ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 16
2018

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-818-0671

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
президенту АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)
Валерию Игоревичу Лимаренко

ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сборник работ преподавателей и студентов

Выпуск 16

2018

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Главный редактор:
митрополит Нижегородский и Арзамасский **Георгий**,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Заместитель главного редактора, составитель:
кандидат богословия, доцент,
протоиерей **Александр Мякинин**

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 16.
Нижний Новгород, 2018. 480 с.

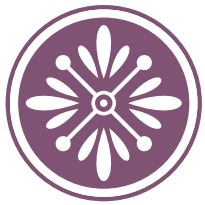
Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 381-09/2018 от 26 сентября 2018 г.

© Нижегородская духовная семинария, 2018
© Типография «Ридо», 2018

ISBN 978-5-904720-22-3

I

Раздел



Научно-богословские статьи и доклады

Богословие

Н.К. Гаврюшин, кандидат философских наук, профессор

Из лекций по истории русской религиозной мысли

Лекция Первая

Историографический обзор

Настоящий курс начал читаться в Московской духовной академии с 1987 года, и его идейная программа легла в основу Актовой речи, прочитанной на Покров в год тысячелетия Крещения Руси[1]. Хотя с тех пор уточнились отдельные суждения и оценки, расширился круг вопросов, но основная тональность осталась неизменной...

Этому курсу в МДА предшествовали лекции по истории русской религиозной мысли, читавшиеся А.В. Ведерниковым в 1944–1948 годах в Православном богословском институте[2], преобразованном затем в Московскую духовную академию.

Из обобщающих работ по истории русской религиозной мысли на первое место, как по охвату материала, так и по взвешенности оценок, следует поставить труд протоиерея Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» (1937). Однако эссеистический характер изложения и неравномерность в освещении материала затрудняют его использование в учебных целях. К тому же определенная грекофильская ориентация приводит Флоровского в ряде случаев к суждениям предвзятым и тенденциозным. В то же время в этой работе можно найти почти исчерпывающую библиографию по истории русской религиозной мысли и сопредельным вопросам на тот период.

С точки зрения систематичности и полноты, да и большинства принципиальных суждений, остается незаменимым труд протопресвитера В. В. Зеньковского «История русской философии» (1954). В нем, к сожалению, древний период освещен очень кратко, первым философом на Руси «в точном смысле слова» назван Григорий Сковорода, а в оценках позднего периода проявляется некоторый субъективизм, связанный с сочувствием автора «новым путям» в богословии, его стремлением воздерживаться от ригоризма и хоть как-то оправдать даже очевидно рационалистические умствования («философия общего дела» Н. Ф. Федорова, софиология С. Булгакова и др.).

«Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета (1922) должен быть упомянут как образец «сочувственного гиперкритицизма». Он написан с позиций «автономной» (независимой от богословия и политики) философии и охватывает период до 30-х гг. XIX в. Характерны названия глав этого труда: «Невегласие», «По прописям», «По линейкам» и т. д. Но даже при такой скептической установке Шпет не мог не отдать должного замечательному мыслителю XVI века Зиновию Отенскому, а в других своих работах оставил яркие и сочувственные портреты П. Д. Юркевича, А. И. Герцена и др. Поэтому Г. Г. Шпет навсегда останется серьезным «совопросником» любого историка русской мысли, каким он был и для упомянутых выше Г. В. Флоровского и В. В. Зеньковского.

Оставшийся в рукописи конспект лекций профессора МДА М. А. Старокадомского (хранится в Библиотеке МДА) написан в духовно-академических традициях и близок по тональности к оценкам В. В. Зеньковского. Он содержит краткий обзор учения славянофилов, подробно рассмотрено учение Вл. Соловьева, затем изложены взгляды С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского и П. А. Флоренского.

В отношении древнего периода русской мысли в настоящее время исключительную ценность представляет многотомный «Словарь книжников и книжности Древней Руси» (1987–2004). Для углубленного изучения этой эпохи важна также работа Г. Подскальского «Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)», русский перевод которой вышел в 1996 г. Что же касается более позднего периода, то содержательные справки можно получить также в издании «Новая философская энциклопедия» (Т. 1–4. М.: Мысль, 2010). Наконец, новейшим учебным руководством, которое может быть использовано при изучении курса, является книга: *Шапошников Л.Е., Федоров А. А.* История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006.

Особенности культурной почвы

Особенность культурной почвы славянства, на которую прививалась христианская вера, заключалась в том, что, в отличие от мира грекоязычного, равно как и от мира римского, своей письменности здесь не было. Ни Платона, ни Аристотеля, ни Цицерона. Поэтому использовать формы своей традиционной культуры для философского уяснения новозаветного Откровения было невозможно. И проблемы, которые волновали греческих интеллектуалов, были от славянского ума достаточно далеки. Даже простой перевод какого-нибудь отвлеченного текста представлял большие сложности, но и в случае их успешного преодоления трудно было ожидать, что этот текст найдет внимательных и заинтересованных читателей. Так неизбежно происходит с любой младописьменной культурой.

По этой причине Г. Г. Шпет предполагал, что, возможно, лучше бы славянам было принять христианство на греческом языке. Тогда-де открылись бы перед ними и сокровища античной философии... Но *русской* философии в таком случае заведомо возникнуть не могло. Появилась бы еще одна бледная копия эллинистической книжности. Не говоря уже о том, что разрыв между людьми книжной культуры и простым народом оказался бы точно таким же, как на латинском Западе...

Отношение народа Киевской Руси к богослужебному языку тоже имело свою специфику, отличную от Византии и от Рима. Для греков этот язык по сути мало чем отличался от их обычного разговорного — разве что возвышенностью стиля, и такая ситуация не изменялась многие века. У латинян книжный и богослужебный язык постепенно становился главным образом принадлежностью ученого клира, а развивавшиеся народные языки от него очень сильно отдалялись, что порождало разного рода напряжение и конфликты, вплоть до реформационных движений.

Выпускник Московской духовной академии, профессор Московского университета Н. И. Надеждин в своей статье «Европеизм и народность в отношении к русской словесности» резюмировал эту ситуацию достаточно четко. «...Письменность и речь,— писал он,— разделились с первого шага в обновленной христианством Европе; и это имело самые благодетельные следствия для последней: благодаря презрительному небрежению пишущей касты, она спаслась от всякого насильственного искажения; педантизм книжников ворочался с своей варварской латинью и спокойно оставлял живые народные языки изливаться звонкой, чистой, свободной струей из уст менестрелей и труверов. Такое независимое развитие народных языков продолжалось до тех пор, пока они укрепились, возросли и осамились так, что латинь книжников невольно начала отступать пред ними, постепенно сдала им трибюну и кафедру, впустила их в книги и, наконец, сама, дряхлым, увечным инвалидом, скончалась в архивной пыли, под грудою фолиантов»[3].

На Руси дело обстояло иначе. С одной стороны, церковнославянский язык был здесь вполне понятен, хотя и отличался от бытового,— вроде

бы как у греков, и с явным преимуществом перед латынью. Но могла ли на нем свободно развиваться философская культура, которая все-таки изначально вырастает из жизненных запросов ума, формируемых на повседневном языке?

Суждение, произнесенное по этому поводу все тем же бывшим семинаристом, заслуживает внимательного изучения. «...При первом введении письма на Русь,— писал Н. И. Надеждин,— письменность сделалась церковнославянскою; и эта церковнославянская письменность, по своей близости и вразумительности каждому, тотчас получила авторитет народности. Это не был отдельный, священный язык, достояние одной известной касты — но книжный язык всего народа! Кто читал, тому нечего было читать, кроме книг церковнославянских; кто писал, тот не смел иначе писать, как приближаясь елико возможно к церковнославянскому!»[4]

С одной стороны, все вроде замечательно, благочестиво и «церковно». Но с другой, самостоятельно думать и писать в этих условиях было трудно. Проще и надежнее *копировать*. «Ничесоже от себе, токмо от божественныих писании и святых отец наших»... Лучше повторение, нежели «самомышление». И для «новоначальных» такая установка вполне понятна. Мозаикой цитат построены многие древнерусские тексты, начиная со знаменитого «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона...

Трудно что-либо возразить и по поводу суждения Н. И. Надеждина относительно связи самостоятельной русской мысли с политической независимостью и новым историческим самосознанием. «С самобытностью,— писал он,— пробудилось самосознание народа — развязался язык! Оттого ли, что новыми условиями общественной жизни породились новые отношения, новые идеи, для выражения коих недоставало слов в церковнославянском языке, или, может быть, удаление Московии во глубину Севера и разрыв прежних тесных связей с Югом, застудив русскую речь в совершенно полночные формы, резче обнаружили ее несходство и несовместность с языком церковнославянским — как бы

то ни было, только положительные факты доказывают, что, со времени утверждения на Москве средоточия Восточной Руси, язык ее укрепился, изъявил права на самобытное существование независимо от церковнославянского, и мало-помалу завладел особым отделом письменности, где достиг наконец значительной степени выразительности и силы»[5].

В самом деле, за пять столетий, прошедших от митрополита Илариона до Ивана Пересветова, митрополита Даниила и Ивана Грозного русский язык действительно окреп и оказался вполне способен к передаче острейших теоретических дискуссий по религиозно-общественной проблематике. Но все же это пять столетий...

Закон и Благодать

Еще одно важное обстоятельство. «Не знаем, на небе мы были или на земле»,— говорили послы князю Владимиру, согласно летописному рассказу, после того, как побывали на службе в Великой Софии. Но для того, чтобы понять отличие благодати Христовой от «ига Закона», одной красоты богослужения недостаточно. Только пожив «под Законом», испытав его гнет и тесноту, можно оценить простор Благодати, задуматься над тем, что Закон — не *самоцель*, а только *средство* воспитания духовного человека; что «не человек для субботы, а суббота для человека».

Нельзя, конечно, отрицать возможности знакомства древнерусских людей с ветхозаветной религией, но вряд ли оно было достаточно глубоким. Не зная Закона, очень легко и даже естественно было *принять христианство как Новый Закон*, стремиться к благоговейному сохранению его буквы, внешности...

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона не так уж легко для понимания, как может казаться. А оно ведь — о Новом Израиле, каковым должна была сознавать себя Древняя Русь до последних дней... Кстати говоря, «Слово» Илариона совершенно чуждо эсхатологизма (списков Апокалипсиса в XI–XIII веках мы тоже не найдем). Главное для него — вхождение русского народа в благодать Христову, радость и ответственность за этот дар...

Таким образом, *историософская* тема в русской мысли присутствует изначально, но она, по сути, не развивается до конца XV века, до обретения политической самостоятельности и вхождения в «восьмую тысячу лет от сотворения мира», так как повсеместно распространенным было убеждение, что «конец миру» наступит в 1492 году, когда завершатся семь тысяч лет миробытия.

Здесь «историософия» мирно встречается и объединяется с «*натурфилософией*», представленной на Руси главным образом переводными статьями космологического и метеорологического характера, которые помещались в многочисленных сборниках для келейного чтения — «Цветниках», «Пчелах» и т. д., восходящих к византийской книжности. Но считать подобные статьи проявлениями самостоятельной философской рефлексии можно только со значительной долей условности.

И все же свидетельства именно философских интересов древнерусских книжников есть. Одно из самых загадочных касается киевского митрополита Климента Смолятича, скончавшегося после 1164 года. По сообщению Ипатьевской летописи, он «бысть книжник и философ так, якоже в Русской земле не бяшеть». В своем «Послании пресвитеру Фоме» Климент отводит обвинение в увлечении греческой философией, что якобы он, оставив «почитаемаа Писаниа... писах от Омира, и от Аристотеля, и от Платона»,— и разворачивает целый ряд аллегорических толкований образов и событий Ветхого Завета.

По каким источникам мог знакомиться Климент с сочинениями Платона и Аристотеля, предположить достаточно трудно. В славянском переводе их не было, так что, вероятно, он неплохо владел греческим. Но самое удивительное заключается в том, что, как явствует из «Послания пресвитеру Фоме», философские интересы автора не оставляли равнодушными довольно многих.

Аллегорические толкования Климента Смолятича во многом перекликаются с сочинениями его современника — святителя Кирилла Туровского. В них тоже, разумеется, можно найти философию в форме иносказаний, но магистральная ее линия связана все-таки с отвлеченной

терминологией и категориальным строем, вырабатывавшимся главным образом перипатетической традицией. Следы ее мы найдем уже в древнейших памятниках славянской книжности.

Лекция Вторая

Философский трактат в «Изборнике Святослава» 1073 г.

Один из древнейших памятников древнерусской письменности, «Изборник Святослава» 1073 года (известный также как «Сборник» болгарского царя Симеона), содержит достаточно пространную подборку статей, посвященных логическим категориям и приписываемых здесь авторству прп. Максима Исповедника и Феодора Раифского.

По своему содержанию статьи «Изборника» восходят к «Категориям» Аристотеля и комментаторским трудам неоплатоников Порфирия и Аммония. Основным предметом обсуждения здесь сделаны пять так называемых предикабилий («гласов»), которые в обобщенной форме выражают основные утверждения о субъекте, подлежащем, то есть о том, что *подлежит* рассмотрению. К предикабилиям относятся род, вид, различающий признак, собственный признак и случайный признак. Кроме предикабилий рассматриваются также некоторые из десяти аристотелевских категорий — существо, качество, количество, отношение, обладание и др.

Компилятивный характер этих статей очевиден, но, тем не менее, они знаменуют собой важную веху в истории древнеславянского философского языка: категории позволяли читателю охватить основные характеристики и отношения всякого возможного мира смыслов, умозрительного космоса, а предикабилии в столь же общей форме вводили в главные типы суждений о конститутивных элементах этого космоса, раскрывая подвижность смыслоразличений (например, категория местоположения в качестве собственного или случайного признака).

Большинство логических статей «Изборника» обнаруживает текстуальную связь с «Диалектикой» прп. Иоанна Дамаскина, которая

стала известна в славянском переводе с XIV века и оставалась, по сути дела, основным философским сочинением в Древней Руси до конца XVII века. По-видимому, составитель греческого сборника, послужившего оригиналом для славянорусского «Изборника», использовал тот же материал, что и Иоанн Дамаскин при написании «Диалектики».

Хотя логические статьи «Изборника» мы не можем рассматривать как прямое извлечение из «Диалектики», для русского читателя они послужили своеобразным ее предварением.

Логические статьи «Изборника» в сопоставлении с «Диалектикой» Иоанна Дамаскина впервые были исследованы профессором МДА А. В. Горским и К. И. Невоструевым с целью проверить предположение К. Ф. Калайдовича о том, что «Диалектика» была переведена Иоанном Экзархом Болгарским еще в IX в. Подтверждения эта гипотеза не получила.

Влияние греческой философской терминологии на славянорусскую на материале статей «Изборника» было предметом многих специальных исследований[6], и это вполне понятно: именно отсюда начинается развитие логико-философской терминологии в древнерусском и других славянских языках. Существенно отметить крайне бережное отношение безвестных переводчиков к родному языку: в славянском тексте практически нет иноязычных заимствований, отвлеченные понятия облечены однородной словесной плотью. Благодаря этому посеву удалось взрастить на корнях родной речи стройные побеги высоких умозрений.

Специальное монографическое исследование логических статей «Изборника» было предпринято болгарским исследователем Б. Пейчевым[7]. К сожалению, увлеченный предвзятой идеей о тождестве болгарского национального сознания с богомильской ересью, автор тенденциозно и порой прямо антинаучно интерпретирует тексты славяно-русской и византийской книжности.

По мнению Б. Пейчева, греческий оригинал логических статей был написан одним из основателей монофелитской ереси Феодором Фаранским, современником Максима Исповедника. Некоторое время

написанный Феодором логический трактат находился в обращении без имени автора и в таком виде был полностью заимствован Иоанном Дамаскиным в «Диалектику». Позднее произошло отождествление Феодора Фаранского с православным епископом Раифским и под именем последнего данные статьи вошли в греческий оригинал «Изборника».

Однако «монофелитский» характер статьи «О лици» (другие к этой теме вообще не могут быть причастны) Б. Пейчевым никак не доказан и остается простой декларацией. А это лишает основания всю его концепцию, так как если бы Иоанн Дамаскин, знаменитый обличитель монофизитов и монофелитов, автор сочинения «О Христовых двух волях», не заметил бы монофелитского характера использованного им источника (а вслед за ним больше тысячи лет проявляла неразборчивость вся ученая ортодоксия), действительно можно было бы говорить о сенсации...[8]

Что есть философия?

Логические статьи — не единственное свидетельство философских интересов в «Изборнике Святослава» 1073 г. Там есть еще, например, и статья Георгия Хировоска «О образах» (т. е. поэтических приемах или фигурах), которая вполне может быть отнесена к сфере эстетики[9]. Но все же теперь нам пора попытаться ответить на вопрос, что в Древней Руси понимали под «философией», или «любомудрием».

Согласно «Житию Константина Философа», на вопрос Логофета «что есть философия?» равноапостольный просветитель славян «скорым умом рече абие: «Божиих и человеческих вещей разум (т. е. *разумение*), иже детелию (*деятельным)* учит человека по образу и подобию быти сотворшаго его, елико может человек Богу приблизитися»».

Конечно, этот ответ не был собственным изобретением св. Константина-Кирилла. Из текста того же «Жития» известно, что в Царь-граде он научился «у Льва и Фотия диалектице и всем философским учением». Можно предполагать вполне уверенно, что

основным книжным пособием при изучении диалектики ему служила «Диалектика» («Философские главы») прп. Иоанна Дамаскина.

В «Диалектике», а именно в ее первой главе «О философии», содержатся шесть знаменитых определений, согласно которым философия есть:

1) «разум» (γνώσις, то есть познание) сущего;

2) познание божественных и человеческих вещей,

3) поучение добровольной смерти;

4) уподобление Богу,

5) «хитрость хитростем» и «художество художеством»,

6) любовь к мудрости.

Таким образом, ответ Константина Философа на вопрос Логофета является соединением второго и четвертого определений по «Диалектике» Иоанна Дамаскина. Кстати заметить, третье определение философии мы находим в службе равноап. Кириллу, в тропаре шестой песни канона:

«Поучение смерти житие твое положив, преизящне предел мудрости, отче, поразумев, преложился еси к Премудрости ипостасней», то есть обратившись к философии как поучению добровольной смерти для мира страстей и достигнув предела земной мудрости, он преставился ко Христу как Божией Силе и Божией Премудрости.

Прп. Иоанн Дамаскин, однако, также не был автором этих шести определений. До него они были подробно обсуждены христианским мыслителем VI в. Давидом (которого часто отождествляют с армянским царем Давидом Анахтом) в сочинении «Определения философии». Именно у Давида имеется то соединение второго и четвертого определений, которым воспользовался Константин-Кирилл:

«Философия есть наука о божественных и человеческих вещах и уподобление Богу в меру человеческих сил».

Давид приводит и имена авторов определений философии: первые два, согласно свидетельству Никомаха, принадлежат Пифагору, третье и четвертое — Платону, пятое — Аристотелю, шестое же основано на этимологии.

Можно было бы предположить, что Давид, христианский мыслитель (хотя он и был учеником неоплатоника Олимпиодора), впервые свел воедино все эти определения в интересах христианской философии. Однако в том же порядке и с указанием авторов мы находим эти определения уже у Аммония Ермия, ученика Прокла и учителя Олимпиодора в толкованиях к «Первой Аналитике» Аристотеля[10].

Не беремся утверждать, что Аммоний был первым, кто свел и протолковал эти определения. Возможно, он тоже, в свою очередь, воспользовался каким-то комментаторским трудом. Существенно для нас другое: то обстоятельство, что «языческие» определения философии без малейших изменений вошли в славянскую экзегетическую литературу и богослужебные тексты.

В христианской традиции довольно рано наметились две тенденции в понимании задач философии: в одной стороны, монашески-аскетическая, опиравшаяся главным образом на определение философии как подражания Богу; истинным философом здесь оказывался подвижник благочестия. С другой стороны, интеллектуалистическая, которая на первое место выдвигает «познание», гносис. Собственно, только последняя может быть предметом историко-философского рассмотрения, поскольку аскетический опыт принадлежит главным образом области агиографии.

Состав философии

В «Диалектике» Иоанна Дамаскина изложена принятая в эпоху средневековья схема деления философии. Согласно ей, любомудрие разделяется на теоретическое («зрителное», «видителное») и практическое («деятелное»). Первое, в свою очередь, подразделяется на «богословное», «естествословное» и «учителное» (=математическое). Стоит обратить внимание на то, что «богословие», таким образом, оказывается *частью* теоретической философии, так что формула «философия — служанка богословия» была отнюдь не повсеместной.

В квадривий математических дисциплин («учительное любомудрие») входили астрономия, арифметика, музыкальная гармония и геометрия.

Практическое любомудрие сложилось еще в античной перипатетической традиции. В него входит этика, или любомудрие «обычайное» (от «обычай»), экономика, или любомудрие «домостроительное» и, наконец, политика, или любомудрие «градовное» (от греч. полис — город).

Из раннего периода развития древнерусский книжности известен только один относительно оригинальный текст, который относится к квадривию. Это «Учение им же ведати человеку числа всех лет» доместика Новгородского Антониева монастыря Кирика (1136). Текст содержит не только календарные вычисления, но и переводные статьи натурфилософского характера о «поновлениях стихий», перекликающиеся с учением стоиков, но предполагающие «конец миру» в 1492 г.[11]

Поскольку Кирик Новгородец был и руководителем монастырского хора, его вполне можно считать заинтересованным в учении о музыкальной гармонии (как составной части квадривия). А его «Вопрошания» по церковно-правовым вопросам, адресованные епископу Нифонту, свидетельствуют о смелой и универсальной ориентации мысли этого книжника.

