный на нем, очистил воздух от диавольской и всякой бесовской козни... открывая же путь к восхождению на небо, обновил оный, говоря: возьмите врата князи ваша и возьмитеся врата вечная (Пс. 23: 7). Ибо не для самого Слова как Господа всяческих нужно было отверстие врат, и ничто сотворенное не заключено было для Творца, но имели в этом нужду мы, которых возносил собственным Телом Своим» (Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении, 25).

Сын Божий для того и воплотился, «чтобы разрушить дела диавола», пишет апостол и евангелист Иоанн Богослов (1 Ин. 3: 8). И чтобы «смертью лишить силы имеющего державу смерти» (Евр. 2: 14).

Результат победы становится очевиден немедленно: Христос «нечистым духам повелевает со властью, и они повинуются» (Мк. 1: 27). Власть над бесами получают и ученики Христа (См.: Мк. 16: 17; Лк. 9: 1; 10: 17). И даже иные, кто не следовал за Христом, — пользуясь лишь именем Его, изгоняли демонов.

Неслучайно явление евангельского экзорцизма занимает значительный объем в описании евангельских чудес. Апостолы и евангелисты были поражены и самим фактом, и той силой, с какой нечистые духи, повинуясь имени Христа, изгоняются вон. Посланные на проповедь, вернувшись, ученики первым делом сообщают Христу о том, что бесы повинуются Его имени, на что Спаситель дает правильный ориентир в иерархии ценностей христианина: «...тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10: 20).

Такая ситуация, не вполне привычная современному сознанию, объяснима в свете религиозности и общего ми-

роощущения того времени, в том числе и для языческого общества. Древняя мифология была переосмыслена через отождествление древних мифических богов с посредствующими духовными существами, «агентами» верховного Бога в материальном мире. Эти существа получили название «демонов», и в их господство были отданы почти все области человеческой жизни. «Есть между высшим миром и низшей землей некие срединные божественные силы, размещенные в воздушном пространстве, которые сообщают богам все наши заслуги и упования. Греки их величают именем „демонов“, этих междужителей земли и неба перевозчиков (туда — прошений, оттуда — подаяний). Чрез них совершаются и знамения, и чудеса магов, и все виды пророчеств», — писал Апулей (О божестве Сократа, 5). По мнению Пифагора, «душами полон весь воздух, называются они демонами и героями, и от них посылаются людям сны и знамения» (Диоген Лаэртский. О жизни философов, 8: 32)[1].

«Это учение, — отмечает известный патролог Н. И. Сагарда, — так глубоко отвечало потребностям века, что было принято значительной частью человечества». Причем настолько, что «вера в демонов, в вездеприсутствие их, в постоянное воздействие их на мир, историю и человека является одной из характерных и поражающих своей особенностью сторон того эллинского миросозерцания, среди которого вращалось первоначальное христианство»[2].

Демоны могли быть как добрыми, так и злыми существами. Соответственно, добрых полагалось «приваживать», а злых отгонять или задабривать. Сами язычники были уверены, что именно воздушная стихия и видимое небо полны их богами.

Христианские апологеты примкнули к этому взгляду. Но если языческое сознание того времени находило в этом новый источник религиозного вдохновения, то христианская мысль увидела здесь отчаянное заблуждение, когда большая часть человечества оказалась «во тьме и тени смертной» (Ис. 9: 2; Мф. 4: 16), принимая тьму за свет, нечистых духов — за божества. Минуций Феликс в диалоге «Октавий» пишет, что «нечистые духи... о которых знали маги, философы и сам Платон, скрываются в статуях и идолах, которые по их внушению приобретают такое уважение, как будто в них присутствовало божество. Они вдохновляют прорицателей, обитают в капищах, действуют на внутренности животных, руководят полетом птиц, управляют жребиями... Они-то отвращают людей от неба к земле... причиняют всем беспокойства, вселяясь тайно в тела людей, производят болезни, наводят страх на умы»[3].

Согласно апологетам, ангелы — слуги Божии для управления разными частями мира (Афинагор. Прошение о христианах, гл. 10). Следует отметить, что данный взгляд чужд деизма, «все служения ангелов» и «частичный Промысл» представляются органичной частью «общего Промысла... в любой момент Бог может вмешаться в течение мирового бытия»[4].

Афинагор, Татиан, Иустин допускают и материалистические идеи в представлении о падших ангелах — например, возможность их общения с земными женщинами с последующим зачатием исполинов. Демоны сеют козни против христиан, производят как нравственное, так и физическое зло (гибель урожая, войны и тому подобное)[5]. Можно отметить, что в среде апологетов существовала тенденция объяснить всякое зло с точки зрения демонского влияния. Мир действительно

лежит во зле. Но за этим взглядом стоял не мрачный пессимизм. Этот взгляд исходил прежде всего от евангельского света, со всей ясностью проведшего границу между ним и тьмой. Парадоксально, но в христианском «пессимизме» периода проповеди апологетов больше позитива, позитива борьбы, чем в пассивном фатализме языческого сознания.

Можно проанализировать различные детали в демонологии апологетов, выяснить истоки материалистических представлений об ангелах у ряда из них, но важнее представить общую картину. Ангелы, бесплотные и нематериальные существа, поставлены управлять и земным пространством; после падения части из них они уже не служат Богу, а противостоят Ему, творя козни против людей.

Таким образом, между Богом и человеком оказывается противоборствующая ему стена падшей ангельской воли. Козни лукавого уже опутали ложью идолослужения, колдовства и порока весь мир, все формы жизни — не только идолопоклонство — находятся в их власти. «И это была не просто теория, — отмечает известный немецкий исследователь А. Гарнак, — но само жизненное ощущение»[6]. Ситуация была бы очень плачевной, если бы Христос не пришел в мир, чтобы сокрушить царство тьмы.

Тучи рассеяны, и христиане побеждают силы тьмы. Почти повсеместно христиане могут изгонять нечистых духов, знаменитый апологет II века Тертуллиан находит это в порядке вещей. Власть над демонами становится одним из важных элементов христианской проповеди. Проповеди с силой дела, а не слова. Вместе с доказательствами боговдохновенности Писания не меньшую силу приобретает свидетельство власти христиан над демонами. Особенно в полемике об истинности

языческой веры, где боги, которым поклоняются язычники, сами подчиняются христианам. Тертуллиан в заключении своего «Апологетика», в доказательство подлинности изложенного, пишет: «Мы изложили вам все наше положение, в том числе достоверность и древность Божественных Писаний, и во-вторых, господство над демонской властью» (гл. 46).

Постоянно и легко совершающийся экзорцизм (изгнание демонов) в первохристианские времена был наиболее впечатляющим средством проповеди не только для язычников, но и для самих христиан. Св. Иустин Философ пишет в «Апологии»: «Вы можете убедиться в этом, наблюдая за тем, что происходит на ваших глазах; потому что многие из христиан исцелили большое число одержимых во всем мире и в вашем городе (Риме) через заклятие именем Иисуса Христа, тогда как их не могли исцелить все другие заклинатели, чародеи и маги» (Апология, 2: 6). Проф. А. А. Спасский отмечает ту же мысль: для громадной массы обыкновенного язычества экзорцизм «являлся наиболее очевидным и поразительным доказательством божественного могущества проповедуемого христианами Иисуса Христа, одно имя Которого приводило в страх бесов и исцеляло одержимых ими»[7].

Следует отметить, что данная картина вовсе не предполагает массовой бесноватости: в критериях христианской жизни того времени сама склонность к греху уже есть одержимость, которая происходит посредством невидимой брани против нас злых сил[8]. Современный исследователь этого вопроса отмечает, что в святоотеческой традиции «принципиально допуская возможность „демонических овладений“, они (отцы Церкви — *А. П.*) сходятся в признании чрезвычайной редкости подобных состояний и оставляют их как бы на пе-

риферии духовной жизни, направляя острие „невидимой брани“ на преодоление „страстей“, „скрытого беснования плоти“, мини-обессий»[9].

Иными словами, множество явлений греха в жизни язычника и христианина, которые в апологетической литературе оценивались как следствие прямого влияния демонических сил, при развитии аскетической письменности получили определение как страстное, то есть извращенное проявление собственных сил души. Причем подлинную природу противоборствующего человеку греха, как и нечистых сил, подвижник может узнать только при борьбе со злом внутренним и внешним. Парадоксально, но вся сила искушений известна не тем, кто живет по стихиям греха, а тем, кто питает к ним внутреннее отвращение[10]. На высотах духовной жизни даже простой позыв к злу, идущий с периферии души, воспринимается подвижником как страдание.

Тем не менее, в аскетической литературе не умаляется и факт прямого демонического противоборства христианам. В доказательство данного положения в аскетической литературе накопилось огромное количество свидетельств, идущих от религиозного опыта, которые с трудом могут быть оценены в современной системе координат научно-психологического позитивизма. С. А. Белорусов с сожалением отмечает, что «на нынешнем этапе истории попытки синтеза традиционного духовного подхода и понятийного аппарата современной психологии оказываются бесплодными. Общество... попало под воздействие позитивистско-функционального мифа, вполне пригодного в целях адаптации к технологическому прогрессу, но оказывающегося плоскостным для полноценной сопричастности вечным бытийным ценностям»[11]. Иными словами,

накопленный опыт требует своего современного осмысления, его систематичность и верность традиции свидетельствуют об его адекватности. Игнорирование этого опыта требует основания, а его опровержение — опытного пути.

Но даже если отвлечься от вопроса, насколько апологетическая литература здесь близка к точному описанию реальности и насколько эта реальность доказуема, все же можно заметить общую для всего церковного сознания того времени позицию. Под разнообразием взглядов угадывалась общая основа, которая прослеживается от ветхозаветной до новозаветной традиции — два пути, путь жизни и путь смерти, две стороны существования — добро и зло, небо и земля, Церковь и мир.

Не демонология так увлекла церковную мысль. Как уже отмечалось, это было мироощущение, а не теоретизирование. Для раннего сознания очень остро ощущалось это противоречие: то, что в мире, — и то, что в Церкви. Если возможно говорить о христианском дуализме, то это не дуализм «тварное и Бог» (что изначально преодолено в Божественной любви), а дуализм нравственный, дуализм воли: жизнь с Богом или отказ от Него. Мир идолослужения и порока, мир, не влекущийся к Богу, который является игрушкой в руках темных сил, противоборствующих христианину, — и новый мир, новая земля.

Следует заострить внимание на том, что это было противостояние христианства не миру как таковому, но тому миру, который почти во всех его проявлениях пропитался язычеством. Церковь отвергала мир настолько, насколько он сам себя соединял с язычеством. В том и была трагедия первохристианства, считает протопр. Александр Шмеман,

что «из-за этой отравы всего язычеством свое положительное отношение к миру, всю силу осмысления мира и в нем человеческой жизни ... ранняя Церковь не могла реально к миру „применить“, до конца раскрыть»[12].

Действительно, с одной стороны, отвержение всего языческого, уход от мира, политической, социальной жизни, как следствие — гонения, но при этом в молитвах и богослужении нет никакого озлобления против мира. Так, в Первом послании к коринфянам св. Климента Римского одна из основных идей — учение о стройности и гармонии мира (см.: гл. XX).

С другой стороны, когда в общине появляются первые следы нравственного разложения в первой половине II века, мы наблюдаем развитие института оглашения, что могло явиться внутренней реакцией общины, ограждавшей Церковь от дальнейшего обмирщения. В этом случае институт оглашения выступает как защитное пространство между миром, пронизанным ложью язычества, и общиной.

В связи с этим противостоянием язычеству христианская жизнь была связана с отказом от жизни социальной, политической, от культуры. «Будем убегать всякого дела неправедного и возненавидим заблуждение настоящего времени... Не дадим душе нашей места, где бы она могла ристать с нечестивыми и грешниками, дабы не уподобиться им», — увещевает автор Послания ап. Варнавы (IV, 4). Неслучайно K. Heussi считает, что если мы обратим внимание на жизнь первых христиан внутри языческого мира, вне цирка, вне театра, вне общественной и политической жизни, то «поймем монашеский характер этого мира первохристиан, которые жили внутри мира, но как бы в отделении от него»[13].

Примечательно, что при становлении института принятия в Церковь в этот период характерны частое участие в заклинательных обрядах, до торжественного заключительного чина изгнания злых духов с участием самого епископа, накануне таинства Крещения. В этом свете многочисленные обряды экзорцизма предстают как попытка Церкви очистить своего будущего члена от всякого смешения с языческим миром, всякой скверны и демонского влияния этого мира.

Итак, в силу увлечения мира язычеством, его инертности Богу, христиане в их противоборстве «князю воздушному» противостоят и «демонизму» языческого мира. Вот почему так остро был поставлен и так ярко ощущался антагонизм юной церковной общины и языческого мира. Для христианского сознания это было противостояние света — тьме, жизни — смерти, но противостояние победное, потому что Христос победил смерть.

Библиографические ссылки

1. Цит. по: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим. М.Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979.
2. Лекции по патрологии I–IV века / Под общ. и науч. ред. диакона А. Глущенко и А.Г. Дунаева. М., 2004. С. 189. См. также: *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб., 2007. С. 87.
3. См.: Октавий // Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978. С. 575–576.
4. См.: *Сидоров А.И.* Патрология. Ч. 1. М., 1996. С. 221.
5. *Иванов М.С.* Бес // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 684.
6. *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. Указ. изд. С. 89.

7. Там же. (Комментарий проф. А.А. Спасского). С. 99.
8. Там же. С. 92.
9. *Белорусов С.А.* Бесоодержимость // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 699.
10. См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Репр. воспр. издания 1907 г. (С.-Петербург). М., 1996. С. 217.
11. *Белорусов С.А.* Указ. соч. С. 699–700.
12. *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. С. 128.
13. Цит. по: *Шмеман А., протопр.* Указ. соч. С. 128.

Глава 2

Вопросы христианской нравственности

Преподавание Нравственного богословия в России: история и современность

История преподавания Нравственного богословия в России (XVII—начало XX в.)

Судьба Нравственного богословия (НБ) в России и за ее пределами отнюдь не отражала важности его содержания. Долгое время этот предмет не имел самостоятельного значения и входил в область Догматического богословия. Такое начало во многом определило ход его дальнейшего развития. Первым НБ выделил в самостоятельную дисциплину реформаторский богослов Ламберт Дано в 1577 году. Позднее, в 1634 году, это же совершил в протестантском богословии Георг Каллист. В России примером НБ, где Нравственность (как предмет изучения) была отделена от Догматики, может служить система епископа Феофана Прокоповича, составленная им, когда он был ректором Киевской духовной академии (с 1711 по 1715 год). Сам он преподавал недолго

и развернутой системы христианского нравоучения не создал, однако оставил ряд записок к своим трактатам, которые были опубликованы гораздо позже. В них епископ Феофан определяет НБ как «добрые дела, обозначаемые в Писании именем любви, любовь двоякого рода, к Богу и ближним»[1]. Этим определением у него обуславливается план, содержание и предмет науки. Согласно с ним, автор раскрывает систему НБ в порядке декалога, первая часть которого выражает любовь к Богу, а вторая — к ближнему. В соответствии с заповедями излагаются виды добродетелей, Божественных обетований за их исполнение и наказаний за противоположные им пороки. Выработанная епископом Феофаном схема НБ являлась заимствованием из лютеранского богословия того времени, под влиянием которого он находился.

Популярность подобный подход в НБ получил не сразу; лишь со второй половины XVIII века начинают появляться подражания системе епископа Феофана. В этом ключе, но с еще более сильным элементом западной схоластики, раскрывается изданное в 1769 году «Краткое христианское нравоучение» митрополита Гавриила (Петрова). Подобное содержание обнаруживает 3-я часть (О законе Божием) книги «Богословие, или православно-христианское учение, сочиненное для наследника Российского престола» (1765) иеромонаха Платона (Левшина), впоследствии митрополита Московского. В ней, помимо предварительных сведений об откровенном и естественном нравственном законе и совести, излагается декалог как изъяснение закона любви к Богу и ближнему, и завершается всё толкованием молитвы Господней. В отличие от епископа Феофана здесь заповеди о любви рассматриваются, развернуто распределяясь на обязанности по отношению к Богу, ближнему,

самому себе, обществу, и далее — семейные, государственные, церковные. Однако суть при этом не меняется, вся совокупность нравственных норм исчерпывается заповедями.

В 1817 году профессором Московской духовной академии Левицким был создан конспект, оказавший впоследствии серьезное влияние на развитие НБ в России. Он получил утверждение комиссии духовных училищ и был направлен в церковные учебные заведения. Структура этого конспекта, составленного на основании системы протестантского моралиста Буддея, имела три части. В первой говорилось о состоянии возрожденного и не возрожденного человека, излагались особенности духовной жизни. Во второй, наряду с изложением нравственного закона, перечислялись общие и частные обязанности человека по отношению к Богу, ближнему и самому себе. В третьей части содержались, в основном, пастырские наставления. Как отмечает епископ Стефан (Архангельский), «всё дальнейшее развитие Нравственного богословия до трудов преосвященного Феофана (Говорова) совершалось внутри рамок этого конспекта, в более или менее строго схоластическом направлении»[2].

Спустя короткое время, в 1821 году, был издан конспект по нравственному богословию Иннокентия (Смирнова), епископа Пензенского, — «Христианское Нравоучение, или Богословие деятельное», который также был основан на системе Буддея. Его содержание тоже делилось на три части: в первой показывался образ рождения и роста «внутреннего», по апостолу Павлу, человека в христианине; во второй говорилось о нравственной деятельности, к исполнению которой «сокровенный сердца человек обязывается законами Божественными»; в третьей излагались различные обстоятельства,

в которых может протекать нравственная деятельность христианина. Благодаря ясности изложения и основательности этого произведения, оно пользовалось значительным успехом. Новым в нем явилось намерение автора показать, каким образом должен совершаться духовный рост христианина. Однако преобладающим в работе оказалось все же привычное перечисление обязанностей.

Изданная в 1824 году книга протоиерея Иоанна Кочетова являлась переводом с латыни курса НБ епископа Иннокентия (Смирнова) и ничего нового не содержала[3].

Лекции митрополита Леонтия (Лебединского), опубликованные в 1892 году, содержали в себе некоторую новизну. Акцент в них смещался с идеи о долге, внешнем законе и обязанностях на идею внутренней добродетельности и главной добродетели — любви. Однако подобный подход в Нравственном богословии долгое время не находил последователей. И структура НБ, где перечислялись обязанности христианина по отношению к Богу, себе и ближнему, оставалась преобладающей в богословии того времени.

В этом же ключе были составлены труды по НБ протопресвитера В. Бажанова «Об обязанностях христианина» (1839) и протоиерея Н. А. Фаворова «Очерки нравственного православно-христианского учения» (1863). Принцип закона и обязанностей положил в основу изданного в 1854 году «Православного Нравственного Богословия» архимандрит Платон (Фивейский).

Одним из классических примеров подобного метода в НБ стали «Записки по Нравственному Православному Богословию» протоиерея П. Ф. Солярского в 3-х томах. В I томе излагались принципы нравственности, разделенные на общие

и частные (христианские). Тома II и III содержали разъяснение обязанностей христианина — по отношению к Богу, самому себе (основные и относительные) и ближним (общие и частные). После заключения в качестве дополнения перечислялись обязанности по отношению к животным.

От предыдущих трудов подобного рода систему Солярского отличала ее дробность. Более крупные виды обязанностей дробились на меньшие; те, в свою очередь, — на еще более мелкие. Так, три категории обязанностей (по отношению к Богу, ближнему и самому себе) делились на общие и относительные. Общие обязанности делились на безотносительные и особенные. Кроме того, излагалось понимание обязанностей, перечисление их свойств, а иногда сообщались и средства к их осуществлению.

Труд прот. П. Ф. Солярского долгое время пользовался большим успехом. В 1867 году он лег в основу новой программы по НБ в духовных семинариях. Эта же программа осталась, с небольшими изменениями, и в уставе семинарий 1884 года.

Согласно программе 1867 года, прот. Солярский, сократив «Записки», выпустил в 1869 году учебник «Нравственное Православное Богословие», ставший в течение нескольких десятилетий официальным пособием для семинарий.

Авторы других учебников по НБ, выпущенных позже, в построении своих программ следовали усвоенному ими в семинариях образцу, существенно ничего не изменяя. Это относится к трудам архим. Гавриила (1885), прот. Каменского (1890), С. Никитского (1899).

К концу XIX века назревает недовольство существующими курсами по НБ. Профессор М. А. Олесницкий, автор

книги «Нравственное Богословие, или христианское учение о нравственности» (1892), в которой, кстати, он нисколько не отошел от установившегося шаблона, в статье «Ифика как наука»[4] обличает такой подход к этике как не соответствующий ни новозаветному духу, ни уровню современного ему развития человека. Впрочем, в этой же статье он сетует на то, что исправить такое положение в науке сразу невозможно, а требуется его сначала осмыслить.

Солидарность с подобного рода критикой выразил архим. Иннокентий (Борисов), впоследствии архиепископ Херсонский, преподававший курс НБ в Киевской духовной академии. Он восставал прежде всего против схоластического перечисления нравственных обязанностей христиан в современных ему пособиях, где таким образом пытались дать полный кодекс нравственного поведения. Полюбить христианство — вот что являлось, по мнению архим. Иннокентия, целью НБ, то есть вдохнуть в человека такой образ мыслей и чувств, чтобы он сам, без предписаний знал, как необходимо в каждом случае поступить христианину. Предметом изучения НБ является, по его мысли, перемена, производимая в нас Духом Божиим, то есть исправление нашего злого по природе сердца до совершенного искоренения в нем греха, обновление, вселение в нас Христа. Нравственное богословие призвано отображать процесс нашего спасения. Сущностью НБ, как видел это архим. Иннокентий, является очищение нашей природы от зла и наполнение ее благодатью Божией.

Тем не менее, какой-либо стройной системы, с упомянутыми целями и задачами, от курса преосвященного Иннокентия нам не осталось. Читал лекции о. Иннокентий

недолго, и, к сожалению, его курс сохранился лишь в неполных студенческих записях.

После уничижительной критики архим. Иннокентия в адрес отечественных систем НБ, подражавших западным образцам, в российском богословии наступил определенный период затишья. Нарастало всеобщее недовольство существующими пособиями, складывалось мнение, что НБ — предмет сухой и безжизненный. Вероятно, этим можно объяснить тот восторг, каким были встречены труды преосвященного Феофана (Говорова) и протопресвитера И. Л. Янышева.

Сам протопр. Иоанн Янышев при вступлении в ректорскую должность, избрал, несмотря на существовавшую традицию, в качестве своего предмета не Патрологию, но Нравственное богословие. Мотивом для такого выбора послужило, по его словам, то, что НБ «всегда было в каком-то загоне, в пренебрежении»[5]. В основу своих лекций он положил материал собственной докторской диссертации «Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка разъяснения этого учения».

Содержание курса настолько выходило за традиционные рамки, что даже несмотря на высокую должность автора он был опубликован лишь спустя четырнадцать лет, в 1886 году. Тем не менее, современниками этот труд был встречен с энтузиазмом. Высокую оценку ему дал преподаватель НБ Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзов. По его мнению, от этого курса сразу повеяло иным духом. «Тут нет сухого нагромождения библейских текстов, нет насильственных их толкований, нет безжизненных схоластических делений, нет праздных вопросов»[6]. Со слов другого преподавателя СПбДА, профессора А. И. Пономарева, «он (прот. Янышев) смог, на-

конец, вывести духовную школу и православную духовную науку в России из того мертвенного усыпления и колебания между католической средневековой схоластикой и новейшим рационализмом протестантизма». В отзывах исследователей творчества протопр. Иоанна Янышева его труд также оценивается очень высоко[7].

В первой части своей работы о. Иоанн Янышев полагал, что всего естественнее изложить требования нравственного закона как общие и отвлеченные по своему существу, а затем — в виде тех добродетелей, внутренних и внешних (выражающих внутренние), которые являются результатом нравственного закона. Во второй части автор выявлял развитие в христианине естественно-нравственной потребности, которая стала возможна в деле Божественного спасения. Здесь сначала излагалось учение о поврежденности человека в грехопадении, а далее следовало учение об объективном спасении человека во Христе. После этого описывался процесс субъективного спасения, в изображении которого ощущается оказанное на автора влияние труда преосвященного Феофана (Говорова) «Путь ко спасению».

Однако и эта система НБ не сумела преодолеть существующий схоластический барьер. Вместе с восторженными отзывами, сразу же после выхода труда в свет, начинает раздаваться и критика. В основном, она сводилась к внутренней непоследовательности работы.

Внутреннюю противоречивость труда Янышева находили в непоследовательном раскрытии смысла нравственной аскезы[8]. Так, в первой части, где говорится о нравственности вообще, понятие аскезы выражает власть над низшими сторонами человеческой природы, противодействие основному

устремлению невозрожденной человеческой природы — эгоизму. Во второй части нравственная аскеза выражает уже более узкое понятие — подвиг христианского самосовершенствования, необходимый для дела спасения, для раскрытия начал Царства Божия, заложенных в природе человека. При этом во второй части, хотя и позаимствованной у святителя Феофана, используются рациональные методы, общие всей системе Янышева. В ней при использовании понятия «благодать» совершенно неясно, каким образом она реально участвует в нашей жизни. Профессор М. М. Тареев верно отметил, что «о. И. Л. Янышев вносит в свою нравственно-богословскую систему аскетику еп. Феофана и усваивает тот аскетизм в духе прп. Макария Египетского, против которого он прямо высказывается и который, во всяком случае, не гармонирует с первой частью системы. Получается два аскетизма»[9].

Следует признать, что для мысли самого о. Иоанна характерен все же рационализм в учении о нравственности. Он раскрывает термины «нравственная потребность», «нравственное чувство» и другие так, как будто они центральные в Священном Писании, хотя, по его же замечанию, «он не находит объяснения» на многие свои вопросы даже в символических церковных книгах. Ответы на них он обнаруживает у современных ему западных моралистов (епископа Мартенсена, Вуттке, Гирмера и др.).

Кроме того, для системы Янышева характерен некий антропологический максимализм. Человек самодостаточен для своего нравственного становления. Нравственный закон есть результат осмысления человеком проявления в себе нравственного чувства. Всё сводится к волевому стремлению. Зло есть, таким образом, воля человека, порабощенная слепой

природой. Стоит лишь установить контроль над своими «животными инстинктами», и человек достигает совершенства. Об онтологическом единении с Богом здесь речи нет. Цель христианской жизни в данном случае — восстановление человека в нравственном согласии с Богом. Таким образом, человеческая природа принимает характер идеальный.

Третья часть труда протопр. И. Л. Янышева — «Прикладная этика» — должна была содержать, по мысли автора, формы воплощения в жизни внутреннего христианского настроения, но она никогда не читалась на курсе и не была составлена «в силу перемены... службы и других обстоятельств», как оправдывался сам автор. Однако небезосновательно проф. М. М. Тареев подозревал под «другими обстоятельствами» трудность и даже неразрешимость для о. Иоанна вопроса о внешних формах христианской жизни при его взгляде на христианскую нравственность как на внутреннее настроение»[10].

Общим итогом здесь могут служить слова Н. Н. Глубоковского о том, что данный труд отображает не библейскую сущность христианского нравоучения, но более «оправдывает его величие и разумность» и является «только пропедевтикой к христианскому нравоучению»[11].

Труд святителя Феофана (Говорова) «Путь ко спасению» завершает поиски выхода науки НБ из того тупика, в который она была загнана увлечением западными разработками. Преосвященный Феофан составил свой труд на основании лекций, которые читал, будучи ректором СПбДА. Впрочем, в то время его лекции не пользовались большой популярностью. По воспоминаниям о нем о. Иоанна Янышева, он был «как ученый и богослов, — ниже всякой критики, и своими лекциями возбуждал у слушателей лишь смех»[12]. Но стоит

учитывать, что святитель Феофан не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Его лекции — это образ христианской жизни, направление духовного пути. Можно согласиться с мнением: несмотря на то, что сочинения свт. Феофана насчитывают более десятка томов, нельзя сказать, что он создал какую-то новую или оригинальную «богословскую систему»[13].

Книга святителя — не философские рассуждения, но прежде всего содержание личного и святоотеческого опыта жизни во Христе. В отличие от следующего за ним о. Иоанна Янышева, существо христианской жизни епископ Феофан полагает не в нравственной исправности, а в опыте богообщения. Он писал по этому поводу, что «регулярность в делах, устанавливаемая холодным рассудком, исправность, степенность и честность в поведении еще не суть решительные указатели, что качествует в нас истинно-христианская жизнь»[14]. Христианская жизнь, по святителю Феофану Затворнику, — благодатная, а не естественная.

Современники сразу оценили качественно новое в трудах владыки, уловили дух древнего святоотеческого благочестия, отличного от западной моралистики. Свт. Феофан был удостоен степени доктора богословия, и его книги рекомендованы вниманию преподавателей предмета[15].

Можно отметить несколько положений в труде преосвященного Феофана. Помимо святоотеческого духа, отличающего его систему, в ней излагается учение об исправлении греховного сердца, в отличие от нравственного самосознания вообще, излагаемого в других системах. Свт. Феофан показывает себя здесь приверженцем созерцательного знания, в отличие от знания дискурсивного, так как, по его мнению,

только созерцательно можно убедиться в богословских истинах[16]. Кроме того, современниками неоднократно отмечалось, что НБ епископа Феофана опирается на христианскую психологию, то есть нравственные законы выводятся им из устройства человеческой природы[17]. Свт. Феофан исходил прежде всего из того основного положения, что источник душевного и духовного оздоровления человека — это его жизнь с Богом и в Боге, Который неотделим от нравственных правил, обрядов, догматических положений. Иначе говоря, владыка Феофан явил себя как практик в разработке Нравственного богословия, в его теоретических началах. Неслучайно поэтому современные исследователи его творчества отмечают родственность его учения богословию Паисия Величковского[18].

Несмотря на то, что труд преосвященного Феофана (Говорова) выгодно отличался от современных ему курсов по НБ, сам святитель не избежал влияния схоластических представлений. В ответ на критику первой части его работы, где нравственная жизнь христианина изображается безотносительно к окружающему миру и ближним (что бывает только в быту пустынников и отшельников), епископ Феофан написал другой труд — «Начертание христианского нравоучения», и здесь оставил привычную для него форму изложения, перейдя к традиционному учению об обязанностях.

Можно констатировать, что к началу XX века в отечественной богословской мысли в области НБ, хотя и осознавались очевидные недостатки существующих систем, они так и не были преодолены; не нашлось и иной метафизической основы для НБ, которая бы оживила эту науку. Перспективными разработками в НБ в тот период можно назвать труды митр. Леонтия, еп. Феофана (Говорова), а также творение

иеродиак. Евграфа «Рассуждение о коренном начале христианской деятельности», изданное в 30-е годы XIX века, где движущим началом в нравственности автор считал не чувство долга, а любовь. Тем не менее, богословская мысль в НБ на тот период времени так и не освободилась от влияния западной моралистики.

Преподавание Нравственного богословия в России в современный период

После долгих лет вынужденного затишья в советский период ожидать бурного всплеска в богословии не приходилось. Первоначально новых работ по НБ не появлялось, не считая, конечно, книги игум. Филарета (издана в 1991 году), составленной по труду прот. Вознесенского «Христианская жизнь». Но уже в 1994 году вышла в свет книга архим. Платона (Игумнова) «Православное нравственное богословие». До настоящего времени она остается единственным обновленным пособием по НБ.

В основу этого труда легли лекции, прочитанные о. Платоном в МДА и МГУ им. Ломоносова. Как пишет сам автор, «Основное содержание, красная нить этого курса Нравственного богословия — учение о человеческой личности, ее нравственном становлении и раскрытии, ее... нравственном восхождении»[19]. Автор ставил своей целью раскрыть человеческое существование сквозь призму этики и оценить его в понятии вечного назначения человека. В системе о. Платона (Игумнова) христианская жизнь представляет собой процесс становления и формирования человеческой личности, стре-

мящейся к совершенству и святости. Значение НБ в системе богословских дисциплин, по мнению архимандрита, состоит в формировании богословских воззрений на нравственную природу человека. Совершенно точно о. Платон определяет основную задачу, стоящую сегодня перед НБ, и на это следует обратить внимание, — выработку универсальной, строго очерченной этической концепции на прочной метафизической базе.

Спустя почти десять лет появился новый опыт современного изложения НБ — труд прот. Владислава Свешникова «Христианская этика». Однако в ней автор не разрабатывает специальной системы, он излагает материал, разбив его на тематические разделы. Впрочем, здесь у него можно встретить такое мнение, что «верные этические задачи должны быть „ниспущены“ свыше, а личностью лишь приняты — как приёмником, настроены на нужную волну, — и усвоены»[20].

Курсы по НБ, следующие в своей основе дореволюционным схемам, продолжают появляться и в настоящее время[21].

Некоторые выводы

Преподавание Нравственного богословия в настоящее время вышло за рамки своего предмета. Современная эпоха поставила перед человеком такое количество вопросов из области нравственности, что поиски ответа на них затрагивают широчайшее поле человеческих знаний. Если на рубеже XX века НБ еще могло дать систему ответов на нравственные коллизии, вырождаясь зачастую в мелочное

регламентирование поведения христиан, то в дальнейшем такое положение дел перестало быть жизнеспособным. Жизнь в быстро меняющемся мире требует умения ориентироваться, а не готовой схемы ответов.