Лекция Третья

Становление исторического самосознания

Флорентийская уния 1439 г., знаменовавшая отпадение Константинополя от православия, а затем и падение Византии под натиском Османской империи (1453), с одной стороны, а с другой — последняя стадия борьбы за окончательное свержение ордынского ига вызвали к жизни целый ряд сочинений об исторической миссии русского государства. На первое место среди них, как по времени создания, так и по действительной общественной значимости, должно быть поставлено «Послание на Угру» ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1480).

«Послание на Угру»

Поводом к написанию «Послания» послужил распространившийся в Москве слух, будто Иван Ш проявляет нерешительность перед войском хана Ахмата и даже якобы готовится к бегству. Вассиан напоминает князю об обещании «крепко стояти за благочестивую нашу православную веру и боронити свое отечество от бесерменству», укоряет его за то, что он внимает трусливым советникам, готовым предать Родину ради спасения собственной жизни и богатства.

При этом, как показало обстоятельное исследование И. М. Кудрявцева, Вассиан развивает следующую историософскую концепцию, уходящую своими корнями в идеологию Киевской Руси. Великокняжеская власть, одним из представителей которой является Иван Ш, есть власть богоустановленная; русский народ, несущий и распространяющий христианскую веру есть народ богоизбранный. Отсюда следует вывод, ставящий Ивана Ш. перед необходимостью дать практический ответ на единодушное требование своего народа: «Великий князь в с е я Р у с и, политический и духовный владыка в с е г о русского народа, поставленный Богом во главе народа, избранного им (Богом), народа — Нового Израиля, должен выполнить волю своего народа, направленную к полному освобождению от иноземного и иноверного порабощения»[12].

Послание к Ивану Ш, представляющее собой один из лучших образцов русской публицистики XV в. и позднее неоднократно использовавшееся в качестве примера для обращения к полководцам на поле брани, насыщено не только библейскими цитатами и реминисценциями. Среди авторитетов, к которым прибегает архиепископ Вассиан,— древнегреческий философ Демокрит: «И слыши,— пишет он,— что глаголет Димокрит, философом первый: князю подобает имети ум ко всем пременным, а на супостаты крепость и мужество и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок»[13].

В «Послании» Вассиана неоднократно используется понятие «отечество», с которым связывается не только политико-географическое

единство, но и преемственность традиций: князь должен последовать примеру славных предков, которые обороняли Русскую землю, оказывали помощь и соседним народам.

«Поревнуй,— пишет он,— прежебывшим прародителем твоим великим князем: не точию Русскую землю обороняху от поганых, но иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимера, иже на греческих царех дань имали, потом же и Владимера Мономаха, како и коли бился с окаянными Половцы за Русьскую землю, и иные мнози, их же паче нас ты веси. И достойный хвалам великий князь Дмитрей, твой прародитель, каково мужество и храбрость показа за Доном над теми же сыроядцы окаяными, еже самому ему напреди битися, не пощаде живота своего избавления ради хрестьянскаго»[14].

«Повесть о новгородском белом клобуке»

В конце XV — начале XVI в. возникло легендарное сочинение об обстоятельствах появления белого клобука у новгородских архиепископов. Греческий подлинник, согласно тексту сопроводительного письма, адресованного новгородскому святителю Геннадию, был якобы злонамеренно уничтожен в Риме, где продолжали в тайне хранить лишь латинский перевод.

Содержание повести вкратце таково. После временного гонения на христиан чудесным образом обращенный император Константин по указанию явившихся ему в видении апостолов Петра и Павла возлагает на голову папы Сильвестра белый клобук. Впоследствии он некоторое время хранился в Риме, где ему не воздавали должной чести и, в конце концов, решили отослать в заморские страны. Чудесным образом клобук был, однако, возвращен на прежнее место. Тогда злочестивому папе явился во сне ангел, повелевший отправить клобук в Константинополь.

Одновременно патриарху Филофею в Константинополе было видение, из которого он узнал о предстоящем прибытии клобука, а также о том, что должен будет направить его в Новгород, где тот будет носим на главе Василия архиепископа, «на почесть святей и апостолъстеи

соборнеи церкви Софеи премудрости божией». Одно время Филофей задумал было удержать клобук в Константинополе, но ему явились во сне император Константин и папа Сильвестр и потребовали исполнения преждебывшего веления.

«Яко же бо от Рима благодать, и слава, и честь отъята бысть,— сказали они,— тако же и от царствующего града благодать Святаго Духа отъимется в пленение агарянского, и вся святая предана будет от Бога велицей Рустей земли во времена своя, и царя руского возвеличит Господь над многими языки, и подо властию их мнози царей будутъ от иноязычных, под властию их патриаршеский чин от царствующаго сего града такожде дан будет Рустей земли, во времена своя, под властию их патриаршеский чин от царствующаго града такожде дан будет Рустей земли во времена своя, и страна наречется светлая Росия, богу тако изволившу прославити тацеми благодарении Рускую землю, исполни та православия величеству и честнейшу сотворити паче первых сих»[15].

Тогда патриарх с великими почестями отправил белый клобук в Новгород, где с тех пор его и носят на главе архиепископы.

Замечательно, что политическая направленность повести не носит узко-областнического характера, но напротив, проникнута мыслью о единстве русской державы, предназначенной быть истинной хранительницей христианской духовности и благочестия. «Повесть о новгородском белом клобуке» явилась своего рода идеологической программой «вольной окраины», положившей немало на укрепление централизованной самодержавной власти и пожавшей в конце концов ее горькие плоды, когда Иван Грозный заставил замолчать вечевой колокол... Впрочем, судьба текста этого сочинения оставляет еще много вопросов...

К «Повести о новгородском белом клобуке» примыкает еще несколько литературных сочинений историософского характера, в частности «Сказание о Вавилонском царстве», «Сказание о князьях владимирских». Наряду с переводными хрониками и трудами летописцев они способствовали выработке концепции о месте Руси

во всемирно-историческом процессе. Законченное выражение эта концепция получила в посланиях старца псковского Елеазарова монастыря Филофея.

Теория «Москва — Третий Рим»

В мировой истории старец Филофей выделяет три периода, соответствующие трем основным царствам. Первое царство — Древний Рим, осужденный на разрушение за упадок веры. Второй Рим — Византия со столицей в Константинополе, или Царьграде. Он подвергся наказанию за уклонение от православия, выразившееся в принятии унии с католической Церковью на Флорентийском соборе. Наконец, третий Рим — это Москва, столица русского православного государства, которому суждено оставаться опорой «истинной веры» до конца мира. «И едина, ныне святая съборнаа апостолъскаа церковь восточная паче солнца въ всей поднебеснеи светится, и един православный великий рускии царь въ всей поднебесной, якоже Нои в ковчезе спасеныи от потопа»,— писал Филофей царю Ивану Васильевичу[16].

Взгляды Филофея нашли живой отклик у современников, были приняты на вооружение крепнущей самодержавной властью, воспроизводились в различных литературных и общественно-публицистических произведениях. По мнению В. Малинина, «самым важным свидетельством того значения, которое имело для XVI века церковно-политическое учение Филофея, без сомнения, служит то, что формула эта [«Москва — третий Рим». — *Н. Г.*] вошла в состав уложенной грамоты 1589 года об учреждении патриаршества в России.

„Понеже убо Ветхий Рим,— читаем мы здесь,— падеся Аполлинариевою ересью, вторый же Рим, иже есть Константинополь, агарянскими внуцы от безбожных турок обладаем; твое же, о благочестивый царю, великое Росийское царствие, третей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие, в твое в едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешись в всей вселенной, во всех христианех“. Таким образом, патриотическая теория скромного инока

Елеазарова монастыря становится как бы государственною теориею и получает признание со стороны высшей церковной и государственной власти»[17].

В своих посланиях Филофей выступает как строгий ревнитель веры и благочестия, хранитель древних традиций. Подобно архиепископу Вассиану (Рыло), автору «Послания на Угру», он убеждает великого князя Василия Ивановича следовать заповедям, положенным прежними властителями Руси: «Не преступи, царю, заповеди, еже положила прародителие твои, ревнующе преданием и всему уряжению великого царя Константина и прочих древних православнующих царей, блаженный же святый Владимер и великыи и богоизбранный Ярослав, и прочии блаженнии святии, их же корень дойде и до тебя, государя»[18].

Старцу Филофею принадлежит целый ряд назидательных посланий, в частности к Мисюрю Мунехину по случаю морового поветрия во Пскове, к вельможе, в мире живущему, к Мунехину против звездочетцев и латин, и др. В них развиваются традиционные христианские представления о необходимости смирения и терпения, веры в божественный промысл.

Любопытно отметить, что Филофей обнаруживает известную осведомленность в области «внешних наук», в частности астрономии, но значение ее — очевидно, в связи с отрицательным отношением к астрологическим предсказаниям — ставит невысоко: «Год есть сугуб,— пишет он,— солнечный и лунный. Солнечный содержит 365 дней, лунный же 354. От сего является, яко год солнечный болши лунаго 11 днии. По тому в то лето Солнцу и Луне потемнение не узрится. И кто прилежнеише подщится, по Шестокрылу считают дробныа часы, то обрящет, в которыа час быти потемнению Луна и Солнцу. Но о сем подщание и подвиг велик, а приобретения мало»[19].

Особенно решительно Филофей нападает на представления о разумном влиянии звезд на человеческую жизнь: звезды «ниже чювствены, или животны, и ни зрят ни на что же, но огнь невещественн, ничто же весть, ниже знает»,— пишет он[20].

«Казанская история»

Среди произведений, посвященных политическим и военным победам Ивана Грозного, выделяется «Казанская история», автор которой в течение двадцати лет жил в Казани (1532–1552) и был свидетелем осады и взятия этого города. Как отметила Г. Н. Моисеева, «Казанская история» представляет собой в древнерусской литературе новый тип «связного исторического повествования, объединяющего большое количество отдельных, законченных глав, пронизанных единой и цельной историко-публицистической концепцией»[21].

Взятие Казани автор рассматривает как кульминационный момент русско-татарских отношений, начавшихся нашествием Батыя. Подробно описываются страдания русских людей под гнетом Золотой Орды, постепенный рост могущества русского государства. Взятие Казани — это не «месть» и не только военное предприятие, имеющее целью обезопасить восточные границы Руси. Главное, что усматривает автор в этом событии, это «просвещение» града светом «истинной веры». Не подобным ли образом, однако, мотивировались и крестовые походы?

В «Похвале граду Казани» автор говорит о нем как о младенце, вышедшем из купели: «О блажен еси, граде прекрасный Казань, и от Бога благословен. Зело радуйся и веселися паче всех руских градов; вся бо Руская земла и градове издавна от благодати Святаго Духа просвещение прияша, ты же новый ныне православием просветися и божественными храмы обновися яко младенец породися»[22].

Главный герой «Казанской истории» — Иван Грозный, образ которого, олицетворяющий идею самодержавия, нарочито идеализирован. Автор сравнивает его с пророком Моисеем, подчеркивает его справедливость по отношению к простым людям, суровость к князьям и боярам. Создававшаяся в условиях опричнины, повесть умалчивает о роли в боевых действиях таких воевод, как Воротынский, Курбский и др., поскольку они уже находились в опале.

Таким образом, для всех произведений конца XV — начала XVI в., затрагивающих вопросы об исторической миссии Русского государства,

характерно единство общего взгляда: независимая, самодержавная Русь божественным промыслом предопределена быть последним оплотом православия и распространять его среди других народов, не останавливаясь перед применением силы. В отношении же внутригосударственной политики, прежде всего в вопросе о роли Церкви в государстве, подобного единства мнений не было.

Лекция Четвертая

Дискуссии о религиозно-общественном идеале: Федор Карпов, Иван Пересветов, Ермолай-Еразм

В начале XVI в. заметно обостряются отношения между светскими и духовными феодалами, с особой остротой встает вопрос о монастырском землевладении. Хотя он обсуждается на основе церковно-канонической и интересы государственной власти фактически отстаиваются красноречием иноков-нестяжателей, в нем нетрудно разглядеть семена грядущего через полтора столетия столкновения царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, а также последовавшего за ним окончательного подчинения Церкви самодержавию при Петре I и полной секуляризации монастырских земель при Екатерине II.

В конце XV — начале XVI в. наблюдаются элементы секуляризации общественного сознания, имеющие некоторые точки соприкосновения с западными реформационными движениями. Еретические взгляды «жидовствующих» Феодосия Косого, «евангельский социализм» Матвея Башкина вызвали к жизни широкую полемическую литературу, в которой особенно выделяются «Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Истины показание» Зиновия Отенского.

Споры с еретиками и вольнодумцами остро поставили вопросы книжной справы, дали толчок работе по составлению полной славянской Библии, возбудили внутрицерковную дискуссию о допустимости наказания инакомыслящих.

В публицистике XVI в. идет напряженное обсуждение различных сторон общественной жизни и государственного устройства, обсуждаются вопросы нравственности, влияния западных обычаев и умонастроений, положение холопов и крестьян. Первостепенное значение приобретает вопрос о пределах царской власти и роли боярства в управлении страной.

Торжество абсолютизма готовилось и идеологически, и политически. Иван Пересветов и Вассиан Топорков настраивали царя против вельмож, сам Иван Грозный прекратил деятельность «избранной рады» (1560) и приближал к себе новых людей; свое венчание на царство (1547) он подкрепил позднее благословением константинопольского патриарха (1561). Но до преставления митрополита Макария 31 декабря 1563 г. Иван Грозный не предпринимал резких внутриполитических шагов.

Федор Карпов

Примером вдумчивого, пытливого отношения к насущным проблемам общественной жизни своего времени может служить творчество Федора Ивановича Карпова, одного из видных политических деятелей эпохи. Служивший на дипломатическом поприще, Федор Карпов владел несколькими иностранными языками и вообще был высокообразованным человеком. В своих сочинениях он цитирует Аристотеля и Овидия, ссылается на поэмы Гомера. Тесная дружба связывала Федора Карпова с прп. Максимом Греком, он состоял в переписке со старцем Елеазарова монастыря Филофеем, митрополитом Даниилом. Именно в ответ на «посланейцо» Филофея он пишет, что это сочинение уподобляет старца «наученному мужу, износящему новая и ветхая от сокровищ своих, от еуаггельской истории, Омировым б о словом и риторским разумом пригодно сложени»[23].

Единства исследователей в оценке общественно-политических взглядов Федора Карпова достигнуто не было. Его считали «боярином-западником», идеологом реакционной боярской оппозиции, сторонником укрепления самодержавной власти, увлеченным в то же время гуманистическими идеями. Подобные противоречия объясняются

не только различием исследовательских установок, но и недостаточно внимательным прочтением источников. Федор Карпов никогда не был «боярином», а увидеть в описании им загадочной страны, где «часы не начинают дней... смерть живота не скончеваеть» отражение патриархальной идиллии можно лишь по недоразумению. Ведь Федор Карпов здесь прямо говорит о жизни «будущаго века», которая откроется «внутреннему человеку» за порогом земного мира.

Федор Карпов был человеком умеренно-консервативных взглядов в том отношении, что считал возможным при сохранении традиционных религиозно-философских основ мировоззрения воспользоваться теми или иными достижениями западной науки и культуры (и «западничество» его отнюдь не более радикально, чем у св. Геннадия Новгородского, пользовавшегося латинскими переводами, услугами Бартоломея Готана, монаха Вениамина и т. д.). Он хотел использовать эти достижения для укрепления централизованной самодержавной власти.

При этом Федор Карпов был человеком самостоятельно мыслящим, сторонящимся шаблонных решений и оценок (сказывалась широкая практика дипломата), но скромно и трезво определяющим свои возможности. Чтобы достигнуть диалектической ясности видения предмета, он широко использовал практику письменного диалога со своими современниками, смело выдвигая самые острые вопросы. «Мнит ми ся, отче,— писал он прп. Максиму Греку,— подобает недомыслящему не стыдитися, но исповедати неразумие свое мудрейшим»[24].

Прослышав о больших познаниях Николая Немчина, Федор Карпов обратился к нему с вопросом относительно различий между православием и католичеством. Ответ последнего, что будто существенных различий между ними нет, дал Федору Карпову основания привлечь к обсуждению этой темы Максима Грека, который в пространном «Слове на латинов» разъяснил суть важнейших расхождений между двумя вероисповеданиями. Подобным же образом, очевидно, Федор Карпов поставил перед Максимом Греком вопрос о возможности использовать астрологические знания (которыми был знаменит Николай

Немчин) для совершенствования управления страной и укрепления власти царя.

В переписке с митрополитом Даниилом Федор Карпов подверг глубокому обсуждению основные начала человеческого общежития. Митрополит Даниил, теоретически заметно смягчивший суровые принципы осифлянской идеологии (но практически проводивший их против Максима Грека и Вассиана Патрикеева), настаивал на том, что совместная жизнь людей должна основываться на взаимном «терпении». В ответ на это Федор Карпов как практически мыслящий государственный деятель развивает (вполне согласную со взглядами Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого) теорию «сопротивления злу силою»: «Аще речем,— пишет он,— яко терпение паче есть потребно к соблюдению владычества или царства, тогда вотще сложены суть законы, тогда обычаи святые и благые уставы разърушени, и в царствах и в начальствах во градех сожительство человек живет без чину»[25].

Разворачивая свой идеал государства, держащегося «правдою» и «законом», Федор Карпов отнюдь не выступал, как казалось известному историку А. А. Зимину, «против одной из основных догм православной церкви», то есть против терпения как такового[26]. «Иже убо возжелает в истину терпелив быти,— писал Ф. Карпов,— треба есть ему мысль гордую оставити, Христу последовати, и от мира сего плыти к пристанищу пустынному; а иже в бурях и волнениих сего мира съблюсти возможет, далече блаженее будет. От сих уразумел еси, яко трьпения не отвергох, но показах токмо, коль потребна суть во вся ком гражаньстве правда и законы ко исправлению неустройных»[27].

Федор Карпов, таким образом, стремился разделить в вопросах государственного управления область «кесареву» и «богову» и, конечно, в какой-то мере ограничить вмешательство Церкви в мирские дела, так как, например, «скорый суд», за который, как правило, стояло духовенство (позднее мы будем говорить о взглядах инока Зиновия Отенского) нередко приходил в противоречие с «правдою» и «законом».

В своей политической теории Федор Карпов прямо опирается на авторитет Аристотеля. «Всяк град и всяко царьство, по Аристотелю, управлятися имать от начальник в правде и изъвестными законы праведными, а не тръпением»[28]. В другом месте он ссылается на мысли Аристотеля в сочинении «О книзе Нрав», то есть в Никомаховой этике (X, 181b).

Последнее может служить аргументом в пользу того, что Федор Карпов знал Аристотеля не по афористическим сборникам вроде «Пчелы» и не по апокрифическим компиляциям вроде «Аристотелевых врат», а по текстам его сочинений, которых в ту пору в славянском переводе еще не было...

Мысли Федора Карпова о соблюдении «правды» и «закона» вызваны многочисленными картинами нестроений в современной ему жизни, примерами разврата, подкупа и угнетения. «Уже в нынешные времена,— пишет он,— мнози начальники на своих подвластных и сирых не призирают, но их под неверными приказъщики погнетатися попускают, о стражбе должной стада порученнаго не радяще, под тяжкою работою терпения жити своих попускают, и не разсмотряют, яко человеческий род немощен есть и паче похотению последует чювственному, неже правому словеста суду».

Особое возмущение Федора Карпова вызывает торгашеское отношение к жизни, поклонение «золотому тельцу». «Златыа веки суть в истинну ныне: много златом приходит сан, златом съветуеться любовь, в цене цена ныне есть...» Даже если бы явился без соответствующей мзды со всеми чудесами и богословскими мудростями св. апостол Петр, ему бы дали от ворот поворот: «аще ничего не принесет, дверем затворенным, извержется вон. Никоторый порок не скуден, и грех похотный, от него же дело опщее человеческое падает».

Описание нестроений современной Федору Карпову жизни остро ставило вопрос о путях их преодоления, но вполне конкретизировать свой социальный идеал мыслитель или не был готов, или не решался. Ясно лишь, что это монархия, в которой царь должен быть подобен «гуслей

игрецу Давиду» и извлекать гармонические созвучия из переданного ему во владение инструмента.

О причинах своих недомолвок Федор Карпов в весьма изящной иронической форме написал митрополиту Даниилу, подчеркивая неудобство времени и боязнь уклониться в «языческую прелесть»: «Множаиша тебе о сем существе сложил бы, аще бы любезное и плодовитое было лето, в нем же в птичьих песнех писати услажает писца. Ныне же врази животу, мраз, студен, снег и дым разум смущают, перьсты стесняють, очи слезити понужають, чернило мерзнеть, харатью сажею опорочають, сия вся писцу спротивна быти видится, и аще зде могу сей епистолии конець правым чином положити, обаче зане муж еси желаниа и попечение вся испытуа, боюся да не како мене скупа отвещателя к вопрошенною твоему назовеши, зане убо сиа доволна видятся, и аще реку множаиша, тогда нечто тая языческая и чюжа быти речеши»[29].

Тонкий дипломат сказался и здесь, и остается лишь ждать новых материалов, чтобы можно было сказать, какой социально-политической теории придерживался этот «разумный муж», по выражению А. М. Курбского[30].

Иван Пересветов

Значительным явлением в русской общественной мысли первой половины XVI в. было творчество Ивана Семеновича Пересветова, русского выходца из великого княжества Литовского. Пересветов принадлежал к числу «королевских дворян», образовававших наемную гвардию польского короля. В 1528 г. в составе шляхетских отрядов он воевал на стороне Яна Заполья против Фердинанда I Чешского, а во время перемирия (1529–1532) перешел на службу к последнему... Ситуативный такой был «воинник»... В конце 1534 — начале 1535 г. он был послан к молдавскому воеводе Петру Раршу, а в начале 1539 г. прибыл в Москву, предложив правительству Ивана Грозного создать мастерскую по выделке особых, обтянутых кожей, легких и прочных щитов. Пересветов был отдан под начало боярину М. Ю. Захарьину, но тот вскоре скончался,

и «воинник», обремененный хлопотной и невыгодной службой, вскоре растратил свои сбережения («собинку»).

Своим предложениям по государственным преобразованиям, направленным царю, Иван Пересветов предпослал своего рода нравственное обоснование — родовую связь с русскими воинами, верно служившими московским князьям. Он ясно ощущал невыгоды своей репутации и писал царю: «нас, государь, приезжих людей, не любят». Поэтому он особо мотивирует свой приезд в Москву чувством религиозной ответственности за судьбу православного Отечества: «А яз, государь... выехал из Литвы... поминая своих пращур и прадед, как служили верно государем русским великим князем, твоим пращуром и прадедом. Пересвет и Ослябя в черньцох и в схимех с благословением Сергия чюдотворца на Донском побоище при великом князе Дмитрее Ивановиче за веру христианскую и за святыя церкви и за честь государеву пострадали и главы своя положили»[31].

Разумеется, одного этого обоснования в пользу предложенных И. С. Пересветовым реформ было недостаточно, и сам он, как человек, долго живший в других государствах, опирается именно на примеры и авторитеты, которые видел или о которых узнал в своих заграничных странствиях.

Если Федор Карпов только задавался вопросом о возможности использовать астрологию в государственных целях, то Иван Пересветов решительно следует за мнениями западной «науки», предсказаниями «философов и Дохтуров латинских», которые якобы пишут про царя Ивана Васильевича, что он «породился от великия мудрости по небесному знамению на исполнение правды в его царстве», что его, как когда-то и византийского императора Константина, ожидают козни вельмож «для ради укорочения воинства его». Однако великий государь сможет побороть своих внутренних врагов и «Божиею помощию Казанское царство возмет мудрым воинством да и крестит, да будут восмь градов християнских славных во все царство»[32].

Но, по-видимому, наибольшие надежды И. С. Пересветов возлагал все-таки не на безличную «науку», а на личный пример и авторитет

великих государей — Петра Волоского воеводы и Магмет-салтана. Вся «Большая челобитная» наполнена прямыми цитатами и изложениями мнений христианского государя Петра, который делает свои политические обобщения на примере Византийской империи, а «Повесть об основании и взятии Царьграда» и примыкающие к ней «Сказание о книгах» и «Сказание о Магмет-салтане» рисуют поучительную картину гибели христианского государства в наказание за утрату благочестия и из-за происков «велмож».

Основной мотив сочинений И. С. Пересветова — идеал «грозного» царя, опирающегося на регулярное войско, содержимое на средства казны. «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь на царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям»[33].

И. С. Пересветов предложил подробный план реорганизации и оснащения русской армии, в частности выделение «20 тысящ юнаков храбрых со огненою стрелбою». Осуществив его, можно было взяться за решение актуальных внешнеполитических задач — начать активную борьбу с Крымским и Казанским ханствами. В области внутренней политики И. С. Пересветов также видел определенные преимущества военной организации, предложив для борьбы с «лихими» людьми ввести по городам институт сотников и десятских.

На казенное жалование И. С. Пересветов предлагал перевести не только «воинников», но и прочий аппарат государственного управления — судей, сборщиков налогов и др. Он считал необходимым централизовать всю финансовую систему (доходы поступают в царскую казну) и даже регламентировать рыночные цены! В большинстве своем предложения И. С. Пересветова намного опережали время. Совершенно бесспорно, что он был идеологом рядового дворянства и непримиримым врагом боярства, всего наследия удельной раздробленности.

Любопытна историософская концепция И. С. Пересветова, развернутая им в «Повести об основании и взятии Царьграда» — обработке сочинения Нестора Искандера. Уже при основании Константинополя

явилось «знамение», означавшее, что этому оплоту православия суждено быть взятым иноверцами, но «напоследок паки християня одолеют бесерменство, Сед-михолмаго приимут и в нем воцарятся». Это предсказание выражало чаяния греков, молдаван и южных славян, ждавших от русского царя избавления от исламского порабощения.

Примечательную эволюцию претерпевает у И. С. Пересветова образ Магмет-салтана. В первой части «Повести» его имя упоминается не иначе как с эпитетами «безбожный», «безверный» и «скверный», но в «Сказании о книгах» они напрочь исчезают. Забрав у патриарха Анастасия все греческие книги якобы для перевода на турецкий, Магмет-салтан задумал их не возвращать и «греческий закон почернити до тла во Иерусалиме и во Цариграде», но по молитвам патриарха ему был послан устрашающий сон, и он вернул книги и даже «хотел веру христианскую прияти», но его «с пути божественного совратили» паши и сеиты.

Тем не менее Магмет-салтан из греческих книг почерпнул много мудрости и узнал, что все несчастия царя Константина и его подданных проистекали от своекорыстных вельмож, заботившихся только о собственном покое и обогащении. Поэтому он и провел в своем государстве преобразования, о которых шла речь выше. Тем самым он явился образцом идеального государя за вычетом того, что не стал христианином вполне: «А есть ли бы к той правде турской да вера христианская, ино бы с ними аггели беседовали». Царю Ивану Васильевичу, таким образом, оставалось только принять эту «правду турскую», почерпнутую к тому же из греческих книг, чтобы стать идеальным правителем, укрепить свое государство и воинство и в конце концов осуществить древнее пророчество, освободив Царьград от иноверцев.

Известно, что осенью 1549 г. Иван Пересветов дважды передавал свои сочинения царю Ивану Васильевичу. Они упомянуты в «Описи царского архива» (1562–1572), но ни об отношении к ним царя, ни о дальнейшей судьбе автора ничего не известно. Замечательно, однако, что впервые писавший о сочинениях И. С. Пересветова Н. М. Карамзин

считал их автора «затейником», трудившимся «задним числом» уже после реформ Ивана Грозного, так как «советует царю сделать все великое и хорошее, что было им уже сделано». Подобные взгляды высказывались и позднее.

Ермолай-Еразм

В целом ряде отношений творчество Ивана Пересветова перекликается с идеями другого крупного публициста эпохи — Ермолая-Еразма.

Сведения о жизни Ермолая-Еразма немногочисленны. Известно, что он приехал в Москву из Пскова, возможно, по приглашению митрополита Макария в 40-х гг. В 1555 г. он был протопопом старейшей кремлевской церкви Спаса на Бору, а в 1577 г. он уже вновь пребывал во Пскове в иноческом звании с именем Еразм. Ермолай-Еразм — автор различных по жанру и содержанию произведений. Им написаны послания к Ивану Грозному и цареву «книгчию» Кир-Софронию, «Поучение к своей душе», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», сочинение «О граде Муроме», «Книга о св. Троице», составлена «Зрячая пасхалия». Свои мысли о государственных преобразованиях Ермолай-Еразм изложил в сочинении «Благохотящим царем правительница и землемерие».

Как и И. С. Пересветов, Ермолай-Еразм включает в свои концепции мысли об историческом значении русского государства, является безусловным сторонником самодержавия и предлагает ряд мер, которые, по его убеждению, должны укрепить централизованную власть. Однако при наличии ряда общих положений, различие между Ермолаем-Еразмом и Иваном Пересветовым довольно значительно. Если последний считал основой государства «воинников», получающих казенное жалование, то Ермолай-Еразм видит подлинную опору общества в земледельцах, крестьянах, и предлагает целый ряд мероприятий с целью облегчить их положение.

Во-первых, он считает, что с крестьян следует брать подати не деньгами, а непосредственно производимым ими продуктом — хлебом; во-вторых, их следует освободить от ямской повинности — ее должны

нести горожане; наконец, надо преобразовать основную земельную меру, введя более крупную — «четверогранное поприще». Тем самым существенно ускорится работа землемеров, станут четче границы между владениями и прекратятся мелкие тяжбы.

С этой земельной мерой должна быть приведена в соответствие и воинская повинность (число выставляемых ратников пропорционально числу полученных во владение поприщ), причем наделение воинов и бояр землей налагает на них обязанность бесплатно служить государю. Совершенно очевидно, что так рассуждать мог только человек, прямо ощущавший ценность земли и, в отличие от «наемников», безразличный к денежному жалованию.

В свое время В. Ф. Ржига не без оснований усмотрел в Ермолае-Еразме выразителя интересов крестьянства. Позднее эта точка зрения была подвергнута пересмотру, и Ермолая-Еразма стали относить к идеологам дворянства. Что объективно предложения Ермолая-Еразма могли служить интересам дворянства, оспаривать не приходится, но нельзя в то же время закрывать глаза на то, что как по своему социальному положению (священник), так и по субъективной направленности творчества от нужд этого класса он достаточно далек, и сравнение со взглядами И. С. Пересветова говорит само за себя.

Существенно отличает Ермолая-Еразма от Ивана Пересветова широта его общественных интересов. Значительную часть своего творчества он посвятил обличению различных нестроений церковной жизни, в первую очередь ересей. Он решительно выступал против антитринитариев, иконоборцев и т. п., резко высказывался против укоренившейся в монашестве тяги к роскоши. Но его волнует и нравственное состояние «мирян», попавших под влияние чужеземных идеалов. Подобно автору «Валаамской беседы», он обличает тех, кто в угоду чувственным увлечениям посягает искажать свое лицо: «Неции же от нас,— пишет Ермолай-Еразм,— груб смысл имуще и божиа премудрости исполнение (имеется в виду *лицо человека*! — *Н. Г.*) мняще яко тленну вещь преобидети, режут и терзают, потребляюще власы одяниа личнаго, иже суть

на устех и на браде, мняще младостию краситися некоего ради сквернаго дела. Не младость бо есть красота, но се красота, ею же Бог человека украсил есть, в ня же лета достоит ему тако быти»[34].

Предметом особенной озабоченности Ермолая-Еразма является распространение пьянства. Он предлагает ряд строгих государственных мер с целью борьбы с этим пороком: закрыть корчмы, запретить разведение хмеля. Точно так же в государственном масштабе он предлагает вести борьбу с «душегубством» — разрешить ковать ножи только с тупыми концами... При всей наивности этих предложений, в них виден человек, конкретно и государственно мыслящий, излагающий свою точку зрения в интересах общественной пользы — без малейшего своекорыстия.

Большое значение в истории русской религиозно-философской мысли имеет «Книга о св. Троице», написанная Ермолаем-Еразмом в форме ответа на антитринитарные и иконоборческие выступления еретиков. На этом сочинении несомненно отразилась полемика со сторонниками «нового учения» Феодосия Косого. «Книга о св. Троице» состоит из трех частей: «Слова преболшего о троичестве и о единстве», «Слова о Божии сотворении тричастнем» и пространной «Молитвы к св. Троице».

Это сочинение Ермолая-Еразма показывает, что он был осведомлен в древнегреческой мифологии («Кронова жертва упразднися, Диева (Зевсова) гордыня отступи, Ермиево (Гермесово) величание низпаде»)[35] и философии. В главе «О еллинских философех» среди тех, кто предвозвещал тайну св. Троицы, им названы «Ермий, нарекованный тревеликий» (Гермес Трисмегист), Платон, Аристотель, Диоген и др.[36]

Во второй части своего сочинения Ермолай-Еразм развивает «троическую натурфилософию», доказывая, что троичное начало присуще различным явлениям земного тварного бытия. Так, например, он усматривает три состояния «водного естества»: «первое жидкость, второе студень, третие мокрота»; то же можно сказать о железе, дереве, различных частях человеческого тела («всякий перст тричленовен»).

Доводы Ермолая-Еразма в защиту иконопочитания восходят к сочинениям Иоанна Дамаскина: «Аще бо и человеческ рук дело, но образ подобия зрака Божия»[37]. Но несомненно примечательно его рассуждение о том, как впадают в заблуждение еретики при чтении Священного Писания: «Не единым бо очным зрением, или языка соглаголанием книгочии, но пространьством ума, еже мысльми разумными сведети глубины. Еретицы же, груби суще, едино протолкующе, и се ко многу непричастному прилагают, держащеся яко слепый стези; сего же не смысляще — стезя раздвоится, он же при том краи держашеся, от негоже приидет ему отделение стези находимой ему, понеже и забредет в непотребнаа ему места»[38]. Таким образом, правильность понимания обеспечивается не формально-логическими умозаключениями, но «пространством ума», охватывающим Целое прежде частей.

В «Слове о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже» Ермолай-Еразм отстаивает божественное происхождение любви. Он укоряет тех, кто считает долгом любви приготовить для ближних богатые изысканные яства. «Несть бо се любовь,— пишет Ермолай-Еразм,— но многим оскорбление». Истинная любовь должна простираться «ко всем равно», постоянно памятовать, что в мире есть сирые и голодные, которые как раз в час роскошного пиршества ждут подаяния.

Любовь должна быть обращена не только на людей, но и на все живое: «Аще же начнещи имети пост, утончают ти вся мысли, не токмо бо и человеком любовь покажеши, еже ти не требе снеди ради восхитати чужая труды, но и скотом, и зверем, и птицам, и рыбам, всякому живот имущу любовь твоя явится»[39].

В истории русской общественной мысли Ермолай-Еразм является первым и долгое время единственным сторонником мнения, что в основе государственного благосостояния лежит крестьянский труд, что непосредственные труженики полей — первое и самое важное сословие: «В начале же всего потребни суть ратаеве; от их бо трудов есть хлеб, от сего же всех благих главизна...»[40]

Лекция Пятая

Дискуссии о религиозно-общественном идеале: «Валаамская беседа», прп. Иосиф Волоцкий и Вассиан Патрикеев, митрополит Даниил и прп. Максим Грек

Примечательным памятником общественно-политической мысли середины XVI в. является анонимное сочинение «Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев»[41].

«Валаамская беседа»

В «Валаамской беседе» очень сильно звучит критика монастырского землевладения: «царем иноков селы и волости со християны жаловати не достоит», монахам следует «приимати годовая урочная милостыня». Но это только первый шаг к резкому разделению светской власти и подобающего инокам образа жизни. Здесь автор «Беседы» стоит, по существу, на тех же позициях, что и Федор Карпов: «Не с ыноки господь повелел царем царство и грады, и волости держати, и власть имети — с князи, и с бояры, и с прочими с миряны, а не с ыноки. Иноком повеле господь за царя и за великих князей в смиренном образе бога молити»[42]. Против теократического идеала автор высказывается с удивительной решительностью: «Аще где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, ту милости божия нет».

Общие соображения подкрепляются и конкретными намеками на духовных лиц из приближенных царю, которые «по дьявольскому наносному умышлению из святых божественных книгах и из преподобных жития выписывают, и выкрадывают из книг подлинное преподобных и святых отец писание и на тож место в теж книги приписывают лучьшая и полезная себе».

Подобные резкие антиклерикальные высказывания могли бы дать повод подумать, что автор «Валаамской беседы» стоит в целом на позициях, близких западной реформации. Однако напротив, именно в усиливающемся влиянии чужеземцев на русскую жизнь он видит

ближайшую угрозу народу, вере и государству, предрекая скорую гибель за оставление православия и «измену царю и государю своему».

Он вполне определенно выражает связь иррелигиозного идеала, проявляющегося в западном мире, с выразительными сторонами жизненного уклада: «Богомерзко и незаконно их житие и обычай их неприятен,— говорит автор «Беседы» об иностранцах,— занеже не дано им разумети про нашу новую благодать; и им наше ничто же завидно есть; они просят сесветное житие, а мы угожаем на будущее житие». Горе и разочарование принесет идеал посюстороннего, «сесветного» бытия всем «прельстившимся в неверных порты и шлыки и имущим их на себе, держащим их, неверных, прелести и впущающе их в землю свою, и имущим от них помощи, и хранящимся ими».

Царю подобает строго следить за сохранением исконных обычаев и установить «царскою смиренною грозою брад и усов не брети, ни торшити и сану своего ничем не вредити». Автора беседы волнует сохранение церковного благолепия, и он, предупреждая об опасности самочинных нововведений, предлагает царю ввести во всем государстве единообразие клиросного пения: «многие переводы и неподобные статьи православным царем и великим князем достоит пение скрепити и един перевод со соборного свидетелства имети, а не многие». Это благочестивое, на первый взгляд, пожелание чревато глубокими церковными конфликтами, что и стало совершенно очевидным в эпоху раскола XVII века...

Г. Н. Моисеева усматривает в «Валаамской беседе» отголоски полемики с еретическими взглядами «жидовствующих», Матвея Башкина, Феодосия Косого, в частности по вопросу о соблюдении постов, обрядов и т. д.[43] Однако государственные интересы автор «Беседы» ставит едва ли не выше церковных, и по вопросу о «самовластии» человека занимает скорее политическую, чем богословскую позицию,

Основную опору самодержавной власти автор «Валаамской беседы» видит в «воинниках», которым и следует, по его мнению, давать за их службу земельные наделы. Здесь он единомыслен с Иваном Пересветовым.

Как установила Г. Н. Моисеева, «Валаамская беседа» находится в тесной связи с деяниями Стоглавого собора 1551 г. и по целому ряду пунктов перекликается с решениями, отраженными в «Стоглаве».

Иосиф Волоцкий и Вассиан Патрикеев

Наиболее последовательного и решительного защитника монастырского землевладения сторонники секуляризации встретили в лице игумена Волоцкого монастыря Иосифа (Санина).

Вопрос о монастырском землевладении Иосиф Волоцкий косвенно затрагивал уже в конце XV в. в Синодике Волоколамского монастыря. Здесь, указывая на то, что «божественное писание о душевней ползе глаголет и учит, о телесном же покои малое щащает», он развивает мысль, что делу спасения «в нынешнем веце» способствует многообразное церковное благолепие, поддерживаемое разветвленным монастырским хозяйством: «сих ради бывает и манастыръская създание, и божественныа церкви съставление, и еже в ней всяческих и божественных вещей устроение, и украшение всечестными иконами, и еже на стенах писанием, и животворящими кресты, и божественными Евангелии, и священными съсуды, и святыми книгами. И сих ради бывает весь церковный доволь: и священником же, и диаконом, и всем служителем, и всем братиям телесный покой, пища же и питие, и одежда, и обувь, и келейное устроение, и еже в келиах всяческих нужных вещей доволь, еще же и села, и вертограды, и рекы, и езера, и пажити, и вся животная и четвероногая»[44].

Около 1507 г., в ответ на притязания удельного князя Федора Борисовича, Иосиф Волоцкий создает «Трактат в защиту церковных и монастырских имуществ», в котором пространно развивает тот же круг идей, который был намечен полемистами его круга ранее («Слово кратко»). Дальнейшие труды волоцкого игумена по вопросам монастырского землевладения посвящены главным образом полемике с одним из наиболее энергичных представителей «нестяжательства» Вассианом Патрикеевым.

Князь Василий Иванович Патрикеев, по прозвищу Косой, родился около 1470 г. Он состоял на службе у великого князя и выполнил ряд ответственных военных и дипломатических поручений; в 1495 г. был пожалован в бояре. Однако в 1499 г. за свою позицию в династической борьбе (он поддерживал группировку Дмитрия Ивановича и Елены Волошанки, связанную с еретическим кружком Федора Курицына и др.). Василий Иванович был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь и пострижен в монашество с именем Вассиан. Здесь он сблизился с прп. Нилом Сорским и стал ревностным сторонником «нестяжательства». Первым его сочинением о монастырском землевладении стало «Собрание некоего старца», написанное вскоре после собора 1503 г. и направленное против основной идеи соборного доклада.

Главный довод Вассиана в пользу «нестяжателъства» состоит в том, что монашество есть отречение от мира и всего мирского, а владение землями «обмирщает» монастырскую жизнь. «Разсудим себе, братие,— пишет Вассиан,— чем хужши есмы мирских — мир не мерзит нам, и еже убо что у мирских, видим дивно, то всею силою подвизаемся, дабы и у нас тако же было, а не помним, яко того есмы всего отверглися в постригают своем — и всего мира, и яже в мире. Аще ли же се лжа, да испытаем себе, не имеем ли сел, яко же и мирстии человецы, не словут ли нивы и езера, и пажити, и скоты, и домы твердо ограждена чернечестии, не именем ли храмин светлых и ковчег со имением твердо храними?»[45]

Отрицание монастырского землевладения в произведениях Вассиана оказывается необходимо связанным с отрицанием многих внешнеобрядовых сторон церковной жизни. Призыв к «внутреннему христианству» князя-инока находится в тесном родстве с реформационной проповедью.

Одновременно Вассиан расширяет фронт полемики с осифлянской идеологией, затрагивая наиболее уязвимое, с церковной точки зрения, звено — вопрос об отношении к еретикам. Он выступает, по-видимому, в качестве основного автора «Ответа кирилловских старцев», написанного по поводу «Послания Василию III о еретиках» Иосифа

Волоцкого. Последний, указывая на опасность ересей для государства («много царства погибоша сим образом») призывает к расправе с еретиками, невзирая на их покаяние: «их же вероваху покоянию и даяху им освобождение, сии многа зла сотвориша и многия в ереси отведоша»[46].