В обилии вставших сегодня перед НБ вопросов оно грозит затеряться, развеяться по различным прикладным отраслям, превратившись в этику экономическую, медицинскую и т. д. В таком случае это будет повторение схоластических схем дореволюционной школы, дающих ответы на жизненные коллизии, но не имеющих в себе единого метафизического принципа.

В силу этого схемы НБ, которые, хотя и вызывали критику, но могли быть «рабочими» в XIX веке, сейчас безжизненны совершенно. Становится очевидной необходимость переосмысления структуры НБ. Здесь прежде всего необходимо творчески осмыслить цели, задачи, предмет и объем НБ как науки.

Следует отойти от методов, где нравственность осознается как нечто внешнее, существующее само по себе, как некие повеления или нормы, данные человеку или вложенные в него.

Возможным метафизическим принципом описания нравственной реальности, сообщающей ее порядку вселенной, может стать учение о логосности мира, разработанное в византийском святоотеческом богословии, где Божественные логосы могут мыслиться и как нравственные принципы бытия мира[22]. Это позволит осознать нравственность как Богом установленный порядок мира, как среду, в которой существует человек — либо нарушая ее основы, со всеми вытекающими отсюда последствиями, либо живя согласно им,

своей природе и природе мира (то есть нравственность — это жизнь в согласии с замыслами Божиими, отраженными в мире и человеке). В этом свете нравственное чувство мыслится не какими-то заложенными в нас, скрытыми схемами поведения или данным законом, а как внутреннее ощущение принципов устроения творения, в которых отображается Бог, и желание жить в согласии с ними.

Таким образом, можно говорить о нравственности как об универсальном принципе. В то же время, с субъективной точки зрения, нравственность выступает как нравственное чувство, как личное переживание универсальных нравственных принципов. В этом случае следует различать ощущение нравственных реальностей и их осознание.

Простейшие нравственные ощущения, которые присущи всем людям, выражаются в форме морального переживания о том, что «хорошо» или «плохо» (правильно — неправильно). Но необходимо понимать, что нравственно плохое является таковым не по отношению к нравственно хорошему, и наоборот. Это не сопоставляемые в данном случае понятия. Обе эти оценки соотносятся с угаданной нормой, принципом, заложенным в творение. Именно по отношению к ней нравственное действие переживается в сознании как хорошее или плохое (то есть согласие с ней и ее исполнение или, наоборот, отвержение).

Восприятие же нравственных принципов, введение их в сферу личного сознания является индивидуальным процессом. В понимании процесса восприятия нравственности следует избегать излишней рационализации, в нем участвует весь человек, целиком (разум, воля и чувства). Это, если можно так сказать, есть процесс согласия, принятия человеком мира во всей его Божественной красоте.

Подобный подход позволяет объяснить несхожесть этических норм в различных культурах и пестроту моральной «картины» в обществе, не прибегая к отрицанию всеобщности нравственных принципов. Крайность в различии этических правил[23] можно объяснить здесь следствием искаженного переживания нравственных основ с позиции собственного эго или культурных различий.

Явление безнравственности также не является отрицанием этических принципов бытия, так как относится, скорее, к области моральной омертвелости и есть лишь следствие игнорирования нравственного чувства. Это лишь процесс его атрофирования, а не отрицание нравственных реальностей, но это чувство может оживиться под действием Божественной благодати.

Итак, можно предположить, что ощущение логосов как принципов бытия лежит в основе нравственного чувства, присущего каждому человеку. Подлинно нравственное поведение было возможно во все времена и в каждом обществе. При этом не следует забывать, что в святоотеческом богословии логосность мира не обезличена, малые логосы есть отображение творящего Логоса, Им содержимы и к Нему стремятся. Поэтому нравственность в полноте раскрывается лишь в свете Откровения миру Сына Божия.

Эти рассуждения можно свести к следующим принципам. Исходным является положение о том, что Бог, творящий мир, есть Порядок (конечно, превышающий само определение порядка). Творение и его бытие есть отображение Божие и, таким образом, также нехаотично и является отображением порядка Божественного. Нравственность есть отражение единого Божественного строя вселенной в бытии разумном.

Человек по своей природе — часть этого мира, где «все хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Вот почему в аскетическом богословии жить по благодати, по добродетели идентично понятию «жить по природе». Задача же человека в области нравственности — свое природное стремление к Богу принять на уровне личного, сознательного выбора (благодаря дарованной ему свободе действовать как согласно, так и вопреки своей природе). В этом случае действие выбора и принятия есть действие любви, и человеку дана эта свобода для любви.

Каждый человек, тем более христианин, призван к твердому усвоению нравственности, где она из мира ощущений переходит в область его сознательного бытия: так происходит нравственное взросление.

Подводя итог, снова обратимся к мысли архим. Платона (Игумнова) о необходимости в настоящее время нового прочного метафизического основания для Нравственного богословия. Вопрос развития НБ как науки следует решать самым серьезным образом.

Примечания и библиографические ссылки

1. Цит. по: *Стефан (Архангельский), еп.* К вопросу о системе православного христианского нравоучения. Могилев на Днепре, 1910. С. 4.
2. Там же. С. 8.
3. См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 200.
4. Опубликована во 2-м томе ТКДА за 1879 г.
5. Цит. по: *Бронзов А.А.* Протопресвитер Иоанн Л. Янышев. СПб., 1911. С. 63.
6. *Бронзов А.А.* Цит. соч. С. 73.

7. См.: *Сахарчук М., прот.* Протопресвитер И. Л. Янышев и его система по нравственному богословию. Курс. Новороссийск, 1962. С. 135–136.

8. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. I. С. 33.

9. *Тареев М. М.* Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский вестник. 1910, сентябрь. Т. 3. С. 112.

10. Цит. по: *Стеллецкий Н., проф., прот.* Опыт Нравственного православного богословия в апологетическом освещении. В 3-х т. Харьков, 1914. Т. I. С. XV–XVI.

11. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 27–28.

12. Цит. по: *Бронзов А. А.* Указ. соч. С. 69.

13. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1994. С. 186.

14. Там же. С. 187.

15. Циркуляр по Духовно-учебному ведомству / Церковные Ведомости, издаваемые при Святейшем правительствующем Синоде. СПб., 1891. № 22. С. 732.

16. См.: Преосвященный Феофан как писатель и богослов // Церковный вестник. 1894. С. 51.

17. Например: *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского. Шацк, 1905. С. 154.

18. *Георгий (Тертышников), иером.* Памяти еп. Феофана Затворника // ЖМП. 1979. № 3. С. 66.

19. *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М., 1994. С. 233.

20. *Свешников Владислав, прот.* Очерки христианской этики. Изд. 2-е. М., 2001. С. 145.

21. Например: *Геннадий Нефедов, прот.* Основы христианской нравственности. М., 2006.

22. Святоотеческая мысль неоднократно утверждает идею связи мира с Богом через его (мира) логосность. По мысли св. Афанасия Александрийского, не только человек, но и мир, в известном смысле, есть носитель образа Божия. Прп. Максим Исповедник, вслед за автором Ареопагитик, утверждает не только причастие мира Богу

в логосах, его участие в Божественных совершенствах, но и движение его к Богу.

23. Следует отметить, что эти различия, за которыми стоит усвоенная общая норма, иногда носят лишь видимый характер. Например, ценность человеческой жизни может осознаваться в одной культуре как запрещение убивать человека, а в другой — как запрещение убивать любое живое существо, в которое «может перевоплотиться человек».

Понимание греха и греховности в современном мире

Данная тема видится актуальной в силу того, что в современном секуляризованном мире слова «грех» и «греховность» не только стали мало употребляемыми, но уже потеряли свое значение. И если известный булгаковский персонаж утверждал, что диавола не существует, то современное общество стремится утверждать нормальность настоящего состояния человека, строя на этом свое понимание нравственной вседозволенности.

Отношение к понятию греха в современном мире нельзя назвать отрицательным: скорее, сейчас приходится говорить о почти полной утрате представления о грехе. Более того, в искаженном понимании современного мира неестественно не совершать то, что в христианской нравственности называется грехом[1]. Наиболее остро эта ситуация ощущается в западном обществе. Современные исследователи видят причину подобного замалчивания проблемы греха в декларируемых

демократических идеалах и так описывают происходящее: «слово „грех“ нынче не в моде, потому что подразумевает существование Бога и нравственного закона, вписанного Им в сознание и совесть человека: это слово „могло бы оскорбить свободу мнений собеседника“... Люди затрудняются произнести слово „зло“ из опасения прослыть жестокими и отставшими от времени»[2]. Такое бедственное состояние западного общества подвигло папу Иоанна Павла II 14 августа 1983 года в Лурде молитвенно просить «смилостивится над теми, кто больше не знает, что такое грех, или же не отваживается знать» и напрямую утверждать, что «чувство греха отчасти исчезло, потому что утратилось чувство Бога»[3]. Такое же понимание греха и греховности сложилось и в нашем обществе.

Абсурдно отрицать реальность греха: человек с открытыми глазами не может не воспринимать грех как реальность в составе своего личного и общественного опыта. Любые реформы, направленные на воспитание человека, показывают, что и в новых формах он обнаруживает все ту же греховность[4].

На то, что ситуация такова, что чувство греха утеряно, указывает простой факт существования понятия «мелкого греха». Пронзительно говорит об этом архиепископ Иоанн (Шаховской): «Мелкий грех, как табак, до того вошел в привычку человеческого общества, что общество ему предоставляет всяческие удобства... Мелкие грехи человеческим законом дозволяются, в тюрьму они не приводят. Все повинны, но никто не хочет бросать в них камнем... Множество малых грехопадений, несомненно, тяжелее для души человека, чем несколько великих, всегда стоящих в памяти, могущих всегда быть снятыми в покаянии. И святой, конечно, не тот, кто делает великие дела, но тот, кто удерживается от самых малых

преступлений... Множество малых, недостойных привычек... человек утверждает их в себе или осознал как „неизбежное“ зло, против которого „не ст*о*ит“ и „нельзя“ бороться... „я не святой“, „я в миру живу“, „я должен жить как все люди“... — успокаивает себя ноющая совесть»[5].

В то же время святоотеческая традиция советует вооружаться именно против так называемых мелких грехов, то есть страстей на их начальной стадии. Вне нравственного улучшения останется тот, кто «усыпляет» свою совесть и делается не способным преступить грань подлинной жизни духа[6].

В этом причина, что многие, в том числе и верующие, сделались не способными видеть свои грехи. Большинство людей признают свое состояние, в сущности, положительным. Но для того чтобы знать свои грехи, необходимо с ними бороться[7]. Святоотеческая письменность неоднократно вскрывает тот парадоксальный факт, что подлинным знанием силы греха обладают не живущие во грехе, но подвижники-аскеты, которые вскрыли ее в противоборстве с ним.

Действительное понимание состояния человеческой природы необходимо не только современному секуляризованному обществу. Понимание, а не просто знание об этом необходимо каждому христианину, на какой бы ступени подвижничества он не находился. «Христов подвижник, чтоб верно судить о себе и правильно действовать относительно себя, имеет необходимую нужду в правильном понятии о своем естестве», — утверждает святоотеческая мудрость[8]. Знание это должно быть опытным, необходимо прочувствовать свое состояние, осознать его, и на основе этого уже строить свое спасение. Итак, «чтоб знать, в чем состоит спасение наше, надо знать наперед, в чем состоит наша погибель»[9].

Можно сделать вывод, что осознание греха и греховности является нравственно ценным.

Первоначально грех был чужд природе человека. Более того, в восточной святоотеческой традиции, в отличие от западной, благодать и жизнь по ней мыслились не как сверхприродные, но как естественные для человека. В рассуждении прп. Антония Великого, тот «кто служит Богу и ищет Его от всего сердца своего, тот действует по своей природе, а кто делает грех, тот достоин порицания и наказания, потому что это чуждо его природе»[10].

Впрочем, было бы ошибочно думать, что первый человек был свободен от греха. Грех как возможность всегда «заключался» в свободе выбора человека, поэтому его райская безгрешность являлась условной. «Адам в раю, — пишет прп. Иоанн Дамаскин, — безгрешным назывался не потому, что он не был восприимчив ко греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому что совершение греха обусловливалось не природой его, но, скорее, свободной волей, то есть он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, получая содействие со стороны Божественной благодати, равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться во зле по причине обладания свободной волей, при произволении со стороны Бога»[11].

Итак, первозданная праведность зиждилась на том, что сотворенный Богом человек мог быть только природой доброй, направленной к добру, то есть к общению с Богом, к стяжанию нетварной благодати. Если эта добрая природа вошла в разногласие со своим Создателем, это могло случиться лишь в силу ее способности самоопределяться изнутри, вследствие свободы — αυτεξουσια (греч. самоправие, личная

свобода), дающей человеку возможность действовать и хотеть не только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки собственной природе, которую он мог извратить, сделать «противоестественной»[12].

Человек, как нам известно из Священного Писания, не устоял в своем первобытном состоянии. В грехопадении человеческая природа становится противоестественной. В своем естественном состоянии дух должен жить Богом, душа — духом, тело — душой. «Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь не божественными ценностями, а подобными тварной красоте, не ведая за ними Творца. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимает страсти, а тело становится паразитом земной вселенной — убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть»[13].

Образ Божий повредился, но не пропал в человеке. И хотя его воля стала склонной более ко злу, чем к добру, он все же остался свободным в своем выборе.

В размышлениях современного исследователя А. А. Столярова понятие «грех» имеет более широкое толкование. Суть «греховности» как «осознания утраченной „чистоты“ следует искать в несовпадении человека с самим собою, в противоположности его умопостигаемой сущности (как бы она не понималась) эмпирическому состоянию. Как только возникает осознание этого фундаментального раздвоения, появляется идея закона, идея всеобщей обязательной нормы, а следом за ней — идея греха как нарушения нормы»[14]. Возможно, эту мысль излагает профессор А. И. Осипов, когда, обращаясь к трудам свт. Игнатия (Брянчанинова), утверждает, что первоначально — не вера, а затем покаяние, но наоборот: «верующим... может стать и является лишь тот человек, который видит свое

духовное и нравственное несовершенство, свою греховность, страдает от нее и ищет исцеления, спасения»[15].

На основании этих рассуждений можно предположить, что осознание греховности является всеобщим фактором, а не просто наследием христианства. Значит, такое понимание греховности можно проследить в истории древних народов.

Грех у древних языческих народов понимался, по преимуществу, как нарушение табу, которое часто не несло этической нагрузки (по большей части это преступление человека в отношении себя самого, а не богов)[16]. В древнем мире с представлением о грехе соединялись понятия «скверны», «чистого» и «нечистого»[17]. Близкое к христианскому пониманию нарушения нравственного закона выражалось в древнем обществе в понятии «вины».

В теме понимания греха в древнем мире значительное место занимают представления о посмертной участи людей. Посмертная участь нередко связывалась с исполнением религиозных или церемониальных предписаний: нанесение определенных татуировок, соблюдение некоторых табу или принадлежность тайному союзу (сюда относятся греческие мистерии). Несоблюдение этих условий могло, по представлениям древних, печально отразиться на последующей участи. Чаще всего это выражалось в образах суда или какой-либо преграды. (Например, в парсийской религии: мост, висящий над рекой в преисподней или ведущий в рай). У некоторых народов, однако, наряду с прочими условиями блаженства фигурирует и необходимость нравственного поведения при жизни. Согласно авестийским воззрениям, праведник беспрепятственно проходит по чинвадо-пэрэто (мост-разлучатель) в рай, грешник же низвергается с него в преисподнюю[18].

В некоторых религиях с исповеданием человеком своей греховности соединялась просьба о прощении и очищении (как, например, в индуизме)[19]. В этом смысле особенно интересной является египетская религия, где идея суда над мертвыми «настолько стара, что бессмысленно даже пытаться установить, когда она появилась впервые»[20]. Здесь встречается более подробное исповедание грехов. Первые найденные тексты, говорящие о загробном суде, относятся ко времени правления фараона VI династии Мен-кау-Ра (Микерина у греков), около 3600 г. до н. э. Данный текст лег в основу XXXЬ главы египетской «Книги мертвых». Исповедь умершего, содержавшаяся в «Книге мертвых» (ок. 2500 лет до Р.Х.), являлась своеобразным ритуальным очищением от скверны греха. Она дает нам ясное понятие о том, что в Древнем Египте считалось греховным[21].

Загробная участь часто была связана с темой справедливости. В «Сказании о Сатни-Хемуасе» читаем: «Будь уверен, отец мой, что с тем, кто был хорошим на земле, поступают хорошо и в Аменти».

В древней Месопотамии человек, даже не нарушив табу, мог быть наказан богами без вины, поскольку, как говорит один шумерский текст, «ни одно дитя не вышло безгрешным из материнского лона»[22]. В вавилонское время, когда устанавливается этикет межчеловеческих отношений, понятие проступка все более распространяется на преступления морального характера, то есть на преступления перед людьми. Грешник, совершая порицаемый поступок, удаляет от себя личного бога или богиню, ранее хранивших его, и приближает злых демонов, влияние которых естественно, поскольку рядом со злом может пребывать только другое зло.

Таким образом, развернутое понимание греха в древности представляется самостоятельным и распространенным и не является заимствованием от иудейской традиции.

В святоотеческой мысли первопричиной греха и внутреннего разлада указывается разрыв союза с Богом. Внутреннее раздвоение заключается: во-первых, в отказе от общения с Богом; во-вторых, в невозможности отказаться от абсолютного характера своих духовных потребностей, которые вне Бога нечем удовлетворить. Именно жизнь вне Бога в святоотеческой мысли является подлинной смертью. «Истинная смерть (ο αηθος θανατος) скрывается внутри, в сердце, и человек умерщвлен внутренне», — так выразил эту мысль прп. Макарий Египетский[23]. «Повреждение души — это удаление от того, что ей свойственно», то есть от общения с Богом, от «единения (букв.: соприкосновения — συναφει) с Ним посредством любви»[24]. Жизнь, свет, нетление — всё это сосредоточено в Боге. Соответственно, вне Него — только смерть, тьма и тление. Удалившись от Бога, человек оказался в противоположной области, области смерти: «как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души»[25].

Здесь необходимо отказаться от представления о смерти в ее физическом понимании, «не говорим, что человек всецело утратился, уничтожился и умер — он умер для Бога, живет же собственным своим естеством (τη δε ιδια φυσει ζη)», — говорит прп. Макарий Египетский[26].

Именно через отпадение от Бога человек перестал воспринимать Бога как любящего Отца, но воспринимает Его теперь как внешнего грозного Судию.

Фактически отпадение человека от живого союза с Богом выражается в страстях. Если до грехопадения человек вла-

дел своей страстной и неразумной частью природы, то после грехопадения страсти и неразумная часть природы овладели им[27]. Именно извращенное направление сил и способностей человека, дурные навыки (πονηρα εξις) являются нравственным злом, а не сами силы и способности человека. В силу этого в аскетической письменности термин αμαρτια, то есть грех как ошибка, встречается реже, чем παθος — грех как страсть.

Исходя из изучения святоотеческой письменности, дать точное определение греха крайне сложно. Свт. Феофан Затворник, изучив восточные аскетические тексты, пришел к выводу, что грех может означать: 1) преступное действие; 2) страсть; 3) состояние души, внутреннее расположение[28].

В отличие от восточной традиции, где под именем греха подразумевался порок или страсть (то есть состояние), в западной традиции (и это отмечают сами западные исследователи) под грехом понимался поступок[29].

Расхождение между Востоком и Западом во взгляде на грех наблюдается очень рано. Западное христианство отличалось практическим характером, всегда поддерживало эсхатологические представления, мыслило отношения между Богом и человеком в формах права и при этом занялось изучением греха раньше, чем восточное.

Восток ближе к апостольской Иоанновской традиции, где грех есть состояние; не только человек, взятый индивидуально, — но «мир» лежит в грехе (Ин. 1: 29). Запад, напротив, ближе к традиции апостола Павла, где грех персонифицируется: «человеком грех вошел в мир» (Рим. 5: 12).

В восточной традиции добродетельное состояние выше отдельного поступка, также и состояние страсти опасней частных преступлений. При этом, например, у Григория Нис-

ского зло описывается как динамическая сила: оно рождается, пускает ростки и развивается. Свт. Феофан Затворник оценивает как нечистые даже «непроизвольные» движения души. «Всегда похвально каяться, даже если нет согласия. Беспорядочные движения всегда нечисты. Они находятся в сердце, и, следовательно, их нельзя считать полностью чуждыми», — пишет святитель[30].

Если на Западе проводится тщательное различие между намеренным и произвольным грехом, то в восточной традиции испрашивается отпущение «вольных и невольных грехов», так как мы ответственны за состояние нашего сердца, а очищение чувств показывает верный путь раскаяния. Поэтому так часто указывается на личную ответственность за грех, никто и ничто не виновно в нашем грехе: «Грех есть всегда дело нашей свободы. Сопротивляйся, и ты не падешь», — призывают святые отцы[31].

У ряда восточных отцов существует иной взгляд на причины греха — грех как неведение. Увлечение философской мыслью отметило морализирование некоторых отцов определенной долей интеллектуализма. Они представляли добродетель как науку и невежество как порок. Так, Григорий Нисский выбор зла приписывает ошибке разума, который позволяет соблазнить себя обманчивой реальностью. Он полагает, что если бы зло предстало во всей своей наготе, человек бы не поддался ему[32]. С точки зрения прп. Максима Исповедника, неправильное действие ума дает неправильную оценку потребностям и порождает грех: «Порок есть погрешительное суждение о мысленных представлениях, сопровождаемое неправильным употреблением вещей»[33]. Так, например, правильное суждение о связи с женой — тогда, когда целью

поставляется деторождение. Однако если кто-то при этом имеет в виду сладострастие (букв.: удовольствие — η ηδονη), тот погрешает в суждении (περι την κρισιν — один из моментов волевого решения), недоброе считая добрым[34]. И в другом месте св. отец добавляет: «И во всех вещах неправильное употребление есть грех (και επι παντων των πραγματν)»[35].Соответственно, если разум ослабит свою власть над стремлениями и влечениями своей природы, то эти стремления обращаются в страсть. Здесь страсть (грех) можно определить как сильное и длительное желание, которое властно управляет разумным существом, проявляясь при слабости разума.

Для более точного пониманию сути греха (личного) и греховной склонности (природы) необходимо обратиться к наследию прп. Максима Исповедника, внесшего понятие тонкого различия воли природной и разумной. Согласно прп. Максиму, ипостась человека обладает свободой выбора или, иначе, гномической волей (греч. γνωμι — мысль, познавательная способность), а природа обладает келевмической волей (греч. κελευμα — приказ, повеление). Так, например, чувство голода есть κελευμα человеческой природы, а γνωμι личности решает — кушать или нет; результат решения — выбор (греч. προαιρεσις — добровольное решение) личности, то есть наложение κελευμα и γνωμι. Греховность человеческой природы выражается в природной, келевмической склонности к вещественному, однако разумная воля в состоянии противопоставить этому свою систему ценностей. Зачастую данная волевая раздвоенность и вносит тот разлад, который описывает апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7: 15).

Следует отметить, что в исцеленном человеке воля следует добру единым порывом, в ее действии нет той раздвоенности, которая присуща нравственному выбору.

Как уже говорилось, в понимании греха в христианстве можно наблюдать два исторически сложившихся направления, западное и восточное. Помимо отмеченной нами разницы в отношении к греху (как действию и как состоянию), различие касается и учения о состоянии человека после грехопадения. Так, в западном учении «человек животный» *(homo animals)* сохранил после грехопадения основы человеческого существа, хотя и лишен благодати, которая мыслится как внешняя, сверхприродная (то есть утрата произошла не в естественном состоянии человека, а сверхъестественном). В восточном же сознании существо, сотворенное по образу Божию, имеет в себе благодать этого образа, поэтому следовать своей природе — следовать благодати. «Сверхприродное» мыслится в восточной мистике только на высших ступенях обожения. Но в грехопадении извращение изначальных отношений между человеком и благодатью произошло настолько глубоко, что только чудо искупления возвращает человека к естественной сущности. Поэтому прп. Иоанн Дамаскин аскезой назвал «возвращение от того, что противоречит природе, к тому, что ей присуще»[36].

Понятие первородного греха, то есть греховности природы, и его последствий как состояния вовсе не исключает понятия личного аспекта греха как совершённого действия.

В аскетических схемах детально проработана модель перехода греховного состояния природы в личный грех. Первоначально возникают помыслы (λογισμοι), или образы, поднимающиеся из низших слоев души, затем прилог (προσβολη) — наличие посторонней мысли, пришедшей извне. «Это

не грех, — говорит Марк Подвижник, — но свидетельство нашей свободы»[37]. Грех, по общему свидетельству отцов, начинается при прилеплении ума к привходящей мысли или образу, то есть при наличии некоторого интереса или внимания. Оно именуется «сочетание» (διγκαθατεσις) — начало согласия с грехом.

В передаче первородного греха также можно усмотреть расстройство человеческой природы. Поскольку совершен грех (акт отпадения от божественной жизни), то, не вмещая уже в себе эту божественную жизнь, ее невозможно и передать в акте деторождения. Передается лишь та жизнь, которую кн. Е. Трубецкой назвал «относительной»[38], его удивляет даже то, что человек обладает жизнью после греха, пусть даже и временной[39].

И. А. Ильин указывает внешним выявлением греховности человека — пошлость[40]. Пошлость определяет некое смешение святыни с грязью, темных желаний с благовидными предлогами. Проявлениями пошлости поражен (заражен) современный мир. Святые отцы предупреждали, что последний предел беззакония — не только восприятие греха как нормы, но, как говорит свт. Феофан Затворник, когда грязь смешана со святыней[41].

Ясно выражена эта мысль у свт. Григория Нисского: добро просто и бесхитростно; зло прикровенно и имеет личину добра. Достоевский писал о некоей «красоте греха», называя ее «красота Содомская». Но часто не грех прикрывает себя личиной правды, но сам человек стремится свои темные желания, даже явные, чем-нибудь оправдать.

Эту ситуацию прекрасно анализирует блж. Августин: «И гордость ведь прикидывается высотой души... И жестокая

власть хочет внушить страх... Лень представляется желанием покоя, — но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворенностью и достатком... Расточительность принимает вид щедрости... Зависть ведет тяжбу за превосходство. Так блудит душа, отвратившаяся от Тебя и вне Тебя ищущая то, что найдет чистым и беспримесным, только вернувшись к Тебе. Все, кто удаляются от Тебя и поднимаются против Тебя, уподобляются Тебе в искаженном виде (Исповедь. Кн. 2, II, п. 13–14). Подобное описание проявлений греха в человеке можно встретить в дневниковых записях о. Александра Ельчанинова: «Облако псевдо-добродетелей, изуродованных, объеденных, как кислотой, — тщеславием: наши будто бы добрые дела, наша будто бы молитва, наша правдивость, прямота; это облако закрывает нам истинную жалкую картину нашей души и мешает покаянию. Тучи действительных грехов, о которых мы не помним, которые себе с легкостью прощаем: ежеминутное осуждение, насмешки, пренебрежение, холодность, злоба. Наконец, под всем этим — глубокие, старые пласты, сливающиеся с родовыми и общечеловеческими, — основные, глубокие грехи, от которых, как смрадные испарения, поднимаются богохульные мысли, побуждения, всякая нечистота, чудовищные извращения...»[42].

Несмотря на то, что нравственное чувство человека вследствие грехопадения и личных грехов искажено и помутилось, это не должно приводить к отрицанию всякой ценности естественной морали, к распространенному мнению, что всякое проявление нравственных чувств и поступков вне Церкви есть ложь и обман. Такой взгляд уничижает Бога как Творца и образ Его, запечатленный в венце Его творения — человеке.

Необходимо признать заложенные в человеке нравственные нормы, хотя и покрытые греховной пеленой. Отрицание естественной морали или принижение ее всегда приводили к печальным последствиям.

Однако апология естественной морали не должна вызывать мысль о возможности смешения ее с христианством.

Каков тогда христианский взгляд на соотношение естественной, языческой и богооткровенной новозаветной этики?

Говоря о существующей онтологически естественной морали и проявляя симпатию к людям, живущим по нормам этой морали, Православная Церковь, тем не менее, убеждена в недостаточности ее для должного преображения человеческой души, для достижения нравственного идеала и, следовательно, для спасения. Естественная мораль не может служить единственной основой жизни христианина и мерилом, подменяющим собой христианскую нравственность.

Тем более, что непростым является решение вопроса: насколько можно утверждать существование в нашем оскверненном грехом мире естественной морали в чистом виде. Человек, в ком образ Божий искажен первородным и личными грехами, не может быть эталоном естественной нравственности.

Именно в силу греховной искаженности человеческой природы мы не сразу и с трудом можем разграничить в нем проявления собственно природной морали и производной, подчас искаженной и смешанной с аморальностью.

Спаситель в Нагорной проповеди ясно говорит, что ветхозаветного закона явно недостаточно. Господь дает людям

нравственные нормы, удивительные по «строгости» даже для самого горячего фарисея.

Но если бы евангельская нравственность требовала лишь соблюдения норм, даже самых строгих, то это не отличало бы ее от естественной нравственности. Однако в христианстве ожидается духовное перерождение всего человека, после которого сама мысль о грехе чужда и невыносима освященному сердцу. Такое уже не достижимо путями обычной аскезы или внешними принуждениями. Здесь необходимо, кроме внешних норм, внутреннее средство. Оно-то и делает христианскую нравственность неповторимой и уникальной, а следующих ей людей — достойными спасения и освященными. Это «средство» — благодать. Христианская нравственность вне благодати немыслима, вне ее любые попытки увязать христианскую нравственность с иной заранее обречены на провал, так же, как и попытки увязать свои нормы с нею, потому что здесь требуется не признание, а приобщение.

Отсутствие в современном мире ощущения внутреннего разлада, понятия греховности является симптомом опасного равенства системы ценностей разумной воли с греховным направлением желаний человеческой природы.

Таким образом, грех в его онтологическом понимании есть разрыв связи человека с Богом. Индивидуальное воплощение этого разрыва есть страсти, проявившиеся как внутренняя болезнь в человеке. Частное проявление страстей человека в историческом пространстве есть грех как совершённое действие, проступок. Внутренний разлад в человеке, проявившийся в склонности его природной воли к греху, можно определить как греховность, а сопротивление разумной воли воле природной через свою систему ценностей и дает

человеку внутреннее ощущение несостоятельности, разлада — греховности. Это внутреннее ощущение стоит у истока внутренних поисков выхода, у истока веры.

Отсутствие ощущения внутреннего разлада, греховности является симптомом опасного равенства системы ценностей разумной воли с греховным направлением желаний человеческой природы.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Шаргунов А., прот.* Луч света и целомудрия // Христианство и мир. Самара, 2001. С. 39.
2. *Мартинетти Дж.* Человек, Бог, Вселенная. (Основания для веры сегодня). М., 2001. С. 201.
3. Там же.
4. *Семен Ф.* Реальность и человек. СПб., 1997. С. 290.
5. *Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп.* Апокалипсис мелкого греха. СПб., 1997. С. 37–39.
6. Там же. С. 50.
7. Этот момент вскрывает Анна Ахматова в «Трех стихотворениях»:
   Соблазна не было. Соблазн в тиши живет,
   Он постника томит, святителя гнетет,
   И в полночь майскую над молодой черницей
   Кричит истомно раненой орлицей.
   А сим распутникам, сим грешницам любезным
   Неведомо объятье рук железных.
8. *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Творения святителя Игнатия Брянчанинова. Т. II. М., 1993. С. 365.
9. Там же. С. 328.
10. Добротолюбие. Загорск, 1992. Т. 1. С. 156.
11. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1996. С. 152.
12. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 100.
13. Там же.

14. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 100.

15. *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. М., 1999. С. 224.

16. *Михеева И.Н.* Грех // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 96.

17. *Филимонов Э.Г.* Грех // Философский словарь / Под ред. И.Т. Флорова. М., 2001. С. 134.

18. У моста, созданного Маздою, у чистого Чинвада, — вот место, где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире, что совершил кто, обитав среди живых существ. Сюда приходит прекрасная, статная, бодрая, высокая дева... Эта дева низвергает зловредные души дурных людей во тьму; души же людей чистых ее властью переходят по ту сторону... (Видевдат, 19: 29–30 / В пер. К.А. Косовича).

19. Коли вольно, коли невольно совершили мы, согрешили, отпустите нам грех, развяжите, вы единые, вы все боги. Коли в яви, коли в сновиденье согрешил я пред вами, грешный, жизнь грядущая, жизнь былая, ты прости, отпусти из колодок. Я, отпущенный из колодок, потный, грязный, в воде омоюсь, ровно масло, очищаемое к жертве, ото всех я грехов очищусь. (Ахтарваведа, VI, 115; Ведические гимны. Приводится по изданию: Книга мертвых / Сост. Илья Стогов. СПб., 2001).

20. *Уоллис Б.* Египетская религия. Египетская магия. М., 1996. С. 99.