Вассиан имел здесь все основания обратить обвинения Иосифа в адрес жидовствующих против него самого. Приведя примеры прощения каявшихся грешников даже и по суровому Ветхому Завету, он подчеркивает, что «нам же в новей благодати яви владыко Христос любовный, союз, еже не осужати брату брата о том, но единому богу судити согрешения человеча... Аще же ты повелевавши брату брата съгрешивша убити, то вскоре суботство будет и вся ветхая закона, их же бог ненавидит»[47].

Таким образом, Вассиан ясно дает понять, что точка зрения «осифлян» — ветхозаветное отношение к иноверным, и она, по существу, отрицает Евангелие.

Около 1509 г. в связи с изменившейся политической ситуацией Вассиана неожиданно возвращают в Москву, и он становится ближайшим советником великого князя. Авторитет князя-инока в это время настолько велик, что его главному противнику Иосифу Волоцкому великий князь вообще запрещает что-либо писать против Вассиана. Последний же, напротив, составляет новые полемические произведения — «Слово ответно противу клевещущих истину еуангелъску и о иноческом житии и устроении церковном» и «Прение с Иосифом Волоцким». В них он пространно развивает темы ранних своих сочинений, а в «Слове кратком», как отметила Н. А. Казакова, «много места уделяет положению монастырских крестьян и ставит тем самым новый для своего творчества вопрос о положении крестьян»[48].

Эту тему, правда, Вассиан затрагивал не первым. Его противник, Иосиф Волоцкий, посвятил ей целый ряд своих сочинений. Но если волоцкий игумен печаловался о судьбе крестьян, находившихся во власти светских феодалов, то Вассиан Патрикеев озабочен положением тех, которые оказались в прямой зависимости от церковных иерархов,

«иже отнудь отвръгьшеся страха божиа и своего спасениа, повелевают бесчадно мучити и казньми различными истязати неудобь отдающих манастырьскиа долги»[49].

Примерно в середине 1510-х гг. Вассиан приступает к составлению новой Кормчей книги, в которой намеревается впервые в систематическом порядке (в отличие от традиционного хронологического) изложить основные правила церковного устроения и тем самым наглядно показать, что монастырское землевладение находится с ними в полном противоречии. Примечательно, что на свой труд Вассиану удалось получить благословение митрополита Варлаама и всего Освященного собора — правда, с условием «ничего не выставливати», то есть сохранить прежний состав в неприкосновенности.

Этого условия Вассиан не выполнил. Он исключил из своей Кормчей целый ряд статей и постановлений, на которые опирались защитники монастырского землевладения, в частности «Слово 165 святых отец пятого вселенского собора, на обидящих Божия церкви», «градские законы» византийских императоров и др., а вместо них ввел несколько новых.

К маю 1517 г. основная работа над Кормчей была завершена, но в 1518 г. Вассиан привлекает к ее доработке только что прибывшего в Москву Максима Грека, и она получает законченный вид. Именно с обвинений в искажении Кормчей книги и начнется в 1531 г. соборный суд над Вассианом, который окончательно сведет его с политической арены. Помимо Кормчей, Вассиану было предъявлено обвинение в еретическом учении о нетленности плоти Христа *до* его воскресения (афтартодокетизм), непочитании новопрославленных святых — митрополита Ионы и Макария Калязинского. В отношении последнего дала себя знать княжеская спесь — он-де, говорил Вассиан, «мужик был сельский».

Главным образом благодаря инициативе Вассиана Патрикеева был втянут в полемику «осифлян» и «нестяжателей» вызванный в Москву для исправления богослужебных книг прп. Максим Грек.

Протопоп Сильвестр

Тенденция строго регламентировать различные стороны общественной и даже частной жизни проявилась в середине XVI века достаточно широко. Это и знаменитый «Стоглав», и не менее известный «Домострой» протопопа Сильвестра.

Помимо «Домостроя», Сильвестр является автором нескольких посланий нравственно-назидательного характера. Одно из них направлено царю Ивану Васильевичу. Выдержанное без тени заискивания и раболепства, оно решительно призывает царя «прилежать к добродетели», прозрачно намекая на допущенные им некогда преступления против нравственности. Послание обличает роскошь и разврат в современном ему обществе и «небрежение» властей в пресечении зла. Подобное небрежение тем более прискорбно и греховно, что царь, «глава всем людем своим», избран «божиею благодатию», он — «православия веры истинный наставник».

Сильвестр особенно подчеркивает значение нравственной ответственности царя, в свободной воле которого — судьба страны. Если он не наведет в государстве порядка, то не сможет «крепко стати против недруга, и мнози недрузи о том возрадуютца». В то же время царь должен быть справедлив, т. е. править «правдою» и «судом истинным». Идеалы самодержавия у Сильвестра и Федора Карпова достаточно близки.

В другом послании, адресованном князю А. Б. Горбатому и написанном по просьбе последнего, мысли о сотрудничестве бояр и воевод с царем развиваются в духе, так сказать, «конституционной монархии»: царю следует повиноваться беспрекословно — если он отдает распоряжения «о людех общиа пользы...» Но как поступать в противном случае, автор предусмотрительно умалчивает.

Любопытно, что в этом послании Сильвестр дословно воспроизводит тот фрагмент «Послания на Угру» Вассиана Рыло, в котором говорится о Демокрите. Подобное использование указаний, дававшихся некогда ростовским архиепископом великому князю, объясняется не только литературной эрудицией Сильвестра. Оно имело целью подчеркнуть

представления автора об иерархических началах управления, в первую очередь, о правах и обязанностях наместника великого князя — должности, на которую был назначен А. Б. Горбатый.

Наместник, согласно Сильвестру, полномочный представитель великого князя, усваивающий все его права и функции, на которого неизбежно распространяется представление о богоизбранности государя. Поэтому область его попечения — не только мирское устроение, но и церковное благочестие, за которое он ответственен перед Богом. Однако об этом должно заботится и само духовенство, и Сильвестр предупреждает наместника о возможности и правомерности «обличений» и «запрещений» со стороны духовных властей.

Таким образом, как отметил И. У. Будовниц, «Сильвестр мыслит себе церковь более независимой и менее покорной светской власти, чем представляли ее осифляне»[50]. Что же касается простых людей, то им подобает пребывать в повиновении духовным и светским властям

У Сильвестра, в течение нескольких лет стоявшего у кормила государственной власти вместе с другими представителями «избранной рады», нет, по существу, никаких мыслей о социальных реформах. Он был искренне убежден в возможности сгладить общественные противоречия мерами нравственного воздействия.

После падения «избранной рады» Сильвестр был сослан в Соловецкий монастырь, где принял монашество с именем Спиридон. Он скончался в 1570-х гг., оставив монастырю значительную часть своей богатой библиотеки. В «Послании» к Андрею Курбскому Иван Грозный ставит себе в заслугу, что не казнил Сильвестра за его «измену», а только со своих очей «удалил».

Митрополит Даниил

Непосредственным преемником Иосифа Волоцкого в должности игумена Волоколамского монастыря был видный политический деятель и писатель митрополит Даниил. Настоятелем он оставался в течение семи лет (1515–1522), а затем, в связи с изменением внутриполитической

обстановки и переориентацией правительства, Василия Ивановича был в 1522 г. возведен в сан московского митрополита.

Даниил оказал немалые услуги великому князю, дав, в частности, согласие на его развод с бездетной супругой и повторный брак (с канонической точки зрения мотивы развода были необоснованными). Он руководил соборными разбирательствами 1525 и 1531 гг., в ходе которых были осуждены прп. Максим Грек и Вассиан Патрикеев. Во время борьбы боярских партий в пору малолетства Ивана IV Даниил выступил сторонником Ивана Бельского. После победы партии Шуйских он был «сведен» с митрополии 2 февраля 1539 г. и отправлен на покой в Иосифо-Волоколамский монастырь, где и скончался 22 мая 1547 г.

Митрополит Даниил оставил большое и не до конца изученное литературное наследство. Им написано 16 поучительных «слов», несколько десятков «посланий» и др. Митрополит Даниил выступил также редактором «Никоновской летописи», «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина, собственноручно переписал ряд книг.

Выше мы уже говорили, что в переписке с боярином Федором Карповым митрополит Даниил развивал мысль о необходимости строить общую жизнь людей на взаимном терпении, по существу отказываясь от каких-либо развернутых социальных проектов.

Среди русских писателей XVI в. митрополит Даниил является единственным, для кого определение понятия «философия», или «любомудрие», представляло первостепенный и непреходящий интерес. Под истинным любомудрием Даниил понимал не особую область интеллектуальных занятий, но целомудренное единство мысли и нравственного бытия. Вслед за византийскими мыслителями он считает непременным условием философствования «пост» и «воздержание», очищение «ума и смысла».

К подобным определениям Даниил возвращается неоднократно, подчеркивая при этом, что нравственная чистота «любомудра» служит и к исправлению других: «в чистоте душевней и телеснеи сами живуще и иных на сие въставляюще»[51]. Он предупреждает, однако, что не следует

впадать в крайности и брать на себя подвиг свыше сил: «всяк кождо противу силы да подвизается». Античное понятие «меры» оказывается действенным и для подвижников христианского благочестия: «подобает бо комуждо свою меру ведети и данную ему от бога благодать»[52].

Вопросу нерушимости и чистоты брачной жизни Даниил посвятил несколько «слов» и посланий. Вопреки распространенным монашеским представлениям он готов «честный брак», непорочную супружескую жизнь поставить «выше девства»: «Величайше убо есть любовь, и кротость, и тихость, и простота в разуме, и милостыня, яже и девство превзыде»[53].

Поэтому вызывают недоумение высказывания иного порядка, приводимые В. Жмакиным, который находит у митрополита Даниила даже готовность оправдать скопчество[54].

Сторонникам внешне-обрядового понимания спасения, наивно полагающим, что путь «в царствие небесное» лежит только через монастырские стены, Даниил адресует «Послание о житии, и еже место ли спасает, или нрав». В нем он советует стремиться не к зримым образам благочестия, удаленным от мирской суеты, но искать в своей душе «места духовнаа о Христе, аще во граде, аще во опщем житии, аще в пустыни». «Бежи,— пишет он,— дерзости происхожениа и беду носящих речей, и разумевай, с которыми полезны бывают беседы, и от которых напасти и соблазны и погибели душам. Бежи празности и плетение мыслей, приседи молитве, рукоделию, чтению, неже многоценных тучных и различных брашен, и веселитися и сообщатися пиянством»[55].

Для многих, кто обращался к Даниилу с жалобами на скорби и притеснения, его ответы звучали неожиданно сурово и парадоксально: «беды бо и напасти и печали обращают нас ко спасению и вводят в царство небесное»[56]. Но Даниил в подобных случаях оставался верен себе. Он был искренне убежден, что без «скорбей», «трудов» и «потов» нельзя стать причастным благодати.

Труду митрополит Даниил придает особенно важное значение, решительно ополчаясь против праздности, наклонность к которой

была заметна у молодежи. «Не возлюбите, о юннии, празности,— писал Даниил,— юность бо вь пищи и вь празности не малу беду и себе и иным исходатайствуеть: празность бо всему злу начало есть. Любомудрьствуйте, юннии, в хитростех трудящеся елико по силе, или в писателнемь художьствии, или в учении книжнем, или в коем рукоделии, аще есть, или ино кое художество о господи. Точию не будете праздни, точию не будите преходници суетруднии, да не злу обычаю навыкнете»[57].

В то же время, Даниил оставляет место для разумного отдыха, каковым ему представляется, в частности, эстетическое созерцание красоты мироздания, неотделимое от истинного «любомудрия»: «И аще хощеши прохладитися,— советует он,— изыди на преддверие храмены твоея, и виждь небо, солнце, луну и звезды, облака — ови высоци, ови же нижайше, и в сих прохлажайся, смотря их доброту, и прослави тех творца Христа бога. Се бо есть истинное любомудрие»[58].

Борьбе с еретиками Даниил уделил также немало сил. Уже первое его «слово» посвящено обличению «ложных пророков». Оставаясь верным «осифлянской» традиции, Даниил в своих сочинениях собирал различные свидетельства, с помощью которых доказывалась правомерность казни еретиков. Но вся эта система доказательств была совершенно чуждой духу собственных взглядов Даниила. В отличие от своих предшественников Даниил настаивал на «любовном» отношении к еретикам. По его мнению, их следовало терпеливо, скорбя об их заблуждениях, увещевать и убеждать, относиться к ним как к больным, нуждающимся в целительном слове. Не чуждаться, не проклинать еретиков, но бороться за их души до последнего. Наказание — крайняя мера к самым упорным, совращающим других.

Немало сил уделил митрополит Даниил и обоснованию прав монастырей на владение землями. Вопрос о землевладении не мог не сказаться на его отрицательном отношении к Максиму Греку, формально обвинить которого можно было только в ошибках при переводе священных книг.

Максим Грек

Преподобный Максим Грек (Михаил Триволис; 1470–1556) является одним из самых плодовитых и авторитетных церковных писателей первой половины XVI века. К моменту своего приезда на Русь в 1515 году Максим был уже широко образованным человеком, много общался с гуманистами, в частности со знаменитым первопечатником Альдом Мануцием, слушал проповеди знаменитого Савонаролы, получил опыт монашеской жизни на Афоне.

Вызван он был для участия в работе по исправлению церковных книг, но довольно быстро оказался втянут в чрезвычайно актуальный для той эпохи спор о монастырском землевладении. Выросший на идеале добровольной бедности монашества, прп. Максим встал на сторону нестяжателей. Одним из ранних его сочинений, посвященных этой теме, является «Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве», в которой в пример русскому монашеству ставится добровольная бедность католических монахов ордена картезианцев. Уже находясь в заточении, прп. Максим вновь вернулся к мотивам этого сочинения в «Послании о католических монашеских орденах, францисканском и доминиканском», направленном тверскому епископу Акакию[59].

Еще более решительно Максим защищает позиции нестяжателей в «Беседе ума с душой», «Слове о покаянии» и «Стязании любостяжателя с нестяжателем». В первом из этих сочинений, уже прямо со ссылкой на Евангелие, он говорит о неправомерности владения поселянами и необходимости добывать свой хлеб своими руками, раскрывает тяжкие последствия «сребролюбоимства», или ростовщичества, в котором была повинна часть русского монашества, обличает роскошествующую жизнь высшего духовенства... Аналогичные мотивы в «Слове о покаянии» усилены ярким образом монастырского крестьянина, изнуренного тяжким трудом и долгами.

Особенно многообразна и целенаправленна полемика с вотчинными правами монастырей в «Стязании любостяжателя с нестяжателем».

Умело используя возможности диалогической формы, Максим Грек дает первоначально стороннику монастырского землевладения высказать все свои доводы, а затем последовательно разбивает их. Противоречие с заповедью нищелюбия, неправомерность ссылок на Ветхий Завет, разрыв с традициями основателей наиболее древних православных обителей выдвигаются «нестяжателем» в качестве основных аргументов. Но он не останавливается и перед саркастическими сравнениями, замечая, что ссылка на «общность» имения так же мало оправдывает иноков, как совокупное сожительство с блудницей или коллективный разбой смягчают вину каждого в отдельности...

Однако по сравнению со взглядами Вассиана Патрикеева позиция Максима Грека выглядит все-таки более умеренной. Он нигде не высказывается в пользу организованной насильственной секуляризации, считая отказ от вотчинных прав делом самих монастырей, а в одном из поздних сочинений — «Главах поучительных начальствующим правоверно» — он признает за всеми категориями Церквей право владения имениями при условии, что доходы от них используются для целей благотворительности.

Во многих сочинениях, затрагивающих тему монастырского землевладения, прп. Максим выступает также против откровенно эксплуататорских настроений в монашеской среде, тяги к роскоши, лицемерного благочестия, ростовщичества. Мнимые пастыри Христова стада обильно «напиваются по вся дни», пребывают в смехе и пьянстве и всяческих «играниях и плесканиях», тешат себя гуслями и тимпанами, сурнами и постыдной болтовней, а сирот и вдовиц, «яко аспиды глухие», обижают и грабят «несытно»[60].

Но творчество Максима Грека далеко выходило за рамки полемики с «осифлянами». В своих переводных и оригинальных произведениях он обнаруживает энциклопедические познания и интересы, затрагивая вопросы грамматики и риторики, древней и новой истории, античной мифологии, натурфилософии, политики и т. д. Он, в частности, переводит ряд статей из знаменитого «Лексикона Свиды»[61].

В отличие от митрополита Даниила, Максим Грек понимает «философию» несколько более интеллектуалистично. Например, в статье «О пришельцах философах» он предлагает своеобразную систему тестов для заезжих ученых. Она здесь, по сути, сводится к выяснению степени владения греческим языком. Однако в «Послании» Федору Карпову Максим называет философию «вещью почитаемой и постине божественной», которая, хотя и «не причастилась божественному вдохновению как божии пророки», однако «целомудрие же и мудрость, и кротость восхваляет, и всякое иное доброе украшение нрава как закон полагает, и порядок в обществе наилучший устанавливает»[62].

Это определение должно, по-видимому, относиться к тому, что Максим считает «внешней» философией, к которой, согласно средневековой традиции, относились также дисциплины тривия (грамматика, риторика и диалектика) и квадривия (арифметика, музыка, геометрия и астрономия). «Внутренняя», то есть собственно христианская философия у Максима Грека оказывается тождественной с богословием.

Значительное место в творчестве прп. Максима Грека занимает полемика с различными еретическими и иноверными учениями.

Как известно, один из первых переводных трудов Максима на Руси был связан с задачами полемики против «жидовствующих» — это так называемая Толковая псалтырь. Сразу по ее завершении около 1521 г. Максим Грек создает два полемических «Слова», а также «Совет к собору православному на Исака жидовина». В последнем сочинении Максим сближается в своих взглядах на правомерность казни еретиков с Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким, приводя эпизод из жизни Льва Катанского, на который ссылался также прп. Иосиф в своем «Просветителе».

Около десяти посланий посвятил Максим Грек полемике против «латинян», три против магометан. В серии «слов» о лютеранах и иконоборцах Максим основное внимание уделяет иконопочитанию.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Гаврюшин Н. К.* Пути русской православной религиозной мысли (Материалы к конспекту курса истории русской религиозной мысли) // Богословский вестник: Сергиев Посад, 1998. № 1. С. 108–131.
2. *Ведерников А. В.* Религиозные судьбы великих людей русской национальной культуры. М.: Издат-во Московской Патриархии РПЦ, 2014.
3. *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М.: Художественная литература, 1972. С. 406.
4. Там же. С. 407.
5. Там же. С. 410.
6. См., в частности: *Камчатнов А. М.* Философская терминология Изборника Святослава 1073 г. и ее перевод // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. Сб. научных трудов. М.: Наука, 1987.
7. *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983.
8. См.: *Гаврюшин Н. К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Сов. славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96.
9. Текст см.: *Георгий Хуровск.* О тропах и фигурах // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев: Наукова думка, 1983. С. 155–157
10. См.: *Ihor Ševčenko*. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 October 1956. The Hague, 1966.
11. См.: *Гаврюшин Н. К.* «Поновления стихий» в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки. Киев: Наукова думка, 1988. С. 206–214.
12. *Кудрявцев И. М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. // ТОДРЛ. Т. VIII. М.–Л., 1951. С. 171.
13. ПСРЛ. Т. VI. С. 227.
14. ПСРЛ. Т. VI. С. 235.
15. Цит. по: *Гудзий Н. К.* Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков. Изд. 5-е. М., 1952. С. 250–251.
16. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложения. С. 63.
17. Там же. С. 768.
18. Там же. С. 52
19. Там же. С. 38.
20. Там же. С. 40.

21. Казанская история / Подг. текста, вступ. статья и прим. *Г. Н. Моисеевой*. М.–Л. 1954. С. 6.
22. Там же. С. 163.
23. *Зимин А. А.* Общественно-политические взгляды Федора Карпова // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л.,1956. С. 172–173.
24. Цит. по: *Максим Грек, прп.* Сочинения, изданные при Казанской духовной семинарии. Часть третья. Казань, 1862. С. 274, прим.
25. Цит. по: *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века // Летопись занятий Археографической комиссии (ЛЗАК). Вып. XXI. 1909. С. 108.
26. *Зимин А. А.* Цит. соч. С. 166.
27. ЛЗАК. Вып. XXI. 1909. С. 111.
28. Там же. С. 109.
29. Там же. С. 111–112.
30. Русская историческая библиотека. Т. XXXI. Стлб. 436.
31. *Пересветов И. С.* Сочинения. М.–Л., 1956. С. 199–200.
32. Там же. С. 162.
33. Там же. С. 167.
34. Цит. по*: Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., I960. С. 199.
35. ЧОИДР, 1880. Ч. IV. С. 122.
36. Там же. С. 11–12.
37. Там же. С. 65.
38. Там же. С. 85.
39. ЛЗАК. Вып. 33. Ленинград, 1926. С. 162.
40. Там же. С. 193.
41. *Моисеева Г. Н.* Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.–Л., 1958.
42. Там же. С. 180.
43. Там же. С. 110
44. Цит. по: *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 355–356.
45. Там же. С. 225.
46. Послания Иосифа Волоцкого. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 231.
47. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. Указ. изд. С. 251–252.

48. *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л.: Наука, 1970. С. 110.
49. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. Указ. изд. С. 265.
50. *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI в. М.–Л., 1947. С. 203.
51. ОР РГБ. Собр. МДА осн. 197. л. 41.
52. ЛЗАК. 1909. С. 89.
53. ОР РГБ. Собр. МДА осн. 197. Л. 272 об.
54. *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 704.
55. Летопись занятий Археографической комиссии (ЛЗАК). 1909. С. 8.
56. Там же.
57. *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. Указ. изд. Приложение. С. 32.
58. Там же. С. 25.
59. *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л.: Наука, 1969. С. 156–157.
60. Там же. С. 160.
61. См.: *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Л.: Наука, 1984.
62. Цит. по: *Громов М. Н.* Максим Грек. М.: Мысль, 1983. С. 176.

Библеистика

С. Н. Горбунов, магистр богословия, преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

УДК 22.07

Лексический анализ библейских текстов: от теории к практике

Аннотация. В статье рассматривается ряд проблем, связанных с лексическим анализом. Цель работы — показать методологическую сложность данного анализа на практических примерах. Автор критически подходит к результатам анализа этих примеров другими библеистами, а также обращает внимание на общие лингвистические неточности исследователей.

Ключевые слова: лексический анализ, семантика слова, библейская экзегетика, семасиология, этимология, несогласованное приложение, Вавилон, еффафа, Иуда Искариот, если око твое будет чисто, семитские языки.

Среди многочисленных лингвистических методов лексический анализ занимает особое место. Считается, что это самый интуитивно понятный и простой метод. Дело здесь не столько в том, что анализ лексики относится к элементарным методам школьной программы, сколько в изначальной природе понятия «слово». Это понятие априорно присутствует в сознании носителей языка, и размышлять о словах в той или иной степени свойственно человеку по природе. Лексический анализ — лингвистический научный метод. Лингвистика, как и любая наука, имеет свои аксиомы. Игнорирование ее правил и аксиом может привести даже носителей языка к различного рода ошибкам.

Теоретики лингвистики говорят о том, что многие известные лингвисты мало уделяют внимания семантике. Джон Лайонс в своем «Введении в теоретическую лингвистику» пишет, что «многие лингвисты стали сомневаться в возможности, по крайней мере в настоящее время, исследовать значение столь же объективно и точно, как исследуются грамматика и фонология»[1]. Все присущие семантическому анализу проблемы рассмотрены в одном из разделов этой работы. Несмотря на то, что данный труд написан в 1968 году, и лингвистика ушла далеко вперед, проблемы, обозначенные автором, продолжают занимать умы исследователей. Грант Осборн, опубликовавший уже в конце XX века труд «Герменевтическая спираль», вновь возвращается к проблеме семантики, и, как показывает содержание труда, большая часть проблем остается неразрешенной: внимание библеистов опять направлено на понимание теоретической сущности методик исследования, а также на типовые ошибки лингвистического анализа. Семантика занимает существенный объем в этом труде. За исключением нескольких новейших положений, Г. Осборн обращает внимание на те же положения, которые были высказаны теоретиками лингвистики за многие десятилетия до него. Таким образом, можно констатировать не только очевидную актуальность семантических исследований вообще, но и важность пересмотра известных методик анализа с целью

достигнуть более качественный результат. Это особенно актуально для текстов Священного Писания, так как достоверность лексического анализа имеет прямое отношение к достоверности языковой картины мира, представленной в этих текстах.

О важности правильного понимания значения слов для экзегетического анализа рассуждают многие библеисты. Можно всецело согласиться с А. Десницким, что лексический анализ связан с анализом других уровней языка, например морфологией и синтаксисом[2]. Кроме того, анализ лексики сопряжен с множеством других особенностей системы языка, которые мы попробуем рассмотреть на практических примерах. Представленные лексические единицы хорошо знакомы экзегетам, поэтому главной задачей нашего обзора будет не столько подробный лексический анализ, сколько критическое рассмотрение известных результатов и методик.

Еффафа (Мк. 7: 34): (Strong №2188: Aramaic word — be opened)

Отрывок (Мк. 7: 34) интересен для экзегетов-лингвистов прежде всего употреблением арамейского слова «еффафа». При сравнении переводов (см. Таблица 1) можно увидеть, что это арамейское слово остается без комментария только в Пешитте. Вставленное в контекст греческого оригинала Евангелия, это иностранное слово сосредоточило на себе пристальное внимание слышавших этот отрывок. В Евангелии от Марка есть несколько подобных отрывков. Неслучайно экзегеты обращают внимание на эту особенность стиля евангелиста Марка, как на особую эмоциональность апостола. Один из современных богословов, рассуждая о важности этого слова, говорит, что оно употреблено «...для большей живости повествования. Возможно, он был очевидцем каких-то из описываемых событий, и происшедшее ярко запечатлелось в его памяти. Он помнил голос Христа, Его слова, само их оригинальное звучание, и хотел сохранить их именно в том виде, в каком они были произнесены Спасителем. Для нас эти детали драгоценны: мы слышим голос Христа, говорящего на Своем языке»[3]. Можно сказать, что это

рассуждение отражает многовековую традицию толкования данного отрывка.

Вместе с тем, следует учитывать, что арамейское слово «еффафа», употребленное в греческом (или любом другом) контексте, стилистически маркирует отрывок. Несмотря на то, что функция стилистического маркера редуцируется путем пояснения на родном языке, в сознании слушающих это слово остается активным и фактически сосредотачивает в себе все содержание отрывка[4]. И, если перед нами лексическая единица со всеми атрибутами стилистического маркера, нам необходимо выделить все релевантные содержанию отрывка значения и смыслы и посмотреть на их значимость для толковательной практики. Соотношение значения, смысла и содержания мы понимаем в контексте терминологии лингвистики текста, предложенной И. Р. Гальпериным[5].

Таблица 1

№	Версия текста (Мк. 7: 34)	Вариант слова
1	и, воззрев на небо, вздохнул и сказал ему: «еффафа», то есть «отверзись»	Еффафа — отверзись
2	καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ· Εφφαθα, ὅ ἐστιν διανοίχθητι	Εφφαθα — διανοίχθητι
3	אִפַּתַּח אֲשֶׁר יֵאָמֵר הִתְפַּתֵּחַ: וַיִּשָּׂא עֵינָיו לַמָּרוֹם וַיֵּאָנַח וַיֹּאמֶר לוֹ	אִפַּתַּח — הִתְפַּתֵּחַ
4	ܘܚܪ ܒܫܡܝܐ ܘܐܬܬܢܚ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܬܦܬܚ	ܐܬܦܬܚ
5	et suspiciens in caelum ingemuit et ait illi eppheta quod est adaperire	Eppheta — adaperire

Как показывает морфологический анализ, представленная лексическая единица «еффафа» в зависимости от огласовки может соответствовать двум породам: ЭТПә’ЭЛ (рефлексив породы Пә’АЛ) или ЭТПА’’АЛ (рефлексив породы ПА’’АЛ). Варианты огласовок для повелительного наклонения данных пород представлены в Таблице 2.

Таблица 2

Порода	Огласовка	Название гласных звуков
ЭТПә’ЭЛ	ЭТПАТХ	рваса — птаха
ЭТПА’’АЛ	1. ЭТПАТХ 2. **ЭТПАТТАХ** 3. ЭТПАХ	рваса — птаха рваса — птаха — птаха рваса — птаха[6]

Далее проанализируем словарные статьи с глаголами данных пород. Результаты представлены в Таблице 3.

Таблица 3

Порода	Перевод
ЭТПэ'ЭЛ	1. Внезапно открыться[7] 2. Открываться (о воротах, о небе и т. д.); открываться сразу[8] 3. Попасть в шторм
ЭТПА"АЛ	1. Открываться[9] 2. Открываться постепенно (о глазах, ушах и других объектах во множественном числе)[10]

Из приведенных данных становится очевидным, что огласовка слова «еффафа — ܐܶܬܦܰܬܰܚ», приведенная нами из мелькитского варианта текста Пешитты, носит условный характер, так как не соответствует огласовке повелительного наклонения[11]. Автор огласовок, вероятно, был склонен прочитывать «еффафа» как породу ЭТПэ'ЭЛ, и поэтому проставил ее начальную огласовку. Но, имея неправильную огласовку, ошибся ли переписчик с глагольной породой?

Таблицы показывают, что основываться на фонетической стороне слова недостаточно: хотя 2-й вариант «ЭТПАТТАХ» из Таблицы 2 наиболее близок к транслитерации переводов, 1-й вариант «ЭТПАТХ» тоже почти не отличается от него. Поэтому необходимо учесть особенности семантики пород и варианты переводов из словарей. Казалось бы, что рефлексив усиленной породы лучше всего подходит к выражению императива от лица Спасителя. Роберт Пейн в своем словаре так и отмечает, что данная порода соответствует ситуации исцеления. Но рефлексив простой породы используется в ситуациях резкого и неожиданного действия. По этой причине есть большая вероятность того, что в Мк. 7: 34 используется порода ЭТПэ'ЭЛ. Это замечание вполне согласуется с содержанием контекста: болезнь исцеляется в один миг Богом, а не каким-либо врачом, пусть и очень великим.

Представленное рассуждение не было бы законченным, если бы мы не ответили на вопрос: «Почему никто ни из греческих толкователей,

ни из сирийских не обращает внимания на морфологию этого слова?». Вероятнее всего, здесь проявляется тот эффект, когда носители языка настолько знакомы с лексическим значением слова, что мысль на нем не задерживается, а идет дальше к более важным деталям текста. Если и есть различие в употреблении слов «открыть» (например, открывают дверь) и «раскрыть» (например, раскрывают тайну), то в речевой практике эти глаголы взаимозаменяются, и их уникальные лексические особенности выходят из поля зрения. То же самое происходит с греческим текстом Евангелия, в котором употребляются глаголы «διανοίγω» и «ανοίγω». Хотя они и являются синонимами, у каждого из них есть некоторая уникальная семантическая область. Однако в речевой практике эта уникальность практически незаметна.

Представленный лексический анализ показывает, что его данные не противоречат традиционной экзегезе, но в какой-то степени дополняют ее:

1. «еффафа» породы ЭТПэ'ЭЛ является языковым фактом, косвенно свидетельствующим о божественности Спасителя;

2. иноязычное «Еффафа», как слово-маркер, входит в наше сознание так же, как оно входило в сознание слышавших проповедь апостола Марка, а значит функционально оно есть обращение Спасителя к каждому из нас.

Вавилон: (Strong №894) בָּבֶל (בלל)— toconfuse, toconfound

Анализ топонима «Вавилон» представляет собой хрестоматийный пример лексического анализа, в ходе которого не только определяется лексическое значение слова, но и делаются выводы относительно степени верифицируемости выводов как современных, так и древних экзегетов. С учетом того, что современные экзегеты основывают свои методологические приемы на достижениях науки, следовало бы ожидать и более рационального объяснения тому противоречию, которое связано с этим словом и которое необходимо объяснить в ходе разбора данной лексической единицы. Но, вопреки подобным ожиданиям, можно встретить

критические высказывания в отношении современных исследователей. Так, в одной из современных работ сообщается: «Кажется, в отношении этимологии сами библейские авторы проявляли куда больше трезвости, чем современные ученые: их объяснения некоторых имен звучат совершенно нелепо, если подходить к ним с точки зрения научной этимологии, они просто обыгрывают некоторые внешние созвучия»[12]. Далее показывается пример созвучия слов «Вавилон — בָּבֶל» и глагола «смешивать — בָּלַל», от которого предполагают его происхождение. Что касается фонетического созвучия — оно очевидно и никакой проблемы здесь не возникает, тем более, что для древнееврейского языка аллитерация, безусловно, является важнейшим стилистическим средством. И, несомненно, это созвучие не ускользнуло от библейских авторов. Но это рассуждение не снимает этимологической проблемы, так как в этих словах мы видим не совпадающие корневые согласные. Автор упоминаемой нами работы также отмечает эту важную для семитских языков морфологическую особенность: «Вторая корневая гласная в них очевидным образом не совпадает»[13].

Представленные формы слов даны в масоретском оригинале Книги Бытия: עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי־שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ (Быт. 11: 9). Предположение о происхождении слова «Вавилон» от глагола «смешивать» выдвигается авторами всех библейских словарей[14]. Именно это значение вошло в основную экзегетическую традицию, хотя в некоторых словарях рассматривается еще один вариант этимологии, связанный со значением «Врата Бога»[15], который понятнее по своему морфемному составу (две морфемы: **Bab** — ворота, **il** — божество) и ведет исследователя не столько в область лингвистики древних языков, сколько в область лингвокультурологии аккадской и шумерской цивилизаций.

Как было отмечено выше, приведенный библейский стих (Быт. 11: 9), по мнению некоторых библеистов, не позволяет провести этимологическую связь рассматриваемых слов «Вавилон — בָּבֶל» и «смешивать — בָּלַל». На это счет приводятся лингвистические аргументы. Так, автор «Введения в библейскую экзегетику» А. Десницкий упоминает работу

Джеймса Барра «Семантика библейского языка» (1961), которая, хотя и устарела, но имеет важную особенность — в ней автор, известный библеист и знаток библейских языков, показывает, как можно применять лингвистические научные методы при исследовании текстов Священного Писания. В действительности книга достаточна устарела, даже ко времени издания в ней рассматривались лингвистические принципы полувековой давности, например структурализм Фердинанда де Соссюра. Именно критическое отношение Ф. де Соссюра к этимологии слова в этой работе было воспринято автором этого труда и перешло в методологический принцип: «надо смотреть не на этимологию слова, а на его реальное употребление в текстах»[16].

Следует сказать, что сам Ф. де Соссюр не отрицал значения этимологии в процедуре лексического анализа слова, но отмечал высокую вероятность спонтанности и произвольности процесса формирования лексического значения слова, при котором роль этимологии резко снижается[17]. Как результат отрицания этимологии как метода анализа, слова «Вавилон — בָּבֶל» и «смешивать — בָּלַל» объявляются как «не имеющие научной этимологии», но связанные «народной этимологией»[18]. На наш взгляд, такое рассуждение нелогично[19], а что самое главное, оно не стимулирует попыток разобраться с очевидной лексической проблемой.

Как показывает анализ корня слова«**בלל**» по данным корневых словарей, его основа очень продуктивна в семитских языках, как древних, так и современных, что представлено в Таблице 4[20].

Таблица 4

Язык	Корень	Смысловое значение
иврит	בלל	месиво; ассимиляция
иврит	בליל *блиль*	месиво
иврит	בלבל	путаница
иврит	מבולבל *мэвульбаль*[21]	путаница, беспорядок
арабский	بلبلة *Бальбала*	расстройство, сумятица

Как видно из Таблицы 4, слово «смешивать — בָּלַל» во всех производных содержит часть общего значения, т. е. значение корня очень устойчивое[22]. По этой причине можно сделать предположение, что изменение согласных обусловлено фонетическими и морфологическими процессами, а сами слова «Вавилон — בָּבֶל» и «смешивать — בָּלַל» происходят не напрямую друг от друга («Вавилон» от «смешивать»), а восходят к одному корню.

Обратим внимание на другой семитский перевод. Стих (Быт. 11: 9) в Пешитте передается следующим образом:

«ܡܛܠ ܗܢܐ ܩܪܐ ܫܡܗ ܒܒܠ: ܡܛܠ ܕܬܡܢ ܒܠܒܠ ܡܪܝܐ ܠܫܢܐ ܕܟܠܗ ܐܪܥܐ».

В данном случае мы видим, что в древнесирийском диалекте арамейского языка глагол «ܒܰܠܒܶܠ — смешивать» имеет четырехсогласный корень (также см. Таблицу 4) и относится к породе ПАЛПЭЛ. Наше предположение заключается в том, что в процессе установления этимологической связи топонима «Вавилон» и глагола «смешивать» необходимо обращаться к тексту Ветхого Завета, написанном не на древнееврейском языке, а на диалектах арамейского, близко связанных с ценностно-смысловым пространством вавилонской культуры, в которой исследуемый референт действительности получил языковой знак (сформировалось единство означаемого и означающего). На наш взгляд — это важное замечание, т.к. известно, что языковые факты языка оригинала могут легко утрачиваться даже при переводе на родственные языки[23].

Таким образом, почву для толкования топонима «Вавилон» как «смешения» можно попытаться найти в его прямой связи с арамейским глаголом «ܒܰܠܒܶܠ — смешивать». Но может ли четырехсогласный корень בלבל утрачивать второй сонорный ל? Вполне возможно, так как в древнесирийском языке есть случаи как прогрессивной ассимиляции согласного с последующим сонорным[24], так и регрессивной ассимиляции с заместительным удлинением согласного при выпадении предшествующего сонорного. Оба примера связаны с фонологической стороной речи, графически слово не изменяется. Второй пример ассимиляции можно увидеть в произнесении имени ܨܠܚ ܐܠܕܝܢ – Сәлах Эдин, которое в буквальном прочтении звучит

как Сэлах Аладин. Выпадающий сонорный ламад удлиняет дентальный далат. В случае с корнем **בלבל** выпадающий ламад изменяет качество III согласного: взрывной согласный становится спирантом, что и могло отразиться в переводе на древнееврейский язык, где мы имеем отражение этой фонетической традиции в написании «Вавилон — **בָּבֶל**».

Из вышесказанного следует, что трехсогласный корень **בבל** — это, предположительно, усеченная четырехсогласная основа «**בלבל**». Кроме того, простая порода Пэ'АЛ, в которой также есть глагол «смешивать — ܒܒܠ» в древнесирийском языке может быть этимологически связан с породой ПАЛПЭЛ: или через редупликацию двухбуквенных корней, или через удвоение III согласного в трехсогласном корне, так как этот глагол относится к группе II-ר. Последнее позволяет таким же образом рассмотреть этимологию ивритского корня **בלל**.

Из представленных рассуждений можно сделать вывод о том, что слова еврейского текста «Вавилон — **בָּבֶל**» и «смешивать — **בָּלַל**» не происходят напрямую друг от друга, а восходят к общей четырехсогласной семитской основе «**בלבל**» со значением «смешивать». Другими словами, в основе толкования топонима «Вавилон» как «смешение» лежит научная, а не «народная» этимология, а сами слова «Вавилон — **בָּבֶל**» и «смешивать — **בָּלַל**» являются этимологическими дублетами.

Искариот: (Strong №2469) Ἰούδας Ἰσκαριώτης (Мф. 10: 4)

Обычно проблема несогласованного приложения в имени Иуды Искариота не представляет большой трудности для экзегетов, так как множество вариантов объяснений данного прозвища никак не препятствует пониманию тех эпизодов Евангелия, в которых Иуда Искариот упоминается. Так, А.П. Лопухин справедливо замечает: «Гораздо интереснее и важнее вопрос, почему Спаситель допустил в круг своих ближайших учеников такого человека, каким был Иуда»[25]. С другой стороны, большое число объяснений актуализировало проблему полисемии данного слова, вопреки тенденции перехода количества объяснений в их качество.

А. П. Лопухин понимал, что при множественности версий сложно выбрать один безупречный вариант. Поэтому он, во-первых, констатирует данную проблему (и, по возможности, приводит большое число объяснений), а во-вторых, пытается эти объяснения классифицировать. Так, он справедливо утверждает, что большую часть версий объяснения формы прозвища Иуды Искариота можно назвать неудовлетворительной. Кроме того, представленные А. П. Лопухиным варианты, если и рассматривают данную лексическую единицу в свете лингвистики, то эти опыты поверхностны и практически не связывают исследуемое слово с контекстом[26], что для экзегета считается важнейшей целью.

Упоминаемые А. П. Лопухиным древние переводы (армянский и сирийский), в которых слово «Искариот» передается как «Кариот» или «Скариот», не могут служить основанием для понимания этимологии данного слова, так как эти переводы сделаны после распространения греческого оригинала[27]. Например, сравнение греческого чтения Ἰούδας Ἰσκαριώτης и чтения из Пешитты ܝܗܘܕܐ ܣܟܪܝܘܛܐ (Мф. 10: 4, со слитным написанием предлога) обнаруживает зависимость Пешитты от оригинального греческого текста.

Для понимания семантики слова «Искариот» следует обратить внимание на чтение «Кариот (Кириаф)» в масоретской традиции, а также на реконструкцию текста Нового Завета на еврейском языке. Из текста Библии известно, что слово «Кириаф» включается в состав многих топонимов: Кириаф-Арба, Кириаф-Иарим, Кириаф-Сефер и т. п.[28] Подобным же образом встречаются топонимы со лексемой «Виф (בֵּיה)», например, Вифлеем, Вифания, Вефиль и т. п. Обратим внимание на текст Пешитты Ин. 11: 1, где говорится: «Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где жили Мария и Марфа, сестра ее». Так как Вифания (буквально «дом бедности») בֵּית־עַנְיָה названа селением ܩܪܝܬܐ, то можно сказать, что имя собственное (топоним) Вифания входит в объем понятия «селение», то есть является его денотатом. Но лексема «виф (בֵּיה)» в составе представленной языковой дистрибуции будет являться синонимом слова «селение». Данный

пример напоминает русские топонимы с составляющими «Посад», «Майдан», которые тоже считаются синонимами[29].

Анализ употребления лексических единиц, обозначающих «селение» в Новом Завете, показывает, что все слова сводятся к небольшой группе лексики, которая представлена в Таблице 5.

Таблица 5

Слово	Номер Стронга	Лексическое значение
קִרְיָתָה	7177	селение, небольшой город
קִרְיוֹת	7152	селение, небольшой город
עִיר = עָר	6144	город-столица
הָעִיר	4172	Иерусалим
כְּפָר	3723, 3726	селение, деревня
בַּיִת	1004	жилище, убежище

На основании сравнительного анализа можно прийти к выводу о том, что в Священном Писании на уровне лексики существует ярко выраженная оппозиция города-столицы и всех других городов-селений. Подобное встречается, например, в английском языке, когда на уровне лексики различают два типа городов: a city vs a town. В греческом тексте Евангелия выявленная лексическая оппозиция маркируется и на синтаксическом уровне, т.к. в отношении Иерусалима, расположенного на горе, вместо глагола «приходить» может употребляться глагол «восходить» (καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς Ин.2:13) и,соответственно, вместо «выходить» будет стоять глагол «спускаться» (οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες Мк.3:22). В отношении других городов или селений употребляются глаголы «идти, приходить и т. п.», например, про Капернаум сказано: «ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν» (Мк. 2: 1)[30].