21. «Исповедь отрицания». Египетская Книга мертвых (фрагмент):
Я не чинил зла людям.
Я не нанес ущерба скоту.
Я не поднимал руку на слабого.
Я не делал мерзкого пред богами.
Я не угнетал раба пред лицом его господина.
Я не был причиною слез.
Я не убивал.
Я не приказывал убивать.
Я никому не причинял страданий.
Я чист, я чист, я чист, я чист!

22. *Емельянов В.В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 213–217.

23. Цит. по: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Репр. воспр. изд. 1907 г. (С.-Петербург). М., 1996. С. 25.

24. Цит. по: Там же.

25. Цит. по: Там же. С. 26.

26. Цит. по: Там же.

27. Цит. по: Там же. С. 234.

28. *Феофан, Затворник Вышенский (Говоров), свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 163.

29. *Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. М., 2000. С. 217.

30. *Феофан, Затворник Вышенский (Говоров), свт.* Письма к разным лицам. М., 1892. С. 394.

31. *Он же.* Мысли на каждый день. М., 1881. С. 70.

32. Цит. по: *Шпидлик Ф.* Цит. соч. С. 219.

33. Цит. по: *Зарин С. М.* Цит. соч. С. 240–241.

34. Цит. по: Там же.С. 241.

35. Цит. по: Там же.

36. Цит. по: *Евдокимов П.* Православие. М., 2002. С. 131.

37. Цит. по: *Лосский Н. В.* Цит. соч. С. 99.

38. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 148.

39. Там же. С. 150.

40. См.: *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта: Исследования. В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 207–223.

41. Цит. по: *Шаргунов А., прот.* Новые мученики Российские и чистота Православия // Христианство и мир. Самара, 2001. С. 35.

42. Цит. по: *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия. СПб., 1994.

Значение воображения в православной духовной традиции. Опасности магизма и иконоборчества

Словом «воображение» (греч. φαντασια, от глагола φαντάζομαι — вообразить) в литературе часто обозначаются совершенно различные явления. Философская энциклопедия определяет это понятие следующим образом: «Воображением является психическая деятельность, заключающаяся в создании представлений и мысленных ситуаций, никогда в целом не воспринимавшихся человеком в действительности»[1]. С другой точки зрения, воображение объясняют «возникновением в коре головного мозга новых сочетаний временных нервных связей, образованных под воздействием внешнего мира»[2]. Но более глубокий взгляд на проблему прочно связан с именем Зигмунда Фрейда.

Открытие области бессознательного З. Фрейдом не сразу было благосклонно встречено наукой. Как вспоминает сам автор, «долго я жил один на один со своими идеями». Но даже и после их появления на свет Фрейду приходилось сетовать

на «долгие годы гордого, но наполненного страхом одиночества», которое началось вслед за тем, как он «кинул первый взгляд в новый мир»[3]. По описанию самого автора, к термину и понятию бессознательного он пришел путем переработки опыта, в котором большую роль играла «душевная динамика»[4]. Так, за покровом сознания открылся глубинный «кипящий» пласт не осознаваемых личностью могущественных стремлений, желаний, влечений, осветив основные вопросы устройства внутреннего мира личности. Характерно, что сам Фрейд термин «бессознательное» относит только к «вытесненному, динамическому бессознательному»[5], полагая тем самым его природу как устремленную, движущуюся. Эта идея получила широкое распространение среди мыслителей, дав им в среде бессознательного толчок для решения проблемы динамики духа, поиска тех движущих сил, которые, по словам В. В. Зеньковского, «обуславливают в человеке реализацию всяческого „смысла“»[6].

Очевидная неспособность императивной нормы в решении этических проблем подвигла целый ряд русских мыслителей найти, вслед за Б. А. Вышеславцевым, опору для этической жизни в том факте, что образы воображения являются преобладающей силой. Более того, Вышеславцев полностью принимает точку зрения Куэ, где при столкновении воли и воображения «побеждает всегда воображение, без всяких исключений»[7]. Так как подсознание для императивных норм закрыто, вся проблема этической динамики сводится к тому, чтобы найти ключ к подсознанию. «Добро не нужно мыслить телеологически, его нужно мыслить энергетически. В добре важнее всего реализуемая творческая энергия, а не идеальная нормативная цель. Человек осуществляет добро совсем не по-

тому, что он ставит себе целью осуществить добро, а потому что он добр или добродетелен, то есть заключает в себе творческую энергию добра», — так решает этот вопрос Н. А. Бердяев[8]. Ключ к решению этической проблемы дан в воображении, которое поднимает психическую энергию на высшие ступени. Телеологическая же этика «всегда обнаруживает отсутствие воображения, ибо мыслит цель как норму должного, а не как образ, то есть порождение творческой энергии»[9].

Но вывод о недостаточности телеологической этики и важности воображения не дает полной картины, и мыслители выделяют в человеке область устремлений и желаний, обозначая ее как *Libido* (или, вслед за Платоном, «ερως») и определяя в качестве основной психической энергии. Следует отметить, что, вопреки профанному мнению, либидо — «не только влечение к половому соединению, но также и источник творчества»[10].

Подтверждение такому взгляду на человека можно найти в библейской антропологии, где в человеке условно выделяются две области. Центром одной является сердце, центром другой — чрево. Первая, по мысли С. Троицкого, «это область сознания и свободы», а вторая «есть область бессознательной, инстинктивной, растительной и животной жизни»[11]. Однако следует избегать замыкания области эроса в какой-то одной части человеческого существа — в разуме, душе или теле. Эрос — прямая, фактически цельная сила, проникающая «во всего человека»[12].

Таким образом, эрос, или либидо, предстает перед нами как заключенная во всем составе человека сила, или динамика, по выражению В. Соловьева, «духовно-телесного творчества в человеке»[13]. Но эта сила не может пребывать в нем статично

и ищет выражения или воплощения. Здесь решающую роль играет как само воображение, так и образы в нем, поскольку зачастую человек мучительно ищет выражения тех чувств, которые в нем возникли, но не находит для этого образов. «Нет ничего мучительнее того, — пишет В. В. Зеньковский, — когда какое-либо сильное, могучее чувство овладевает нашей душой, и мы не можем, не умеем выразить его»[14]. Однако воображение — это не обязательно процесс воспроизведения, то есть облечения в форму образов чувствований души, но и обратный процесс: предоставляя идеальный образ, оно подвигает стремиться этим силам к идеалу. Воображение здесь, по мысли Вышеславцева, «это движение идеи сверху вниз»[15].

Конечно, воображение пользуется образами, уже имеющимися в нашем опыте, но основное отличие его от образной памяти в том, что функция памяти — сохранить в возможной неприкосновенности результаты прошлого опыта, а функция воображения — их преобразовать. Ведь для того, чтобы преобразовать действительность на практике, нужно уметь преобразовывать ее мысленно. Этой потребности удовлетворяет воображение. Как отмечают психологи: «Всякое воображение порождает что-то новое, изменяет, преобразует то, что нам дано в восприятии... Человек, исходя из знаний и опираясь на опыт, воображает то <...> чего в действительности никогда не видел... Воображение может, предвосхищая будущее, создать образ, картину того, чего вообще не было»[16]. Предвосхищая результаты нашей деятельности, образ, создаваемый воображением, стимулирует к тому, чтобы работать над его воплощением в действительности, чтобы бороться за его осуществление. У Д. И. Писарева читаем: «Если бы он (человек. — *А. П.*) не мог изредка забегать вперед и созерцать

воображением своим в цельности законченной картины, то самое творение, которое только что начинает складываться под его руками, — тогда я решительно не могу представить, какая побудительная причина заставила бы человека предпринимать и доводить до конца обширные и утомительные работы в области искусства, науки и практической жизни»[17].

Однако творческий процесс в сознании с уже воспринятыми образами носит вторичный и охлажденный характер. Только в бессознательном, по мнению Бердяева, лежат «источники творчества человека, творческого вдохновения и экстаза»[18]. Воображение не является простым подражанием предвечно сущим прообразам, как истолковывал бы его всякий платонизм, но возникает из недр бессознательной и бездонной свободы. Но трудно согласиться с мыслью, что «воображение есть создание образа небывшего из недр небытия»[19]: человек, хотя и творит, но не из небытия, как Бог, а из уже имеющегося в наличии материала. «Образ, — пишет В. Соловьев, — в который я облекаю любимое лицо в данный момент, создается, конечно, мною, но он создается не из ничего»[20]. Бог творит мир из небытия через воображение, через в вечности бывшие в Нем образы, которые являются вместе с тем и реализацией их. К ним, к этим образам, к этому правильному устроению вещей и стремится «хаос темных эротических порывов» человека. Всё творчество и вся религия, с такой точки зрения, являются сублимацией. Завершается это возведение низшего к высшему силой Эроса обóжением человека. В данном ракурсе страсти теряют свой абсолютно негативный смысл. «Хороши бывают страсти, — утверждает прп. Максим Исповедник, — в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плот-

ского, употребляем к стяжанию небесного... Коротко сказать, когда страстями этими будем пользоваться к уничтожению или предотвращению настоящего или ожидаемого зла, равно как к стяжанию и сохранению добродетели и ведения»[21]. Порок, по мысли святого отца, создан из того же материала, что и добродетель[22]. Так, вожделение может сублимироваться в желания благ, страх — в ответственность. Страсти становятся злом, когда принимают форму извращения: «Пороки приключаются с нами вследствие злоупотребления силами души... Не пища — зло, но чревоугодие; не слава, а тщеславие. Если же так, то в сущих нет никакого зла; оно — лишь в злоупотреблении [вещами], которое происходит от небрежения ума о естественном возделывании [сил души]»[23]. Следует отметить, что такое понимание природы зла, как извращенного направления, прп. Максим и, к примеру, Дионисий Ареопагит относят не только к человеку, но и к падшим духам. Так, по мнению последнего, демонское зло — это «бессмысленная ярость, безумная страсть, необузданная фантазия (φαντασία προπετής)»[24]. Комментируя это высказывание, прп. Максим Исповедник пишет, что «существует и ярость со смыслом, как, например, против греха... и страсть разумная, как то желание лучшего... Такова же и фантазия не необузданная (φαντασία ὀυ προπετής)[25], с помощью которой мы соприкасаемся с умопостигаемым (καθ‘ ‘ὴν ἐφαπτόμεθα τῶν νοητῶν)»[26]. Обóжение предстает перед нами как сублимация всего существа человека со всеми его силами души и тела в совокупности. «Спасается личность (весь человек)», — уверяет нас Н. А. Бердяев[27]. Но для того чтобы личность спасалась, необходимо восстановление первоначальной божественной и к Богу устремленной формы, образа и подобия Божия, в чем нуждается весь хаос

подсознательного. А сила, схватывающая этот образ, — воображение.

Здесь необходимо решить проблему образа Божия в человеке, так как остается неясным, с чем и каким образом воображение связывает эрос человека. В. Н. Лосский вообще утверждает, что «ни одной ветви богословского вероучения нельзя выделить из проблемы образа, не отрывая ее от живого ствола христианского Предания»[28]. Конечно, нельзя отрицать, что сама мысль о Боге не могла появиться самостоятельно, явившись прямым следствием Откровения. Но не следует ли сделать вывод, что данная мысль могла быть и не воспринятой человеческим сознанием, если бы человек не нес в себе печать образа и подобия Божия, поскольку «ничтожный в своей тварности человек несет в себе нечто, присущее не твари, но Творцу всякой твари, а именно — образ Божий»[29]. Священник Александр Ранне в своей публикации утверждает, что «многие приходят к познанию Святого через познание собственной души»[30]. Можно предположить, что человеку доступно ощущение некоторого несоответствия между тем, чем он является, и тем, чем он должен быть по замыслу Божию. Йозеф Фуче говорит, что человек ощущает себя как бытие, которое является не только «данностью», но и «заданностью»[31]. Образ Божий в человеке следует рассматривать как заданное призвание, а подобие в таком случае будет возможностью его осуществления. Но следует отметить, что в современной экзегетике «образ» и «подобие» понимаются синонимически. Так, «ὁμοίωσιζ» у Климента Александрийского — особый динамический образ, образ-процесс[32]. Он одновременно идеал, цель устремлений христианина и бесконечный процесс осуществления этой цели, а значит образ и подобие не статичны

и требуют какой-то нравственной динамики. Для человека «даже неизбежен временный процесс как актуализация этого образа»[33]. Понятие образа тесно связано с личностью и относится ко всему составу человека, что, впрочем, не сразу утверждалось в богословии. В. Н. Лосский считал, что «все попытки показать в человеке то характерное, что в нем „по образу Божию“, почти всегда относятся к высшим духовным способностям»[34]. По мнению мыслителей, образ Божий, заключенный во всем составе человека, жаждал своего проявления и осуществления. Но в силу падшести природы человек не имел самостоятельных сил выразить его, что породило в античном мире томления по «золотому веку», а в мире иудейском — трепетное ожидание Мессии. «До Воплощения Логоса человечество могло предчувствовать свою богообразность, но только после того, как Господь наш Иисус Христос пришел в мир, каждый человек в своем ближнем и в самом себе сумел увидеть образ Божий»[35], — подводит черту сказанному свящ. Александр Ранне. Так, в явлении Богочеловека Иисуса Христа реально и исторически дан образ, к которому устремляется все наше естество, стремясь воплотить его в себе. К постоянству в добром призывает христиан апостол Павел: «доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4: 19). Здесь главную нагрузку несет воображение, которое, по мысли Вышеславцева, «схватывает образ», «требует воплощения образа», и более того, «воображение и есть воплощение»[36].

Однако помимо этой, положительной, стороны воображения, существует и отрицательная, определенная в трудах Н. А. Бердяева как фантазмы, или «злое воображение»[37]. «Творческая фантазия созидательна, — пишет он, — сублимирует

и не извращает реальностей, а приобретает их и прибавляет к ним новые реальности, то есть это путь возрастания бытия; фантазмы разрушительны по своим результатам, отрицают и извращают реальности и есть путь от бытия к небытию... Фантазмы являются результатом первородного греха»[38]. В мире фантасмагорическом все ценности смещены со своих мест в эгоцентрическом вихре. Фантазмы порождаются страстями, которые в этом случае уже становятся греховными, потому что нарушают внутреннюю целостность, образ и подобие Божие в человеке. Каждая страсть в ее греховном состоянии создает свой мир фантазии, разрушая первичное чувство реальности, делая человека антиреалистом. Интересно, что если увлечение какой-либо страстью делает человека таковым, то, по В. Розанову, отрицание страстности в человеке ведет вообще к атеизму, «все а-сексуалисты обнаруживают себя атеистами», утверждает он[39].

Дурное воображение, созданное пороком, препятствует восприятию бытия. Всё оказывается отнесенным к той страсти, которою одержим человек. Более того, мечтательность, часто изображаемая невинной, при реальном отношении к действительности может иногда из стимула к действию превращаться в заместитель действия, перерождаясь в пустую мечтательность, которой некоторые люди, словно дымовой завесой, заслонились от реального мира и необходимости его или себя изменять. Как замечает В.В. Зеньковский, «Односторонне, безграничное развитие такой романтической отрешенности тоже становится опасным, создавая чрезвычайную мечтательность и фантастичность, которые ведут часто при соприкосновении с реальной жизнью... к тяжелым, порой непоправимым трагедиям»[40]. Таким образом, подобного рода

мечтательность является ничем иным, как побегом из этого мира в раковину собственной души, в свое «эго».

Такое явление очень распространено и свойственно многим людям. Здесь можно говорить о некотором состоянии, когда отсутствует трезвая оценка действительности, своих сил и способностей. Многие древние восточные аскеты охарактеризовали бы его как «прелесть». Немалую роль в формировании таких отклонений в современном мире играет насаждение голливудского стандарта супергероя, внутреннее отождествление с которым приводит впоследствии в жизни к серьезным психологическим травмам. Прекрасный анализ подобной жизненной ситуации дает в своих воспоминаниях один из христианских авторов: «Когда я был мальчиком, то, как и многие мои сверстники, был очарован приключениями Одинокого всадника, которые передавали по радио... Больше всего я хотел походить на него, когда-нибудь спасти город, захваченный злодеями, или защитить какую-нибудь симпатичную девушку... Я мечтал о таких возможностях. И такая возможность мне представилась. Однажды в Сент-Луисе <...> я увидел человека с кошельком в руке, бегущего в мою сторону. Крик и бегущий человек наводили на мысль о краже. У меня было около двух секунд на принятие решения. Одинокий всадник встал бы на пути бегущего и сбил бы его с ног. Я мог бы поступить так же... У меня оставалось всего полсекунды, чтобы решить, что я собираюсь делать. Вор был на расстоянии вытянутой руки от меня. Знаете, что я сделал? Ничего! Абсолютно ничего! Я просто дал ему пробежать, а сам продолжал думать. Все истории об Одиноком всаднике оказались бесполезными. Быть героем прекрасно, если дело касается радиопостановки или воображения. Но на улицах

Сент-Луиса это другое дело. Слишком много сложных последствий. И я подумал о разнице между возвышенной мечтой о героизме, посетившей Петра в трапезной, в этом безопасном месте, и тех сложных последствиях, о которых подумал он в Гефсиманском саду (имеется в виду обещание верности апостола Петра — Мк. 14: 29 — и последующее оставление им Христа — Мк. 14: 50. — *А. П.*): неожиданно героическое поведение показалось ему не столь привлекательным»[41].

Современное развитие массовых развлечений (кино, компьютерные игры, возможности виртуальной реальности) провоцирует болезненное развитие воображения в огромных масштабах. Опасность заключается в том, что вся эта индустрия не только применяет самые развитые современные технологии, но прежде всего паразитирует на пленительных возможностях воображения творить собственный мир и жить в нем.

Предупреждение об опасности неправильного развития воображения не раз доносилось со страниц произведений отечественной художественной литературы. Например, в лице известного героя одноименного романа И. А. Гончарова — Обломова. Образ Обломова не находит разрешения в романе, хотя и сияет, по мнению многих критиков и читателей, чистотой и нравственной силой. И причина, вероятно, в том, что «...Обломов любил уходить в себя и жить в созданном им мире...», «Он любит вообразить себя иногда каким-нибудь непобедимым полководцем... выдумает войну и причину ее... воюет, решает участь народов, разоряет города, щадит, оказывает подвиги добра и великодушия»[42].

Итак, одностороннее развитие романтического воображения «таит в себе немалую опасность, проявляющуюся

в случаях неумелого использования и чрезмерного развития»[43]. Воображение предстает перед нами как грозная сила, и не только потому, что мы не в состоянии регулировать ее, но и потому, что «для воображения нет границ, мы теряем (в нём) чувство реальности», и в то же время воображение «дарит душе высшую усладу»[44]. В этом заключается вся опасность внешнего (например, химического) высвобождения этой силы, достигаемого наркотиками или чрезмерными дозами алкоголя, а в последнее время — тонкой и изощренной природой виртуальной реальности. В этом пагубность, обман и привлекательность для человека открывающихся для него подобного рода «возможностей», где он силой неконтролируемого воображения достигает высот и сладостей, но — при искаженном понимании реальности. В этом мире фантасмагорий каждая страсть стремится себя реализовать. Так, например, самолюбие при всякой встрече с реальностью стремится или защитить себя от боли при помощи фантазма, или получить удовлетворение, всегда непрочное, при помощи другого фантазма. В этом стремлении к реализации страстям чаще всего пытаются придать вид добродетелей: так, «гордость... прикидывается высотой души... лень представляется желанием покоя... роскошь... удовлетворительностью и достатком... расточительность принимает вид щедрости»[45]. Мир капитализма, банков, бирж, бумажных денег, чеков, векселей, реклам и погони за легкой наживой, по мнению Бердяева, является ничем иным, как фантасмагорическим миром «похоти, наживы и корысти»[46]. Фантазмы пола разрушают любовь. Бессознательное само по себе не знает разврата, а похоть пола разрушает онтологически здоровые соотношения между сознанием и бессознательным. И легко воображение из подска-

занного чистой потребностью любви становится сексуальным воображением. Блаженный Августин так описывает это: «Я мутил источник дружбы грязью похоти; я туманил ее блеск адским дыханием»[47]. Сексуальное воображение — «всегда нечистое воображение»[48]. Эти фантасмагорические миры, созданные воображением, живут по собственным законам. «Они приходят извне, — считает Н.А. Бердяев, — приходят из первичного ничто <...> злой фантасмагорический мир есть создание несвойственного, пустого, адского мира бесконечного алкания»[49].

Но это вовсе не означает, что с воображением нужно исключительно бороться и подавлять его развитие с раннего детства. Такой вывод и выход были бы ошибочными и близкими к иконоборческому. Потому что сила и влияние чистого воображения столь значительны и ценны, что без него трудно было бы идти путем устроения собственной духовной жизни. Необходимо не отрицание помощи воображения, но его правильная культура. Самым верным способом овладеть воображением является стремление дать ему верное направление. Именно с культурой воображения тесно связана развитая у русских мыслителей идея о сублимации — движении эроса человека к высшим формам, явленным воображением. «Прекрасный образ» отрывает нас от сексуальности, от земного и может увлечь на высоты, тем самым переводя эротическую энергию в энергию Эроса, то есть в резервуар творческих сил в человеке, о чем столь упоительно писал Б.П. Вышеславцев. Но не следует забывать, что здесь всегда неизбежен и нужен духовный труд, часто весьма тяжелый. Оторваться от тех «наслаждений», которые сулят нам плотские порывы, всегда бывает трудно и даже мучительно. И здесь зияет прореха

в системе Вышеславцева: не разработана роль воли в деле спасения и преображения человека. Как считает прот. В. Зеньковский, «Вышеславцеву не хватает понятия спасения как источника этического вдохновения — а в связи с этим и все проблемы воли в динамике духовной жизни, труда и усилия выпали из моральной теории Вышеславцева»[50]. Трудность данного пути, по мнению Зеньковского, подтверждает уже то, что «простой помысел», «простой образ» обладает огромной силой. Поэтому в борьбе за «преображение» эроса «борьба с помыслами получает чрезвычайное значение»[51], борьба же без воли немыслима. И здесь «трезвение», то есть контроль за ясностью сознания, ставит границы воображению, без чего будет слишком близка опасность «прелести» — незаметного поклонения лжи и неправде. Трезвение прот. Зеньковский выводит как основной принцип «духовного здоровья»[52].

Таким образом, в системах ведущих христианских мыслителей воображение предстает в качестве реальной силы, поднимающей глубинные возможности человека к небесным высотам. И в то же время эта сила может профанировать, низводить личность, замыкая ее в созерцании чувственного. Здесь перед личностью встаёт задача высокой «культуры воображения». Неумение разрешить данную антиномию последовательно приводит к двум отрицательным выходам: или тотальное подавление и отрицание воображения, или делегирование ему основного значения. В религиозной жизни подобные тенденции проявились в явлениях иконоборчества и магизма.

Если у мыслителей акцент сделан на разработке теории, то у христианских подвижников, полностью занятых практикой постижения Бога, теоретическая часть выступает лишь

в роли придатка, описания того, что уже пройдено опытным путем. Однако для описания полученных через опыт знаний подвижники использовали философские идеи и термины, вкладывая в них христианский смысл[53]. Поэтому влияние учения Платона об «ερως» заметно отразилось и на учении некоторых святых отцов о сущности, свойстве и характере любви к Богу[54]. При этом «прекрасное», составляющее предмет эроса у Платона, у христианских писателей олицетворяется в Христе Спасителе. Целый ряд отцов, говоря о любви к Богу, употребляют слово «ερως». Например, Григорий Нисский в его толковании на Песнь Песней призывает страстно возлюбить (εραθητί) Бога и называет такую страсть (τό πάθοζ) неукоризненной и бесстрастной (άνέγκλητον καί άπαθέζ)[55]. Это чувство есть единение души человеческой с Божественным[56]. Слово «ερως» как обозначение любви к Богу рассматривают и такие отцы, как прп. Ефрем Сирин, прп. Иоанн Лествичник, прп. Макарий Великий и др.[57] Но если эрос в учении Платона — это неодолимое влечение к идее блага, созерцая которую человек не может остаться безучастным, то в трудах святых отцов данное слово несет характер высших мистических отношений с Богом. Между тем синонимически «ерáν» означает направление своего чувства на известный предмет и имеет более или менее страстный характер[58]. Так, в христианском понимании, эрос — как не только стремление, но и мистическое переживание Бога — вырастает из страстных (не в профанном смысле) стремлений души.

Область бессознательного в патристической письменности обычно обозначается как «ο θυμός, τό θυμοειδές». Этимологически слово «θυμός» происходит от глагола «θύω», означающего в среднем залоге «горю, пламенею» или «желание чего-либо,

страстное стремление к чему-либо». Эту способность человека св. Григорий Богослов называет «даром Божьим», который человек должен употребить «на добро»[59]. По мнению проф. Зарина, «θυμός» является той силой в человеке, которая служит вдохновителем разума и воли, но правильным образом эта сила действует «лишь тогда, когда руководится принципом богоподобия»[60]. В этой области человека и можно заключить те силы, которые на языке аскетов именуются страстями, но не с тем негативным пониманием, которое было приобретено в результате грехопадения[61]. Грехопадение же состояло в свободной попытке тварной природы утвердиться в своей автономии. Свт. Феофан Затворник говорит: «Отвратившись от Бога, человек останавливается на себе и себя поставляет главной целью всей своей жизни и деятельности. В этом заключается сущность и вообще греховного состояния любого человека»[62]. Получив первоначальный толчок к эгоцентризму, в грехопадении человек не в силах останавливаться, и теперь каждая страсть его натуры уже себя стремится поставить в центр бытия. Святоотеческая традиция не только раскрывает испорченный, но не вредный характер страстей, но и ставит верный диагноз болезни — эгоизм, а значит косвенно решает и образ лечения — самоотречение.

Первой ступенью на пути сублимации, или обожения, выступает вера, в которой человек принимает Иисуса Христа как Единственный образ спасения. Об этом говорит прп. Макарий Великий: «Человек по природе имеет предначинание и его-то взыскует Бог». И поэтому повелевает, чтобы человек сперва понял (то есть уверовал. — *А. П.*); поняв, возлюбил (то есть проявил желание. — *А. П.*) и предначал волей. А чтобы мысль привести в действие, или перенести труд, или

совершить дело — это благодать Господня дает возжелавшему и уверовавшему[63].

Так, дополняя и расширяя теоретические изыскания мыслителей, подвижники подчеркивают необходимость благодати как фактора, питающего силы желания и превращающего его в усердие. Необходимое значение в деле спасения и преображения человека получает в святоотеческих концепциях воля. «Посему воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе своей. Поэтому совершение дела Духом зависит от воли человека»[64]. Таким образом, воля выступает как решающий фактор, закрепляющий желания и стремления человека. Однако воля является вторичной в данном процессе, накладывая резолюцию на уже приготовленный материал. Этим материалом служат образы, приносимые воображением. Здесь появляется особая духовная практика, вводящая понятие культуры воображения и обозначаемая как безмолвие, созерцание, трезвение. Суть ее сводится к борьбе с внешним в сознании, с помыслами, и, в конечном счете, культивации, очищении воображения для образов горних, а точнее для одного образа — Христа. С этим соглашался и Вышеславцев, утверждая, что «Христу надлежит в нашем сердце вообразиться, а другие образы будут этому мешать», следовательно, в этой традиции речь идет не об «отрицании, а концентрации воображения»[65]. Так, духовная традиция трезвения не отрицает силы воображения в человеке, но лишь полагает ему необходимые границы — образом Иисуса Христа. Искажение же данного образа заставляет воображение не сублимировать, а профанировать. Такой взгляд объясняет связь догмата с нравственной жизнью.

В основу этого пути к Богу через созерцание подвижники полагают смирение, утверждая, что без смирения не только не исполнить добродетель, но и не достичь спасения. Авва Дорофей учит, что «всякая добродетель, совершаемая без смирения, не является добродетелью»[66], а прп. Иоанн Лествичник объявляет, что «многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамений и чудес, но без смирения никто не войдет в небесный чертог, потому что хранитель первых есть второе»[67]. Более того, «смирение и одно может ввести нас в Царствие... но только медленно»[68]. В чем же сила этого состояния, которое прп. Иоанн Лествичник называет даже «безыменной благодатью души»[69], без которой путь к Богу невозможен? Дело в том, что смирение — это правильное осознание реальности, верная оценка собственного падшего состояния. Это верный взгляд на себя самого и через себя на мир. Без такой способности достигнуть образа Божия в себе крайне сложно. После нарушения Божественной заповеди в раю греховность становится одной из характеристик, определяющих падшее естество человека. Вследствие этого «религиозное сознание вообще — уже возможно только в связи и как бы сквозь призму сознания нашей греховности»[70]. При этом отрицание искаженности человеческой природы граничит здесь с безбожием. Подобное понимание смирения находим у Исаака Сирина: «При содействии благодати до чего иногда возвышаешься, коих сподобляешься дарований... Когда же бывает попущено, до чего снисходишь и приобретаешь ум скотский. Содержи в памяти бедность естества своего и скорость, с какой последуют в тебе изменения»[71]. Через призму смирения подвижники понимали, что человек не потерял свою природу, но лишь исказил ее. Как отмечает Владимир

Лосский, после грехопадения в человеке «дух начинает паразитировать на душе»; питаясь ценностями, «подобными тварной красоте, не видя за ними Творца», «душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимает страсти, а тело становится паразитом земной вселенной — убивает, чтобы питаться»[72]. Эту антиномичность тела и духа не могли разрешить многие гностики-еретики: не плоть тяготит душу и не она была причиной греха, но «грешница душа сделала плоть тленной»[73]. Душа становится дверью, через которую приходят чувственные образы, профанировавшие нормальные стремления человека. В святоотеческой практике этот приход образов называется «помыслом». Помысел, который сам по себе не греховен и является внешним человеку, таит в себе зерно греха. Однако лишь сознательное принятие помысла рождает страсть, поскольку переход его «в личное настроение нашей души... не может совершиться без участия нашей воли»[74]. Принятие помысла как личного настроения в воображении ищет своего воплощения в жизни, переходя в личную греховность. Тема безмолвия как ответа помыслам непосредственно связана, конечно, с мыслью не о физическом молчании, но молчании ума или, точнее, о нашем отношении к помыслам.

В святоотеческой традиции существует два подхода к решению данной проблемы. Это или попытка в образах творения видеть славу Творца и тем ставить Бога в центр сознания, или практика отсечения образов чувственных вещей, как не ведущих непосредственно к теоцентричности. Но обе традиции не отсекают помыслы вообще. В русле первой традиции авва Фаласий призывает: «Да служат тебе чувства и вещи чувственные к духовному созерцанию, а не к удовлетворению

похоти плоти»[75]. Даже аскеты мистики не отрицали огромной важности созерцания Бога в образах природы. Исаак Сирин учил, что рассматривание тварей и размышление о целесообразности устройства их возбуждает в подвижнике созерцательную любовь к Богу[76]. Подобный метод явно тождественен сублимации, описанной у Б. П. Вышеславцева. Подвижник достигает состояния полной отрешенности так, что «забывает себя и естество свое»[77]. Но, достигнув этой высокой точки, подвижник снова возвращается к созерцанию тварного мира, хотя уже с другой — новой и более высокой — точки зрения. Утонченному взгляду подвижника этот мир и его история представляются тогда в своем подлинном смысле, в главных моментах Божественного домостроительства. Данная практика, не отрицая образов чувственных вещей, поставляет в центре сознания мысль о Боге, а остальные чувства заставляет тянуться к ней. Другая практика внешне не согласна с первой. Созерцание Бога возможно только при полном внутреннем спокойствии, не нарушаемом внешним рассеянием. Такой опыт обосновывается вредом, происходящим от увлечения чувствами: душа, наполняясь образами чувственных вещей, теряет памятование о Боге и ослабевает в созерцании Бога. Ум в таком случае не господствует над чувствами, но сам порабощается ими. Таким образом, чувства могут причинить вред уму и разорить сокровенное делание подвижника, поставившего задачу «зрение ума своего сосредоточить внутри себя самого»[78]. Основанием такому двойственному отношению к помыслам может служить их обоюдоострая природа. Помимо сублимации, помысел обладает возможностью и профанации в человеке. «Тогда от помысла внезапно приходит в движение что-то приятное, — описывает свой

опыт подвижник, — и распространяется по всему телу. Хотя ум целомудренного и непорочного в своих помыслах крепок, однако же этим ощущением, происшедшим в членах, тотчас возмущается рассудок его, и как бы с высокого какого места нисходит (καταβαίνει) он со своего места, на котором стоит»[79]. В этой практике отсечения рассеивающих подвижника помыслов происходит не отрицание помыслов вообще, но культивирование одних Божественных помыслов.