Учитывая приведенные выше наблюдения, можно предположить, что несогласованное приложение «Искариот» отражает известную культурологическую особенность: «Кириаф» является не рядовым топонимом, а дает содержательно-подтекстовую информацию о противопоставлении города и провинции (деревни)! Если это так, то перед нами знакомая ситуация — стремление выбиться в люди, попасть в столицу и т. д.

В этой связи лучшим объяснением слова «Искариот» можно считать объяснение, основанное на еврейской реконструкции, предполагающей данное чтение как אִישׁ־קְרִיּוֹת «иш крийот» (человек из городка, человек из посада). В данном случае естественно употребление буквы «שׁ — шин» вместо греческой «σ — сигмы», т.к. в греческом языке нет шипящего согласного звука [ш].

Представленная семантика позволяет учесть значение данного слова во всем евангельском контексте: трагедия Иуды Искариота обозначается более резко, выпукло. Получается, что Иуда, происходивший из провинции (из деревни), имел естественную мечту попасть в столицу, быть в центре истории. И его мечта осуществилась: Христос даровал ему этот шанс быть с другими апостолами в центре всех событий. Но и ужас положения Иуды так же ярко оттеняется через его прозвище «Искариот» — Иуда оказался вероломным и неблагодарным за исполнение этой мечты![31]

Таким образом, через лексический анализ лексемы «Искариот» вскрывается дополнительная информация относительно личности Иуды, а также его жизненных планов. Лексический анализ позволил вскрыть пласт экстралингвистической информации, которая чаще всего называется страноведческой и которая может дополнить важными деталями исследуемый контекст. В силу того, что представленный лексический анализ основывается на языковых фактах (топонимы, имена собственные) как средстве понимания историко-культурного фона событий, то полученные данные относятся, скорее, к области лингвокультурологии, чем страноведения.

Чистый: (Strong №573) «Если око твое будет чисто...» (Мф. 6: 22, Лк. 11: 34)

Достаточно трудно привлечь внимание к слову «ἁπλοῦς» (Мф. 6: 22), переведенному в синодальном тексте Нового Завета как «чистый». Причин этому может быть несколько. Во-первых, это не самое трудное слово. Это не hapax legomena и, выполняя лексический

анализ этого слова, можно найти несколько контекстов с его использованием. Последнее важно для сравнительно-сопоставительного анализа, а также для дальнейших выводов относительно его семантики. Во-вторых, в экзегетике уже накоплен большой опыт лексического анализа данного слова, поэтому достаточно трудно сказать что-либо новое относительно его значения. В-третьих, понимая целое, мы подразумеваем, что нам понятны и все его составляющие. Если мы понимаем содержание контекста[32] (Мф. 6: 22), то, соответственно, мы понимаем смысл и значение слов, этот контекст составляющих. Но насколько точно передается лексическое значение слова «ἁπλοῦς» его русским вариантом «чистый»?

В комментарии к греческому тексту Евангелия от Луки Иан Говард Маршалл подробно останавливается на лексическом значении слова«ἁπλοῦς». Он поясняет: «Свет .... может быть воспринят только **чистым**, но не худым оком».[33] Но употребив прилагательное «чистый», И. Г. Маршалл уточняет, что оно не передает лексическое значение греческого слова «ἁπλοῦς».При этом вместо одной лексической единицы приводится несколько стандартных словарных статей:

1. греческий текст — ἁπλοῦς: «простой», «единственный», «прямой», «искренний»;

2. еврейский текст (реконструкция)— תְּמִימָה: здоровый;

3. арамейский (сирийский)— ܫܠܝܡܐ: здоровый.

В итоге, автор приходит к выводу, что греческий текст полнее выражает суть контекста, который говорит о «детской простоте взгляда, противоположной „двойственному видению“»[34].

Другие исследователи, занимавшиеся данным отрывком, в целом повторяют представленные данные. В одной из статей проводится сравнительно-сопоставительный анализ греческого слова «ἁπλοῦς» в различных контекстах Нового Завета[35]. Автор обращает внимание не только на словарные статьи, но, что особенно важно, ставит значение слова в зависимость от синтаксической структуры контекста[36], которая в данном случае представляет собой антитетический параллелизм:

«...если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно». Анализ соответствующего антонима «πονηρὸς» (худой) позволяет уточнить и лексическое значение исследуемого слова «ἁπλοῦς». По мнению автора, лучшее значение для «ἁπλοῦς» — «простой»[37], что соответствует мнению И.Г. Маршалла. Причин для такого вывода несколько.

1. Слово «ἁπλοῦς» встречается в тексте Нового Завета много раз и, как правило, «в значении «простоты» как положительной нравственной характеристики человека»[38].

2. Слово «простой» употребляется в славянском тексте. В отличие от синодального буквального перевода «чистый», славянский текст «тяготеет к толкованию, т. е. к раскрытию образа»[39] и, следовательно, глубже передает идею отрывка.

Важно отметить, что в отличие от простого перечисления словарных статей, данный лексический анализ[40] имеет не только понятную методологическую структуру, но и включает выявленное лексическое значение слова в семантику контекста, что и должно быть сделано в соответствии с требованиями экзегетического анализа.

Тем не менее, к представленному лексическому анализу необходимо подойти критически, так как в нем есть ряд неточностей. Прежде всего сведем цитаты со словом «ἁπλοῦς» в таблицу (см. Таблицы 6.1–6.2) для сравнительно-сопоставительного анализа.

Таблица 6.1

№	Отрывок	Древнегреческий	Церковнославянский	Русский
1	Рим.12:8	ἐν ἁπλότητι	в простоте	в простоте
2	Иак.1:5	ἁπλῶς	нелицеприемне	просто
3	2 Кор.1:12	ἐν ἁπλότητι	в простоте	в простоте
4	2 Кор.11:3	ἀπὸ τῆς ἁπλότητος	от простоты	от простоты
5	Кол.3:22	ἐν ἁπλότητι	в простоте	в простоте

Таблица 6.2

№	Иврит (Ф. Делич)	Иврит (Залкинсон)	Пешитта	Латинский
1	בְּתוֹם לֵב	בְּמַתְנַת	ܒܦܫܝܛܘܬܐ	insimplicitate
2	בִּנְדִיבוּת	בְּרוּחַ נְדִיבָה	ܦܫܝܛܝܬ	affluenter
3	בְעִקָּר כְּלַפֵּיכֶם	בְנִקְיוֹן כַּפַּיִם	ܕܒܦܫܝܛܘܬܐ	in simplicitate
4	מִן הַפַּשְׁטוּת	אֶת־תֻּמַּתְכֶם מֵאַחֲרֵי	ܡܢ ܦܫܝܛܘܬܐ	a simplicitate
5	בְּתֹם לֵב	אִם־בְּתָם־לֵב	ܒܠܒܐ ܦܫܝܛܐ	in simplicitate

В строго научном смысле слова данные из Таблицы 6 отражают не сравнительный анализ лексики со значением «ἁπλοῦς», а процедуру сопоставления однокоренных слов. Из пяти случаев ни один не соответствует грамматической функции именной части предиката, как это дано в Мф. 6: 22. Совершенно разные понятия, стоящие за фразами «в простоте сердца» (Кол. 3: 22) и «око твое будет чисто» (Мф. 6: 22), связаны, с учетом контекста, с различными референтами. Автор высказываний, переводя это внеязыковое содержание в языковую форму, имел в своем распоряжении все возможности языковой системы, на которой осуществлял речевую деятельность. Следовательно, употребление в этих фразах однокоренной лексики может оказаться случайным совпадением. В данном случае уместно вспомнить суждение Ф. де Соссюра о спонтанности этимологических связей для установления лексического значения. Другими словами, если бы мы проводили сравнительный анализ слов с тождественной синтаксической функцией, тогда выводы о лексическом значении были бы достовернее.

Не возникает вопросов по поводу связи лексического значения слова «ἁπλοῦς» с качественной характеристикой личности, как это понимается на уровне контекста. Значение «нелицемерне» из славянского перевода тонко отражает этот оттенок лексического значения, что также зафиксировано в словарных статьях греческого языка: «искренний» (см. выше). Но, если это лексическое значение передать с помощью слова «чистый» или «простой», то трудность понимания значения данного

слова возрастает, так как фразы «чистое око» (чистый глаз) и «простое око» начинают звучать неоднозначно и требует дополнительного толкования. В силу этой неоднозначности исследователь снова вынужден анализировать словарные статьи.

Таблица 6 показывает, что понятие «чистоты» наиболее выразительно отражается в примерах на иврите. И. Г. Маршалл слишком упрощенно отразил семантику данного слова в семитских языках. Возможно, это произошло потому, что еврейское слово תְּמִימָה взято из современных реконструкций, а современные словари говорят только о значении «целый, здоровый». В древнееврейском языке это слово имеет другую форму: תָּם (номер Стронга 8485, 8535, 8537, 8538). Словарные статьи, передающие его лексическое значение, очень объемны и не уступают греческим словарям[41]. То же самое относится к сирийскому варианту[42]. Таким образом, проблема остается: есть большое число слов, описывающих лексическое значение, но трудно отдать предпочтение какому-либо из них.

Несомненно, что проблема полисемии снимается за счет понимания контекста, который, как было показано выше, имеет и особую антитетическую структуру, заставляющую понимать слово «ἁπλοῦς» как антитезу к «πονηρὸς». Кроме того, выражение «если око твое будет чисто» стилистически окрашено. «Око» — это синекдоха, так же, как и другие подобные выражения[43]. Таким образом, субъект высказывания уводит семантику предиката в область переносного значения, что не способствует конкретизации лексического значения разбираемого слова.

Хотя метонимия говорит о взгляде (оба глаза), но взгляд на мир — это действие человека во всей полноте (цельности) своего бытия, а не только функционирование зрительного анализатора. Удачный перевод синодального текста «око» этимологически восходит к слову «окно». Нельзя не признать, что выражение «чистое окно» абсолютно понятно для носителя языка, в отличие от выражения «чистое око», несущего полисемию. В Таблице 7 приведены варианты лексического значения слова «ἁπλοῦς»с учетом выявленной синекдохи.

Таблица 7

№	Предполагаемое лексическое значение
1	(взгляд) чистый
2	(взгляд) простой
3	(взгляд) здоровый
4	(взгляд) искренний
5	(взгляд) цельный (целостный)

На наш взгляд, наиболее понятное лексическое значение имеют варианты 4 и 5. Варианты 1–3 более полисемичны и требуют дополнительного пояснения. Выражение «цельный взгляд» или «целостный взгляд» хорошо согласуется с традицией толкования: грехопадение лишило Адама умения видеть мир в его целостности, где царствует воля Божия — «благая и угодная, и совершенная» (Рим. 12: 2)[44].

Рассуждая о лексическом анализе слова «ἁπλοῦς», нельзя не обратить внимания на распространенную логическую ошибку аналогии. Дело в том, что носители русского языка принимают слова славянского текста как соответствующие русские слова. Славянский язык и русский язык — разные языки. Семиотическая система языков отражает разную концептосферу[45]. Ошибка — правила системы одного языка напрямую переносить в другой язык, имеющий свою собственную языковую систему. Так, славянское «простой» не является полным аналогом современного русского слова «простой» (Таблица 6.1 отражает это несовпадение). Например, греческое «ἁπλῶς», переведенное в Иак. 1: 5 (см. Таблица 6.1) как «просто» (рус.) и «нелицеприемне» (слав.), в тексте Прит. 10: 9 переводится, соответственно, как «в непорочности» (рус.) и «просто» (слав.). В результате игнорирования разницы языков происходит подмена лексического значения славянского слова его русским эквивалентом.

В итоге данного критического обзора относительно лексического значения слова «ἁπλῶς» (простой) можно отметить, что его понимание затруднено — как объективными причинами (большое количество словарных определений, обусловленность синтаксической структурой контекста, образность описываемого субъекта), так и субъективными

причинами (игнорирование подробного сравнительного анализа переводов, ошибки аналогии).

В заключение данной статьи выделим некоторые очевидные закономерности.

1. Анализ лексики — это исследование в рамках семасиологического направления. На основе своей речевой деятельности (чтение) исследователь идет в направлении от речи к системе языка (структурная семасиология) или от языковой формы слова к внеязыковому содержанию (к референту). Лингвистические методики данного направления наиболее актуальны для библейской экзегезы.

2. Как показывает практика, лексический анализ при своей методологической простоте требует внимательного отношения к морфологии слова, синтаксису фразы, семантике контекста, а также к особенностям этимологии, стилистики и т. п..

3. Для выполнения лексического анализа необходимо обращаться к теоретическим положениям прикладных лингвистических направлений. Это особенно важно для предотвращения ошибок и неточностей методик анализа.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Лайонз Джон.* Введение в теоретическую лингвистику / Пер. с англ. М.: «Едиториал УРСС», 2010. С. 424.
2. *Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 236.
3. *Иларион (Алфеев), митр.* Введение в исагогику Четвероевангелия. URL: http://saint-serge-russe.com/wp-content/uploads/2016/10/03.-Mitr.-Illarion-Vvedenie.pdf С. 31.
4. В данном случае прослеживается параллель с известным в психологии и педагогике методом ассоциаций, когда яркое и броское слово, не обременяющее слушателя смысловой нагрузкой и служащее только фоном для главной информации, помогает реципиенту действия запомнить нужное за счет произведенного ассоциацией эффекта.
5. *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 20.

6. В качестве повелительного наклонения породы ЭТПА”АЛ могут использоваться формы повелительного наклонения породы ЭТПэ’ЭЛ. Кроме того, в породе ЭТПА”АЛ возможно выпадение II корневого согласного. См.: *Акопян А.Е.* Классический сирийский язык / Пер. с армян. А.Е. Акопян М.: «АСТ ПРЕСС СКД», 2010. С. 214.
7. *Payne Smith Robert.* A Compendious Syriac Dictionary. Oxford: The Clarendon Press, 1903. P. 346.
8. Ibid. P. 470.
9. Ibid. P. 346.
10. Ibid. P. 470.
11. Текст использован по причине принадлежности письма мелькитской традиции. См.: URL: http://madenkha.net/holy_bible/ Несторианский текст Пешитты и другие варианты из программы Bible Works представлены без огласовок, что более соответствует традиции, но сложнее для прочтения.
12. *Десницкий А.* Указ. изд. С. 156.
13. Там же.
14. Например, лексиконы приложения Bible Works: для слова под номером Стронга 894 даются значения toconfuse, toconfound.
15. *Payne Smith Robert.* P. 34. Также см.: Bible Works, TWOTlexicon, словарная статья №0197.
16. *Десницкий А.* Указ. изд. С.155.
17. *Соссюр Фердинанд де.* Курс общей лингвистики / Пер. с фр. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 79, 117.
18. *Десницкий А.* Указ. изд. С. 156.
19. По логике А. Десницкого, древние толкователи лучше, но у них — народная этимология, а современные — хуже, но они пытаются выйти на научную этимологию. См.: Там же. С. 156.
20. Общесемитский корневой словарь. Корневые ячейки и связи между корнями. URL: http://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/2251-bilbul.html
21. В современном иврите это часто употребляемое слово. Например, причастная форма добавляется к имени известного детского персонажа на израильском телевидении, которого зовут Ювал-Мэвульбаль (Ювал-чудак, взбалмошный Ювал).
22. В используемых нами корневых словарях корень בבל отсутствует. Возможно, это также говорит в пользу представленной версии этимологии слова «Вавилон».
23. Означающее искажается, и прежде всего фонетически. См.: *Соссюр Фердинанд де.* Указ. изд. С. 78.
24. Пример с глаголом «идти». См.: *Акопян А.*Е. Указ. изд. С. 72.

25. Толкования Священного Писания. Новый Завет. URL: http://bible.optina.ru/new:mf:10:04

26. Основные версии основаны на поиске некоего селения Кериот (Кириаф), которое, возможно, упоминается в книге Иисуса Навина (Нав. 15: 25). См.: Толкования Священного Писания. Новый Завет: URL: http://bible.optina.ru/new:mf:10:04. Тем не менее, современные данные показывают, что прочтение «Кириаф» из Нав.15: 25 должно читаться как Кириаф-Хецрон, что соответствует масоретскому тексту, таргуму Ионафана, а также вошло в современные английские версии (New American Standard Bible). См.: приложение Bible Works.

27. О сирийском тексте см.: *Мецгер Брюс М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. В. С. Кузнецов, Д. В. Дмитриев, О. Ю. Самарин. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. С. 68. Об армянском переводе см.: Там же. С. 82.

28. Очень интересный пример: Кириафаим (Двойной город).

29. Мы опускаем вопрос о лексическом различии этих слов в русском языке, чтобы не усложнять исследование.

30. Следует отметить, что в Священном Писании может употребляться глагол «идти» и в отношении Иерусалима, а в отношении галилейских городов, расположенных большей частью на возвышенности (например, Хоразин и Вифсаида) глагол «восходить» не используется. Данный языковой факт связан, на наш взгляд, не с тем, что Иерусалим расположен на горе, а с тем, что на возвышенности находится иерусалимский храм.

31. Знатоки греческого языка отметят также, что в отношении Капернаума возможно выражение «спускаться в Капернаум», так как этот город находился в низине (аналогичный пример — Иерихон).

32. Здесь мы пытаемся рассуждать всего лишь об одном из психологических свойств личности Иуды Искариота. Трагедия личности этого человека всегда была в центре внимания экзегетов. См., напр., толкование свт. Василия Кинешемского: Толкования Священного Писания. Новый Завет. URL: http://bible.optina.ru/new:mf:10:04

33. О проблеме синтаксической структуры отрывка «Светильник телу есть око» (Мф. 6: 22, Лк. 11: 34) см.: *Горбунов С. Н.* От значения подлежащего к содержанию контекста: из опыта дискурсивного анализа Мф. 6: 22 // Сборник материалов студенческой конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», №2, 2017. Сергиев Посад: «Кафедра Библеистики МДА», 2018. С. 96–109.

34. *Маршалл Говард Иан.* Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту / Пер. с англ. Я. Г. Тестелец. М., 2004. С. 141.

35. Там же.

36. *Мякинин Александр, прот.* Светильник телу есть око // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 2. Н. Новгород: «Пламя», 2004. С. 7–11.

37. О важности этой проблемы для семасиологии см.: *Покровский М. М.* Семасиологические исследования в области древних языков. М.: «КомКнига», 2006. С. 81.

38. Автор переводит греческое слово славянским, но понимает его как русское. Об ошибке аналогии будет сказано ниже.

39. *Мякинин Александр, прот.* Указ. изд. С. 9.

40. Там же. С. 11.

41. См.: Там же. Автор сообщает, что данный экзегетический опыт является осторожной попыткой снятия трудности при толковании этого стиха.

42. См.: Лексиконы приложения Bible Works: complete, right, sound, orderly, normal; thus peaceful, quiet, pure, blameless.

43. Простой, прямой, свободный, непреднамеренный, искренний, глупый (несведущий). См.: Payne Smith Robert. P. 468.

44. «Правый глаз» (Мф. 5: 29), «правая рука» (Мф. 5: 30). В тексте Священного Писания не очень много примеров метонимии.

45. Стремление к целостному взгляду на мир заложено в природе человека. Так, в язычестве человек ищет пути познания законов бытия, чтобы, как ему кажется, вернуть свое господственное положение в мире. Каббалистическое учение ведет человека к познанию, как ему кажется, истинных законов бытия, чтобы видеть происходящие события во всей полноте и, таким образом, иметь доступ к управлению ими. Неслучайно символом этого учения считается изображение древа познания добра и зла (Быт. 1: 9), но с добавлением изображения корня этого дерева в виде обратной проекции самого дерева.

46. Елизаветинский перевод 1751 г. фактически отражает срез языка более раннего периода. Можно условно говорить, что современный русский язык и язык Елизаветинского перевода разделены на 400 лет!

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. М.: Изд-во РБО, 2008.

2. *Акопян А. Е.* Классический сирийский язык / Перевод с армян. А. Е. Акопян. М.: «АСТ ПРЕСС СКД», 2010. 432 с.

3. *Алефиренко Н. Ф.* Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. М.: «Флинта», 2013. 288 с.

4. *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 144 с.

5. *Горбунов С. Н.* От значения подлежащего к содержанию контекста: из опыта дискурсивного анализа Мф. 6: 22 // Сборник материалов студенческой конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», №2, 2017. Сергиев Посад: «Кафедра Библеистики МДА», 2018. С. 96–109.

6. *Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 413 с.

7. *Иларион (Алфеев), митр.* Введение в исагогику Четвероевангелия. URL: http://saint-serge-russe.com/wp-content/uploads/2016/10/03.-Mitr.-Illarion-Vvedenie.pdf

8. *Лайонз Джон.* Введение в теоретическую лингвистику / Пер. с англ. М.: «Едиториал УРСС», 2010. 544 с.

9. *Маршалл Говард Иан.* Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту / Пер. с англ. Я. Г. Тестелец. М.: 2004. 275 с.

10. *Мякинин Александр, прот.* Светильник телу есть око // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып 2. Н. Новгород: «Пламя», 2004. С. 7–11.

11. *Осборн Г. Р.* Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2009. 728 с.

12. *Покровский М. М.* Семасиологические исследования в области древних языков. М.: «КомКнига», 2006. 136 с.

13. *Соссюр Фердинанд де.* Курс общей лингвистики / Пер. с фр. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 256 с.