Можно по-разному относиться к путям, описанным выше. Задача, которую они решают, одна, и итог, к которому ведут, одинаков — культивирование в сознании образа Христа. Но исключить при этом воображение полностью невозможно. Дело в том, что сами по себе представления и впечатления неизбежны для всякого человека с нормальной психикой и органами внешних чувств, к каким бы искусственным средствам изолирования от них он не прибегал. Но при необходимой аскезе помыслов внешние впечатления благоприятствуют созерцанию Бога, подавая ему живые импульсы. Отсюда проистекает учение о различении помыслов «лукавых» от «естественных»[80]. Подвижник должен стремиться к исправлению качества помыслов. Прп. Иоанн Кассиан описывал поступенчатую профанацию помыслов, «которые соединены между собой особым неким средством, из которого имущество предыдущей (страсти) дает начало последующей»[81], также и в обратном порядке они «уничтожаются», иначе — сублимируются[82]. С этой точки зрения, можно согласиться с определением прп. Исихия: «Трезвение — это духовный метод, который, если долго и с постоянным усердием проходить его, с Божией помощью, совершенно избавляет человека от страстных мыслей, слов и худых дел»[83]. В качестве итога в обзоре учения о безмолвии

как средстве культуры помыслов приведем совет прп. Иоанна Кассиана: ум подвижника, утвердив в себе любовь к Богу, как бы неподвижный центр, должен потом с точки зрения требований этой любви обозревать все свои поступки. Именно любовью к Богу, как мерой, подвижник должен определять подлинное достоинство собственных помыслов, чтобы одни принимать, а другие отвергать[84]. Иными словами, мысль или образ Бога должны всегда занимать в сознании подвижника центральное место, находиться в постоянном фокусе его активного внимания. Если образ Бога оказывает господствующее влияние на остальные элементы самосознания христианина, задавая тон всем прочим мыслям и внешним помыслам, то в этом случае их влияние не будет опасным. Итак, образы, поступающие с воображением, и конкретные представления не только не препятствуют, но даже могут помочь созерцанию Бога — конечно, при условии самособранности и сосредоточенности человека. В случае «теоцентрического воображения» приход внешних и внутренних образов приобретает положительную окраску.

Однако известны случаи, когда уход от внешних впечатлений получал самодовлеющее значение. Это можно видеть в учении об освобождении сознания от всяких внешних впечатлений и представлений, от помыслов вообще, кроме мысли об одном Боге. Мотивом служит специфичность Самого Объекта созерцания; Бог как Существо, превышающее чувства, бестелесное, только духовное, должен быть и мыслим и созерцаем отрешенно от всякой чувственной образности, но чистой мыслью, или «умом обнаженным» (τῇ διανοίᾳ γυμνῇ)[85]. Это пересекается с учением о молитве как о внутреннем предстоянии перед Богом, созерцании Его в образе представления.

В рассмотренной традиции данное представление отсекается, освобождая сознание от всякой образности и конкретности вообще при представлении Бога. Наиболее ясно и последовательно такая мысль представлена в трудах, изданных под именем Дионисия Ареопагита. В этом учении ум человека должен отвлечься не только от не относящихся к Богу представлений, но даже от тех определений Бога, которые предлагаются Откровением в качестве Его наименований, поскольку и они более или менее заимствованы из земных отношений и образов и не могут обозначить сущность Божества. «Божество не может быть воспринимаемо и созерцаемо при помощи каких-либо представлений и образов, символов и наименований»[86]. Никакое «положительное наименование не выражает и не может выразить идею Безусловного и Бесконечного Существа»[87]. Если же Бог не может быть мыслим и выражен никаким словом, то чтобы приблизиться к созерцанию Бога, следует отрешиться от всяких понятий. Свое внимание подвижник должен остановить на апофатическом моменте прилагаемых к Богу определений.

Обратным данному был взгляд, максимально выразившийся в ереси антропоморфистов, которые мыслили Бога чувственно, подобным человеку[88]. Полемизируя с этой точкой зрения, авва Исаак определяет ее как «языческое богохульство», когда «безмерное и простое существо Божие» складывается в нашем сознании с чертами «образа человеческого»[89]. Но чистота молитвы осуществляется в том случае, если «не представляешь в уме никакого видимого изображения Божества или телесного очертания»[90]. Все это, по мысли преподобного, вытекает из «незнания прежнего язычества», когда «почитали демонов, представляемых в образе людей»[91]. «Теперь

думают, — продолжает он, — что необъятное и неизреченное величие истинного Божества надо почитать под каким-нибудь начертанным образом, который, стоя на молитве, постоянно умоляли, обносили его в уме и всегда содержали перед глазами»[92]. Прп. Иоанн Кассиан, рассуждая на эту тему, приводит в качестве наглядного примера случай с одним «антропоморфистом». В его повествовании некий старец Серапион, «совершенный в добродетелях, но не ученый», побежденный доводами апофаста диакона Фотина, «согласился с сильными доказательствами», что к Богу неприложимо то, «что может быть изобретено в человеческом составе и подобии»[93]. Сразу после того, как собравшиеся приступили к молитве, старец «смутился духом», почувствовав, как из сердца его исчез тот образ божества антропоморфистов, который он привык представлять себе в молитве. Он «вдруг горько заплакал, часто всхлипывая, и, повергшись на землю, с сильным воплем восклицал: О, несчастный я! Отняли у меня Бога моего, кого теперь держаться не имею, или кому кланяться и молиться уже не знаю»[94]. Однако как бы человек не старался возвысить свою мысль над тварным и конечным к чистому созерцанию Божества, как бы не стремился освободить сознание от представлений и аналогий, эти усилия никогда не будут увенчаны полным успехом. Пусть даже человек воспринимает своим внутренним чувством «безóбразное» впечатление о Боге, но когда это впечатление становится объектом разума, вступает в сферу сознания, оно неизбежно облекается в форму понятия или образа. Даже из анализа творений Дионисия Ареопагита или прп. Марка Подвижника видно, что им, в сущности, не удалось отрешиться от идеи единого, простого и особенно бесконечного. Ни один мистик, настаивающий на непри-

ложимости к Богу каких-либо определений, не в состоянии был избежать облечения своих созерцаний в символы и схемы, пусть и с наивысшей степенью отвлеченности. Символ тоже дает внешний образ, выявляющий или намекающий на глубокое содержание. Символ — это полнота содержания явления. Но не само явление. По мнению психолога Рубенштейна, «в воображении заключена тенденция к символу, к слиянию образа и значения»[95]. Об этом же говорит прп. Нил Синайский. В природе ума лежит (свойство) производить в себе образы познанного по подобию чувственных образов (ἐικόνες). Если же ум пытается представить то, для чего не получил образов от чувств, подобия чего он не наблюдал, то полученное составляет неопределенные облики, которые постоянно исчезают в пустоту[96]. Эту мысль поддерживает св. Григорий Богослов: как невозможно обогнать свою тень... получить впечатление от видимых предметов посредством света.. так и находящемуся во тьме нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного»[97].

Таким образом, молитва непосредственно связана с созерцательной деятельностью и не может обойтись без образов. По словам Исаака Сирина, «молитва и созерцание заимствуют себе начало друг в друге»[98]. Значит, в молитве не обойтись без силы, эти образы воспринимающей и к ним направленной, — без воображения.

Надо отметить, что в богословском сознании периодически преувеличивалось значение то духа, то материи, при невозможности преодолеть стремление к их разделению и противопоставлению, что было заложено еще в философии Платона, а ранее явилось следствием грехопадения. В об-

ласти воображения это приводило или к материализации образов (в натуралистических религиях), или к отрицанию воображения по отношению к Богу, а значит и отрицанию образов — иконоборчеству. В данном случае иконоборчество выступает как отрицание возможности воспринять с помощью воображения образ Неизобразимого, а точнее, вообще невозможность такого образа. Иначе, «последовательное отрицание воображения было бы отрицанием всякого „образа Божия“»[99]. Б. П. Вышеславцев находит решение проблемы, поставив ее в рамки антиномии, и с этой точки зрения называет позиции иконоборцев «классическим образцом рассудочного недиалектического мышления»[100].

Возражения против икон известны и в ранние времена христианства. Истоки этого исследователи находят у Оригена (II в.), в его характерном разделении «чувственного» и «духовного». Из более поздних времен наиболее ярко такая позиция выражена в письме Евсевия Кесарийского (IV в.) к Констанции, сестре Константина Великого, в ответ на ее просьбу прислать образ Христа. В этом письме Евсевий считает невозможным и недозволительным живописное изображение Христа: «Конечно, ты ищешь икону, — пишет он, — которая изображает Его в образе раба и во плоти, которою Он облекся ради нас; но мы научены, что и она срастворена славою Божества, и смертное поглощено жизнью... Чувственно зримое во Христе как бы растаяло в сиянии Его Божества и потому недоступно изображению в мертвенных чертах и красках»[101]. В рассуждении Евсевия ясно чувствуется резкое разделение «чувственного» и «духовного», столь характерное для Оригена. Очевидно, что не один Евсевий делал «иконоборческие» выводы из Оригеновой системы.

Толкования иконоборцев, как известно, состоят из следующих положений. Употребление икон противно основному догмату христианства — учению о Богочеловеке. Если икона претендует изобразить Божество, то получается Божество ограниченное, «описуемое» (арианство). Если же икона изображает Божество, слитное с плотью, то это предполагает евтихианство или монофизитство. Если на иконе представлена лишь человеческая природа, то мы имеем дело с несторианской ересью... Есть лишь одна икона Христа — Евхаристия. Что бы мы ни назвали из поднебесной твари, нет другого вида или образа, который мог бы изобразить Его Воплощение. Итак, только Евхаристия служит иконой животворящей плоти Его. Таковы выводы иконоборцев.

Аргументы иконоборцев можно свести к следующей цепочке рассуждений: безóбразность Божества требует Его неописуемости и невидимости, а при нераздельности и неслиянности природ во Христе изображение только плоти Его не будет являться ни в каком смысле изображением Его Божества[102]. С. Н. Булгаков считает, что обе эти посылки иконоборцев, «сополагаемые в качестве антиномии, в действительности не находятся в одной и той же логической плоскости»[103]. Первый член мнимой антиномии принадлежит общей теологии и входит в теологическую антиномию, второй же принадлежит к космогонии и входит в космологическую антиномию. Булгаков отмечает при этом, что верное иконопочитание вошло в практику Церкви «водительством Духа Святого», но без догматического определения «даже до дня настоящего»[104].

Конечно, образ онтологически не самостоятелен, и не только относительно первообраза, но и субъекта, воспри-

нимающего данный образ. Искусство являет идею, мыслеобраз, а не новое бытие. В искусстве происходит некое узрение идеи вещи в самой вещи, ее особое ви́дение, которое и реализуется в художественном произведении или иконе. Поэтому в основе иконы лежит способность умного видения: она является прежде всего предметом для воображения, а после уже — чувственного восприятия. Икона для человека — «пробудитель в сознании духовного ви́дения»[105] и «дремлющего глубоко под сознанием восприятия духовного»[106]. Между иконой и Первообразом священник Павел Флоренский выводит онтологическую связь. Но где, в каком мире ее искать? Здесь в свои полные права вступает воображение, оно возводит этот образ к Первообразу, и само возводится Им. Так, человек сам являет эту связь и ею же является, участвуя в деле воссоединения тварного с нетварным, в тяготении образа к Первообразу. Отрицание роли воображения, приписывание иконе только пассивной функции обесценивает ее, оставляя лишь оттенок простой картины. Первообраз осуществляется в мире в процессе, и «именно в человеке воспевает образ Божий в мире», считает Булгаков[107]. Бог воспринял не чуждые Ему «адамовы одежды», но Свой Собственный образ, который Он как Бог имеет в человеке. Свт. Ириней Лионский, автор времени окончания II века, в «Доказательстве апостольской проповеди» писал: «Образ Божий — это Сын, по подобию Которого создан человек. И потому-то Сын и появился в последние времена, чтобы показать, что Его образ похож на Него»[108]. Христос имеет одну Ипостась в двух природах и поэтому единый образ. В Преображении ученики видели не какой-либо иной образ, но — человеческий, который, по выражению Булгакова, «стал прозрачен для невидимого Его Божественного

Образа»[109]; видели «якоже вмещаху» (насколько вмещали) (Тропарь Преображения). Так и в иконе: насколько вмещает сознание, человек видит «славу Твою Христе Боже» (Тропарь Преображения). Таким образом, если последовательно проводить мысль о непричастности человека процессу иконы, отвергать воображение как инструмент, схватывающий образ, то отвергается литургическое богатство, и между человеком и Богом проводится непреходимая граница.

Однако ошибочен был бы и обратный шаг чрезмерного обобщения идеи присутствия Бога в иконе без всяких ограничений, когда образ с Первообразом отождествляется настолько, что икона превращается в вещь, в которой «живет Бог». В этом проявляется опасность магического понимания реальности в языческих религиях. Как утверждает проф. А. Введенский: «Язычество — всегда пантеизм»[110]. После же Боговоплощения, считает С. Булгаков, любая мистика помимо Христа «приобретает явно демонический характер»[111]. Если, согласно пантеизму, Божество разлито в реальности, а человек умеет воздействовать на нее, то, естественно, появляется мысль воздействовать на Божество. Таким образом, всё замыкается в этом мире, избавляя человека от необходимости куда-либо стремиться. Здесь можно согласиться с прот. Александром Менем, когда он утверждает, что «магизм носит явно „посюсторонний характер“»[112]. В пантеизме и магическом мышлении наличествует слепая вера во всесилие образа, связанная с воззрением, где имена мыслились духовными существами, двойниками вещей (вещей, соединенных с их носителями глубокой связью, отношением почти тождественности). Здесь присутствует вера во всесилие оккультных ритуалов, отчего язычники колотили идолов, а некоторые христиане — статуи

святых, если те «не слышали» их молитв[113]. В этих порывах к материи, к чувственному, этим нежеланием устремиться вверх магизм являет «отсутствие мистической жажды»[114]. В стремлении подчинить себе силы природы (а именно поставить себя в центр бытия) проявляется скрытый отпечаток первородного греха. В этом случае магизм и иконоборчество выглядят как разные стороны одной и той же медали, проповедуя или полное удаление Бога из мира, или растворение Его в мире, в реальности, так что в любом случае в центре всего поставляется человек.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Гурова Л.* Воображение // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. I. С. 285.
2. Там же.
3. Из переписки З. Фрейда и К. Юнга // Психологический журнал. 1989. Т. X. №5. С. 143.
4. *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989. С. 426.
5. Там же. С. 427.
6. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 355.
7. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 51.
8. *Бердяев Н. А.* О значении человека. М., 1993. С. 130.
9. Там же. С. 130.
10. Там же. С. 180.
11. *Троицкий С.* Христианская философия брака // Русский эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 381.
12. *Гиппиус З.* О любви в России. М., 1991. С. 204.
13. *Соловьев В.* Смысл любви // Русский эрос, или философия любви в России. Указ. изд. С. 77.
14. *Зеньковский В.В.* Введение в психологию. М., 1996. С. 206.

15. *Вышеславцев Б.П.* Цит. соч. С. 51.
16. *Рубенштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб., 1998. С. 297.
17. *Писарев Д.И.* Промахи незрелой мысли // Собр. соч.: В 3-х т. Л., 1981. Т. 2. С. 177.
18. *Бердяев Н.А.* Цит. соч. С. 78.
19. Там же.
20. *Соловьев В.* Цит. соч. С. 61.
21. Прп. Максим Исповедник. Умозрительные главы // Добротолюбие. Т. 3. М., 1992. С. 258.
22. Он же. Цит. по: *Вышеславцев Б.А.* Этика преображенного эроса. Указ. изд. С. 48.
23. Прп. Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Кн. 1. М., 1993. С. 121.
24. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 163, 165.
25. Прп. Максиму принадлежит тонкий анализ природы воображения. Он разделял воображение (φανταστηκή) на три вида (μοίρας): первый состоит в образных представлениях, из числа производящих воздействие на чувства; второй — представление, составленное из удержавшихся остатков таковых, не имеющее никакой опоры в реальных образах (τὰς ἐικόνας), каковое и называют собственно фантазией (ἰδίως φανταστηκήν); и третий, при котором или наслаждаются воображаемым хорошим (πᾶσα δονὴ τοῦ κατὰ φαντασίαν δοκυοντος ἀγαθοῦ), или страдают от воображаемого плохого (δοκυοντος κακοῦ, κατά λύπην συνίσταται).
26. Дионисий Ареопагит. Цит. соч. Комментарии. С. 165.
27. *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество // Путь. I–VI. №2. М., 1990. С. 172.
28. *Лосский В.Н.* Богословие образа // БТ. 14. М., 1975. С. 105.
29. *Филарет, митр. Минский и Слуцкий.* Вступительное слово // Учение Церкви о человеке. М., 2002. С. 13.
30. *Ранне Александр, свящ.* Нравственная самореализация личности в образе Божием. Курс. соч. Л., 1983. С. 51.
31. Цит. по: *Ранне Александр, свящ.* Указ. изд. С. 58.
32. Там же. С. 90.

33. *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ. СПб., 1999. Т. I. С. 251.

34. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. Указ. изд. С. 118.

35. *Ранне Александр, свящ.* Цит. соч. С. 87.

36. *Вышеславцев Б. П.* Цит. соч. С. 50.

37. *Бердяев Н. А.* О значении человека. Указ. изд. С. 130.

38. Там же. С. 160.

39. *Розанов В.* Уединенное // Русский эрос, или философия любви в России. Указ. изд. С. 139.

40. *Зеньковский В. В.* На пороге зрелости. СПб., 1991. С. 36.

41. *Макдональд Г.* Жизнь, благословленная Богом. СПб., 2001. С. 65–66.

42. *Гончаров И. А.* Собр. соч. Л., 1970. Т. II. С. 57–58.

43. *Агапов Д. А.* Использование поучений преподобного Силуана Афонского при прохождении темы «Воображение» студентами-психологами // Христианство-2000. Самара, 2000. С. 629.

44. *Зеньковский В. В.* На пороге зрелости. Указ. изд. С. 37.

45. Блж. Августин. Исповедь / Пер. М. Сергеенко. М., 1992. С. 61–62.

46. *Бердяев Н. А.* О значении человека. Указ. изд. С. 162.

47. Блж. Августин. Цит. соч. С. 69.

48. *Зеньковский В. В.* На пороге зрелости. Указ. изд. С. 35.

49. *Бердяев Н. А.* О значении человека. Указ. изд. С. 165.

50. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Указ. изд. Т. II. С. 357.

51. Он же. На пороге зрелости. Указ. изд. С. 39.

52. Там же. С. 36.

53. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. Киев, 1868. С. I, III.

54. *Борис (Плотников), еп.* История Христианского просвещения в его отношении к древней римской образованности. Период второй. 313–529 гг. Казань, 1890. С. 420–422.

55. Свт. Григорий Нисский. Творения. М., 1862. Ч. III. С. 19.

56. Там же. С. 18.

57. См.: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 373.

58. Там же. С. 372.

59. Там же. С. 278.

60. Там же. С. 280.

61. *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 52.

62. Свт. Феофан Затворник. Путь ко спасению. М., 1894. Ч. III. С. 74.

63. Прп. Макарий Великий. Поучения // Добротолюбие. М., 1992. Т. I. С. 173.

64. Там же. С. 173.

65. *Вышеславцев Б.А.* Цит. соч. С. 72.

66. Прп. аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Оптина Пустынь, 1991. С. 158.

67. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. Ново-Голутвинский м-рь, 1992. С. 171.

68. Прп. аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Указ. изд. С. 40.

69. Прп. Иоанн Лествичник. Цит. соч. С. 163.

70. *Франк С.Л.* Реальность и человек. СПб., 1997. С. 317–318.

71. Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 199.

72. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 253.

73. *Зарин С.* Цит. соч. С. 231.

74. *Соколов Л.А.* Психология греха и добродетели по учению святых подвижников древней Церкви... Вологда, 1905. С. 10.

75. Авва Фаласий. О любви, воздерживании и духовной жизни... // Добротолюбие. М., 1993. Т. III. С. 310.

76. *Зарин С.* Цит. соч. С. 416.

77. Там же. С. 418.

78. Прп. Исаак Сирин. Цит. соч. С. 182.

79. Там же. С. 183.

80. *Зарин С.* Цит. соч. С. 428.

81. Прп. Иоанн Кассиан. Обозрение духовной брани // Добротолюбие. М., 1993. Т. II. С. 17.
82. Там же. С. 18.
83. Прп. Исихий Иерусалимский. К Феодулу душеполезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Указ. изд. Т. II. С. 157.
84. Зарин С. Цит. соч. С. 430.
85. Там же. С. 433.
86. Там же. С. 435.
87. Цит. по: Там же. С. 435.
88. См.: Прп. Иоанн Кассиан. Писания. М., 1993. С. 352.
89. Там же. С. 353.
90. Там же.
91. Там же. С. 352
92. Там же.
93. Там же. С. 351.
94. Там же.
95. *Рубенштейн С. А.* Указ. соч. С. 307.
96. *Зарин С.* Указ. соч. С. 440.
97. Цит. по: *Зарин С.* Указ. соч. С. 439.
98. Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 61.
99. *Вышеславцев Б. П.* Цит. соч. С. 73.
100. Там же. С. 75.
101. Цит. по: *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. Л., 1999. С. 248.
102. *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ. СПб., 1999. Т. II. С. 251.
103. Там же. С. 259.
104. Там же. С. 257.
105. *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994. С. 70.
106. *Булгаков С. Н.* Цит. соч. Т. II. С. 275.
107. Там же. С. 281.

108. Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 100.

109. Там же. С. 297.

110. *Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. М., 1902. Т. I. С. 12.

111. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 133.

112. *Мень Александр, прот.* Магия, оккультизм, христианство. М., 1996. С. 59.

113. Там же. С. 60.

114. Там же.

Глава 3

Экклезиология и историко-философский анализ церковно-государственных отношений в России

Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX в. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.)

Алексей Степанович Хомяков заслуженно признается одним из выдающихся мыслителей отечественной религиозно-философской мысли. Профессор Н. К. Гаврюшин отмечает тот факт, что при столь невеликом багаже публикаций Хомяков имел признание гения[1]. При этом стоит отметить, что А. С. Хомяков имел известность не просто как религиозный мыслитель, а именно как светский богослов.

Положительное отношение к богословскому наследию А. С. Хомякова в академическом богословии начало утверждаться с конца XIX века[2]. Характерно, что в конце XIX века выходит фундаментальная работа профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков». В стенах духовных школ наследие Хомякова и славянофилов становится актуальной темой для выбора кандидатской работы. В этот же период крепнет мнение, что «православную экклесиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова»[3].

Известность корифея славянофилов и представление о нем ряда мыслителей как о выдающемся философе и даже богослове[4] послужили причиной боязливой осторожности в критике его сочинений.

Одними из первых с полемикой в адрес богословских идей А. С. Хомякова (не такой острой, как опасался сам Алексей Степанович) из представителей академического богословия выступили профессора Московской духовной академии А. В. Горский и П. С. Казанский. Отказ Хомякова от следования церковным авторитетам в богословских взглядах был оценен ими негативно. Критически оценили они интуицию свободы Хомякова как полагание критерия истины в свободе человеческого разума — как «право понимать и толковать Писание как вздумается». Эту критику поддержал и профессор А. П. Лебедев.

Авторитет А. С. Хомякова был столь высок, что даже такую, весьма сдержанную критику его взглядов со стороны профессоров Московской духовной академии Ф. К. Андреев, доцент МДА с 1913 по 1918 год, смягчает и пытается оправдать недоразумением[5].

Другое направление в оценке богословского наследия А. С. Хомякова представляют Н. И. Барсов и А. М. Иванцов-Платонов. Они считали, что богословский метод Хомякова возрождает интерес серьезной общественной мысли к религиозным вопросам.

В свою очередь, сами славянофилы противопоставляли свои богословские взгляды официальному церковному учению, которое они критиковали за схоластический подход и казенщину[6]. А. С. Хомяков критически относился к современному ему академическому богословию, как и вообще к формальным

и общеобязательным решениям в области веры (в том числе и Вселенским соборам), полагая, что в этой области должно быть минимум авторитета и должна царить свобода.

Всем известен отзыв Хомякова о «Догматическом богословии» митр. Макария (Булгакова): «Макарий провонял схоластикой. Он во всем высказывается в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец в самом пристрастии к словам Латинским, как напр.: основное для него слово *религия*, или уморительно-смешное выражение *фамилия* патриархов. Я бы мог назвать его восхитительно-глупым, если бы он писал не о таком великом и важном предмете. Я рад, что он, так сказать, по образцу деревенских барынь, в контре и пике с Филаретом. Авось, хоть со злости, что-нибудь да осмелятся сказать или из Академии, или из духовенства Московского или Киевского.<...> Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного Богословия, хотя бы даже в современном ему состоянии»[7]. О том, что это не был случайный критический отзыв, данный в письме, свидетельствует другое его письмо, к И. С. Аксакову: «Так называемое мнение (Церкви) есть весьма часто пустая или неясная формула, допущенная в обиход для устранения мнений, которые под нею притаиваются, нередко разноглася между собою и связываясь с формулами тонкими нитями диалектики, допускающими почти совершенное отрицание. Вот причина, почему я позволяю себе не соглашаться с так называемым мнением Церкви... Убеждения или мнения и формулы обиходные далеко не совпадают друг с другом, и я считаю себя в праве быть смелым в отношении к формуле, вполне преклоняясь перед

убеждением. Верую Церкви, в которой нет и не может быть ошибки или лжи»[8].

Экклезиология А. С. Хомякова и в наши дни определяет богословские горизонты многих современных мыслителей и активно влияет на формирование подходов к пониманию важной темы — свойств и основы Церкви. В то же время, учитывая, что в решениях богословских вопросов, в том числе и экклезиологии, в отечественной школьно-богословской традиции и в идеях славянофилов сложились различия в подходах, следует при признании значимости идей Хомякова дать оценку их соответствия церковной традиции. В связи с этим становится актуальным проанализировать некоторые аспекты учения о Церкви А. С. Хомякова и представителей академического богословия в свете святоотеческого наследия, поскольку признание церковных авторов святыми отцами, а их наследия святоотеческим, говорит о глубокой рецепции их мысли церковным сознанием[9].

Экклезиологические идеи А. С. Хомякова

Свою экклезиологию корифей славянофилов развивает в качестве альтернативы официальному учению Русской Православной Церкви, изложенному в катехизическом определении свт. Филарета Московского.

А. С. Хомяков в своей знаменитой брошюре «Церковь одна» предлагает определение Церкви, которое очевидно полемизирует с определением Пространного Катехизиса свт. Филарета: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве

разумных творений, покоряющихся благодати»[10]. Не меньшей движущей силой, формировавшей богословские взгляды А. С. Хомякова, была его антилатинская и антипротестантская полемика. Он чувствовал себя защитником православия перед западным миром и, казалось, был создан для этого. Блестяще зная европейские языки и владея богословским инструментарием, Хомяков свой долг видел в раскрытии Западу истинно православного мировоззрения.

Началом антилатинской критики со стороны русских мыслителей XIX века послужила публикация поэта, публициста и дипломата Ф. И. Тютчева в «Revue des Deux Mondes» под названием «Римский вопрос». Публикация, посвященная политическому положению папства в Европе на тот момент, вызвала довольно интенсивную полемику и нападки со стороны представителей западного христианства. Особенно резко критиковали мнение Тютчева о замене в институте папства духовной власти государственною. «Рим, отпав от Единства, счел себя вправе ради собственного интереса, отождествленного им с интересом всего христианства, устроить Царство Христово как царство мира сего»[11]. Это и привело, по мнению Ф. И. Тютчева, к развитию рационализма и индивидуализма, протестантской Реформации и революции. В папстве воплощена абсолютизация римского *я*. «Рим... не упразднил Церковь как христианское средоточие в угоду человеческому *я*, но он поглотил ее в римском *я*»[12]. Этот процесс индивидуализации завершается как раз социализмом. «Революция, представляющая собой не что иное, как апофеоз того же самого человеческого *я* в его целостном и полном развитии»[13] была завершением дела римских пап.

Наиболее полным ответом на критику Тютчева с западной стороны была книга П.С. Лоранси «Папство. Ответ г. Тютчеву, советнику Е.В. императора России» (1852). Из данного труда видно, что позиция Тютчева была воспринята как официальная позиция России, проповедующей имперские амбиции, расширяющиеся и на Рим. Лоранси в ответ указывал, что как раз именно в России, а не Риме, духовная власть порабощена светской, и светская власть императора использует Церковь как свое орудие.

Защищать честь Русской Церкви и Тютчева вызвался А.С. Хомяков, опубликовавший под псевдонимом Ignotus (Неизвестный) брошюру «Несколько слов православного христианина о западных вероисповедованиях по поводу брошюры г. Лоранси». Хомяков указал, что тезис Лоранси о том, что главой Русской Церкви является российский император, не соответствует действительности. Как раз римский престол и является государством, заместившим Церковь. «Государство от мира сего заняло место христианской Церкви. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и юридических отношений. Рационализм развился в форме властительских определений»[14].

При этом Хомяков фактически опирается на теорию народного суверенитета (в чем его позднее и обвинит Павел Флоренский), провозглашая, что «русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем... народ вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам, во всех ее видах. В силу избрания государь стал главою народа в делах церковных, так же, как и в делах гражданского управления; повторяю: главою народа в делах

церковных и в этом смысле главою местной Церкви, но единственно в этом смысле»[15]. Эта политическая теория, находящаяся в зависимости от английской политической философии Нового времени, не соответствует православному взгляду на власть монарха как установленную Богом, а не народом. Тем не менее, Хомяков совершенно верно указывает на то, что монарх — не глава Церкви, он не облечен священным саном, а, являясь главой народа, руководит народом, но не Церковью в делах церковных. Правда, в пылу полемики Хомяков пытается оправдать то, что с точки зрения канонического права Церкви оправдать невозможно, а именно установление Синода вместо Патриаршества, утверждая: «Низложен был патриарх; но это совершилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов отечественных епископов. Позднее на место патриарха учрежден был Синод; и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами, которыми, с согласия светской власти, патриаршество было в России установлено»[16]. Мнение Хомякова, конечно, ошибочно: император Петр Великий именно своей волей упразднил Патриарха и ввел синодальное управление, поставив восточных патриархов перед случившимся фактом. И здесь сложно было оправдаться, не прибегая к натяжкам, так как в имперской России Церковь действительно была формально одним из государственных учреждений. Другое дело, что когда Хомяков от оправданий Русской Церкви в цезарепапизме переходит к папацезаризму римо-католиков, его критика бьет точно в цель.

Хомяков указывает, что на Западе авторитет римского папы заступил место вселенской непогрешимости соборов Церкви, вследствие чего христианин из членов Церкви сде-

лался ее подданным, так как власть пап превратилась фактически во власть светских государей. «Государство земное заняло место Церкви Христовой. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и правовых отношений»[17]. При этом в римском католицизме развивается рационализм в форме юридических определений, вследствие чего разрабатывается доктрина чистилища. Римо-Католическая Церковь развивается как государственная структура: вводится единый язык (латынь), армия (рыцарские ордена), и папский престол окончательно превращается в авторитарную структуру. Данное обвинение очень важно, так как оказало влияние на последующие поколения русских мыслителей, в особенности на Достоевского. «Церковь — авторитет, — сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений, а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот, ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный римлянин! Бедный протестант! — восклицает Хомяков, — Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»[18]. Эта критика авторитета Хомяковым потом будет художественно обыграна Ф. М. Достоевским в его поэме о Великом инквизиторе.

Таким образом, Хомяков считает, что Римо-Католическая Церковь превратилась в рационалистическую секту-государство во главе с римским папой, представляющим для своих подданных внешний авторитет. Именно на этом фоне Хомяков выстраивает свое экклезиологическое учение, противопоставляя авторитарному государству общество, основанное на принципах любви.

Следует учитывать, что экклезиология Хомякова не является однородной, и ее следует рассматривать в ее эволюции. Свое учение о Церкви Хомяков начинает разрабатывать в брошюре «Церковь одна», написанной в 1846 году и ставшей катехизисом русского мыслителя. Интересно, что свою экклезиологию Хомяков выстраивает из триадологии на фоне антикатолической полемики против Filioque[19].

Впрочем, в дальнейшем своем раскрытии экклезиология Хомякова развивается не совсем в патристическом ключе из-за любви Хомякова к противопоставлениям. Так, он противопоставляет Поместные Церкви Вселенской. Но эти экклезиологические установки Хомякова были следствием его антропологической идеи о том, что «когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасающийся же спасается в Церкви как член ее и в единстве со всеми другими ее членами»[20], что входит в некоторое противоречие со словами апостола Павла: «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1Кор. 12: 26–27). Эта ранняя формула из «Церкви одной» трансформировалась во второй французской брошюре по поводу окружного послания архиепископа Парижского в целую систему, в основе которой лежит следующий принцип: «Каждый из нас — от земли. Одна Церковь — от неба»[21].

При этом Хомяков утверждает очень важный догматический тезис о том, что каждый христианин есть часть единого богочеловеческого организма Церкви. Понимание этого органического единства Церкви было утрачено в русском церковном сознании к XIX веку, и Церковь воспринималась, скорее, согласно классическому определению митр. Филаре-

та: «Церковь Христова есть общество верующих во Христа, установленное Господом, соединенное Словом Божиим, Таинствами и священноначалием под управлением Духа Св. для вечного спасения»[22].

Между тем интуиция о Церкви как Теле Христовом — основа экклезиологии апостола Павла. В русское же богословие ее возвращает А. С. Хомяков, утверждавший, что Церковь не есть простая совокупность ее членов, но живой организм. «Песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай: таков человек в протестантизме. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему наугольником каменщика: таков человек в романизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь»[23].

Оставив в стороне полемическую составляющую данного отрывка, отметим, что «органическая» модель Церкви, введенная Хомяковым, оказала огромное влияние на развитие православного богословия второй половины XIX — начала XX века.

То, насколько терминология Хомякова стала для православной традиции привычной, видно из следующего отрывка из «Догматического богословия» прп. Иустина (Поповича): «Во всех отношениях организм Церкви — это самый сложный организм, о котором только знает человеческий дух... Каждая частичка этого тела живет всем телом, но и все тело живет в каждой своей частичке. Все живут через каждого и в каждом, но и каждый живет через всех и во всех. Каждая

частичка растет с общим ростом тела, но и все тело растет с ростом каждой частички. Все эти многочисленные частички тела, все эти составы, все эти члены, все эти чувствительные органы, все эти клеточки — соединяет в одно вечно живое Богочеловеческое Тело Сам Господь Иисус Христос»[24].

Отметим, с одной стороны, сходство формулировок, но с другой, и разницу со св. Иустином (Поповичем), выражавшим святоотеческую традицию. У Хомякова человек — частичка, усваиваемая церковным организмом, но нельзя сказать, что весь организм живет в этой частичке. Для Хомякова человек вместе с грехами соединяется с Церковью, и именно в силу этого соединения он освящается, но освящается не лично, индивидуально, а именно как часть церковного сообщества. В этом плане Флоренский был не прав, обвиняя Хомякова в индивидуализме и имманитизме, как справедливо указывает Л.Е. Шапошников, ссылаясь на В. В. Зеньковского: «...для Алексея Степановича свобода и необходимость не являются свойствами отдельного индивида, как в протестантизме. В. В. Зеньковский справедливо писал, что у Хомякова „свобода принадлежит Церкви как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности“»[25].

Эта экклезиологическая установка определяет и сакраментологию Хомякова как учение об освящающей роли таинств в Церкви. В двенадцатом письме к Пальмеру Хомяков предлагает довольно спорное утверждение, классифицируя таинства следующим образом: «Два высшие Таинства касаются отношений человека к *целой* Церкви; пять остальных — отношений человека к *Церкви земной* и ее организму»[26]. Современный комментатор замечает по этому поводу: «Столь грубо протестантский вывод был неизбежен из завуалированно

протестантской попытки примирить соборность вселенской Церкви с ее жизнью на земле как совокупности несоборных поместных Церквей»[27]. Представляется, что данная формулировка слишком категорична, однако в классическом протестантизме действительно принимаются два таинства: Евхаристия и Крещение, другие же фактически отвергаются.

В классификации Хомякова, однако, остается непонятным, почему к этим двум таинствам Хомяков не относит еще и Миропомазание, имеющее не частный, но общецерковный характер, как таинство, вводящее в ограду Церкви. Но ситуация разъясняется при обращении ко второй французской брошюре, написанной вскоре после двенадцатого письма. Таинству Миропомазания здесь отводится особое место, и Хомяков высказывает весьма оригинальное мнение о том, что «не освящение верного видимыми или невидимыми дарами Духа Святого было целью возложения рук: значение этого действия было иное»[28]. Такая постановка вопроса вызывает недоумение, так как это таинство всегда понималось именно как дарование даров Св. Духа и никак иначе. Об этом говорит и Священное Писание в 8-й главе Деяний апостольских, и церковное Предание. «Миропомазание есть такое Таинство, через которое подается крестившемуся Дух Святый, или раздельнее, — в котором, при помазании освященным миром частей тела во имя Св. Духа подаются дары Св. Духа, возвращающие и укрепляющие к жизни духовной, то есть сообщающие ему силы постепенно усовершаться в духовной жизни и всегда сохранять и исповедовать веру в Иисуса Христа»[29].

Очевидно, что Хомяков, противореча в данном пункте всей православной традиции, хотел показать действительно иное значение этого таинства. Какое же? «Итак, значение его

очевидно. Человек, Крещением принятый в Церковь, но еще одинокий на земле, через возложение рук принимался в сообщество земной Церкви и получал свою первую церковную степень... Это таинство, вводя нас в недро общины, то есть земной Церкви, делает нас причастниками благословения Пятидесятницы: ибо и это благословение даровано не лицам, присутствовавшим при чуде, а всему их собранию»[30]. Таким образом, Миропомазание — не ниспослание даров Св. Духа, а принятие в Церковь как в общество, этим Духом обладающее. При этом Хомяков вполне справедливо указывает на Пятидесятницу как причину установление этого таинства; такая связь всегда проводилась. Другое дело, что и здесь он игнорирует очевидное свидетельство Священного Писания: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян. 2: 3). Так что Св. Дух был дарован как раз лицам, составлявшим собрание. Но для Хомякова было принципиально утвердить свое мнение о том, что именно Церковь, а не отдельный человек, — среда обитания Св. Духа, хотя тем самым он ставил под удар основной догмат православия — концепцию обожения, где устами св. Григория Богослова утверждается, что Христос «столько для тебя человек, сколько ты ради Него делаешься Богом»[31]. У Хомякова отсутствует это обратное измерение: человек не обоживается в Церкви по природе и не становится личностным носителем Св. Духа, в связи с чем можно согласиться с современным критиком Хомякова, указывающим: «Пропасть отделяет хомяковских „помазанников“ от того Помазанника, Который по-гречески называется Христос»[32].

Но при таком подходе перед А. С. Хомяковым вставал вопрос: где собственно Тело Христово? В традиционной эк-

клезиологии Тело Христово — это верующие, составляющие через Евхаристию единый организм Церкви. «Тело для Господа — это первая половина вечного евангелия Спасителя о теле; а вторая — и Господь для тела. В этом все Богочеловеческое благовестие, вся евангельская антропология... Как Господь для тела, так для тела и Его Святое Евангелие, и Его Святая Церковь. В этом причина — Божественная, Богочеловеческая причина — того, что и Его Святая Церковь есть не что иное, как Его Богочеловеческое Тело... Тела христиан святым Крещением, святым Причащением, евангельской жизнью стали составными частями Богочеловеческого Тела Христа»[33], — говорит нам прп. Иустин (Попович). Но такая модель для Хомякова неприемлема, так как человек с его индивидуальностью не может быть носителем церковного бытия в силу своей греховности и материальности. И Хомяков спиритуализирует свою экклезиологию, плодом чего явилась третья брошюра на французском языке, под названием «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры».

В этой брошюре Хомяков противопоставляет юридизму Римо-Католической Церкви нравственную свободу Православной, одновременно создавая новую экклезиологию. По мнению русского мыслителя, «единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви... Здесь человек опирается уже не на свои силы... а возлагает свое упование на святость любвеобильной связи... ибо связь эта есть Сам Христос». И немного ниже Хомяков пишет соб-

ственно про Церковь: «Тайна Церкви перед нами разоблачается, и мы дерзаем, не опасаясь впасть в богохульство, назвать ее телом Самого Христа, Богочеловека, Спасителя нашего. Это, конечно, не значит, чтобы мы имели безумие считать самих себя в нашем личном бытии за воплощение Божества. И действительно, не численностью верующих и не видимым их собранием образуется Церковь, но самой связью, объединяющей их»[34].

Так, у корифея славянофилов экклесия становится лишь связью самих членов, а не самими этими членами, что открыто противоречит и святоотеческой традиции, для доказательства чего достаточно привести известный 15-й гимн прп. Симеона Нового Богослова: «Мы делаемся членами Христовыми, а Христос — нашими членами: И рука у меня, несчастнейшего, и нога — Христос. А рука Христова и нога Христова — это я, несчастный...»[35].

Последствия такой «спиритуализации» экклезиологии были печальными. Православная экклезиология говорит о человеке как члене Тела Христова, постоянно обоживающемся в силу своей онтологической причастности Христу через таинства и аскетическое делание. Если же человек не имеет возможности личного стяжания Духа, если он приобщается не к Богу, а к связи с Ним, то таинства, аскеза и молитва как таковые теряют смысл. Это и происходит для Хомякова, что видно по его письмам к братьям Аксаковым, датируемым как раз временем после написания третьей брошюры, то есть в 1859–1860 гг. В одном из них он пишет: «Труд для пользы других, бескорыстный (хотя отчасти), есть молитва, и молитва не только высшая, чем лепетание Славянских слов в уголке, перед Суздальскою доскою, но высшая мно-

гих, гораздо более разумных молитв, в которых выражается какой-то загробный эгоизм более, чем любовь»[36]. Из этих слов нельзя сделать другого вывода, кроме разве того, что Хомяков отрицает практику молитвенного делания — основу православной аскезы. В другом письме Хомяковым открыто отрицаются чудеса. Он пишет: «...я не допускаю или, лучше сказать, с досадою отвергаю все эти периодические чудеса (яйцо пасхальное, воду богоявленскую и пр.), до которых много охотников. Это все, мало-помалу, дало бы, раз допущенное, самому христианству характер идолопоклонства, и, как вы говорите, немало было и есть еще попыток обращать веру в магию или, по моему названию, в кушитство. К этому особо склонны паписты...»[37]

Такие взгляды, высказанные пусть и в личной переписке, говорят о том, что обвинения П. А. Флоренским Хомякова в скрытом протестантизме имели основания. Богословское наследие позднего Хомякова несет на себе отпечаток «спиритуализации», вызванной излишней критикой католических догматов, что увело основателя русского славянофильства в сторону протестантизма и гуманизма.

***

Центральной экклезиологической идеей А. С. Хомякова стало понятие «соборность». По мнению большинства исследователей творчества основоположника славянофильства, соборность — центральное понятие как его экклезиологии, так и историософии. Известный западный богослов Томас Шпидлик считает, что «Хомяков открыл новую эпоху в истории богословской мысли»[38], и с этим сложно спорить, так

как именно благодаря Хомякову экклезиологическая тема стала одной из главных тем богословия XX века, как православного Востока, так и латинского Запада. А по мнению отечественного исследователя С. С. Хоружия, в основе экклезиологии Хомякова — «его знаменитое учение о соборности»[39], при этом он выделяет три существенных признака соборности: органицизм, единство и свободу[40]. Про очень важную богословскую интуицию о Церкви как живом организме в богословии Хомякова мы уже говорили выше. О гармоничном сочетании единства и свободы в Церкви сам Хомяков говорит неоднократно. «Церковь — свобода в единстве»[41], «свободное единство живой веры», «единство... плод и проявление христианской свободы»[42], «свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе»[43] — такого рода цитат у Хомякова множество. Именно из принципов свободы и единства, гармонично диалектически соединенных в организме Церкви, и складывается у Хомякова понятие соборности.

У него есть небольшое сочинение — «Письмо к редактору „L'Union chretienne“ о значении слов „кафолический“ и „соборный“. По поводу речи отца Гагарина, иезуита», в котором Хомяков и дает свое известное определение соборности в противоположность иезуитскому священнику русского происхождения, утверждавшему, что греческое «кафолический» правильнее переводить не как «соборный», а как «всемирный». По мнению Хомякова, это совершенно неверно, так как *katholikos* означает дословно с греческого «согласно всему», и, следовательно, термин «соборный» ближе к истине, так как «собор» выражает идею собрания, необязательно соеди-

ненного в каком-либо месте, но существующего без внешнего соединения. Это «единство во множестве»[44]. Именно это «единство во множестве» и стало классическим определением соборности, по Хомякову.

На наш взгляд, довольно удачно суть учения А.С. Хомякова реконструирует Л.Е. Шапошников, указывая, что в понятии соборности Хомяков находит путь к свободному принятию истин веры, обеспечивающих единство Церкви. «Отвергая принуждение как путь к истине, он ищет более эффективное средство, способное сплотить Церковь, — указывает нижегородский исследователь. — Таким средством... может быть только любовь, характеризуемая не только как этическая категория, но и сущностная сила, сохраняющая за людьми познание безусловной Истины. Наиболее адекватно выразить состояние имманентного единства, основанного на свободе и любви, может, по мнению А.С. Хомякова, только понятие „соборный“. Последнее подчеркивает не только внешнее, видимое соединение людей в каком-либо месте, но и постоянную возможность такого соединения, иными словами, это „единство во множестве“»[45].

Хомяков фактически вернул понятие соборности в обиход, так как в его время оно не имело «ни известности, ни поддержки... Проповедь соборности была делом одиночки — и такая ситуация, хотя и не подрывала прямо само учение, но значила, по меньшей мере, что в современной автору церковной реальности защищаемые им начала выражены ничтожным образом»[46].

Действительно, в официальных курсах догматического богословия кафоличность Церкви понималась очень прямолинейно, в духе иезуита Гагарина, как вселенскость. «Она

есть кафолическая — вселенская, — замечает преосв. Филарет (Гумилевский), — обнимает собой верующих всех мест и всех времен»[47]. Это неверно. Но насколько верно толкование Хомякова? В переводе с греческого слово καθολική означает «всецелостная, основанная на цельности, неущемленности исповедания веры, на святом и апостольском единстве веры. Да, именно так, это слово означает: всеобъемлющая, всесоборная, всесобирающая, кафолическая»[48].

К трактовке Хомякова такое понимание соборности, конечно, ближе, так как само по себе это слово не имеет географического или топографического подтекста. Но есть и очень важное расхождение. Для Хомякова соборность — это свойство только вселенской Церкви, им не обладают даже Церкви поместные. Однако в традиционной восточной трактовке кафоличность — свойство субстанционально внутреннее, психологическое, которым может обладать не только поместная Церковь, но и отдельная община, и даже отдельный христианин как носитель кафолического сознания. И в этом плане Хомяков прав, когда говорит о соборной Церкви как единстве во множестве, но он упускает тот факт, что в церковном сознании человек есть «множество в единстве». Как справедливо замечает прп. Иустин (Попович), и в этом видится скрытая полемика с Хомяковым: «Человек сотворен как Церковь в малом, поэтому он — существо соборное, весьма сложное, загадочное и таинственное; одним словом, человек — это единое психофизическое существо, то есть одновременно и единичное, и множественное»[49].

В системе же Хомякова — человек не есть носитель соборности как церковной истины, он становится причастным к соборности только в Церкви, которая и является един-

ственным источником и носителем соборности. Как замечает В.М. Лурье, у Хомякова отсутствует традиционный «акцент на всецелостности и, следовательно, единственности исповедания правой веры в соборной церкви (а не на „представительстве“ всех ее членов в какой-то „соборности“, понятой на парламентский лад)»[50].

Тем не менее, само понятие соборности было введено в богословский оборот и стало предметом рассмотрения многих богословов XX века. Без понятия соборности невозможно представить современную православную экклезиологию.

Оценка экклезиологических идей А.С. Хомякова в отечественном академическом богословии (А.В. Горский и П.С. Казанский).

Тот факт, что академическое богословие XIX века сосредоточилось на анализе экклезиологического наследия Хомякова, легко объясним тем влиянием, которое имел корифей славянофилов на развитие отечественной экклезиологической мысли. При этом следует отметить, что в данной области многие оценки Хомякова носили полемический характер.

Наиболее резкой критике А.С. Хомяков подвергся со стороны представителей московской духовной школы — профессора П.С. Казанского и известного церковного историка, профессора А.В. Горского. В своей переписке они анализировали взгляды Хомякова с позиций традиционного богословия и давали им не очень лестную оценку.

П.С. Казанский не оставил систематического труда, анализирующего богословское наследие корифея славяно-

филов. Но его критика богословия, и в частности экклезиологии Хомякова, носит именно систематический характер. Это выразилось и в том, что Казанский явился инициатором критического разбора богословия Хомякова с позиций его верности догматическому учению Церкви. Анализ переписки А. В. Горского и П. С. Казанского показывает, что Казанский в значительной степени мотивировал проф. Горского на систематическую полемику с А. С. Хомяковым.

Наблюдая за продвижением работы против Хомякова у А. В. Горского, Казанский досадует на нерешительность характера своего ректора, переживая, что важный для него труд задержится: «При его (А. В. Горского) мнительности едва ли станет он печатать свою статью о Хомякове, когда явились другие пишущие»[51].

Отсюда, несмотря на то, что в отличие от А. В. Горского, у него нет отдельной работы, посвященной наследию корифея славянофилов, следует его взгляд на экклезиологию А. С. Хомякова разобрать в первую очередь.

Проф. Казанский внимательно следил за работой своего коллеги Горского в отношении идей Хомякова. В письме А. Н. Бахметьевой в 1869 году он пишет: «Начал он (А. В. Горский) писать замечание на А. С. Хомякова. План его был проследить отдельно каждое сочинение. Но теперь думает изменить его и изложить в одной статье мысли Хомякова, противопоставив им православное учение, и потом уже разобрать частности»[52].

Впервые П. С. Казанский к теме экклезиологии Хомякова обращается 4 апреля 1860 года, описывая свою полемику с Алексеем Степановичем в московском Обществе любителей российской словесности, где Хомяков, по его свидетельству,

«говорил о духовенстве, что оно не способно взять на себя инициативу в делах цивилизации»[53]. После этой речи, отмечает в том же письме П.С. Казанский, большого труда ему стоило убедить всех, что веру нельзя подчинять гражданским целям.

В то же время, вопреки предположениям исследователя взаимосвязи Московской духовной академии и славянофильства Ф. Андреева[54], эта полемика не переросла в личную неприязнь. Об этом свидетельствуют слова сожаления, которое выражает П. С. Казанский в том же 1860 году в письме архиеп. Платону в связи с кончиной А. С. Хомякова: «Жаль его, ибо он стоял и за православие»[55].

Можно предположить, что к полемике с А. С. Хомяковым П. С. Казанского привело его несогласие с оценками Хомякова роли духовенства и мирян. К этому вопросу Казанский обратился в связи с критикой роли духовенства в ряде статей в 1860 году. В ответ на просьбу митр. Филарета (Дроздова) выступить в защиту духовенства он написал святителю статью по этому вопросу для частного обращения.

В переписке с А. Н. Бахметьевой, в письме от 24 ноября 1868 года, важным возражением в адрес корифея славянофилов выступает факт недооценки последним значения и роли духовенства. П. С. Казанскому представляется симптоматическим игнорирование Хомяковым западных обвинений в адрес российского духовенства «в равнодушии к делам веры»[56]. В противовес этому, Казанский отмечает неудачность в реализации идей А.С. Хомякова об усилении роли мирян в Церкви в опыте современности[57].

В анализе экклезиологии Хомякова одним из основных пунктов обвинений Казанского является критика богослов-

ского метода: «Хомяков именно вводит рационализм в догматику. Глубочайшие тайны откровения он силится объяснить созерцаниями разума. <...> Разум становится единственным мерилом откровенных истин»[58]. Это обвинение имеет место и у А. В. Горского, но не получает такого центрального значения в его критике А. С. Хомякова, как у П. С. Казанского[59]. Данное обвинение звучит иронией на фоне подобных же высказываний самого Хомякова в адрес школьного богословия, например в адрес учебника догматического богословия митр. Макария (Булгакова)[60].

В то же время П. С. Казанский писал, что отказ Хомякова от авторитета Церкви «является идолопоклонством перед авторитетом личного ума»[61]. В этом одно из заблуждений Хомякова: в том, что законы и силы Церкви для него есть «законы и силы своей личной мысли своего личного чувства»[62].

Обвинения Хомякова в привнесении рационализма в богословие получило развитие у Казанского в мнении, что «над идеями религиозными парит у него идея философская. Шеллингова философия откровения очевидно давала ему связующий цемент»[63]. Казанский одним из первых отметил влияние Шеллинга на идеи А. С. Хомякова: «Шеллинг забил голову и Хомякова»[64]. Более того, из черновика ответного письма А. В. Горского П. С. Казанскому видно, что Казанский обвинял Хомякова в попытке «быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиной христианства»[65].

В оценке оригинальности идей Хомякова проф. Казанский не разделял распространенного мнения о новизне этих идей и подходов, оценивая их как смешение католичества и протестантизма: «Он (Хомяков) изучал христианское учение по тем же западным книгам, и на нем отразилось влияние

вместе и католичества, и протестантства. <...> Он невольно надышался атмосферой своих противников. Сделав этот винегрет из двух исповеданий Запада, бессознательно для себя самого он назвал его православием»[66].

Таким образом, П. С. Казанский приходит к выводу, что А. С. Хомяков слишком переоценен современниками. В то же время отсутствие серьезного противодействия идеям Хомякова, в частности в академической среде, он объяснял боязнью идти против публичного мнения.

Одним из элементов противостояния П. С. Казанского в отношении богословия А. С. Хомякова можно считать его диалог с А. В. Горским, в котором он высказал ряд идей против богословия Хомякова. И хотя в своих взглядах Горский проявляет самостоятельность мышления, в то же время заметно и влияние аргументов Казанского.

А. В. Горский сам присылал П. С. Казанскому на редактуру свою критику в адрес богословских идей А. С. Хомякова. В его архиве сохранилось письмо П. С. Казанского, где тот советует своему ректору усилить раздел о таинствах в освещении Хомякова учением о миропомазании, в котором, по его мнению, наиболее погрешает корифей славянофилов, «давая ему значение, так сказать, благодати священства для всех христиан»[67]. Казанский, не претендуя на бесспорность ряда своих критических мнений в адрес экклезиологии Хомякова, не особенно настаивает на неправильном понимании Хомяковым иерархической природы Церкви, что наиболее проявилось в объяснении таинства Миропомазания. Он пишет: «Если Вы не находите того учения о Церкви, какое я приписываю Хомякову, все же не излишне бы предположить возможным и сказать несколько слов против подобного понимания Церкви.

<...> Но не упустите сказать о миропомазании — по-моему, это существенный пункт в мнениях Хомякова»[68].

В ответ на это А. В. Горский благодарит своего коллегу по Московской духовной академии и, соглашаясь в целом с его позицией, уточняет ее аргументами: «Усерднейше благодарю за добрые мысли, поданные мне для полемики... Что миропомазание есть усвоение всяким христианином прав духовного священства, — по указанию Откровения, — этой мысли придерживаюсь и я. Но не простираю и до выводов в пользу готовности каждого к исполнению обязанностей церковного священства. Нужно же, чтобы слова Апокалипсиса имели свой смысл... Еще раз благодарю за искренние указания»[69].

***

Критика П. С. Казанским богословия А. С. Хомякова получила дальнейшее развитие в творчестве А. В. Горского, который пытался выстроить систематическую полемику против экклезиологии Хомякова. Его оценка экклезиологических взглядов Хомякова носит, в целом, сдержанный и осторожно-критический характер. Сам Алексей Степанович с удивлением отмечал эту сдержанную позицию в оценках его богословских взглядов со стороны академического богословия: «Многие, предубежденные ходячими формулами, думали, что духовные меня осудят чуть ли не на костер; а на поверку вышло, что все те, которые прочли, согласились, что оно вполне православно и только к тиснению неудобно или сомнительно»[70].

Одной из первых оценок А. В. Горского в отношении экклезиологических идей А. С. Хомякова был ответ на запрос

Т. И. Филиппова о возможности мирянам заниматься догматическими вопросами. Ответом Горского было указание, что Церковь не воспрещает верным делать изъяснения, но требует, чтобы это происходило с ее ведома и одобрения. Тем самым, полагал А. В. Горский, исторически обосновывается установление духовной цензуры, которую негативно оценивал Хомяков.

Его оппозицию по отношению к основоположнику славянофильства некоторые исследователи связывали с влиянием П. С. Казанского, который одним из первых обратился к А. В. Горскому с вопросом о догматическом творчестве А. С. Хомякова[71]. На что получил ответ: «Их православие не то, как мы его знаем и понимаем. Везде видно стремление если не отвергнуть, то унизить значение иерархии. Видно теплое чувство, теплое сердце, но также видно, что человек имел самые поверхностные сведения о догматах Православной церкви»[72]. Характерно, что последняя фраза отзыва фактически совпадает с оговоркой, сделанной Синодом в первой публикации сочинений Хомякова в России: «неточность употребляемых автором выражений объясняется тем, что он не получил специального богословского образования»[73].

Однако в то же время А. В. Горский выражает сомнение в наличии существенных заблуждений в богословии А. С. Хомякова, как на этом настаивал в письмах к нему П. С. Казанский.

К собственному анализу идей Хомякова Горский подходит фундаментально: в его планах было обобщить и синтезировать богословские выводы Алексея Степановича и сравнить их с православным догматическим учением, после чего проанализировать детали этого учения. Прежде всего А. В. Горский

не соглашается с тем обвинением в адрес А. С. Хомякова, что тот «хотел быть провозвестником какой-либо философской теории под личиной христианства». На взгляд Горского, в «любомудрии богословском» Хомякова стержневым является чувство свободы: «Ему ни власть, ни закон, ни символ — ничто не препятствуй. Любовью, свободно он хочет покоряться Евангелию, но и в этой покорности он перестает себя чувствовать и считать свободным»[74].

В то же время Горский отмечает: хотя Хомяков и не подчинил свои мысли какой-либо философской концепции, но определенное влияние философия имела на него. «В рассматриваемых богословских статьях Хомякова весьма редко приводятся слова Писания или слова отцов Церкви в точности. Нет сомнения, что глубоким воззрением на предметы христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению истины Христовой сердцем и жизнью. Тем не менее, должно согласиться, что в изложении мыслей автора значительное участие принимала и перерабатывающая, своеобразно все изменяющая и под влиянием философии увлекающаяся некоторыми своими идеями сила собственного его рассуждения»[75].

Горский критически оценивает у Хомякова (в его учении о Церкви) факт пренебрежения прямым обращением к экклезиологическим местам текста Священного Писания: «Не надобно быть духовнее духовного слова Божия. Церковь, — говорит оно, — есть тело Христово (Еф. 1: 23). Это тело, по благодати Божией, суть все искупленные Иисусом Христом: мы, многие, составляем одно тело во Христе (Рим. 12: 5)».

Таким образом, Горский выявляет, на его взгляд, один из существенных недостатков методологической позиции А. С. Хомякова в сравнении с традиционным церковным подходом: в решении важных догматических вопросов Алексей Степанович предпочитает опираться на естественную силу разума и доводов, а не Предание Церкви.

Следующим пунктом возражения А. В. Горского была тонко им подмеченная в экклезиологии Хомякова спиритуализация Церкви: «С первого раза нельзя не видеть, что в Опыте катехизического учения обращается главное и почти исключительное внимание на внутреннее, одушевляющее и оживляющее начало Церкви, божественную благодать и опускается из виду ее видимое и органическое устройство»[76].

Горский точно подмечает внутреннее напряжение и недосказанность критики традиционных определений Церкви А. С. Хомяковым в этом пункте. Поскольку Церковь не исчерпывается своей внешней стороной — конечно, «Церковь не есть множество лиц», но и «без множества лиц не может быть Церкви», точно так же, как «Дух Святой не есть Церковь, и обратно, — Церковь не есть Дух Святой»[77].

Само явление Церкви в мире требовало, по мнению А. В. Горского, для Духа Святого множество лиц, из которых она и была составлена. Горский вскрывает некоторый дуализм в экклезиологии Хомякова, в котором тот не только различает, но и разделяет в Церкви ее «невидимую» и «видимую» стороны — Дух Божий и благодать таинств и «видимое общество носящих имя христиан. Последнее он (Хомяков — *А.П.*) не удостаивает и имени церкви, хотя сам сознает, что в этом видимом обществе невидимо пребывает Церковь на земле»[78].

Однако в этом пункте выступает следующее противоречие в экклезиологии Хомякова и академического богословия МДА в лице Горского, который защищает традиционный церковный взгляд. Он отмечает, что в определении Церкви А. С. Хомяковым — «Церковь есть единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» — не отражается подлинный принцип внутреннего содержания Церкви, которое понимается им прежде всего иерархически. Поскольку ««множество» не дает понятия о правильном органическом устройстве известного собрания лиц. «По учению Православного катехизиса, — отмечает Горский, — Церковь не только множество, но и правильно организованное общество, общество богоустановленное, общество со своим священноначалием»[79].

Этот пункт полемики А. В. Горского послужил причиной критики со стороны сына А.С. Хомякова — Д. А. Хомякова, который отметил, что в подобном отношении к иерархии существует опасность папизма. «Для Горского собор есть высший иерархический институт, обладающий непогрешимостью вследствие состава своего из иерархов, а не мирян. На этом пункте особенно ясно обличается присущее ему (А. В. Горскому — *А.П.*) внутреннее желание монополизировать непогрешимость за иерархией»[80].

Подобная защита роли мирян Д. А. Хомяковым вызывает вопрос: не подтверждает ли в этом случае такая позиция сына А.С. Хомякова как раз тот факт, что в экклезиологии его отца, Алексея Степановича, преувеличена роль мирян в Церкви. Это продолжение линии богословия у потомка А. С. Хомякова симптоматично. Так, А. В. Горский отмечает, что «этот недостаток не случайный, но во многом зависит

от коренного взгляда на Церковь, который проходит через всю статью»[81].

Это же преувеличение роли общины, а точнее — искажение значения епископа в общине, отмечает Горский в мнении А.С. Хомякова о свободном праве общины изменять свои обряды и вводить новые. «И почему предоставляется это право общине, — вопрошает А.В. Горский, — а не епископу, тогда как известно, что устроение всех порядков в церкви Ефесской Апостол предоставил не самой церкви, но епископу Тимофею?»[82]

Одним из важнейших и спорных пунктов в экклезиологии Хомякова в соотношении ее с традиционным взглядом Церкви становится его нечувствие роли иерархии в Церкви[83]. Отсюда становится понятным, почему основная критика А.В. Горского (больше четверти всего объема «Замечаний») направлена именно на непонимание корифеем славянофилов роли иерархии в Церкви.

Таким образом, заблуждение в экклезиологии А.С. Хомякова раскрывается как учение против церковной иерархии, где народ приобретает не свойственную ему иерархическую роль. Последнее проявляется в перенесении «права учительства» на всех мирян, соответственно — лишении епископства прерогативы церковного учительства. Хомяков писал: «кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с ней неразлучно связан божественный дар учения, тот впадает в ересь»[84]. Проф. Горский возражает, полагая, что подобный подход противоречит всему опыту церковной истории, где преимущественным правом учительства и решения догматических вопросов об-

ладал епископ; остальные же обладали этим правом по мере делегирования им его со стороны епископа.

На Вселенских же соборах, на которых были представлены миряне (а именно на этот факт не вполне корректно ссылается Хомяков), право голоса оставалось за епископом — в чем и поправляет концепцию Хомякова Горский[85]. Этому же противоречат прямые запреты 64-го правила VI Вселенского собора: «не подобает мирянину перед народом произносить слово или учить... но повиноваться преданному от Господа чину».

Заключительным пунктом основной критики Горского в отношении экклезиологии А. С. Хомякова можно назвать вопрос о наличии заблуждений и ошибок (или еще шире — грешников) внутри Церкви. В «Заметках» А. В. Горского это замечание идет девятым пунктом и рассматривается достаточно кратко — не так подробно, как, например, вопрос о роли иерархии в Церкви. Однако и этот пункт был одним из основных в критике Хомякова в академической русской богословской мысли[86]. Человек, по мнению А. С. Хомякова, не может быть выразителем святости Церкви в силу своей греховности и материальности. И русский мыслитель спиритуализирует свою экклезиологию. Так, в третьей своей брошюре на французском языке он выражает мнение, что «единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви... Здесь человек опирается уже не на свои силы... а возлагает свое упование на святость любвеобильной связи... ибо связь эта есть Сам Христос»[87]. На мнение Хомякова о том, что «в Церкви, то есть ее членах, зарождаются ложные уче-

ния, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собой святости церковной»[88], Горский недоуменно замечает: «Но разве всегда заблуждение членов Церкви образует ересь или раскол? Как же опускать из внимания то, что и состоящие в недрах Церкви не свободны как от разных заблуждений, так и от заразы греха, но находятся в Церкви как во врачебнице?»[89]

Таким образом, можно отметить критический подход П.С. Казанского и А.В. Горского к экклезиологии Хомякова и его богословию в целом, с точки зрения соответствия его академическому богословию, которое, в основном, было проекцией официальной позиции Русской Православной Церкви по догматическим вопросам.

Критика П.С. Казанского сосредотачивается на богословском методе Хомякова, который профессор московской духовной школы считал излишне рациональным, видя в нем привнесение философии в богословие. Направлена эта критика также на нарушение у Хомякова иерархического принципа Церкви, что воспринято как учение против церковной иерархии, где народ приобретает не свойственную ему иерархическую роль... В целом, проф. Казанский приходит к выводу, что Хомяков как богослов сильно переоценен современниками.

Церковный историк проф. А.В. Горский развивает самостоятельную критику экклезиологии Хомякова. Прежде всего он указывает на пренебрежение корифеем славянофилов любым авторитетом, в том числе и Предания Церкви, и методом Хомякова называет интуицию свободы. Такой подход заставляет Хомякова опираться на силы собственного разума. Не менее важным критическим пунктом было обвинение

Хомякова в спиритуализации Церкви, где он роль Церкви отводил только ее невидимой стороне, оставляя за рамками значение видимой стороны — христиан.

Святоотеческая экклезиология

Анализ святоотеческой экклезиологии позволяет увидеть, насколько обоснованной является критика профессорами академии А. В. Горским и П. С. Казанским богословских позиций А. С. Хомякова, с точки зрения верности Преданию Церкви.