14. *Payne Smith Robert.* A Compendious Syriac Dictionary. Oxford: The Clarendon Press, 1903. 634 p. Толкования Священного Писания. URL:http://bible.optina.ru/

15. Общесемитский корневой словарь. Корневые ячейки и связи между корнями. URL: http://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/2251-bilbul.html

История Церкви

Иерей Герман Каптен, кандидат философских наук, доцент
Санкт-Петербургского государственного университета
аэрокосмического приборостроения

УДК 94

Религиозные аспекты фемной реформы византийской армии

Аннотация. Представленная работа посвящена изучению изменениям, которые претерпела византийская армия во время перехода к фемной системе в области воинской подготовки, полководческой риторики, государственно-церковных отношений, церемониала и пр. Тяжелая война с персами в начале VII века, а затем арабское нашествие привели к серьезному истощению страны, потери земель и многих источников доходов. В наступившей ситуации Византия не могла себе

позволить армию прежнего наемного образца. Выходом стал переход к фемной системе, попытавшейся заменить ополчением армию из наемников-профессионалов.

К сожалению, в большей части русскоязычных исследований по данной тематике авторы обходят религиозную составляющую этих изменений, что является глубоко ошибочным, поскольку боевые качества ополчения были заметно ниже. Лишь приняв концепцию «христолюбивого воинства» и подняв религиозной мотивацией боевой дух армии, Византия смогла компенсировать недостаток ее профессионализма. В дальнейшем эти представления стали развиваться и превратились в целый комплекс идей, влиявших на государственную политику, официальную риторику и придворный церемониал.

Ключевые слова: История Византии, фемная реформа, священная война, арабское нашествие, иконоборчество, религиозный церемониал.

Представленная работа посвящена изучению изменениям, которые претерпела византийская армия во время перехода к новой системе набора войск, чаще всего условно называемой фемной. В предшествующий период V–VI веков империя во многом действовала по наследованному от Рима принципу наемной армии и активного привлечения союзников-федератов, которые получали вознаграждение за службу и известную долю добычи.

С помощью такого войска страна смогла пережить кризис конца IV века, активное привлечение одних варваров для борьбы с другими не раз спасало Восточную Римскую империю в неспокойное время великого переселения народов. Сражавшиеся в ее рядах федераты сумели решить проблему нехватки специализированных родов войск, требовавших особых, тренируемых с детства умений. Особенно это касается вооруженной луками кавалерии, значимость которой необычайно возросла в эти годы.

Привлеченные на службу готы, гунны, представители германских племен получали не только разрешение селиться на римской земле, но и щедрые денежные подарки, а также долю военной добычи.

Немаловажным был и престиж, который даже ослабевшая империя могла обеспечить сражавшимся за нее инородцам.

В то же время такой подход к формированию войска имел и свои недостатки, главными из которых являлись большие затраты на содержание наемников, их моральная неустойчивость, склонность к насилию и грабежам местного населения. Кроме того обилие варваров на службе государству часто вызывало критику со стороны многих интеллектуалов.

Так, еще Синезий призывал императора Аркадия: «Берите защитников отечества с собственных полей и из подвластных городов, ибо в них вы найдёте настоящую охрану того государственного порядка и тех законов, в которых сами они родились и воспитались. Разве не усматривается крайней опасности в том, что те чуждые нам военные люди, которым вверена защита нашей страны, могут захотеть наложить свою власть на безоружное население? Постарайтесь же умножить собственные полки, вместе с этим поднимется и народный дух, который с успехом выдержит борьбу с варварским вторжением»[1].

Несмотря на эти проблемы, основной силой византийской армии продолжали оставаться именно наемники. Реставрация времен Юстиниана проводилась силами именно таких контингентов, воинов-профессионалов, принимаемых на службу по системе личного найма или заключающего договор целым отрядом. Даже уступая врагам по численности, они могли противостоять варварским ополченцам. Однако в этот период руководящую роль играли уже сами ромеи на постах офицеров и полководцев. Эпоха готов или других иноземцев на высоких армейских должностях осталась в прошлом.

Тяжелая война с персами в начале VII века, а затем арабское нашествие привели к серьезному истощению страны, потерям земель и источников доходов. В наступившей ситуации империя не могла себе позволить армию прежнего образца, потерпевшей от врагов ряд чувствительных поражений. Выходом стал переход к фемной системе, разделившей империю на военные округа под руководством назначаемых василевсом стратигов.

При всей многозначности термина «фема» в византийское средневековье, первоначально он означал округ, в который входят жители городов и деревень, отбывающие государственные повинности, в том числе и военную. Размер земельного надела, получаемого подходящим кандидатом, был поставлен в прямую зависимость от подразделения, где он проходил службу. Более важные роды войск — кавалерия и кадры императорского флота — получали большие участки, чем обычные пехотинцы.

Участки земли не подлежали дальнейшим разделам и передавались по наследству только при условии продолжения службы наследником. Были приняты и специальные меры, предотвращающие поглощение воинских наделов крупными участками местных магнатов.

Тем не менее двойственность задач этих воинов-землевладельцев приводила к серьезному понижению уровня подготовки каждого солдата, вынужденного часть времени заниматься собственным хозяйством, а не подготовкой к бою. По сравнению, например, с наемником-гунном, с детства постоянно упражнявшимся в стрельбе из лука и управлении конем, аналогичные навыки стратиота-ополченца были существенно хуже.

Изменились и враги, прежде всего на востоке. При довольно умелом обращении с оружием, в том числе стрелковым, персидская пехота была известна низким боевым духом, зачастую обращаясь в бегство при малейших трудностях. Это приводило к вынужденному использованию осторожно-оборонительной тактики действия сасанидов на поле боя. Их полководцы предпочитали не рисковать, вступая в битву только при численном перевесе, старались не ввязываться в долгую рукопашную борьбу, предпочитая массовый стрелковый бой. Часто персы оттягивали начало битвы до второй половины дня, чтоб при неблагоприятном развитии боя отступить, пользуясь ночной тьмой[2].

Экспансия же арабов под знаменем ислама столкнула византийцев с совершенно иным противником. Арабы не боялись решительных действий, часто нападали на превышающих по численности врагов, не боялись жестокости и непредсказуемого исхода рукопашных схваток.

Для многих из них смерть в бою была даже желанна как сулившая попадание в рай.

В отличие от тех же персов, максимум устремлений которых формулировались идеей о реставрации западных границ державы Ахеменидов, то есть захватом Египта, Палестины, Сирии и Малой Азии, границы Халифата были не определены в принципе.

Мусульманские правители той эпохи поставили своей целью исламизацию как можно большего числа народов, хоть и при сохранении прав некоторых категорий иноверцев. Эдвард Люттвак справедливо отмечает этот момент: «отношения (с государствами ислама — *Г.К.*) были практически все время натянутыми и очень часто выливались в вооруженные конфликты... правители-мусульмане... должны были рассматривать все немусульманские страны на планете как „дом войны", дар ал-харб, который мусульманам предстоит завоевать до дня искупления. Поэтому постоянный мир (салам) с немусульманской державой нельзя было... заключить на законных религиозных основаниях... Верным позволялось лишь перемирие (худна), временное, прагматически обусловленное соглашение, целью которого было выиграть время: на неделю, на год или на срок одного поколения, покуда джихад не возобновится»[3].

Поэтому события середины VII века стали не просто очередной тяжелой войной для ромеев, но сделали всю протяженность границ Византии и Халифата ареной практически непрерывного противостояния. Справиться с таким напряжением стране, имеющей профессиональную наемную и поэтому очень дорогую армию, было практически невозможно. Даже просто охрана весьма протяженных границ укомплектованными по такому принципу контингентами становилась слишком тяжелым бременем для казны.

Факт, что Византии все-таки удалось выжить и отразить натиск врагов, говорит о том, что ромеи смогли скомпенсировать ухудшение в профессиональном плане поднятием морального духа солдат религиозным пылом защитников христианства. Однако вопрос, когда же конкретно в имперскую идеологию стали активно проникать и развиваться

идеи религиозного противостояния, довольно сложен и часто становится предметом дискуссии.

С одной стороны, мы не можем согласиться с мнением В. В. Кучмы: «Непреходящая заслуга Маврикия (императора, правившего в 582–602 гг. — *Г.К.*) в истории общественно-политической мысли Византии заключается в том, что он смог опереть здание фемной военной организации на прочный идеологический фундамент, в котором роль скрепляющего раствора была призвана играть христианская догматика»[4]. С другой, можно оспорить и позицию С. Э. Зверева, связывающего принципиальные изменения в характере византийских войн с арабским нашествием и последующим столетием постоянных войн с мусульманами[5].

На наш взгляд, это произошло между этими вехами, во время правления императора Ираклия. Именно война с Хосроем II стала первым классическим примером «священной войны», причем начатой сасанидами против ромеев[6]. Поэтому сказанное Владимиром Васильевичем следует отнести не к Маврикию (императору или условному автору «Стратегикона»), а к деятельности Ираклия.

Этот момент подмечает и П. В. Шувалов: «В основе высокой боеспособности этого войска лежали уже не столько старые античные рациональные принципы стратегии и тактики, сколько мистическая вера в справедливость военных действий, ведомых Воинством Христовым под знаменем с изображением Спаса Нерукотворного на битву с врагом Христа, похитителем Честного Древа»[7].

Именно Ираклию удалось вырастить из представлений предшествующей эпохи о тотальной «справедливости превыше всего» идею религиозного противостояния и священности долга защиты веры пред лицом иноверных завоевателей, которая действительно сыграла значительную роль в выживании Византии перед лицом серьезнейших опасностей нового периода ее истории. Экспансия же ислама лишь усилила эти уже сложившиеся элементы.

Использование мотивов религиозного противостояния не ограничивалось лишь его констатацией в речи полководца перед боем, как

это было, например, в конце VI века. Правители исаврийской династии превратили его в целый комплекс мер своей внешней и внутренней политики, которая, без всякого сомнения, заслуживает отдельной серьезной работы. В данном же тексте мы коснемся лишь некоторых из них.

Как хорошо известно, Лев III и Константин V предприняли ряд мер по запрету иконопочитания. Перипетии этой политики привели к тому, что в VII веке, по справедливому замечанию Д. Е. Афиногенова[8], авторитет константинопольского патриарха упал ниже, чем когда бы то ни было до этого. Императоры не только смещали неугодных епископов, но и активно проводили линию своеобразной «секуляризации» жизни страны, особенно заметной именно в столице.

Снижение авторитета и влиятельности Церкви было осознанным и управляемым высшими государственными деятелями процессом, параллельно которому шла обратная тенденция освящения государственных институтов и лично фигуры императора на троне. Важной стороной этого процесса была и сакрализация военных действий.

Во-первых, продолжалась крайне напряженная война с мусульманами и болгарами-язычниками, поэтому вопрос выживания государства оставался чрезвычайно актуальным. Стремление использовать оружие и тактику противника старо, как и сами военные действия, поэтому соблазн ответить на «газават» своего рода «православным джихадом» был весьма велик. Ведь, грубо говоря, императоры не для того отнимали власть у патриархов, чтоб сдать ее халифам.

Во-вторых, военные действия всегда могли использоваться властью для укрепления своего престижа, демонстрируя превосходство «реальных» действий по защите веры перед «бесполезными» церковными диспутами и богословскими построениями, особенно когда эти дела подтверждаются Самим Богом, дарующем победу ромейской армии. Примечательно, что во время походов Константина Копронима (например, во время болгарской кампании 759 года), в церквях столицы служили специальные молебны о даровании победы благоверному царю над язычниками.

Именно такой подход выражен в красноречивой преамбуле к «Эклоге» Льва III и Константина V, где первостепенной задачей царей становится защита подданных, достигаемая через установление справедливого правления. При этом выражается уже знакомая по предыдущим эпохам вера в прямую связь приверженности царей к справедливости, в контексте эпохи понимаемой как широкий спектр реформ, в том числе и иконоборческих, и военных побед над врагами, которыми они «увенчаны Всевышней рукой как самой драгоценной диадемой»[9].

При этом связь «справедливость-победа» начинала пониматься не только в традиционном для времен Юстиниана убеждении, что справедливый правитель будет непобедим в войнах, но и в обратном смысле: успешность военных кампаний могла служить доказательством правильности внутренней политики властей. Как засвидетельствовано многочисленными источниками, такое понимание вполне разделяли многие деятели и второй волны иконоборчества, видя военные неудачи императоров Ирины и Никифора I и объясняя их неугодностью Богу восстановления иконопочитания.

Таким образом, поддерживая свой престиж внешними победами, императоры получали возможность проводить внутреннюю политику, несмотря на противодействие любой оппозиции, даже церковной. То есть мотивы священной войны стали обоснованием права василевсов вмешиваться не только в административные, но даже догматические дела Церкви.

Подобные претензии прекрасно понимали и иконопочитатели, последовательно критикуя подобную политику. Так, еще Иоанн Дамаскин во втором Слове в защиту икон прямо заявил: «Не царей дело — давать законы Церкви... Не цари глаголаша вам слово, но Апостолы и пророки, и пастыри, и учители... Царям свойствен хороший образ государственной деятельности; церковное же устройство — дело пастырей и учителей»[10].

На Седьмом Вселенском соборе патриарх Тарасий, с должным количеством пиетета перед государями как светскими владыками и полководцами, твердо настаивал, что «вероучительная деятельность или

руководство Церковью не входят в сферу компетенции императоров»[11]. Подобная мысль фигурировала и в чине Торжества Православия при патриархе Мефодии.

Весь следующий век между Церковью и василевсами шли поиски хотя бы некоторого согласия. Константинополь неоднократно будоражили скандальные истории, вызванные поступками высших должностных лиц. Тем не менее, правители Византии уже не пытались вносить изменения в какие-либо значимые догматические вопросы. Ведение священной войны в защиту единоверцев осталось в ведении императоров.

Ведь если Романия является избранной Богом империей, то ее защита, безусловно, происходит по Его воле, поэтому ведущий войну против вторгнувшихся на территорию страны император или его полководцы могли законно апеллировать к религиозным чувствам своих подчиненных. В этом, например, проявилось существенное отличие Византии от Запада, которому требовалось официальное объявление богоугодности Крестовых походов высшим церковным авторитетом Папы.

Лев VI Мудрый пишет в «Тактике»: «сарацинами движут в бою не рабское подчинение и строгая дисциплина, но прежде всего корыстолюбие и разнузданность, или, точнее говоря, страсть к грабежу и их особая вера, а лучше сказать, безверие во все святое, и поскольку отсюда проистекает прямая угроза для нас, это вынуждает нас встать на путь священной войны и отвести нависшую над нами опасность»[12].

Видимо, именно такие установки привели к тому, что в Романии, наряду с традиционными для полководца качествами, стало особо значимым требование такого свойства как благочестие, необходимость которого для стратига подчеркивали и «Стратегикон», и «Тактика Льва». Соответствовать подобным принципам необходимо было и рядовым воинам. Пожалуй, только в византийской армии этой эпохи могло появиться следующее положение, отраженное в 41 статье «Воинского закона»: «Стратиот, склонный к прелюбодеянию, лишается военной службы, и (его имущество) конфискуется»[13].

В официальных документах эпохи все больше упоминается функция императора как защитника верующих. Если во времена Юстиниана функции властителя описываются прежде всего как организационные, для упорядочивания и гармонизации совместной жизни людей в большой стране, то в VII веке наступила эпоха императоров-полководцев. Ираклий, Лев Исавр, Константин Копроним, Никифор Фока и Иоанн Цимисхий не довольствуются пребыванием в Константинополе, а лично возглавляют войска, порой непосредственно участвуя в схватках.

Соответственно и риторика, призванная воодушевить воинов перед боем, начинает все больше проникаться религиозными сюжетами. Сохранившиеся речи полководцев предшествующих веков призывают к стяжанию славы, захвату большой добычи и пр. В описываемую же эпоху воины описываются как соратники и даже братья императора по оружию, защитники сограждан, исполняющие прежде всего религиозный долг сохранения свободы христианской веры.

Так, предписывая стратигу позаботиться об учреждении в войске службы так называемых кантаторов, призванных воодушевлять стратиотов перед сражением речами, автор приводит и краткое содержание таковой: «самое первое, что заслуживает вознаграждения, это верность Господу и благодеяния, оказываемые императору (преуспеяние в этом выше всего остального), что каждый ходит под Богом, проявляя любовь к Нему и к любому из живущих, к братьям по вере, к женам и детям, если они есть, к отечеству. Следует также сказать, что останется вечной память о тех, кто отличился в сражениях за свободу своих братьев, что со стороны врагов такая война противна Богу, что мы, располагая благоволением Бога, обладаем преимуществом в войне, а они, действуя против Его воли, не пользуются Его доверием»[14].

Такое важное служение обязательно должно уважаться всеми слоями общества. Так, анонимный трактат X века требует, чтоб стратиг заботился о том, чтоб его подопечные, призванные к столь высокому служению, получали заслуженное уважение гражданских лиц и были защищены от произвола чиновников: «Мне стыдно говорить, что эти люди, которые

ставят служение святым императорам, свободе и защите христиан превыше собственной жизни, подвергаются побоям; а занимаются этим сборщики податей — ничтожества, не приносящие никакой пользы обществу, а только лишь притесняющие и подавляющие бедных людей... воины, которые являются защитниками и первыми вслед за Богом спасителями христиан, которые, если так можно выразиться, каждый день своей жизни отдают за священных императоров, не должны подвергаться унижениям со стороны фемных судей, лишаться имущества, наказываться плетью, а тем более... заключаться в оковы и колодки, подобно рабам»[15]. Поэтому неслучайно в X веке вполне серьезно встал вопрос о канонизации погибших в сражениях с иноверцами защитников Византии.

Совершенно естественно, что это сближение происходило и со стороны религиозной традиции: все чаще появлялись специальные чины и последования, призванные обеспечить успех войска в бою. В «Тактике» этот раздел необходимых для стратига дисциплин помещен наравне с иными разделами знания, призванными послужить делу победы, после архитектоники (науке о построении укреплений) и астрономии (в данном случае призванной предсказывать природные явления от дождей до землетрясений), перед иатрикой (искусством врачевания ран) и логистикой:

«Дело иератики — твердо проникнувшись Божественным началом и действуя во благо Ему, неустанно исполнять войско высшим законом Христианской веры и с помощью святого слова, священнодействий, молитв и других увещеваний обращать его к Богу, к пречистой Матери Его Богородице, к святым Его служителям. В ответ Бог проявит свою милость, и благодаря вере в спасение своих душ стратиоты будут готовы как можно более стойко перенести предстоящие опасности»[16].

В историческом повествовании Феофана Исповедника, например, воспринимается как нечто абсолютно правильное и справедливое активное использование, в том числе и на войне, христианской символики, обрядов и освященных реликвий, обоснованы и апелляции к религиозным чувствам воинов — защитников единоверцев.

Поскольку же победа даруется Богом, то вполне естественно после одержанной победы делать крупные подарки святым — покровителям городов. Так, Константин VI в 795 году «в апреле отправился в поход против аравитян, и 8 числа мая, вступив в сражение с одним отрядом их в местечке, называемом Анусан, разбил его, прогнал и преследовал до реки. Потом прибыл в Эфес, помолился Иоанну Богослову и доходы от торжища, простиравшиеся до ста литр золота, предоставил на служение святому апостолу и евангелисту»[17].

Возвращение в столицу победителя не могло обойтись без религиозной составляющей. Согласно XIX главе 2 книги «О церемониях»[18], входивший в город триумфатор отправлялся в храм св. Софии, где его встречал патриарх и совершал там каждение престола при пении благодарственных гимнов, посвященных Богородице, в том числе и «Взбранной Воеводе». Могли также исполняться и специально написанные к этому дню песнопения.

После этого в окружении толпы василевс следовал на форум Константина и заходил в храм, посвященный основателю города. Там исполнялись соответствующие случаю победные стихи, взятые из Ветхого Завета, в частности песнь Моисея «Коня и всадника вверже в море...» (Ис. 15: 1–19).

Пленники, причем в тексте прямо называются «знатные сарацины», лежали в ногах у василевса, причем над их шеями держали оружие, а после пения прокимна «Кто Бог велий, яко Бог наш» и ектении с прошением «о еже покорити под ноги их всякого врага и супостата» поднимались и отводились в сторону. Заканчивалась торжественная служба многолетием императору, раздачей даров, и часть добычи также полагалось пожертвовать церквям или монастырям.

Заключая представленное исследование, следует еще раз обозначить его главную мысль: существенная реформа византийской армии, проведенная в VII–VIII веках, не должна пониматься лишь как изменение принципа набора войска. Переход к фемному ополчению был бы не столь эффективен, если его не сопровождало бы существенное изменение

самой идеологии войны. Хотя по целому ряду причин доктрина священной войны так и не стала официальной идеологией Византии, ее мотивы все сильнее звучали в виде законов и постановлений, трактатов и летописаний, свой след эта концепция оставила даже в государственно-церковном церемониале.

Все это не могло не сказаться на росте боевого духа византийских воинов, компенсировавшего недостатки их боевой подготовки. Поэтому армия не только не распалась под ударами наступающих врагов, но отстояла империю, одержав ряд существенных побед на суше и на море, а также сумев организовать защиту пограничных территорий, ставших на долгие годы ареной постоянных боевых действий с беспокойными соседями.