Прежде всего отметим, что для поставленной задачи одним из наиболее значимых периодов в определении святоотеческого учения о Церкви являются II–III века, когда христианская община перед лицом вызовов со стороны появившихся еретических учений и гонений была призвана к глубокому осмыслению самой себя, самоидентификации по отношению к еретическим церквам и языческому государству.

Святоотеческий взгляд первых веков глубоко переживает иерархичность Церкви. Так, для свт. Климента характерно ощущение иерархической гармонии в мире и в Церкви, поэтому восстание коринфских раскольников на епископов остро им ощущалось не как нарушение административной субординации, но как нарушение Божественного порядка — грех. Для него это глубоко экклезиологическое понимание природы Церкви. К вождям раскола свт. Климент обращает призыв подчиниться иерархическому принципу: «Итак, вы, положившие начало возмущению, покоритесь пресвитерам, и примите вразумление к покаянию... научитесь покорности,

отложивши тщеславную и надменную дерзость языка. Ибо лучше вам быть в стаде Христа малыми и уважаемыми, нежели казаться чрезмерно высокими и лишиться упования Его». В своем послании к коринфянам Климент противопоставляет рационализму раскольников наблюдение иерархической гармонии в мире и Церкви. Эту же мысль выражает свт. Киприан Карфагенский в письме к Флоренцию Пупиану: «Пчелы имеют матку, скоты — вожака, и сохраняют к ним верность, разбойники с совершенной покорностью повинуются атаману, — насколько же честнее и лучше несмысленные скоты и животные бессловесные, а также кровожадные, с мечом и оружием свирепствующие разбойники. И там признают и боятся начальника, который поставлен не по определению Божию, но по соглашению распутной толпы и преступного скопища» (Epist. 66, cap. 6).

Церковь, согласно свт. Клименту, иерархична, и ее иерархичность того же порядка, что и общая божественная гармония в мире: «Первосвященнику дано свое служение, священникам назначено свое место, и на левитов возложены свои должности; мирской человек связан постановлениями для народа. Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего» («μη παρεκβαινων τον ωρισμενον της λειτουργιας αυτου κανονα» — букв. «не нарушая установленное правило своего служения» — *А.П.*). При этом такое служение епископа осуществляется, по меткому выражению прот. Георгия Флоровского, не «во имя начала власти», но прежде всего во имя единства. Такое иерархическое понимание внутренней жизни Церкви дает и ученик апостола Иоанна Богослова сщмч. Игнатий Антиохийский. Единство

Церкви в епископе — одна из основных тем посланий свт. Игнатия. Игнатий для противодействия вкрадывающимся повсюду под видом благочестия разделениям противопоставляет призыв к соборности, единству, исключающему всякое разделение. В то время некоторые христиане, державшиеся неправых мнений (в посланиях Игнатия Антиохийского это иудействующие и докеты), не отделяли себя от общины и нередко, пользуясь частными собраниями каких-либо рядовых членов общины, проповедовали и приобретали себе последователей. Поэтому Игнатий строго предупреждает: ничего не делать без епископа. «Дух возвестил мне, говоря так: „без епископа ничего не делайте... любите единение, бегайте разделений, будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он — Отцу Своему“».

У свт. Игнатия Церковь есть живое и единое, цельное тело Христово, и Христос для верующих есть «нераздельная жизнь». Единая природа Церкви открывается в каждой отдельной местной Церкви, которая есть некий образ всей Церкви и кафолична сама. Это единство определяется созерцанием высшего единства во Христе, едином Пастыре и Первосвященнике. Образом Христа в каждой Церкви является местный епископ. Примечательно, что свт. Игнатий делает упор не на апостольском преемстве, но на полноте духовной жизни, что получает основание в живом единстве со Христом. Единство Церкви в епископе для свт. Игнатия имеет прежде мистически-вероучительный принцип, а потом уже канонический. Он прибегает к тому же образу, описывая идеальное гармоничное единство Церкви, что и свт. Климент Римский, — к примеру гармонии музыкальной мелодии: «Надлежит вам согласовываться с мыслью епископа, что вы

и делаете. И ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре (Еф. 4.1)».

В сфере такого понимания значение епископа оказывается особенно высоким. Епископ выступает средоточием внутреннего единства общины и гарантом чистоты учения: «Чада света и истины, бегайте разделения и злых учений, но где пастырь, туда и вы, как овцы, идите» (Фил. 2.1). Для свт. Игнатия епископ в своей общине есть наместник Христа (εις τοπον θεον) (Магн. 6), и единство с епископом оказывается прямым требованием не поврежденной веры и спасительного благочестия.

Епископ в экклезиологической картине свт. Игнатия есть видимый центр единства общины, вне которого становятся возможны различные толки, расколы, ссоры и вражда; и в этом смысле у него противление епископу есть служение сатане (Смирн. 9). Впрочем, возвещает Игнатий, «всем кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и собору епископа» (Филад. 8).

Служение единства принадлежит не только епископу, но и во всем согласным с ним пресвитерству и диаконству. Священнослужители есть прежде всего служители единства, через них вокруг жертвенника объединяются верующие: «Один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами» (Филад. 4). «Все последуйте епископу, — поучает святитель смирнских христиан, — как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам, диаконов же почитайте как заповедь Божию» (Смирн. 8). Но и здесь в богословии свт. Игнатия свою централизующую роль играет фигура епископа, он продолжает: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви» (Смирн. 8).

Епископ в этом послании выступает делегатом церковных полномочий: «Только та Евхаристия должна почитаться истинной (βεβαια — законной — *А.П.*), которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это... что одобрит он (епископ — *А.П.*), то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно» (Смирн. 8). Таким образом, епископ выступает не в роли отстраненного посредника, необходимого лишь для совершения таинства Евхаристии. Он выступает гарантом и основанием законности, правильности Таинства. Более того, епископ как носитель священства выступает фактически основанием любого таинства. «Достоинство епископа столь необходимо в Церкви, — пишет Досифей, — что без него ни Церковь, ни имя „христианин“ не могут существовать, и даже говорить о них нельзя... Епископ — живой образ Бога на земле... источник всех таинств Кафолической Церкви, через коего мы стяжаем спасение»[90].

Свт. Киприан Карфагенский с особой силой останавливается на мысли о том, что именно епископ является носителем дара священнодейства[91]. Эту же мысль повторяет Тертуллиан в своих сочинениях домонтанистического периода: «Право совершать (крещение) принадлежит прежде всего епископу... Совершать его могут также священники и диаконы, но не без полномочия епископа»[92]. И если можно представить условный момент времени существования Церкви без священства и диаконства, то без епископства — невозможно, поскольку священство и диаконство, потенциально, содержатся в епископе[93]. «Без епископа нет Церкви», — категорично утверждает Тертуллиан[94].

Верность иерархии, нахождение внутри Церкви выступает у свт. Игнатия гарантом подлинной веры. Верность

этому единству святитель предпочитает любым логическим доводам, которые при всей видимости благочестия могут нести в себе зерно раздора: «К яду своего учения еретики примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие: но они подают смертоносную отраву в подслащенном вине. Незнающий охотно принимает ее, вместе с пагубным удовольствием принимает смерть. Поэтому берегитесь таких людей. А это удастся вам, если не будете надмеваться и отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа и апостольских заповедей. Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот нечист, то есть кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью» (Трал. 6–7).

«Я делал свое дело, — пишет свт. Игнатий, — как человек, предназначенный к единению» (Филад. 8). Епископское служение в богословии ранних отцов чуждо единоличности и пронизано идеей единства. Пресвитерство, Игнатий употребляет именно это слово, выступает как совещательный орган при епископе, в совете с которым тот принимает свои решения: они не столько подчиняются, сколько согласуются (συνχωρουτας — от глаг. «идти вместе» — *А.П.*) с епископом (Магн. 3). Свт. Киприан Карфагенский писал о себе, что он ни одного решения без совета с пресвитерами и согласия народа не принимал[95]. У этого же святого, епископство есть одно, разветвленное в едином лике многих епископов (Epist. 43, cap. 5; Epist. 55, cap. 24), и каждый отдельный епископ является носителем именно этого вселенского священства[96]. Пресвитерам же в особенности прилежит содействовать епископу (αναψυχειν — букв. «подкреплять, давать отдых от трудов» — *А.П.*). Пресвитеры — помощники и советники епископа, собор и совет Церкви, венец Церкви, по выражению из Постанов-

лений Апостольских, где, кстати, весьма четко и определенно подчеркивается епископская власть и честь (II, 28).

Служение епископа есть служение единства и в единстве. Исходя из этой идеи, отцы Церкви защищают высокую роль епископского служения. Служение, которое предполагает ответственность личного спасения за вверенную паству. В равной мере возложенная ответственность постулирует и доверие епископскому сану в деле пастырского руководства. Свт. Киприан Карфагенский писал, что епископ должен руководствоваться своими собственными убеждениями, как лицо, имеющее дать ответ Господу за свои действия[97]. Кроме того, доверие пастырскому служению, по мнению свт. Киприана, должно зиждиться на вере в Бога, промышляющего о Своей Церкви. Недоверие же — «это значит, — поясняет святитель, — не веровать в Бога, это значит — идти против Христа и против Его Евангелия... Его величие и истина утверждают, что ничто и самомалейшее не бывает без ведения и допущения Божия; а ты полагаешь, что священники поставляются в Церкви без Его ведома? Ибо верить, что поставляемые недостойны и законопреступны, не есть ли это — верить, что не от Бога и не через Бога поставляются его священники в Церкви?» (Epist. 66, cap. 1).

Карфагенскому святителю пришлось на собственном опыте решать сложный вопрос дисциплинарных отношений в Церкви в споре с карфагенскими исповедниками. О них историк Церкви В. В. Болотов справедливо пишет, что «геройское стояние за веру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумение христианства и пастырскую духовную опытность»[98]. Пользуясь обычаем, исповедники присоединяли к Церкви отпадших без всяких оглядок и рассуждений, при-

нимая зачастую целыми домами. Один из мучеников, Павел, дал оставшемуся после него исповеднику поручение: «Всех, которые попросят у тебя мира, дай от моего имени». Дошло до того, что падшие толпами осаждали епископов, требуя церковного общения как должного, а некоторые исповедники писали свои записки в диктаторском тоне. Например: «Все исповедники папе Киприану salutem. Знай, что всем, о которых у тебя идут рассуждения, мы дали мир. Поручаем тебе иметь мир со святыми мучениками»[99]. Такая, зачастую вредная для церковной дисциплины деятельность исповедников повлекла богословскую отповедь свт. Киприана. Основываясь на стихе Евангелия от Матфея (Мф. 16: 18), он пишет: «Отсюда последовательно и преемственно истекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах, и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие... это основано на Божественном законе» (Epist. 33.1). «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви» (Epist. 66.8).

О подобных случаях пренебрежения иерархическим принципом Церкви до самопревозношения писал свт. Игнатий Антиохийский: «Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия. Если же станет тщеславиться, то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно (Поликарпу, Смирн. 5). Очевидно, что Игнатий здесь имеет в виду тех христиан, которые, надмеваясь собственной значимостью, исключают себя из иерархической структуры Церкви, а точнее, сами себя ставят на высшую ступень ее земной иерархической лестницы, не терпя над собой никакого водительства. Об этом же пишет свт. Киприан Карфагенский в послании «К клиру».

Единство Церкви, считает свт. Киприан, выражается в единстве веры, а также повиновении пастырям («О единстве кафолической Церкви» гл. 6; 8; 10; 12). Известный патролог Н. И. Сагарда отмечает, что у Киприана «внешнее выражение единство Церкви находит в епископате, который служит органом единения вселенской Церкви»[100]. Важно отметить при этом, что каждый епископ выступает выразителем епископства, разветвленного в едином лике многих епископов (Epist. 43, cap. 5; Epist. 55, cap. 24).

Кроме того, уже в раннехристианском сознании находит отражение учение, где епископству принадлежит особый дар хранения веры. Свт. Ириней Лионский в ответ на притязания гностиков на обладание подлинным знанием истины утверждает органом сохранения Предания в Церкви апостольское преемство, епископат. «Когда мы, — пишет свт. Ириней, — отсылаем их опять к тому Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церкви через преемства пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов» (Пять книг против ересей — III, 2.2). Ириней дело учительства верующих от имени Церкви вменяет исключительно епископам (III. 5.26). Свт. Киприан Карфагенский также часто говорит о долге епископов учить свою паству (послания «К клиру»; «К Помпею»).

Таким образом, мы видим, что святоотеческий подход к вопросу о роли епископа в общине решительно поддерживает основной тезис богословской академической критики в адрес А. С. Хомякова — об умалении им значения церковной иерархии.

***

Экклезиология является одной из магистральных тем развития отечественной богословской и религиозно-философской традиции. Учение о Церкви, рассмотренное в эпоху ранней Церкви и разработанное в эпоху Вселенских соборов, целиком было воспринято в отечественном школьном богословии и в развернутом виде предложено одним из крупнейших его представителей, святителем Филаретом (Дроздовым) в его Пространном Катехизисе. Его взгляд в этой области оказался плодотворным, пробудив интерес отечественных мыслителей к проблеме экклезиологии.

Альтернативный подход в развитии православной экклезиологии развивает А. С. Хомяков, несомненной заслугой которого было то, что он разграничил понятия соборности и вселенскости. Кроме того, его интуиция об общинности в Церкви как единстве в многообразии подтвердилась в дальнейшем развитии православного богословия. В то же время его интерпретация соборности в сравнении со святоотеческой оказалась ошибочной — в принижении значения иерархии в Церкви и в преувеличении роли мирян.

Такая ситуация сделала возможным критический подход проф. П.С. Казанского к богословию А. С. Хомякова, в частности в области экклезиологии, с точки зрения ее соответствия академическому богословию, которое в основном было проекцией официальной позиции Русской Православной Церкви по догматическим вопросам. Критика П. С. Казанского сосредотачивается на богословском методе Хомякова, который видится излишне рациональным (привнесением философии в богословие). Критика направлена также на нарушение иерархического принципа Церкви у Хомякова, что

воспринимается как учение против церковной иерархии, где народ приобретает не свойственную ему иерархическую роль. В целом, проф. Казанский приходит к выводу, что А. С. Хомяков как богослов сильно переоценен современниками.

Проф. А. В. Горский развивает самостоятельную критику экклезиологии корифея славянофилов. Он указывает прежде всего на пренебрежение у Хомякова любым авторитетом, в том числе и пренебрежение Преданием Церкви, методом же Хомякова Горский называет интуицию свободы. Такой подход заставляет Хомякова опираться на силы собственного разума. Не менее важным критическим пунктом было обвинение его в спиритуализации Церкви, где он роль Церкви отводил только ее невидимой стороне, оставляя за рамками значение видимой стороны — христиан.

Сравнительный анализ святоотеческой экклезиологии, учения о Церкви А. С. Хомякова и его критики представителями московской духовной школы показывает, что академическое богословие в своем развитии было ближе к церковной традиции, выраженной в святоотеческом наследии. Критика справедливо вскрыла изъяны учения А. С. Хомякова при анализе их соответствия Преданию Церкви.

Анализ святоотеческого наследия ранней Церкви свидетельствует об очевидном преувеличении А. С. Хомяковым роли мирян в общине и недооценке им значения роли епископа в Церкви. Истина пребывает в Церкви не абстрактно, но хранится Церковью и выражается Ею через установленное Самим Христом апостольское преемство, Ее пастырство. Апелляция А. С. Хомякова к проявлению соборности как общинного принципа в представительстве мирян на Вселенских соборах не вполне корректна, так как миряне имели на соборах

совещательный голос. Кроме того, соборы были, в основном, епископскими по составу. Анализируя этот аспект в наследии корифея славянофилов, Диоклийский епископ Каллист (Уэр) замечает: «Миряне — хранители, но не учители. Поэтому они могут присутствовать на соборе и принимать участие в его работе (как это делал Константин и другие византийские императоры); но когда приходит время принять формулу вероисповедания, окончательное решение принимают только епископы, в силу данной им харизмы учительства»[101].

В то же время значение экклезиологических идей А.С. Хомякова для развития современной православной экклезиологии остается исключительно высоким. На наш взгляд, здесь нужно говорить о необходимости сбалансировать увлечение идеями Хомякова взвешенными оценками его экклезиологии представителями академического богословия.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 176.

2. А.Ф. Лосев утверждает даже то, что «в свое время была мысль о канонизации Хомякова» (*Лосев А.Ф.* Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990; см. также: *Каплин А.Ф.* Православие, самодержавие, народность. М.: «Институт русской цивилизации», 2008. С. 5.

3. *Шапошников Л.Е., Федоров А.А.* История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006. С. 231

4. «Знаменательно, что в XIX веке величайшим богословом православного Востока был светский писатель Хомяков, как величайшим богословом католического Запада был светский писатель Жозеф де Местр. И Хомяков, и Жозеф де Местр ничего общего не имели со школьным богословствованием, с традиционной богословской схоластикой. Это были прежде всего живые люди, люди живого религиозного опыта. В Хомякове и Ж. де Местре православный Восток

и католический Запад осознали себя в своей исключительности и однобокости. И то был важный момент в движении к религиозному единству, к сознанию вселенскому. Во всяком случае, нужно признать, что славянофилы были первыми самостоятельными русскими богословами, первыми оригинальными православными мыслителями. По ним, а не по школьному богословствованию нашего духовного мира, можно судить о существенном в православии, в них больше было жизни православной России, чем у большей части епископов или профессоров духовных академий, которые богословствуют по профессии, а не по призванию» (*Н. Бердяев.* Хомяков Алексей Степанович (1804–1860)).

5. *Андреев Ф.* Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 27–28.

6. *Кошелев А. И.* Записки. М.: МГУ, 1991. С. 87.

7. *Хомяков А. С.* Письмо к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 г. // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1900–1914. С. 198.

8. *Хомяков А. С.* Письмо к И. С. Аксакову // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. Указ. изд. С. 320.

9. См., напр.: *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV веков. М.: Издательский совет РПЦ, 2004. С. 13.

10. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. Указ. изд. С. 3.

11. *Тютчев Ф. И.* Римский вопрос // *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. соч. В 6-ти т. Т. 3. Письма. М., 2003. С. 162.

12. Там же.

13. Там же.

14. *Хомяков А. С.* Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 77.

15. Там же. С. 30.

16. Там же.

17. Там же. С. 43.

18. Там же.

19. См., напр.: *Хомяков А. С.* Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. Указ. изд. С. 11–12.

20. Там же. С. 19.

21. Там же. С. 87.

22. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Кн. 2. Чернигов, 1865. С. 355.

23. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 87.

24. Прп. Иустин (Попович). Собрание творений. Т. 3. М.: Паломник, 2006. С. 334.

25. *Шапошников Л.Е.* А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: НГПУ, 2004. С. 53.

26. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 308.

27. Там же. С. 441.

28. Там же. С. 104.

29. *Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. Т. IV. Сергиев Посад, 1908. С. 101.

30. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 104.

31. Св. Григорий Богослов. Слово 40, на Святое Крещение // Св. Григорий Богослов. Творения. Кн. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 574.

32. *Лурье В.М.* Догматические представления А.С. Хомякова. (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994. С. 162.

33. Прп. Иустин (Попович). Цит. соч. С. 422.

34. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 171–172.

35. Св. Симеон Новый Богослов. Гимн 15 // *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998. С. 429.

36. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 348.

37. Там же. С. 349.

38. Цит. по: *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 132.

39. Там же.

40. Там же. С. 132–150.

41. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 66.

42. Там же. С. 208.

43. Там же. С. 217.

44. Там же. С. 242.

45. *Шапошников Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Указ. изд. С. 66.

46. *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. Указ. изд. С. 154.

47. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Кн. 2. Указ. изд. С. 383.

48. Прп. Иустин (Попович). Цит. соч. Т. 3. С. 487.

49. Там же. С. 492.

50. *Лурье В. М.* Примечания к: *Хомяков А. С.* Работы по богословию. Указ. изд. Т. 2. С. 413.

51. Переписка профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметьевой // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов // Издание бывших воспитанников МДА. М., 1914. С. 561.

52. Там же. С. 510–590. С. 552.

53. Цит. по: *Беляев А.А., прот.* Профессор Московской духовной академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Сергиев Посад: Тип. СТСЛ, 1910. Вып. I. См. также: *Андреев Ф.* Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 27–28.

54. *Андреев Ф.* Московская духовная академия и славянофилы. Указ. изд. С. 27.

55. Цит. по: *Беляев А. А.* Цит. изд. С. 193.

56. Переписка профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметьевой. Указ. изд. С. 544.

57. Там же. С. 543.

58. Там же. С. 548.

59. *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского]. Замечания прот. А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. Т. 3. М., 1900. С. 516–543. С. 543.

60. См.: *Хомяков А. С.* Письмо к А. Н. Попову от 23 окт. 1848 г. // Полн. собр. соч. Т. 8. Указ. изд. С. 188–189.

61. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Указ. изд. С. 547.
62. Там же.
63. Там же. С. 546.
64. Там же. С. 560.
65. Цит. по: *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского]. Замечания прот. А. В. Горского... Указ. изд. С. 519.
66. Переписка профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметьевой. Указ. изд. С. 546.
67. Там же. С. 517.
68. Там же. С. 518.
69. *Казанский П. С.* Профессор Московской духовной академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном [Фивейским] // Богословский вестник. Март. 1903. С. 116.
70. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 2. С. 39.
71. *Андреев Ф.* Московская духовная академия и славянофилы. Указ. изд. С. 86.
72. Цит. по: Переписка профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского... Указ. изд. С. 546.
73. *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. М., 1995. С. 105.
74. *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского] Замечания прот. А. В. Горского на богословские сочинения... Указ. изд. С. 519.
75. Там же. С. 511.
76. Там же. С. 522.
77. Там же.
78. Там же. С. 532.
79. Там же. С. 522–523.
80. *Х[омяков] Д.* О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1902. С. 27.
81. *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского] Замечания прот. А. В. Горского на богословские сочинения... Указ. изд. С. 523.
82. Там же. С. 528.

83. См., напр.: *Пешков А. А.* Учение А. С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I–III веков // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 11. Н. Новгород, 2013. С. 71–86.

84. *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. Указ. изд. Т. 2. С 58–59.

85. *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского] Замечания прот. А. В. Горского на богословские сочинения... Указ. изд. С. 542.

86. *Бердяев Н.А.* А. С. Хомяков. М.: Путь, 1912. С. 110; *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994. С. 165; см. также: *Пешков А. А.* Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии. Н. Новгород, 2016. С. 55; *Пешков А. А.* Проблема взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной мысли середины XIX — начала XX в. (на примере А. С. Хомякова, П. Н. Милюкова, К. П. Победоносцева) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Монография в номере. Вып. 11. Н. Новгород, 2013. С. 115–286.

87. *Хомяков А. С.* Работы по богословию // *Хомяков А. С.* Соч. в 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 171–172.

88. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. I. С. 5.

89. *Горский А.В.* [Из архива А. В. Горского] Замечания прот. А. В. Горского на богословские сочинения... Указ. изд. С. 526.

90. Цит. по: *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: Библейско-Богословский институт св. ап. Андрея, 2001. С. 247.

91. См.: *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. К., 2007. С. 132–133.

92. Цит. по: *Экземплярский В.* Цит. соч. С. 129.

93. Если взять примером Пятидесятницу, то это, наверное, и будет тот условный момент, когда Церковь уже была установлена, а священство и диаконство как чин — нет.

94. Цит. по: *Экземплярский В.* Цит. соч. С. 129.

95. Цит. по: *Флоровский Георгий, прот.* Приложение // Восточные отцы Церкви IV–VIII веков. М.: Изд-во С-ТСЛ, 1999. С. 21.

96. Цит. по: *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV веков. Указ. изд. С. 515.

97. См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней церкви. В 4-х т. Т. 2. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропиг. монастыря, 1994. С. 385.

98. Там же. С. 377.

99. Там же.

100. *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии. I–IV веков. Указ. изд. С. 515.

101. *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. Указ. изд. С. 247.

Вопрос взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной либеральной мысли (на примере Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.)

Либеральная мысль на рубеже веков в России представляла собой довольно пеструю картину. Образ либерала стремился примерить на себя едва ли не каждый. Не быть либералом, не высказывать либеральных идей значило поставить себя в глазах образованного общества в ряд отсталых, недалеких людей.

Либерализм был своеобразной модой, увлечением того времени и в силу этого не получил надлежащей критической оценки и разработки в трудах мыслителей того времени. Этим объясняется как неопределенность самого понятия «либерализм», так и недостаточность и неоднозначность его исследований, которую можно наблюдать в отечественной и зарубежной литературе[1]. В. Ф. Пустарнаков, указывая на многочисленность и расплывчатость определений «либерал» в литературе (как дореволюционной, так и современной), сетует, что «от безбрежного „плюрализма“ в толкованиях

и определениях сущности либерализма впору закружиться голове»[2]. В бессилии в этом вопросе расписываются даже западные исследователи, для которых либерализм как политическое явление имеет долгую историю[3]. Все это вынуждает как западных, так и отечественных исследователей говорить о либерализме не как о доктрине, а как о течении или даже настроении.

В России рост интереса к либеральным идеям наблюдается со второй половины XIX века. Впрочем, ужасы французской революции остудили многие мечтательные головы российской интеллигенции; ряд идеологов либерализма меняют свое отношение к его идеям. В трудах мыслителей этого периода мы редко встретим последовательное изложение либеральной мысли. На период конца XIX — начала XX века либерализм оформляется в течение, проходящее серединой между двумя полюсами отечественной политической действительности — консерватизмом и революционным радикализмом. Но и в нем самом наблюдается та же полярность, тяготение сил в стороны консерватизма и революционного радикализма.

Российская общественная мысль поднимает на свои знамена идею свободы, как одну из основных идей либерализма. Получив свободу крепостную, интеллигенция ожидала свободы духовной, отмены преследований за веру.

Таким образом, период рубежа веков характеризуется мировоззренческими поисками в кругах отечественной интеллигенции, в том числе и в религиозной сфере. Возросший интерес к религиозной жизни и в немалой степени к проблеме современной переоценки церковно-государственных отношений требовал общественного обсуждения. Это послужило

поводом к открытию в столице империи Санкт-Петербурге Религиозно-философских собраний.

На этих собраниях столкнулись два мира, в разделении не понимавших и не принимавших друг друга, — мир Церкви и мир интеллигенции. Обе стороны почти не знали друг друга. И хотя впоследствии некоторые участники Собраний критически оценивали результаты этих встреч и дискуссий, все же в первое время они были чрезвычайно плодотворны и содержательны.

Собрания сразу вызвали необычайный интерес в кругах интеллигенции и духовенства. З. Н. Гиппиус отмечала, что вокруг Собраний образовалось что-то вроде «новой среды»[4]. Первоначально участники Собраний с обеих сторон были исполнены надежд и ожиданий, однако первые же заседания показали, насколько не готовы участники дискуссий к контакту, насколько разными сложились оба мира. Открывая 12-е заседание, епископ Сергий (Страгородский), говоря о встрече интеллигенции и Церкви, с горечью констатировал: «Мы не надеемся никогда примирить то, чего нельзя примирить»[5].

Поначалу обеим сторонам пришлось преодолевать сложившиеся в отношении друг друга стереотипы. Священнослужители казались мыслителям людьми косными, а интеллигенция, по словам З. Н. Гиппиус, представлялось духовенству «в виде компактной массы „светских безбожников“»[6].

При этом зачастую в выступлениях представителей Церкви не хватало философской продуманности. А в рядах интеллигенции, иногда даже от серьезных мыслителей, можно было услышать о предметах церковной жизни рассуждения, не затрагивавшие подлинной глубины вопроса.

Одной из наиболее острых проблем, затронутых на Собраниях, стал вопрос о свободе совести, в более общем освещении — вопрос о границах взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства. Дискуссии по этим темам проходили в напряженной обстановке, в форме полемики. Сразу намечаются противоположные партии, отчего проф. прот. С.А. Соллертинский иронично назвал собрание парламентом[7].

Д.С. Мережковский уже на третьем заседании в докладе «Лев Толстой и Русская Православная Церковь» сводит весь пафос своего выступления к проблеме отношений РПЦ и государства. Насколько для либерального сознания наболела тема церковно-государственных отношений видно из того, что его доклад спровоцировал целую серию дискуссий на последующих заседаниях. Почти треть дискуссий была, так или иначе, обращена к этой проблеме. К сожалению, 5 и 6-е заседания, посвященные вопросу «о самодержавии и русской Церкви», не были стенографированы.

Упреки в адрес РПЦ свелись, по сути, к двум положениям: 1) обвинению в смешении веры и национальности; 2) требованию свободы совести (разрешить свободный выход из православия). В свою очередь, последний пункт вызвал спор о различиях в понимании свободы в христианстве и с точки зрения либерализма.

Прежде всего в адрес РПЦ прозвучал упрек в филетизме. По выражению Д.С. Мережковского, быть русским по вере — это «абсурд квадратуры круга». Данное наблюдение не лишено логики: действительно, быть русским и быть православным — это разные в своем основании понятия. В российском сознании же произошло роковое смешение этих взглядов. По мнению

либерально настроенных мыслителей, православная вера в России настолько совпала с национальностью, что прежде чем говорить о православии, его необходимо выделить из государственной веры.

Данный ход рассуждений верен лишь отчасти, поскольку различие здесь вовсе не исключает взаимодействия и даже зависимости одного явления от другого. Смешение может являться мнимым, так как мы говорим не о взаимоисключающих или не зависимых друг от друга областях. В данном обвинении оказался неоговоренным важный пункт: что же лежит в основе национальности? Современные исследователи называют национально образующими факторами веру и язык. Трудно отрицать, что в формировании России именно православная вера повлияла на становление ее неповторимого национального облика. Это утверждение не означает наивного взгляда, что принятие или отвержение веры механически влечет за собой принятие или отвержение ценностей национальных. Впрочем, председатель Религиозно-философских собраний еп. Сергий (Страгородский) полагал, что смена веры настолько меняет внутренний облик ренегата, что человек может потерять и свою гражданскую идентичность[8].

Отвлеченный спекулятивный подход и религиозная индифферентность сквозят в требовании, прозвучавшем на Собраниях со стороны либерально мыслящей интеллигенции, а именно требовании к РПЦ разрешить свободный выход из нее.

Согласно законодательству, Россия была конфессиональным государством, главенствующее положение в котором занимала православная вера Восточного исповедания. Это положение подробно освещалось в своде Основных законов

Российской империи и охранялось государством на протяжении всего синодального периода. Хотя к началу XX века многие статьи закона в отношении к религиозной политике империи на практике уже не действовали, а некоторые были отменены, выход из православного исповедания мог сопровождаться социальными ущемлениями, преследованиями административного или даже уголовного характера.

Тем не менее, удивительным представляется сам факт обращения с этим вопросом к церковной иерархии, а не к государству. Требование к РПЦ разрешить отход от православия абсурдно, поскольку в противном случае Церкви предлагается оценить свое содержание как относительное, отказаться от претензий на обладание Истиной, уравнять все религиозные течения, веру и безверие, иначе говоря — самой встать на почву религиозного безразличия. Церковь не может *разрешать* отпадать от нее, но отсюда не следует, что Церковь стоит на пути религиозного насилия. Церковь против отпадения, но не желает насилия над волей человека.

Христианство не может принять плюрализма истин: только Христос — Истина — содержание свободы христианства. «В нем (в христианстве — *А.П.*) есть меч, — утверждает на одном из заседаний В. А. Тернавцев, — в нем осуждение для не принимающих». Здесь только один путь на небо, только одна Истина — вот что породило в язычестве жгучую борьбу с христианством. Борьбу за право верить во что верится. Христианство подавляло в язычестве его чувство индивидуальной правоты среди безбрежного моря усредненных истин. Этого язычество не простило христианству среди полной своей терпимости к остальным вероучениям. Однако в этом же и внутренняя сила христианства — сила прозелитизма,

обладание истиной — стимул к проповеди, благовестию. Это внутренний стержень и энергия христианства. В этом смысле для приемлющих оно оказалось силой, для неприемлющих — насилием.

В корне требований свободы совести, звучавших на Религиозно-философских собраниях, оппоненты либеральных мыслителей усматривали религиозное безразличие[9]. Требования свободы юридической, внешней, свободы от внешнего довлеющего авторитета, свободы замкнуться в самом себе и себя иметь критерием любой истины. Такую свободу требовал на собраниях В. С. Миролюбов: «Чем живет человек — это его святая святых. Дайте мне жить как я хочу»[10]. Это, по словам Мережковского, и есть та атеистическая или демоническая свобода Западной Европы, которую нам нельзя принять[11].

За всеми этими спекулятивными, либеральными рассуждениями российский народ превращается в статистическую массу, в некую условную единицу, обезличенную, лишенную неповторимого духовного облика, в которой вопрос о религиозной свободе (или безответственности) решается по отношению к ней самой, вне реальности или исторического контекста. Поэтому без ответа остаются замечания еп. Сергия (Страгородского) о том, что требовать в теории закон о свободе совести и проводить его на практике — не одно и то же. Готовы ли авторы этих предложений к личной ответственности за возможные религиозные соблазны для православных христиан? С точки зрения верующей совести представляется, что — нет. Тернавцев риторически вопрошает: «Неужели сектанты и религиозные мародеры вам дороже, чем сам народ? В живой вере которого шекспировская глубина...»[12] Удивительно точно этот же мыслитель, которого З. Гиппиус

определяет «стоящим на церковном берегу», угадывает подоплеку подобных либеральных спекуляций: «Сторонники революционной свободы провозглашают свободу как первое условие истинной веры, от самой же веры бегут. *Требуют свободы как права, провозглашают ее как цель, но относятся к ней как к средству»*[13].

Все острие дальнейшей полемики сосредотачивается на выяснении проблемы понимания свободы в христианстве и либерализме. Что характерно, в этом вопросе наиболее ярко вскрывается вся самобытность освоения церковным сознанием сути христианского понимания свободы человека, либерализм же дальше понимания свободы как свободы от внешнего ограничения не идет. Объяснение этому дал проф. Успенский: «Свобода совести — вопрос христианский»[14].

Проф. прот. Соллертинский следующим образом суммирует понимание свободы либеральным лагерем Собраний: «Всякий человек как самостоятельный индивид имеет право обладать своими собственными воззрениями и считать их верными».

В либеральной трактовке свободы на Религиозно-философских собраниях превалировал аспект индивидуальности. В. В. Розанов утверждает свободу как свободу выбора, как свободу от внешнего ограничения. Заповедь для него есть ограничение выбора одним вариантом; Церковь «должна» прежде всего позволить «вкусить плод», «вложить персты», дать человеку возможность постичь свободу выбора, противоположного праведности и вере, то есть грех и сомнение. В этом же ключе философ трактует неверие апостола Фомы, а призыв Господа «вложить персты» трактует как призыв к здоровому скепсису, жизненному поиску, сомнению.

Однако в христианском богословии свобода выбора мыслится не как вершина человеческого развития, но, скорее, как проявление недостатка человеческой природы вследствие ее падшести, так как свободе выбора неизбежно свойственны сомнение, неустойчивость, ошибки. В подлинной своей свободе человек естественно следует добру и отвергает зло, не колеблясь между тем и другим. Конечно, свобода выбора свидетельствует о сохранившейся свободе в человеке, но свободе выбирать добро, а не уравнивать его со злом, поскольку свобода не хаотична и целенаправленна.

В. В. Розанов предлагает своеобразное истолкование природы свободы Адама и данных ему заповедей. Мыслитель выводит Адамову свободу из его возможности нарушить заповедь; более того, первому человеку фактически «указывается» метод неповиновения — вкусить от Древа познания. Однако здесь, в погоне за доказательствами, мыслитель упускает из виду, что заповедь первичней нарушения. В этом случае более верно предположить, что свобода Адама, да и любого человека, зиждется на возможности восприятия заповеди, а ее получение — вернейший признак личной свободы (природа исполняет законы механически, а Адаму дается заповедь).

Свободы вне сомнения, вне выбора противоположного, вне отказа Розанов не мыслит. Свобода для него — прежде всего возможность существовать не только добру, но и злу.

Свобода верить во что хочется, по мнению оппонентов либерально настроенной партии Собраний, имеет корни не в заботе по отношению к вере, а в безразличии к ней, имеет источником религиозную индифферентность и к ней же обращено. В силу этого свобода совести не в силах разрешить противоречия между различными вероучениями. «Допу-

стим, — предлагает архим. Антонин (Грановский), — устраним притеснения по религиозному признаку, но очевидно, что межрелигиозные распри при этом не закончатся, и религии останутся в своих областях веры».

Таким образом, Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. отразили новые взгляды либерально настроенной части российской общественности. Одним из основных предметов дискуссии на этих встречах был вопрос о религиозной или безрелигиозной природе государства. В либеральных выступлениях подразумевалась природа безрелигиозная. В то же время решение, которого добивались прозападно ориентированные либеральные мыслители в вопросе церковно-государственных отношений, не учитывало всех реальностей; заданное с безрелигиозных позиций, оно неизбежно привело бы к искажению подлинного облика государства. Сложившиеся устои отношений общества, власти и Церкви, пронизанные глубокими религиозными связями, не могли быть разрушены без изменения глубинных основ национального облика России. Из уроков истории мы видим, к каким трагичным последствиям это может приводить.

Библиографические ссылки и примечания

1. Напр.: Либерализм в России / Отв. ред В.Ф. Пустарнаков. М., 1996 С. 28; *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма. XIX — начало XX в. СПб., 1996. С. 5.

2. Либерализм в России. Цит. изд. С. 59.

3. См., напр., *Пивоваров Ю.С., Шиллер Т.* Либерализм в Европе // Либерализм. Консерватизм. Марксизм. Проблемно-тематический сборник. М., 1998. С. 35.

4. *Гиппиус З.Н.* Стихи. Воспоминания. Документальная проза. М., 1991. С. 111–112.

5. Цит. по: *Половинкин С. М.* На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М.: Республика, 2005.

6. Цит. по: *Половинкин С. М.* На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. Указ. изд. С. 500.

7. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). Указ. изд. С. 137.

8. Там же. С. 126.

9. Там же. С. 149.

10. Там же.

11. Там же. С. 148.

12. Там же. 149.

13. Там же. С. 164.

14. Там же. С. 134.

Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в синодальный период (по материалам Свода законов Российской империи)

1. Синодальная реформа: значение и причины

Спор о значении Петровской реформы, по мнению протоиерея А. Шмемана, есть основной русский спор. «Правда, — отмечает богослов, — теперь уже никто не будет защищать духа церковной реформы Петра, синодального строя Русской Церкви, обер-прокурора и „ведомства православного исповедания“. Но остается глубокий, за другими часто скрывающийся вопрос об общем смысле синодального периода»[1].

Синодальный период невозможно ограничить лишь актами упразднения патриаршества и создания Синода, ситуацию больше характеризует проникновение государства в область интересов Церкви, попытка опереться на нее в своей идеологии. Наиболее ясно эта позиция государства прослеживается в его законах, которые к тому времени были собраны в пятнадцати томах Свода законов Российской империи

(СЗРИ). Положения СЗРИ относительно Церкви и определяли место Русской Православной Церкви (РПЦ) в жизни государства, а также принципы их отношений между собой.

Было бы неверным свести причины появления Синода только к личности самого Петра I, иначе становится необъяснимым сам факт столь долгого существования синодального периода. Возможно, Петру этот период обязан теми формами, в которых он выразился, но не самим фактом своего возникновения. Иначе говоря, вопрос следует задавать не о том, почему возник Синод, но почему он так долго просуществовал. Причины можно увидеть лишь в том, что его формы вполне соответствовали складывавшемуся государственному строю и интересам.

Предпосылки к возникновению синодальной модели взаимоотношений Церкви и государства можно увидеть уже в иосифлянском понимании православного государства. Православное государство, по мнению прп. Иосифа Волоцкого, должно иметь главной своей целью защиту правоверия, в том числе государственными методами. Так что если правительство перестает быть на страже истинной веры, то православный не обязан признавать такое правительство и ему повиноваться. Не без основания поэтому Н. Н Алексеев считает старообрядческий раскол позднейшим историческим выполнением этого задания[2].

Охранительную роль государства по отношению к Церкви можно проследить уже в Соборном уложении 1649 года. Так, в главе о богохульниках и церковных мятежниках хула (то есть клевета, оскорбление или прямое противление) — в данном случае на православную веру, на Иисуса Христа, Богородицу, Крест или святых угодников — каралась сожжением.

Так же строго, согласно этой главе, наказывались и творящие бесчинства в храме во время литургии. Это явные примеры охранительной политики государства в отношении православной веры, что позже нашло отражение и в СЗРИ.

Какие бы предпосылки к принятию Духовного регламента ни возникли, очевидно, что подобное соотношение властей имело в России давнюю историю, корнями уходившую в византийский цезарепапизм. Петр Великий лишь довел до крайности служение Церкви интересам государства. И «даже имея возможность обвинить Петра I, необходимо признать его царственных преемников заинтересованными в сохранении „упорядоченных“ им церковно-государственных отношений»[3].

Сложно определить время, когда у Петра созрела идея церковной реформы. Однако фактическая подготовка к реформированию началась задолго до официального объявления. Под фундаментом реформы следует подразумевать прежде всего ликвидацию экономической самостоятельности Церкви, с тем чтобы поставить ее в материальную зависимость от светской власти[4]. Кроме того, представители Церкви были отлучены от участия в делах государства.

Заключительный этап подготовки церковной реформы начался, по существу, после смерти патриарха Адриана. Вслед за известием о его кончине Петр Великий получил письмо от Алексея Курбатова, который советовал повременить с избранием патриарха. Это соответствовало намерениям царя, и 16 декабря 1700 года последовал указ о назначении митрополита Рязанского Стефана (Яворского) «экзархом и местоблюстителем патриаршего престола». Спустя год последовало восстановление упраздненного в 1677 году Монастырского

приказа, которому было предписано тотчас составить описи всех монастырей и их владений и точно определить число монашествующих, достаточное для совершения богослужения и управления монастырскими имениями.

В 1702 году появляется указ о разрешении христианам неправославных исповеданий строить храмы и свободно исполнять свои религиозные обряды. Но, что характерно, в 1716 году издается указ об обложении старообрядцев двойной подушной податью. Данные указы выглядят непоследовательными, если не принять во внимание точку зрения целого ряда исследователей, которые полагают, что мотивы раскола коренятся не в факте исправления богослужения, а в начавшемся (еще при Алексее Михайловиче) отходе от московской идеи государственности[5]. И в этом случае становятся ясными цели государства, которое с редкой последовательностью и жестокостью преследовало старообрядцев и при этом проводило политику смягчения по отношению к иным конфессиям.

Ситуация усугублялась тем, что государство было конфессионально ориентированным. В статистике того времени деление населения происходило не по национальному, а по конфессиональному признаку, более того — всякий православный человек считался русским[6]. В этом смысле характерным является наименование неправославной веры «иностранным исповеданием». Показателем конфессиональной направленности государства служит указ от 1718 года, который позднее нашел отражение в Духовном регламенте и в законах Российской империи, об обязательном для православного исповедании и причастии не менее одного раза в год[7]: здесь очевидно, что государство начинает распространять свою полицейскую власть на чисто церковную область.

В 1718 году Петр I поручил епископу Феофану (Прокоповичу) подготовить проект коллегиального органа управления РПЦ по образцу учреждаемых в то время гражданских коллегий. В феврале 1720 года проект был готов, исправлен Петром и после одобрения в Сенате, на заседание которого были приглашены семь архиереев и шесть архимандритов, был разослан архиереям и настоятелям важнейших монастырей для его подписания, что заняло почти год. Таким образом, принятие Духовного регламента не несло ярко выраженного персонального характера, в чем принято обвинять Петра I.

4 января 1721 года происходит утверждение Духовного регламента и через 21 день — учреждение Духовной коллегии. А 14 февраля Духовная коллегия была переименована в Святейший Правительствующий Синод. Правда, преобразована Духовная коллегия была только в 1722 году, 11 мая, и в это же время была учреждена должность обер-прокурора.

Духовный регламент состоял из трех частей: в первой давалось определение нового устройства церковного управления, во второй определен круг компетенций и функций Духовной коллегии, в третьей подробно перечислены обязанности архиереев и приходских священников, даны положения об учреждении системы духовных учебных заведений. Большое место в Духовном регламенте было уделено обоснованию законности и необходимости введения коллегиального высшего органа управления Церковью вместо единоличного правления патриарха. Можно отметить, что выдвигаемые составителями Регламента положения о пользе коллегиального управления были крайне рационалистичны. Регламент указывал на объективность коллегиального церковного управления и суда, спокойствие и политиче-

скую стабильность в стране[8]. Но основной смысл Духовного регламента заключался не столько в отмене патриаршества, сколько в революционной перестройке отношений между государством и Церковью[9].

Дальнейший период обязан Петру I теми формами церковно-государственных взаимоотношений, которые можно было наблюдать на протяжении последующих двухсот лет.

Новое церковное управление определялось Духовным регламентом следующим образом. Высшим церковным органом управления являлся Синод. Президентом и вице-президентом могли являться архиереи, остальную часть составляли монашеское и белое духовенство — с равными голосами.

Положение Синода приравнивалось к статусу Сената; к нему, как и ко всякой другой коллегии, был приставлен обер-прокурор, чтобы наблюдать за порядком и тишиной на заседаниях. Позднее, в XIX веке, прерогативы и власть обер-прокурора существенно расширились: из наблюдателя он превратился в полномочного министра.

Состав Синода неоднократно подвергался переменам. Так, например, в связи с учреждением 8 февраля 1726 года Верховного тайного совета Святейший Синод был подчинен ему как высшему государственному органу и разделен на два департамента — Духовный и Экономический. Первый департамент управлял только духовными делами и состоял из шести архиереев, а второй — земельными церковными владениями (состоял из пяти светских чиновников).

Синод в качестве окончательной инстанции решал бракоразводные дела. Власть архиереев в этом вопросе, а также в массе других, существенно уменьшилась. Их власть, практически абсолютная в XVII веке, в синодальный период

претерпела известные ограничения в рамках государственной церковности. Святейший Синод всё активнее вмешивался в дела епархиального управления; обер-прокуроры стремились сделать консистории филиалами своего аппарата в ущерб власти епископа, а государство рассматривало духовенство как своих подданных, тем самым ограничивая сферу действия церковных законов[10]. В отношении подчиненных епископы могли употребить власть, но перед лицом синодального руководства они чувствовали себя бессильными. Рассуждая об этом в 1901 году, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, будущий патриарх, Сергий (Страгородский) говорил: «А прежде, при соборном правлении, как бы редко не бывал какой-нибудь архиерей на Соборах, он все-таки считался непременным членом Собора, имел право голоса, мог прислать своего заместителя... Центральная власть, оставаясь, конечно, властью, не была для него внешним авторитетом, потому что он считал себя причастным к этому авторитету. Синод же поставил себя прямо в качестве безусловной, почти безапелляционной власти над каждым представителем русской иерархии»[11].

Следующий ряд правителей ничего существенного не внес в государственную церковную политику, начатую Петром Великим. Основным направлением этого периода можно назвать секуляризацию церковных земель и инкорпорирование РПЦ в государственную бюрократическую систему.

В 1726 году происходит разделение Св. Синода на два департамента — духовный и светский. В это же время Сенат и Синод лишили звания «Правительствующий» (спустя 16 лет его вернули). При Анне Иоанновне 18 октября 1731 года происходит подчинение Синода Сенату. Ко времени правления

этой императрицы относятся рекрутские «разборы» духовенства в 1736 году. Вообще ее время — это период сысков, казней, террора по отношению к духовенству, когда около 600 приходов остались без причта. Пришедшая ей на смену императрица Елизавета Петровна амнистировала осужденное духовенство, ею были сделаны первые шаги к секуляризации церковных земель. Но издал указ об изъятии церковных земель и крестьян Петр III Федорович — 21 марта 1762 года. Правда, реальной силы он так и не получил: прежде чем данный указ достиг мест предназначения, Петр III был свергнут (в июне 1762 года). Впрочем, за три дня до свержения, 25 июня, император успел издать весьма примечательный указ «об уравнивании религий, необязательности постов, неосуждения грехов против седьмой заповеди»[12]. Началось правление Екатерины II, которая и завершила секуляризацию монастырских земель — в Малороссии в 1764 году, на слободской Украине в 1786–1788 годах, в Южной Литве, Западной Белоруссии и Западной Украине в 1793–1795 годах. Архиереи и монастыри лишились не только земель, но и двух миллионов крестьян обоего пола, количество монастырей сократилось (их содержание стало делом государственным), в результате секуляризации увеличились доходы казны.

В недолгий период правления Павла I прекращается политика секуляризации церковных земель и печально известные «разборы» духовенства, во время которых лиц духовного звания забирали в солдаты. Императорским указом были вдвое увеличены участки земли для архиерейских домов. Павел I освободил священнослужителей от наказания в суде вплоть до лишения их сана. Несмотря на благожелательное отношение к Церкви он в то же время издавал указы,

подчеркивавшие чиновничий характер духовенства в синодальный период. Им были введены светские награды для духовенства в 1796 году. В акте о престолонаследии император стал именоваться главой РПЦ. При нем было отменено право прихожан выбирать своих священников. Однако Павел I продолжил линию веротерпимости, начатую еще Елизаветой в 1773 году, — старообрядцам, униатам, единоверцам разрешили строить и открывать храмы.

При Александре I завершается построение правительственного механизма на основе абсолютной власти. При нем проводится реформа духовного образования. При нем же состоялось подчинение Синода ведению Министерства духовных дел и народного просвещения. После войны 1812 года религиозно безразличное настроение императора меняется на увлечение мистицизмом. Он учреждает Российское Библейское общество, которое, по его замыслу, должно объединить духовную и светскую элиту. Российский император издает указ, регулирующий формы поведения в храме прихожан, — «Указ о Богопочитании» 1816 года. Этот же правитель проявляет заботу об уровне благосостояния сельских священнослужителей.

Александр I своим рескриптом запретил существование масонских и прочих тайных лож в 1822 году. Впрочем, религиозность императора, насаждаемая им, была все же мистичная, а не церковная, в преступление вменялось простое несочувствие идеям «внутреннего христианства». «Мистицизм» облекся тогда всей силой закона против несогласных или даже уклончивых[13].

При Николае I продолжается помощь бедным приходам. Однако при нем же снова происходит ревизия лиц духовного

звания — так называемый «разбор духовенства». Император задается целью создать непротиворечивую систему законов. Вместе с этой упорядочивающей законодательной деятельностью происходит и усиление государственного влияния в церковных вопросах. Осуществляются попытки поднять нравственный уровень духовенства силами самого государства. Указом 1853 года обер-священникам армии и флота дано право назначать и увольнять священников своего ведомства без санкции Св. Синода.

Синод был официально переведен в систему министерств и разделен на департаменты. С 1842 года Министерство внутренних дел усилило преследования раскольников, которые были лишены прав на общественные должности, ограничены в правах на вступление в купеческие гильдии, им также запрещалось строить и чинить молитвенные здания, браки раскольников могли заключаться только в православных храмах. В 1853 году был учрежден особый отдел по делам раскольников.

Император Александр II, придя к власти, ликвидировал этот отдел и смягчил политику государства по отношению к раскольникам. С первых шагов его правления началась подготовка к одной из важнейших российских реформ XIX столетия — отмене крепостного права. Синоду вменялось в обязанность успокаивать народ на местах. В 1867 году отменена передача приходских должностей по наследству, а в 1869 году не только отменено наследование духовного звания от отца к детям, но из духовного сословия исключены были такие церковнослужители, как пономари, псаломщики, церковные сторожа.

Происходит легализация старообрядчества, в 1858 году старообрядцам разрешено отправление богослужений и треб,

прекращается преследование «беглых попов». В 1864-м приняты первые «Правила», облегчавшие положение старообрядцев. В 1875 году вышли в свет новые «Правила», которые еще более расширили гражданские права старообрядцев.

С конфессиональной политикой императоров Александра III и Николая II тесно связана фигура обер-прокурора К. П. Победоносцева, который находился в центре политической жизни страны. В своей церковной политике Победоносцев опирался на епископат, строго подчинив ему духовенство. Он считал, что в деле укрепления самодержавия Церковь призвана сыграть огромную, если не решающую роль. Однако Победоносцев полагал, что и роль Церкви возвысить без светской власти невозможно: Церковь должна действовать сообразно с существующими в государстве порядками и прислушиваться к мнению правительственных чиновников.

Теория «симфонии властей» в этот и последующий период становится тщательно оберегаемой декорацией. При ежегодном росте числа храмов (более 500) и монастырей для сторонних наблюдателей не было сомнения в укреплении позиций главной конфессии империи. При этом в сельской глубинке, несмотря на дотации государства, духовенство жило очень бедно. Первенствующая конфессия поддерживалась государством явно недостаточно. К примеру, Министерство народного просвещения получало от государства средств в три раза больше.

Обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев, как и члены правительства, видел в духовенстве и народе сплоченный противовес верхним слоям общества, интеллигенции, уклонившейся от веры. Но ни он, ни Александр III, ни Николай II не смогли решить проблему кастовости духовенства. Возможно,

потому что вопрос «кастовости» напрямую связан с необходимостью полностью реформировать синодальную систему, пересмотреть основные принципы церковно-государственных отношений[14]. Решиться на такой пересмотр во второй половине XIX века не мог ни один монарх.

К вопросу о церковном реформировании в процессе истории государства обращались, когда вставала проблема необходимости проведения общегосударственных реформ. Русская Православная Церковь настолько срослась с империей, что ее реформирование мыслилось исключительно тогда, когда вставал вопрос о реформировании самого государства. К. П. Победоносцев понимал, что действительная свобода Церкви от государственного влияния возможна лишь в случае ее отделения от государства, что означало отказ от конфессиональной ориентированности имперской власти. Поскольку вопрос о возвращении допетровской соборности рассматривался прежде всего с точки зрения государственной стабильности, он получал однозначный отрицательный ответ.

Под давлением усиливавшихся требований со стороны общества определенные шаги по смягчению государственной конфессиональной политики все же происходили. Стала проводиться работа над новым «Уложением о наказаниях уголовных и исправительных», имелось в виду изменить раздел «Преступления против веры».

Следующий виток развития имперских конфессиональных отношений связан с указом 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости». Впрочем, веротерпимость эта проявлялась достаточно условно и относилась, скорее, к традиционным христианским исповеданиям, чем ко всем верам вообще. Но если положение о веротерпимости

прекращало административное преследование за религиозную деятельность представителей большинства конфессий и давало им большую свободу действий, то Русская Православная Церковь по-прежнему оставалась под мелочной опекой государства.

Указ о веротерпимости сразу нашел широкое отражение в Своде законов Российской империи. Оттуда было исключено огромное количество статей, по которым преследовались раскольники, чинились препятствия к переходу из одной конфессии в другую. Однако эти положения не коснулись православного вероисповедания: свободный выход из этой конфессии был по-прежнему закрыт. Один из современников того периода С. П. Мельгунов писал, что «в полицейском государстве, где одна Церковь объявляется господствующей, эта Церковь на деле не является самостоятельной и самодеятельной, а становится служанкой, орудием светской власти»[15].

19 октября 1905 года К. П. Победоносцев был уволен от должности обер-прокурора Св. Синода. Его политика стала отставать от новых реалий.

Начало XX века — это период оживления церковного самосознания в России, время, в которое стали активно раздаваться голоса в пользу переоценки и смены сложившихся церковно-государственных отношений. На эту пору приходится большая доля написанных трудов, переоценивающих значение государственного положения РПЦ в синодальный период. В это же время усиленно раздаются требования к перемене существующего положения со стороны духовенства и призывы созвать Поместный собор.

Николай II не пошел навстречу пожеланиям клира и епископата и разрешил только создание Предсоборного при-

сутствия 6 марта 1906 года, заседания которого продлились до 24 декабря. Далее последовало Предсоборное совещание с 28 февраля по 13 апреля 1912 года. И только при Временном правительстве 29 апреля 1917 года состоялось постановление Синода о подготовке Поместного собора Русской Православной Церкви, учреждение Предсоборного совета, а 5 июля — объявление Синода о созыве Поместного собора РПЦ. На Поместном соборе 5 августа состоялось упразднение Св. Синода. 28 октября 1917 года последовало постановление о восстановлении патриаршества, которое положило конец синодальному периоду.

2. Конфессиональная политика Российской империи

2.1. Первенствующая роль Православия

Как уже отмечалось, Россия была конфессиональным государством, доминирующей верой признавалось Православие. Это положение подробно освещалось в своде Основных законов Российской империи, в главе «О вере», где указывалось, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания»[16]. Это положение сохраняло свою силу на протяжении всего синодального периода. Здесь же указывалось, что император, обладающий Всероссийским Престолом, «не может исповедовать никакой иной веры, кроме Православной»[17]. Это требование закона обладало

настолько непреложным свойством, что даже в случае, «когда наследство дойдет до такого поколения женского, которое царствует уже на другом Престоле, тогда наследующему лицу предоставляется избрать веру (имеется в виду Православие. — *А. П.*) и Престол, отрещись вместе с Наследником от другой веры и Престола, если таковый Престол связан с законом; когда же отрицания веры не будет, то наследует то лицо, которое за сим ближе по порядку»[18]. Кроме того, в своде Основных государственных законов указывается, что «брак мужского лица Императорского дома, могущего иметь право на наследие Престола, с особою другой веры совершается не иначе, как по восприятии ею православного исповедания»[19].

В российском законодательстве утверждалось, что «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния»[20]. В подстрочных комментариях к этой статье указывалось, что именно в этом смысле «Император в акте о наследии Престола 5 апреля 1797 года именуется Главою Церкви».

Законом прописывалось даже то, каким образом государство может контролировать действие данных законоположений в церковной области: «В управлении Церковном Самодержавная Власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, Ею учрежденного»[21].

Даже при изменившейся политической ситуации в России, когда император осуществлял законодательную власть «в единении с Государственным Советом и Государственной Думой»[22], было принято положение, что «Государственный Совет может возбуждать предположения об отмене или изме-

нении действительных действующих и издании новых законов, за исключением Основных Государственных Законов»[23]. В приложении к Основным государственным законам прямо говорится, что пункты этих законов могут быть изменяемы и дополняемы «только лично Государем Императором»[24]. Таким образом, доминирующая роль Православия, прописанная в Основных государственных законах, являясь определяющей во всем законодательстве, оставалась незыблемой.

Это положение нашло широкое отражение во многих законах Российской империи. В Своде законов Российской империи содержалось более тысячи статей, охранявших права Русской Православной Церкви[25].

Российские законы строго охраняли первенствующую роль Православия и устанавливали серьезные меры наказания нарушителям этих статей. В них сурово преследовалось не только совращение из Православия в иные христианские исповедания или верования, но даже порицание Православной веры и Церкви, вплоть до случайных насмешек. В Своде законов подробно оговаривались варианты хулы и обстоятельства, ее усугубляющие, наказанию подвергались даже свидетели данного действия, не сообщившие об этом соответствующему начальству[26]. Запрещались изготовление, продажа и распространение писаных, гравированных, резных или отлитых «в соблазнительном виде икон и другие изображения предметов, относящихся к вере и богослужению»[27].

Роль Православия как господствующей религии сказывалась на религиозной свободе коренных российских подданных, закрепощая их в той вере, в которой они были рождены. Закон гласил: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер запрещается

отступить от нее и принять иную веру, хотя бы то и христианскую»[28]. Отступившим от православной веры запрещалось проживать в своих имениях, населенных православными, вплоть до возвращения в лоно Церкви (до этих пор имения отступников брались в опеку; что же касается их малолетних детей, то они принимались правительством для охранения и от совращения из Православия[29]). Если отступление происходило из Православия или другой христианской веры в иноверие, то до их обращения не только имение бралось в опеку, но и они лишались всех прав своего состояния[30]. Родители и супруги или попечители обязаны были наблюдать, чтобы те, кто вверен их попечению, не склонялся к отпадению от Православия. В случае попустительства с их стороны они могли быть приговорены к аресту от трех дней до трех месяцев[31].

Совращение в иноверие каралось каторжными работами сроком от 12-ти до 15-ти лет[32]. Если это совершал один из супругов-нехристиан в браке с лицом протестантского исповедания, то брак расторгался и виновный отправлялся на поселение[33]. Письменная или устная попытка привлечь кого-либо из Православия в свою веру также воспрещалась[34]. В случае, если родители, обязанные по закону воспитывать детей в Православии, крестили их в иную веру, или приводили их к таинствам иной Церкви, или не воспитывали их в правилах православной веры, они наказывались тюремным сроком от 8-ми месяцев до 1 года 4 месяцев, дети их в этом случае отдавались православным родственникам или опекунам. Кроме того, коренные русские, рожденные и воспитанные в Православии, должны были наблюдать за новокрещеными, если те проживали с ними в одних деревнях[35].

Препятствование кому-либо перейти в Православие осуждалось законом сроком до 4-х месяцев, если же при этом употреблялось насилие, то срок увеличивался до 2-х лет и отнимались некоторые права состояния.

Но православным чинились законом препятствия к переходу в другую конфессию не в одностороннем порядке, духовенство христианских исповеданий также обязывалось российским законодательством к отказу от прозелитической деятельности. Священники иностранных исповеданий, позволившие себе присоединить к Церкви какого-либо иноверного российского подданного без особого на то разрешения, подвергались в первый раз строгому выговору, а в четвертый раз — лишению сана и соединенных с ним особых прав и преимуществ[36]. Если же ренегатом благодаря этому становился православный, то совершившее действия по отношению к нему духовное лицо немедленно подвергалось отрешению от должности и лишению сана[37]. Священник другой конфессии, допустивший православных к таинствам и не старавшийся отклонить их от этого, наказывался временным удалением от места, а во второй раз — лишением сана.

Правила, призванные охранять принципы веротерпимости в империи, несли охранительный характер опять же исключительно по отношению к Православию. «Одна господствующая Церковь имеет право в пределах государства убеждать принадлежащих к ней подданных к принятию ее учения о вере», — гласило российское законодательство в главе «О пресечении преступлений против правил веротерпимости»[38].

Отдельное место отечественное законодательство уделило проблеме раскола, хотя раскольники уже не преследовались

за их мнение о вере, если только не совращали православных[39]. Тем не менее, распространение раскольниками любой ереси между уже отпавшими от Православия каралось лишением всех прав и состояний и ссылкой на поселение[40], между исповедующими Православие — различными тюремными сроками[41]. Тем же, кто имел сведения о подобных расколоучителях, полагалось донести об этом властям[42].

Общественные богослужения раскольникам разрешались, но только в их молитвенных зданиях[43]. Запрещалось, чтобы молитвенные здания раскольников имели вид православного храма и колокольню. Починка этих строений дозволялась лишь с согласия гражданских властей, попытка самостоятельного ремонта здания, а тем более изменение его вида каралась сроком от 4-х до 8-ми месяцев тюрьмы[44]. В противном случае строение ломалось и исправлялось за счет виновных. В случае крайней нужды разрешалось обращать в молитвенные здания уже существующие строения, но не строить новый храм. Также категорически запрещалось иметь скиты и монастыри. В случае их открытия мог следовать срок заключения до 1 года и 4-х месяцев[45]. Старообрядцы должны были без облачения отпевать своих почивших на кладбище. Книги свои им разрешалось печатать только в Московской типографии[46]. Характерно, что обязанность вести старообрядческие метрические книги возлагалась на полицию[47].

При этом государство отслеживало и возможности формального перехода старообрядца в Православие для получения льгот или из-за иных причин. Поэтому ренегат из раскольников, возвращенный ради этого из ссылки и снова обратившийся в раскол, лишался всех прав и возвращался на поселение безвозвратно[48].

2.2. Конфессиональная политика Российской империи относительно неправославных христианских исповеданий и иноверия

Отражение первенствующей роли Православия имело место в «Своде учреждений и уставов Управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных». Уже во вводной статье подчеркивалась первенствующая роль Православия, хотя и утверждалось, что и все остальные, не принадлежащие к православной вере подданные государства и иностранцы, пользуются возможностью свободного отправления обрядов своей веры и богослужения[49]. Здесь же, как и в Основных законах, отмечалось, что свобода веры усвояется не только христианам, но иудеям, мусульманам и язычникам[50]. Однако, несмотря на декларируемую веротерпимость, религиозная свобода представителей других конфессий и вероучений подвергалась определенным ограничениям, характер же этих ограничений зависел от степени близости данных исповеданий Православию.

В законодательных актах, определяющих конфессиональную политику Российского государства, можно выделить как общие требования, относящиеся ко всем исповеданиям, в том числе и к Православной Церкви, так и частные привилегии и ограничения, степень правовой градации которых зависела от близости данных конфессий Православию.

Среди общих положений необходимо прежде всего выделить требование лояльности духовенства по отношению к существующей власти, что включало в себя следующее: 1) присягу духовенства и чиновников консисторий государю императору и наследнику престола; 2) обязанность духовенства внушать

своей пастве идею преданности существующей власти; 3) обязательность богослужебных празднований дней тезоименитства, рождений и т. п. императора и наследника; 4) все случаи государственных заговоров, раскрытые на исповеди или просто ставшие известными представителю духовенства, необходимо было донести светскому начальству; 5) духовенство обременялось также рядом государственных чиновничьих обязанностей (например, обязывалось вести метрические книги, зачитывать с амвона императорские манифесты и указы, предваряемые словами «объявляется всенародно», а также некоторые постановления светского начальства).

Деятельность духовных управлений иных вер и конфессий должна была согласовываться с общей государственной конфессиональной политикой, поэтому: 1) в любом вероисповедании запрещалась прозелитическая деятельность по отношению к любому христианскому исповеданию; это правило не относилось к миссионерской деятельности РПЦ; 2) назначение высшего духовенства должно было согласовываться с Министерством внутренних дел (в Кавказском округе — с главнокомандующим) и утверждалось императором. Вместе с тем представители духовенства и их дети иных терпимых в государстве конфессий и вер освобождались от телесных наказаний и ряда налогов.

Другая часть постановлений закона носила частный характер, выражавший различные интересы государства. Например, указание высшим духовным управлениям Римско-Католической Церкви и мусульман (в России) не сноситься в их деятельности с духовным руководством за границей, что, очевидно, имело целью пресечение любых попыток влияния извне, а не собственно притеснение упомянутых конфессий.

В силу вышеизложенного Римско-Католической духовной коллегии предписывалось получать указы от Правительствующего Сената, а предложения — от министров Министерства внутренних дел и юстиции[51].

Неоднозначно, как видим, в Своде и количество статей закона относительно различных исповеданий. Возможно, подобная ситуация объясняется внутриполитическими интересами России. Например, постановлений Свода, относящихся к управлению «духовных дел христиан протестантского исповедания», в 3,5 раза больше, чем касающихся римско-католического исповедания, что связано, вероятно, с практикой привлечения немцев-колонистов.

Российское законодательство достаточно подробно определяло ход жизни евангелическо-лютеранской общины в империи, регламентации подвергалось даже внутреннее содержание богослужения. Так, государственным чиновничеством контролировалось, например, содержание духовных песнопений, отправляемых на общественном богослужении: разрешенными считались песнопения, одобренные высшим начальством, исключения из этого правила допускались только в особых случаях и с разрешения местных консисторий[52]. На богослужениях предписаны были порядок и тишина: «нарушители сего правила подвергаются наказанию по законам»[53]. Таинство причащения законодательным порядком предварялось таинством покаяния[54], хотя подобная практика не является обязательной для ряда православных Поместных Церквей и появилась, как традиция, уже в РПЦ. Причастие считалось обязательным по крайней мере один раз в год.

Однако государственные предписания не просто определяли какие-то моменты богослужения или религиозной

жизни протестантского общества — деятельность этого общества подвергалась прямому контролю, оказывалось влияние на формирование высшего протестантского духовного управления.

Для предоставления правительству точных сведений о потребностях Евангелическо-Лютеранской Церкви в России периодически собирался Генеральный Евангелическо-Лютеранский Синод. Созыв и сбор его происходили по усмотрению Министерства внутренних дел и с разрешения императора. Император же назначал одного из председательствующих в Синоде. Во время заседаний члены Синода могли быть уволены только императорским распоряжением, по докладу министра внутренних дел. Результат работы Синода предоставлялся на рассмотрение императору.

В то же время государство строго контролировало прозелитическую деятельность протестантского духовенства — проповедников. Согласно государственным законам, проповедники могли быть уволены от должности только по «формальному судебному приговору или же особому Высочайшему повелению»[55]. Но за присоединение к своей пастве члена Православной Церкви миссионер не только немедленно «отрешался» от должности, но и лишался сана, что могло последовать лишь за самые серьезные проступки против должности или уголовные преступления[56]. Помимо этого, если к проповеднику приносили «для крещения младенцев, родители которых неизвестны», то он обязан был их отсылать к православному духовенству[57]. Если проповедник присоединял к Лютеранской Церкви члена одной из других христианских Церквей, пользовавшихся в империи свободой исповедания, без полученного от светских властей дозволения, то он наказывался отрешением

от должности[58] (исключения делались только при присоединении к Церкви евреев). Закон напрямую предписывал Евангелическо-Лютеранской консистории, генерал-суперинтенданту и пробстам «тщательно наблюдать, чтобы подчиненные им духовные и, сколько от них зависит, и находящиеся в подведомственных им округах светские лица отнюдь не позволяли себе нарушать, какими бы то ни было образом, доброго согласия с прочими, в государстве свободно существующими религиями, и чтобы ни словами, ни иным каким-либо образом не побуждали исповедующих другую веру к переходу в их Церковь»[59]. Проповедники же должны были отклонять искания тех, кто, принадлежа к другому, равно покровительствуемому в государстве исповеданию, будут просить о наставлении их в догматах евангелическо-лютеранского исповедания, а тем более принятии в недра Евангелическо-Лютеранской Церкви, или будут просить об исправлении для них какой-либо требы[60]. Необходимое для этого разрешение, согласно закону, могло быть испрашиваемо лишь самими лицами иностранных исповеданий, желавшими переменить веру, и без всякого участия духовенства. Без особого на то разрешения начальства проповедники могли допускать только евреев к наставлению в истинах христианского учения, когда они изъявляли желание принять христианскую веру Евангелическо-Лютеранского исповедания, но и при этом консистории обязаны были надзирать, чтобы при дальнейших мерах о присоединении евреев к Евангелическо-Лютеранской Церкви соблюдаемы были все существующие по данному предмету постановления.

По отношению к армяно-григорианскому исповеданию характерной особенностью являлось то, что выбор католикоса из двух представленных Эчмиадзинским собором кандидатов

производил российский император. Посвящение выбранного кандидата в сан происходило только после его присяги на верность Всероссийскому Престолу[61].

В Управлении духовными делами караимов за лояльностью по отношению к государству должно было следить младшее духовенство. В случае несоответствия распоряжений гахама государственным законам газзаны обязаны были в три дня донести об этом местному губернатору[62].

Распоряжения относительно Управления духовных дел иудеев, хотя и занимают 5-ю книгу XI тома Свода законов Российской империи, но во всей своей массе рассыпаны, собственно, по всему своду.

Евреям объявлялась свобода в отправлении «общественных молитв», которые в СЗРИ даже не удостаиваются имени богослужения, — исключительно в местах общей оседлости евреев[63]. Вне черты общей оседлости общественные молитвы разрешались только с согласия министра внутренних дел после ходатайства губернских начальств. Общественное богослужение, совершенное иудеем вне разрешенных мест, то есть синагог или молитвенных школ, без разрешения властей (даже в черте оседлости) преследовалось по уголовным законам. Присяга, к которой приводились члены иудейского Духовного правления, осуществлялась в присутствии не только раввина, но и полицейского чиновника. Финансовая отчетность еврейских духовных правлений находилась под строгим контролем государства[64].

Приложение к 7-й статье IX тома СЗРИ содержит достаточно строгие правила о принятии евреев в иностранные христианские исповедания. Руководящим принципом здесь можно считать условие публичной известности каждого акта

крещения и обязательность последующего причащения. Для этого предписано было крещения проводить только «в городских церквах с всевозможной публичностью в воскресный или праздничный день». Лишь в исключительных случаях разрешалось совершить крещение на дому, но с обязательным последующим публичным оглашением этого факта. Обо всех случаях крещения евреев необходимо было сообщать в Министерство внутренних дел.

Относительно духовных дел мусульман СЗРИ содержит второе по объему количество статей. Однако в большинстве случаев эти постановления не выходят за рамки общих требований к представителям любого из вероисповеданий. Муфтий назначался на должность самим императором по представлении министра внутренних дел[65]. Члены Духовного собрания назначались министром внутренних дел[66]. В шиитском и суннитском толке назначение на должность высшего духовенства также зависело от Высочайшей воли, а назначение членов Духовного правления — от распоряжений представителей государственной власти. Свод законов строго определял подчиненность духовных лиц суннитов и шиитов «единственно властям, установленным Российским правительством»[67]. Воспрещалось обращение к «иностранным духовным или иным властям за какими-либо наставлениями и разъяснениями», а в случае получения таковых необходимо было «немедленно представить их местному гражданскому начальству», под страхом уголовной ответственности[68]. Кроме того, при появлении «вредных для государства настроений» в среде мусульман «каждое духовное лицо обязано было отвращать от них вразумлениями и увещаниями и немедленно доносить о том местному начальству»[69].

Относительно ламаитов и язычников СЗРИ почти не дает указаний, язычникам вообще посвящено только шесть статей Свода закона. Можно отметить, что на ламу, который определялся в данное звание императорским указом, возлагалась обязанность содержать сведения о духовных лицах и собраниях верующих для предоставления отчетов властям[70]. Относительно язычников местным властям было дано распоряжение не стеснять их под предлогом потенциального обращения в христианство[71].

2.3. Влияние конфессиональной политики Российской империи на общественную жизнь

Конфессиональная направленность государства сказывалась в регламентации им определенных сторон общественной жизни и богослужебной деятельности. К преступлениям против веры относилось нарушение благочиния в православных храмах. Входить в храм необходимо было без принуждения, с благоговением[72]. В законодательном порядке было определены места в храме, где нельзя было находиться во время богослужения[73]. Во время службы благоговение и тишина предписывалась не только в храме, но и в окрестностях[74]. Регламентировался даже порядок религиозных действий прихожан во время богослужения. Так, им разрешалось прикладываться к иконам только до или после проведения службы[75]. Мир и тишину в храме должна была наблюдать местная полиция[76]. Она же обязана была следить, чтобы в дни праздничных и табельных богослужений народные увеселения начинались только по окончании богослужения,

тогда же можно было открывать питейные заведения и магазины (продуктовые работали в любое время). Полиция также должна была следить за сохранением благочиния во время церковных торжеств, крестных ходов, водосвятий и т. п.[77]

Конфессиональная политика империи сказывалась и в формировании такой общественной стороны жизни, как праздники. «Воскресные и торжественные дни церковные и гражданские посвящаются отдохновению от трудов и с тем вместе набожному благоговению». В эти дни предписывалось «воздерживаясь от беспутной жизни, более, нежели чем в другие ... ходить к слушанию службы Божией, а особенно к литургии»[78]. Во все эти дни повсеместно запрещались работы и обучение, «кроме специально оговоренных случаев или с Высочайшего дозволения»[79]. Нехристианам, нанимающим для постоянных домашних услуг или работ лиц христианских исповеданий, запрещалось препятствовать им «в чествовании воскресных и установленных праздничных дней»[80]. Кроме того, в такие дни не выносились наказания по судебным искам.

Строго регламентировались даже народные обычаи. Запрещались колядования в Рождественскую неделю. Запрещалось в течение Пасхальной недели «купать или обливать водой не бывающих у заутрени»[81]. Приходским священникам вменялось в обязанность «отвращать прихожан своих от всяких суеверий», а местному полицейскому начальству «не допускать к совершению суеверных обрядов»[82].

2.4. Государственная политика в охранении общественного статуса Православия

Нарушение ограждавших веру постановлений каралось самым строгим образом. Публичная хула в церкви с умыслом на Бога, святых и иконы каралась лишением всех прав и каторгой до пятнадцати лет[83]. Если это было совершено вне храма, но публично, — срок сокращался до восьми лет и т. д.[84] Если свидетель подобного преступления не доносил об этом, то ему грозил срок от четырех до восьми месяцев тюрьмы[85]. Кощунства, то есть насмешки над правилами или обрядами Церкви, совершенные даже в пьяном виде, карались тюремным сроком от трех до восьми месяцев[86]. Учиненные во время службы беспорядки, оскорбление совершителя Таинства, богослужебных предметов каралось каторгой от двенадцати лет до пожизненной[87]. Оскорбившие во время службы священнослужителя дерзким словом заключались в тюрьму сроком от двух до восьми месяцев. Если же оскорбление было нанесено не в богослужебное время, но лицом иностранного исповедания и с целью оскорбить Церковь, то срок, в зависимости от тяжести преступления, составлял от четырех месяцев до года и четырех месяцев тюрьмы[88].

В свете конфессиональной политики Российской империи Православие являлось доминирующей конфессией. Это положение охранялось многочисленными статьями закона. Иностранные исповедания находились относительно РПЦ в ущемленном положении, степень правовой градации их зависела от догматической и канонической близости Православию. Тем не менее, деятельность всех конфессий строго

подчинялась мелочному контролю государства. Общественная жизнь в империи во многом отражала конфессиональную политику государства. Даже богослужебная деятельность ограничивалась и контролировалась государственными средствами.

3. Влияние конфессиональной политики государства на гражданские права личности

3.1. Гражданские права различных состояний в Российской империи

Социальное состояние и права гражданина в империи напрямую зависели от его конфессиональной принадлежности. С этим была связана возможность занимать общественные должности, иметь место проживания, право на обучение и т. п. В «Законах о состояниях» духовное сословие оказывалось в весьма привилегированном положении. Священники и псаломщики освобождались от воинской повинности[89] (от телесных наказаний — даже дети православных священников). Вдовы и сироты православного духовенства освобождались от налогов на дома и ряда городских повинностей. Священнослужители христианских исповеданий получали право личного дворянства и сообщали его через законный брак своей супруге. Дети священнослужителей православного и армяно-григорианского исповедания пользовались правом почетного гражданства (так же, как дети православных церковнослужителей, окончившие академию

или семинарию со степенью[90]). Аргументируя подобную политику правительства, князь Дашков на общем заседании Правительствующего Сената апеллировал к доверию и уважению паствы по отношению к священствующим — «к поддержанию коих клонятся все законы, относительно священства существующие»[91]. Однако же представители нехристианского духовенства не составляли «особых в государстве сословий, а дарованные некоторым из этих лиц преимущества определялись особо в Законах о состояниях»[92].

При этом определенные конфессиональные группы находились в стесненном социальном положении. Если не принимать во внимание иезуитов, которым ни под каким видом и наименованием нельзя было находиться на территории России[93], и раскольников изуверского толка, то в стесненном положении оказывались именно нехристианские исповедания.

Особое положение здесь занимала еврейская община. Лицо еврейской национальности обязано было «навсегда сохранять известную наследственную или же на основании законов принятую фамилию, или прозвание, без перемены»[94]. Исключения не делались даже для принимавших крещение, им дозволялось сменить только имя[95]. Фамилию могли изменить только евреи, состоящие на военной службе, и те из них, кто успел это сделать до 6 февраля 1850 года. Во всех публичных актах евреи должны были употреблять русский язык[96]. Им также воспрещалось ношение особой одежды, а «женщинам-еврейкам брить головы»[97]. Каждый еврей был обязан приписаться к «одному из установленных в государстве состояний», в противном случае «с ним поступается как с бродягой». Однако выкресты, то есть евреи, принявшие

христианство, исключались из прежних обществ и окладов и могли по желанию приписаться к городскому или сельскому обществу в девятимесячный срок, иначе они могли быть отнесены к праздношатающимся[98]. Евреи могли приобретать недвижимую собственность в черте своей постоянной оседлости, но владение населенными имениями им воспрещалось. Не населенное имение, доставшееся еврею по наследству вне мест оседлости, он должен был продать в шестимесячный срок[99]. Если с торгов им приобреталась почтовая станция, в которой находились христиане, то еврей был обязан избрать поверенного для управления из христиан[100].

В «Уставе о паспортах» оговаривается, что евреи могут постоянно или временно проживать только в черте оседлости. Те же из них, кто по закону обладают правом временного пребывания вне черты оседлости, при всякой перемене места жительства обязаны сообщать об этом полиции[101]. Евреи, проживавшие под именем христиан или нарушившие подобные постановления, депортировались в разрешенные им места жительства и привлекались к ответственности.

Некоторым ограничениям подвергались евреи при приеме в учебные заведения. По закону они могли поступать в любое казенное учебное заведение, но некоторые из подобных заведений имели собственные уставы, ограничивавшие прием в них евреев, что оговаривалось особыми указами[102]. Поступая в христианское частное училище, еврей был обязан объявить о своей вере «под опасением взыскания как за подлог»[103]. Правда, в этом случае он освобождался от уроков, где преподавался христианский закон.

Ограничениям подвергались права евреев в составе городских обществ. Общим правилом для выбора евреев яв-

лялось то, что «в составе присутствий они должны образовывать не более третьей части, так, чтобы другие две трети с председателем были из христиан»[104]. Кроме того, городские должности, которые исключительно предоставлены христианам или по роду обязанностей не могут быть поручены евреям, не должны были заниматься ими[105].

В качестве конкретных указаний установлены были следующие правила: 1) евреи не допускаются к участию в городских избирательных собраниях и собраниях домохозяев, а также к занятию должностей по городскому общественному управлению и заведованию отдельными отраслями городского хозяйства и управления; 2) в городских поселениях губерний, где евреям дозволялось постоянное место жительства, кроме гор. Киева, евреи, с некоторыми ограничениями, допускались к исполнению обязанностей городских гласных и уполномоченных[106].

Евреям-земледельцам запрещалось продавать или отдавать в наем отведенную им от казны землю людям разной с ними веры. В противном случае сделка признавалась недействительной и налагался крупный штраф[107].

Та же самая политика проводилась и в отношении других нехристианских исповеданий, хотя на этот счет в Своде законов соответствующие статьи могли и отсутствовать. Здесь весьма показательным является случай, происшедший в Казанской епархии, где в 1835 году волостной главой был избран язычник (избирали его обыватели, а утверждала Казенная палата). Это сразу же привлекло внимание архиепископа Казанского, который сделал в Синод запрос. В ходе разбирательств Казенная палата сослалась на отсутствие препятствий в законах для подобного рода ситуации. В ответ министр

внутренних дел интерпретировал факт данного выбора следующим образом. Отметив, что в Своде законов действительно нет прямого постановления, которое чинило бы препятствия для избрания язычника на такую должность (даже если среди его подчиненных будут православные), чиновник сослался на ст. 1075 во II томе СЗРИ, где в обязанность волостного правления вменялось побуждение подведомственных крестьян к исполнению обязанностей веры, а также на ст. 1091 в III томе СЗРИ, где запрещалось ставить на общественные должности, соединенные с правом власти или начальства, духоборцев, малакан, иконоборцев, иудействующих и последователей ересей, признанных особо вредными. В итоге министр выразил отрицательное отношение к вышеописанному факту избрания. В ответ на это император указом от 2 апреля 1835 года повелел, чтобы в казенных волостях, где вместе проживают христиане и язычники, последних сельскими начальниками не ставить[108].

3.2. Брачно-семейные отношения

Включение церковного права в российскую законодательную систему наиболее сильно отразилось в вопросах брачно-семейных отношений. Все подданные империи должны были вступать в брачный союз в строгом соответствии с правилами своего исповедания, гражданский брак не признавался. Все дела о признании законности браков или удостоверение о рождении в законном браке принадлежали исключительно компетенции духовных судов тех конфессий, к которым принадлежали оба супруга. Исключение составляли

смешанные браки, в них основным принципом можно считать «старшинство» исповедания, к которому принадлежал один из супругов. Допуская браки между православными и инославными христианами, закон ущемлял права последних. Так, к совершению таинства брака в этом случае допускался только православный священник, а местом совершения бракосочетания мог быть только православный храм[109]. Если для свершения подобного брака не случилось препятствий, то священнослужители, прежде православного венчавшие брачующихся, подвергались денежному штрафу, временному удалению от должности или места[110]. Дети, рожденные в таком смешанном браке, должны были воспитываться только в правилах православной веры[111].

Инославным христианам категорически запрещалось «поносить своих супругов за Православие» и «склонять их к принятию своей веры». Обязательность выполнения этих требований обеспечивала расписка, которую давала инославная сторона перед совершением венчания. Браки российских подданных православного и римско-католического исповедания с нехристианами запрещались, также законом воспрещались браки христиан протестантского исповедания с язычниками и мусульманами, при этом виновным грозил срок тюремного заключения (два месяца и двадцать дней)[112]. В случае совершения таких браков они признавались недействительными. Впрочем, это правило не распространялось на те ситуации, когда супруги, один или оба, восприняли крещение уже по вступлении в брак.

Эти положения нашли свое отражение в разделе «О браках лиц новокрещеных». Так, если одна из сторон воспринимала св. крещение, то брак оставался в силе даже без после-

дующего венчания в Православной Церкви[113]. В случае, если это была одна из жен мусульманина, то супруг обязывался к единобрачному сожительству с ней[114]. Если оба супруга исповедовали иудейство, то в случае обращения одного из них они обязывались подписками действовать следующим образом: обращенный — воспитывать детей в православной вере и пытаться привести другого к Православию; некрещеная сторона — не порицать супруга(-у) за веру и не отвращать рожденных в браке детей от Православия[115]. Кроме того, при принятии евреями христианской веры крещение, по закону, совершалось и над их детьми до семилетнего возраста — по той линии, которая принимала веру (если это был муж — то сыновья, если жена — то дочери)[116]. В случае, когда оба иноверных супруга принимали христианство, то, даже если брак был совершен в запрещенных Церковью степенях родства, он оставался в силе[117].

Если одна из сторон при существующем браке в обход закона пыталась вступить в новый брак, то при отсутствии согласия оставленной стороны или духовного начальства на возвращение к первому браку она осуждалась на постоянное безбрачие. При этом виновная сторона лишалась всех личных прав и состояний, а в случае сокрытия первого брака наказывалась сроком заключения от 4-х до 5-ти лет[118]. Если же причиной развода была супружеская неверность, то изменившей стороне запрещалось сочетаться с тем, с кем состоялась измена. Совершивший прелюбодеяние наказывался заключением в монастырь или тюрьму на срок от четырех до восьми месяцев, а лицо, с которым было совершено прелюбодеяние, — на срок заключения от двух до четырех месяцев[119].

В Своде законов подробно оговаривались степени родства и разрешенное количество браков, все эти правила первоначально нашли свое отражение в канонах Православной Церкви и потом уже приняли силу российских гражданских законов[120].

Правила налагали ответственность также на совершавших таинство брака. Невнимательность священников при совершении ими бракосочетания, не разрешенного законом, каралась различными мерами[121].

3.3. Религиозные права личности

Государственная забота о правоверии подданного начиналась с рождения и сопровождала его до самой могилы. Родители были обязаны «детей обоего пола приводить на исповедь, начиная с семилетнего их возраста» под страхом наказания по закону[122]. В таком же порядке православный подданный должен был «хотя однажды в год исповедоваться и приобщаться Св. Таин по обряду христианскому, в пост или иное время»[123]. Внушение об исполнении этого требования возлагалось не только на священников, но и на гражданское и военное начальство[124]. Священники были обязаны сообщать сведения о бывших и не бывших на исповеди и причастии в Духовную консисторию ежегодно. Тот же, кто в течение двух лет не участвовал в этих таинствах, невзирая на напоминания гражданского начальства или священника, подвергался «увещанию и вразумлению»; если и в этом случае он проявлял упорство и не участвовал в таинствах, то дело передавалось на рассмотрение гражданского начальства[125].

Несмотря на то, что право, по своей сути, не может предписывать ни добродетели, ни вероучительных или мировоззренческих истин, российское законодательство определяло формы личной нравственности. Нравственное поведение отдельного лица находилось под надзором не только духовенства конфессии, к которой оно принадлежало, но также администрации и полиции. В Своде законов существовала отдельная глава «О порочном и развратном поведении». Впрочем, в начале XX века большинство разделов из нее были исключены и оставлено только второе отделение «О предупреждении и пресечении порочного поведения лиц, лишенных духовного звания». Лицам духовного чина, лишенным сана или звания за дурное поведение, воспрещалось поселяться в области, где они раньше служили или исполняли монашеские обеты. Кроме того, нарушившие данные обеты понижались в должности, ущемлялись в состоянии. Им запрещался въезд и жительство в обеих столицах, а также вступление в государственную или общественную выборную службу.

Вредные и порочные члены сельских обществ, казачеств и инородческих обществ могли быть увольняемы от своих обществ[126]. Пункт 17 Приложения к ст. 205 гласил, что «если колонист Кавказского края, за всеми принятыми к удержанию его от разврата мерами, останется в поведении своем неисправным, то общество может постановить мирской приговор о предоставлении его в распоряжение правительства».

Российским законодательством строго определялись также принципы нравственности в сфере сексуальных отношений. Запрещались не только противоестественные пороки, за наличие которых следовало лишение присвоенных и личных прав и тюремный срок от четырех до пяти лет[127],

но и противозаконные сожительства неженатого с незамужней[128]. Порок скотоложества наказывался сроком заключения до шести лет[129].

Государство контролировало также уровень нравственности печатаемой литературы. Запрету подвергались не только сочинения или изображения, явно пропагандировавшие безнравственность, но и склонявшие к этому.[130] Запрещались в общественных местах выражения явно оскорбительные для общественных нравов. Для исправления нравственности заключенных арестантам предписывалось во время поста говеть[131].

Допущение законодательством положения, при котором государство получало доступ в область нравственности и религиозных убеждений личности, привело к тому, что со временем канонические нормы в области веры и нравственности стали заменяться административными распоряжениями. Результат в виде серьезных противоречий в духовной сфере общества не замедлил сказаться.

Заключение

Синодальный период в истории Русской Православной Церкви представлял собой естественный процесс включения РПЦ в государственную систему. При этом Православие оказалось в привилегированной позиции по отношению к другим исповеданиям, положение которых, согласно СЗРИ, можно также разделить на более и менее ущемленное в правах. Но деятельность государства не ограничивалась только внешними мерами охранительной политики РПЦ,

правительство стремилось воспитать население на принципах Православия и при этом вторгалось в область нравственных и религиозных убеждений личности.

Подводя итоги исследования, можно утверждать следующее: а) предпосылки к появлению Синода имелись еще в допетровский период; появление и дальнейшее существование Синода — результат закономерного развития не личного решения, а угаданной правительственной линии Петром Великим; б) в сфере уголовного и гражданского права изложенных в Своде законов глубоко отразилось влияние Православия на жизнь государства; в) важным принципом, оказавшимся в основе многих юридических норм, явилось положение о том, что религиозные воззрения граждан служат одним из ключевых обстоятельств, влияющих на права этих граждан.

При таком привилегированном и одновременно подчиненном положении Русской Православной Церкви в Российской империи имело место вторжение государства в область нравственных и религиозных убеждений личности. Подобная подчиненность Церкви государственным интересам привела к тому, что в начале XX века, по свидетельству одного из участников Поместного собора 1917–1918 годов, архиепископа Димитрия (Ковальницкого), средний человек с трудом отличал Сенат от Синода[132]. Иначе говоря, канонические нормы в области веры и нравственности со временем стали подменяться административными распоряжениями.

Результатом административного регулирования в области вероисповедания явился процесс нарастания серьезных противоречий в духовной сфере общества.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Париж, 1989. С. 378–379.
2. *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство // Путь. №8. Париж, 1927. С. 29.
3. *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–1918 гг.). М., 2002. С. 46–47.
4. *Шульгин В.С.* Религия и Церковь // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1987. С. 358.
5. См., напр.: *Карташев А.* Церковь и государство // Путь. №33, приложение. Париж, 1932. С. 9.
6. *Федоров В.А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 224–225.
7. См.: *Федоров В.А.* Указ. изд. Приложение 4. С. 425.
8. «Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной; но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть вторый государь, самодержцу равносильный, или больши его», а «когда еще видит народ, что Соборное сие Правительство Монаршим указом и Сенатским приговором установленное есть; то и паче пребудет в кротости своей, и весьма отложит надежду имети помощь к бунтам своим от чина духовного» (Регламент. Ч. I, п. 7).
9. *Смолич И.К.* История Русской Церкви. М., 2001. Ч. 1. С. 89.
10. Там же. С. 269.
11. Цит. по: *Федоров В.А.* Указ. соч. С. 18.
12. *Федоров В.А.* Указ. изд. Приложение 4. С. 426.
13. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. М., 1995. С. 134.
14. *Фирсов С.* Указ. соч. С. 36.
15. Цит. по: *Федоров В.А.* Указ. соч. С. 257.
16. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 62.
17. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 63.
18. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 35.
19. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 185.

20. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 64.
21. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 65.
22. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 7.
23. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 43.
24. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 125.
25. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие / Отв. ред. *М. О. Шахов*. М., 2003. С. 18.
26. СЗРИ. Т. I. Ч. I. Ст. 170.
27. СЗРИ. Т. XV. Ст. 183.
28. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 36.
29. СЗРИ. Т. XV. Ст. 188.
30. СЗРИ. Т. XV. Ст. 185.
31. СЗРИ. Т. XV. Ст. 192.
32. СЗРИ. Т. XV. Ст. 184.
33. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 186.
34. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 189.
35. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 41.
36. СЗРИ. Т. XV. Ст. 195.
37. СЗРИ. Т. XV. Ст. 194.
38. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 70.
39. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 45.
40. СЗРИ. Т. XV. Ст. 196.
41. СЗРИ. Т. XV. Ст. 189.
42. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 54.
43. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 48.
44. СЗРИ. Т. XV. Ст. 206.
45. СЗРИ. Т. XV. Ст. 206.
46. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 50.
47. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 52.
48. СЗРИ. Т. XV. Ст. 204.
49. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1.

50. СЗРИ. Т. XI. Ст. 2.
51. СЗРИ. Т. XI. Ст. 78.
52. СЗРИ. Т. XI. Ст. 264.
53. СЗРИ. Т. XI. Ст. 266.
54. СЗРИ. Т. XI. Ст. 287.
55. СЗРИ. Т. XI. Ст. 486.
56. СЗРИ. Т. XI. Ст. 485.
57. СЗРИ. Т. XI. Ст. 807.
58. СЗРИ. Т. XI. Ст. 502.
59. СЗРИ. Т. XI. Ст. 779.
60. СЗРИ. Т. XI. Ст. 779.
61. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1125–1126.
62. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1296.
63. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1299.
64. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1315–1321.
65. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1422.
66. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1423.
67. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1603.
68. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1603. См. также: СЗРИ. Т. XV. Ст. 257.
69. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1602.
70. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1694.
71. СЗРИ. Т. XI. Ст. 1701.
72. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 3.
73. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 4–5.
74. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 13.
75. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 8.
76. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 10.
77. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 15.
78. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 23.
79. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 24.

80. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 88.
81. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 29.
82. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 34.
83. СЗРИ. Т. XV. Ст. 176.
84. СЗРИ. Т. XV. Ст. 177.
85. СЗРИ. Т. XV. Ст. 179.
86. СЗРИ. Т. XV. Ст. 182.
87. СЗРИ. Т. XV. Ст. 210–215.
88. СЗРИ. Т. XV. Ст. 216.
89. СЗРИ. Т. IX. Ст. 394.
90. СЗРИ. Т. IX. Ст. 511.
91. Указы Правительствующего Синода от 30 декабря 1835 г..
92. СЗРИ. Т. IX. Ст. 404.
93. СЗРИ. Т. IX. Ст. 459.
94. СЗРИ. Т. IX. Ст. 769.
95. СЗРИ. Т. IX. Ст. 772.
96. СЗРИ. Т. IX. Ст. 773.
97. СЗРИ. Т. IX. Ст. 775.
98. СЗРИ. Т. IX. Ст. 776.
99. СЗРИ. Т. IX. Ст. 785.
100. СЗРИ. Т. IX. Ст. 786.
101. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 72.
102. СЗРИ. Т. IX. Прим. к ст. 787.
103. СЗРИ. Т. IX. Ст. 789.
104. СЗРИ. Т. IX. Ст. 799.
105. СЗРИ. Т. IX. Ст. 804.
106. СЗРИ. Т. IX. Ст. 805.
107. СЗРИ. Т. IX. Ст..811.
108. Указы Правительствующего Синода от 9 сентября 1835 г.
109. СЗРИ. Т. X. Ст. 67.

110. СЗРИ. Т. XV. Ст. 1576.
111. СЗРИ. Т. X. Ст. 67.
112. СЗРИ. Т. XV. Ст. 1568.
113. СЗРИ. Т. X. Ст. 79.
114. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 80.
115. СЗРИ. Т. X. Ст. 81.
116. СЗРИ. Т. IX. Ст. 777.
117. СЗРИ. Т. X. Ст. 84.
118. СЗРИ. Т. XV. Ст. 1554.
119. СЗРИ. Т. XV. Ст. 1585.
120. См., напр.: СЗРИ. Т. XV. Ст. 1559–1560, 1564.
121. См., напр.: СЗРИ. Т. XV. Ст. 1575.
122. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 232.
123. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 18.
124. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 20.
125. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 22, 208–209.
126. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 205.
127. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 995.
128. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 994.
129. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 997.
130. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 1001.
131. СЗРИ. Т. XIV. Ст. 228.
132. *Каннингем Джеймс В.* С надеждой на Собор. Лондон, 1990. С. 223.

Содержание

От автора 5

Вступительное слово 7

Глава 1. Патрология и патристика 9

Неопатристический синтез: исторический контекст 11

Отношение к неканоническим книгам в Восточной Православной Церкви и в западно-католической традиции 27

Современные вопросы преподавания Патрологии в России: опыт Нижегородской духовной семинарии 55

Значение практики оглашения: история и современность 75

Святоотеческое учение о падших ангелах и воздушных мытарствах 87

Глава 2. Вопросы христианской нравственности 101

Преподавание Нравственного богословия в России: история и современность 103

Понимание греха и греховности в современном мире 123

Значение воображения в православной духовной традиции. Опасности магизма и иконоборчества 142

Глава 3. Экклезиология и историко-философский анализ церковно-государственных отношений в России 177

Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX в. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) 179

Вопрос взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной либеральной мысли (на примере Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.) 229

Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в синодальный период (по материалам Свода законов Российской империи) 240

Алексей Адольфович Пешков

Философско-богословские этюды: избранные темы

Редактор-корректор О.В. Куранова.
Вёрстка: В.Г. Кочнев

Подписано в печать 10.06.2018. Формат 70x100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 16. Усл. печ. л. 20,8
Заказ № 1316 от 10.11.15. Тираж 1500 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

ISBN 978-5-904720-17-9

© Алексей Адольфович Пешков, 2018
© Нижегородская духовная семинария, 2018
© Типография «Ридо», 2018

ISBN 978-5-904720-23-0

9 785904 720230