Примечания и библиографические ссылки

1. *S*inesius. De Regno. PG 66 1056.
2. См., напр.: Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. 1-я кн. XII, 25, XIV. М., 1993. С. 34–35.
3. *Люттвак Э. Н.* Стратегия византийской империи. М., 2010. С. 201–202.
4. *Кучма В. В.* Религиозный аспект византийской военной доктрины // Военная организация Византийской империи. СПб., 2001. С. 75.
5. См.: *Зверев С. Э.* Военная риторика Средневековья. СПб.: Алетейа, 2011. С. 49–53.
6. Этот вопрос был подробно рассмотрен в статье: *Каптен Г. Ю.* Священная война в Византии: Персидский след // Начало. Журнал Института богословия и философии. Вып. 29. СПб., 2014. С. 197–207.
7. *Шувалов П. В.* Секрет армии Юстиниана: Восточно-римская армия в 491–641 гг. СПб., 2006. С. 266.
8. См.: *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 11.
9. См.: Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri. Lipsiae, 1852. P. 10. См. Об этом также: *Haldon J. F.* Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204. Routledge, 1999. P. 13.
10. Иоанн Дамаскин. Второе слово в защиту иконопочитания, 12. Приводится по изданию: Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. М., 2008.

11. *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847) Указ. изд. С. 29.

12. Лев VI Мудрый. Тактика Льва. СПб., 2003. XVIII, 24.

13. Воинский закон, 41, приводится по изданию: NOMOS STRATIOTIKOS (К вопросу о связи трех памятников византийского военного права) // *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи. СПб., 2001. С. 243–258.

14. Лев VI Мудрый. Указ. изд. XII, 72.

15. О боевом сопровождении XIX. Приводится по изданию: Два византийских военных трактата конца X века. СПб., 2002.

16. Лев VI Мудрый. Указ. изд. Эпилог, 62.

17. *Феофан.* Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта, М., 1884. С. 344.

18. PG112 1132b-1144b.

История Церкви

Иерей Димитрий Сафронов, магистр богословия

УДК 281.93

Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В. Ф. Одоевский

Аннотация. В статье рассматриваются мнения митрополита Филарета (Дроздова) и князя В. Ф. Одоевского по актуальной в Российской империи XIX в. церковно-социальной проблематике. Речь идет, в первую очередь, о полемике относительно преподавания Закона Божия и о формах церковного пения. Несмотря на то, что рассматриваемые позиции мыслителей зачастую не совпадают, тем не менее, отмечается конгениальность их базовых установок, обусловленных стремлением к служению Церкви и обществу.

Ключевые слова: митрополит Филарет (Дроздов), князь В. Ф. Одоевский, народное образование, закон Божий, церковное пение.

5–9 мая 1844 г. митрополиту Филарету поступило распоряжение Святейшего Синода, в котором московскому святителю поручалось рассмотреть рукопись книги под заглавием «Руководство к познанию закона Божия, составленное для сельскаго юношества». Спустя полгода, 31 октября того же 1844 г., митрополит Филарет посылает письмо на имя обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова с «мнением и заключением» по поводу данной рукописи, а также объяснительную записку, содержащую «по сему делу соображения и заключение». В этой объяснительной записке святитель подробно разбирает предложенную ему на рассмотрение рукопись и говорит о ее непригодности к указанной в заглавии цели. Представим пять пунктов, по которым он забраковывает данное сочинение.

1. «План, по которому расположено *руководство*, хотя есть в существе обыкновенный катихизический, покрыт другим искусственным расположением и раздроблением предметов, которое не приспособлено к понятию детей, без нужды противоречит общепринятой богословской терминологии»[1].
2. «Есть признаки, что *руководство* составляемо было с поспешностью»[2], отсюда некоторые неточности в формулировках.
3. «Выражение учения, употребленное в руководстве, нередко представляется не довольно простым, и неприспособленно к понятию детей, особенно поселянских»[3].
4. «О точности выражений также не везде приложено старание».
5. И наконец последнее, святителю не нравится название представленной рукописи. «Назначение катихизиса очень частное, *для сельскаго юношества* подает мысль, сколько нужно будет катихизисов, если составлять особый для каждаго звания и состояния»[4].

После подробного разбора каждого из пунктов митрополит Филарет предлагает Святейшему Синоду рукопись своей собственной книги[5]. «На сих разсуждениях, — пишет он,— основался для меня следующий план работы для составления учебной книжки.

I. Текст краткой священной истории, одобренный Святейшим Синодом, употребить как он есть.

II. Каждой статье текста приложить вопросы и ответы о содержании той же статьи, с некоторыми дополнениями, сообразными с понятием и потребностью учеников.

III. Краткий катихизис, одобренный Святейшим Синодом, дополнить и приспособить к настоящему его назначению. В особенности применительно к сему назначению, при изъяснении пятой заповеди, обязанности к Государю изложить особою статьею.

IV. Ради единства учения, в состав дополнений заимствовать из пространнаго катихизиса то, что в нем более просто и что соответствует назначению составляемой учебной книжки.

V. Книжке дать название, которое бы соответствовало ея назначению для сельских училищ, но которое не уделяло бы от нея учеников и читателей других званий.

По сему плану составлено представляемое при сем.

Христианское православное учение, приспособленное к употреблению в первоначальном обучении и к общенародному наставлению.

Может быть, неизлишне предупредить мысль, не представится ли сия книжка несколько обширною. По моему мнению, сие не составляет затруднения. Сообразуясь с возрастом учащихся и с пространством данного времени, наставник может иное в классической книге пропустить или отложить до другаго времени. Это сделать и не отличному наставнику легче, нежели дополнить книгу, если бы она оказалась слишком кратка. Наблюдение над законоучителями не раз давало случай заметить, что, думая дополнить учебную книгу, они уклоняются к предметам посторонним и не выдерживают сообразности учения с понятием и потребностью учащихся»[6].

Что стало далее с книгой, отправленной митрополитом Московским, можно только предполагать. Точно известно, что 14 февраля 1846 г. она была передана через обер-прокурора графа Н. А. Протасова в министерство государственных имуществ, графу П. Д. Киселеву[7]. Почему книга

не была рассмотрена в Синоде, неизвестно. Скорее всего, это связано с тем, что в ведении министерства государственных имуществ были вопросы образования крестьян. А граф Киселев проводил тогда реформу сельского образования.

Князь В. Ф. Одоевский состоял в это время в должности члена ученого комитета при данном министерстве, в качестве консультанта по педагогическим вопросам. Именно ему министр поручил рассмотреть рукопись московского митрополита. Князь Одоевский со свойственной ему тщательностью исследовал рукопись и подверг ее жесточайшей критике. Ниже мы приводим письмо Одоевского к министру П. Д. Киселеву с отзывом о рассмотренной рукописи.

«Ваше сиятельство! Директор 1-го департамента отношением от сего 16. VI 1846 г. за № 2906 сообщил мне приказание ваше просмотреть с возможной скоростью рукопись „Христианское православное учение, приспособленное к употреблению в первоначальном обучении“ и, если в ней найдены будут некоторые места, требующие удобопонятнейшего для крестьян изложения, то о том представить вашему сиятельству, присовокупляя к тому, что сия рукопись составлена по изъявленному вами желанию: иметь для крестьян сокращенный катехизис, примененный к степени образования и главнейшим обязанностям сельского состояния, дабы молодые крестьяне могли находить в содержащихся в нем толкованиях ясное приноровление к обстоятельствам их жизни.

Признаюсь откровенно, что, сколько ни лестно мне поручение Вашего сиятельства, но я был остановлен вопросом: до какой степени я в сем деле могу не стесняться в выражениях, дабы сделать мое убеждение вполне ясным, а изложение к делу пригодным.

Как сын православной церкви, я, по общему обычаю, ограничиваюсь убеждением, что эта книжка хороша, ибо согласна с христианским церковным учением, что сие не может быть иначе, ибо написана она одним из первейших наших архипастырей, и что если и представлялись бы мне какие-либо сомнения, то я их должен приписать не чему иному, как слабости собственного моего разумения. Но если Ваше сиятельство

требуете от меня как начальник от подчиненного, чтобы я по долгу верноподданнической присяги, обязывающей нас во всех случаях без исключения говорить правду, без всякого потворства и боязни, сказал мое мнение по крайнему моему разумению, тогда я скажу вашему сиятельству как государственному мужу, от государя доверенному, и как бы перед собственным лицом его, что:

Несмотря на свои достоинства, от начала до конца, с весьма немногими исключениями сия рукопись ни по содержанию, ни по форме ничем не отличается от всех доныне изданных синодом для народного употребления книг, т. е. предположенной вашим сиятельством важной государственной цели не соответствует, к преподаванию молодым крестьянам и вообще к житейскому быту нисколько неприменима и для нравственности крестьян не только бесполезна, но и вредна, ибо простое нравственное христианское учение выражает в речах, имеющих монашеский условный смысл, но не только простому крестьянину, но и образованному мирянину неудобопонятный, и, таким образом, оставляет читателя вне всякого и христианского и нравственного учения.

Прочитав сие мое резкое, но искреннее убеждение, Ваше сиятельство не удивитесь всем оговоркам, коими я начал сие письмо.

Прежде, нежели пойду просить вас, чтобы сие мнение мое было известно лишь Вашему сиятельству и, если вам будет угодно, государю, но более никому, ибо я не только чиновник, но, к несчастью, и литератор, следственно, представляю много сторон для атаки, тем более, что написал на своем веку более двух строк, забывая иногда, как в настоящем случае, знаменитые слова Ришелье donnez moi deux lignes de l'ecriture d'un homme etc... [дайте мне две строки из сочинения любого человека и т. д.] не боюсь явного преследования, но боюсь тайных гонений, ибо имею много врагов, которые уже не раз пытались очернить меня перед правительством и мою добросовестность представить совсем в ином виде.

Говоря с Вашим сиятельством, человеком благородным и просвещенным, я с спокойной совестью принимаюсь за рассмотрение рукописи.

Чтобы оценить ее, должно мысленно перенестись в круг молодых крестьян, едва умеющих читать, и посмотреть, как дело будет на практике»[8].

Далее Одоевский предлагает графу мысленно переместиться в сельскую школу и представить, как молодой крестьянин будет читать эту книгу. К письму также в качестве приложения были представлены 348 примечаний к различным местам этой книги.

В Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, в архиве Одоевского нам удалось найти эти комментарии. И поскольку они никогда не издавались, представляется целесообразным привести их в качестве приложения к данной работе.

В том же архиве нам удалось также найти черновой вариант приведенного выше письма к графу Киселеву, содержание которого гораздо шире, чем чистовой вариант. Так, очень интересно высказывание, в котором Одоевский называет московского митрополита «этими людьми». Он пишет графу о совершенной негодности книги к «общенародному» употреблению: «Что сказать мне Вашему сиятельству об этой рукописи? С тяжкою грустию прочел я ее; она есть повторение того же, что прежде было написано в этом роде, т. е., по совести и по существу, она просто никуда не годится; фразы и фразы, ни к жизни, ни к какому делу непременимыя и непонятныя не только крестьянину, но и образованному человеку, не прочитавшему сотни книг по сему предмету; у этих господ свой язык, свои заветныя слова, которым придают произвольный смысл и от которых они никак не хотят отстать, полагая, вероятно, что в этих словах и заключается все дело; потому требуют большею частию заучивания этих слов наизусть, и когда ребенок, несколько развитый, скажет ту же мысль своими словами, они, как я нередко замечал, говорят, что это совсем не то»[9].

Еще князь указывает на то, что книга, если будет издана, окажется не только не полезной, но и даже вредной: «Даже в высших заведениях ученики оставляют надежду понять эти сложные фразы и стараются просто выучить их наизусть, только чтобы ответить на экзамене, затем

для жизни от этих фраз не остается ничего, а между тем молодой человек с первого шага в сем приучается этим способом хитрить и лицемерить. Низшему кругу еще хуже: здесь непонятные слова делаются основанием самых ложных и опасных понятий, и в сем-то главнейшие должно искать причины распространения известнаго противоборства, которое потом так трудно искоренить. Таким образом, эти господа достигают цели совершенно противоположной тому, к чему бы должно было бы направить свои усилия и рыть яму собственному делу. Вообще эти господа и по воспитанию своему, и по направлению понятий привыкли ораторствовать, говорить людям, но о необходимости говорить с людьми никто из них как бы не помышляет, тогда как их противники говорят с людьми; что удивительного, что слова последних без пособия повинуйских мер действуют, а первых большею частию идут на ветер»[10].

Далее на полях черновика карандашом оставлено восклицание князя, в котором можно видеть, как близко к сердцу принимал Владимир Федорович свою деятельность, как глубоко трогало его дело просвещения простого народа. В душевном порыве он взывает: «Дайте народу простое, понятное, ему необходимо нужное, оставьте другим ученое, глубокое, таинственное, мистическое!»[11]

Из приведенных выше высказываний князя можно видеть, с какой ответственностью и добросовестностью он подходил к порученному заданию. С каким бесстрашием он поставил свое мнение против мнения одного из самых высоких иерархов Церкви. Любой другой на его месте мог просто отмахнуться от рукописи, сказать, что книга святителя Филарета не может быть плохой, но не таким был князь Одоевский. Слишком глубоко волновал его вопрос образования крестьян.

Дальнейшая судьба рукописи книги московского святителя неизвестна. В черновом варианте письма к графу Киселеву можно найти такую фразу: «Некоторые замечания отмечены знаками = из любопытства, рукопись будет возвращена Сочинителю в том виде как она есть, то есть с одними подчеркнутыми словами, то она и возвратится почти в том же виде»[12]. Скорее всего, книга так и не была издана, «...так как

после 1846 г. всякие дальнейшие сообщения в делах министерства государственных имуществ о подготовке книги к печати прекращаются»[13].

***

Заочное противостояние князя В. Ф. Одоевского и святителя Филарета в деле народного образования продолжилось три года спустя. В 1849 г. в Санкт-Петербурге была издана книга «Рассказы о Боге, человеке и природе, чтение для детей дома и в школе». Авторами ее были два друга — В. Ф. Одоевский и А. П. Заблоцкий-Десятовский. В основе книги лежал переработанный учебник виртембергского педагога Вурста: Das erste Schulbuch.

В этой книге «на 247 страницах в 12 долю листа трактуется и о морали, и о начатках естественной истории, дается краткое обозрение священной истории, наконец рассказывается „история общественной жизни, ея потребностей и обязанностей“»[14].

В книге давались первые сведения об анатомии, физиологии и психологии. Например, князь Одоевский следующим образом описывает душу человека: «Эта внутренняя и невидимая сила, которая в минуту смерти оставляет людей и животных, называется *душою*. Человеческая душа оживляет и движет человеческую силу, душа животных оживляет и движет тела животных. Человеческая душа может узнавать, посредством чувств, что около человека происходит, и душа животных может то же делать. В этом случае души человеческия и животных схожи между собою. Человеческая душа имеет большее превосходство пред душою животных, и потому она называется еще иначе: она есть *дух*. Дух человека есть „я“ в человеке, существо невидимое в нас, способное думать. Дух человека может различать справедливое от несправедливаго, хорошее от дурного и истинное от ложнаго, и этот дух невидим»[15].

В книге большое внимания уделено естествознанию. Этому предмету посвящено 86 страниц, то есть чуть больше трети книги. В начале говорится о «местожительстве» и его окрестностях, потом сообщаются краткие сведения по географии, ботанике, зоологии, о силах и явлениях

в природе. Но самый большой раздел книги отведен для истории общественной жизни, ее потребностей и обязанностей, а также учению о морали, отношение и обязанности человека к Богу и человека к человеку.

«История общественной жизни в 11 рассказах рисует нам создание современнаго государства на основании теории „естественнаго права". Здесь даются ответы на следующие вопросы: Как и для чего небольшия семейства соединяются в одно большое? Почему является необходимость в начальстве, в общественных сборах, податях, законах, наказаниях? В общественных работах и учреждениях полиции, сельском правлении и школе? Венцом образования человеческаго общества является учреждение „верховной законной власти, необходимой для счастья всех и каждаго".

Изложение этой части очень популярно и приноравливается к понятиям русского крестьянина. Необходимость какого-либо учреждения доказывается при помощи примера. Описывается пожар от неосторожного обращения с огнем и, как следствие, выводится необходимость установления денежного штрафа, то есть известного наказания. Подобным образом выводится необходимость школы, о которой говорится следующее:

„Положено было выстроить особый дом для школы и, так как приношения были очень значительны, то не только построили для школы красивый дом, но из лишних денег составили еще особый капитал на покупку книг, бумаги и проч. Когда школа была отстроена, рядом с сельским правлением, на лучшем месте в деревне, то все отцы привели в нее детей своих... Все селение убедилось в том, что воспитание и обучение детей есть важнейшее дело в общественной жизни"»[16].

Об установлении начальства книга говорит, что оно дано для того, чтобы заботиться об общей пользе, «принимать заблаговременно меры против несчастий», а также для того, чтобы наблюдать за каждым, чтобы он в точности исполнял свои обязанности[17].

Об отношении человека к Богу в книге князя Одоевского говорится следующее: «Бог есть высочайшее и достойнейшее любви благо,

потому что все блага от Него происходят. Он любит нас, как своих детей, и потому мы должны Его также любить от всего сердца, и ничего в мире мы не должны любить более Его; ничего мы охотнее не должны слушать, как истинное учение о Боге...»[18]

Владимир Федорович «верит, что в каждом человеке, какую бы низкую ступень в обществе он не занимал, теплится Божия искорка, находится стремление к свету, истине и любви. И подействовать на эту сторону человека, пробудить в нем лучшия качества души, сделать его действительно человеком — вот цель Одоевскаго. Поэтому-то он с такой теплотою, с такой искренней любовью говорит о Боге как о Творце и Промыслителе человечества, как о источнике чистой любви...»[19]

В своей книге «князь Одоевский обращался вообще к человеку, и так как крестьянство стояло на низкой ступени развития, то он изобретал особую манеру изложения, особые педагогические приемы, но и только. Его книга не видела в крестьянах что-либо особенное, отличающееся от других сословий Российской империи»[20].

В печать книга Одоевского и Заблоцкого была пропущена цензором — профессором И. Срезневским. Но не успела она получить широкое распространение, как в Святейший Синод поступило донесение от святителя Филарета (Дроздова), что книга составлена «неосмотрительно» и вряд ли может принести «добрые плоды». Основное обвинение митрополит Филарет направил на первую часть книги, в которой излагалась история общественной жизни. Московский митрополит писал:

«Таким образом в десяти разсказах представляется образование общества и управления без Бога и без царя; ибо в них ни о Боге, ни о царе не упоминается.

В разсказе одиннадцатом, наконец, Русский наставник, вероятно, поправляет Вурста, изображая благотворность царской власти. Но одним разсказом будут ли изглаждены впечатления десяти предшествующих? Притом царь представляется здесь не от Бога поставленным...»[21]

Это высказывание особенно интересно, так, как на 28 странице четко написано: «...что над нею есть Царь, власть котораго от Бога».

А также: «... против царскаго указа спорить нельзя: а там, смотришь, от того исполнения такое добро пошло, котораго никто и не гадал; потому что *Царь далеко видит и судит не по родству и дружбе, а по истинной правде и по произволению Божию*» [22].

Нападки московского святителя, по крайней мере, странны, потому как одиннадцатый рассказ, о котором шла речь, заканчивается не только этими высказываниями, но и даже «песнею русскому царю», сочиненной В.А. Жуковским.

Еще одно обвинение митрополита Филарета звучало так:

«1848 и 1849 годы показали, что немецкие педагоги, и в числе их Вурст, не по случайному недосмотру принимали и преподавали демократическия мысли. Удивительно, что русский сделался подражателем Вурста и очень доверчиво смотрит на виртембергскаго педагога»[23].

Что надлежит ожидать, если крестьяне по несчастию поймут и примут теорию, заключенную в сих рассказах? Не приметят ли они, что нынешнее их общество основано не по сей теории, что, напр., помещик или окружной начальник начальствует над ними не по договору и выбору. Не приидет ли им мысль, что надобно бы переустроить общество по образу Якова и Иосифа? (главных действующих лиц этих разсказов)»[24].

«Как бы полемизируя с Филаретом, Одоевский замечает: „А наши умники, кто вовсе считает и грамоту делом бесполезным, кто хочет держать наших умных, но вполне невежественных поселян на Часовнике! Какой нехрист будет отвергать и религиозную, и нравственную пользу Часослова и Псалтыри? Но какой неуч будет считать их достаточными не только для геологических, минералогических, ботанических, вообще для физических сведений...“»[25]

Таким образом, данная книга, «несмотря на то, что автором ее был последний из Рюриковичей, кн. Одоевский, приближенный ко двору, лично известный государю, подверглась обвинению в распространении „республиканских идей“ и в желании „ниспровергнуть существующий порядок“...

В заключение свой книги князь Одоевский говорит:

„В каждом месте, в селе и в городе, только тогда люди могут быть довольны и счастливы, только тогда они живут истинно по-христиански и по-человечески, когда все жители, и старый, и малый, сильный и слабый, богатый и бедный будут жить по закону Бога, будут любить друг друга, помогать друг другу и словом, и делом и помнить завет Спасителя мира: Ищите прежде всего царствия Божия и правды Его, и все остальное вам дастся (Мф. 6, 33)".

И эти мысли считались недозволенными, заподозривались в революционном духе»[26].

***

Еще одним вопросом, по которому пересекались взгляды святителя Филарета и В. Ф. Одоевского, был вопрос о церковном пении. Этим вопросом оба рассматриваемых нами деятеля русской истории очень интересовались. У обоих осталось много как изданных, так и не изданных материалов, отзывов и записей, связанных с этой проблематикой.

Известно, что князь Одоевский последние годы своей жизни (1862–1869) очень активно занимался восстановлением знаменного пения. Все наблюдения и идеи, высказанные Одоевским в области церковного пения, основаны на многолетнем тщательном изучении древних певческих рукописей. Одоевский, по сути, был первым их исследователем и посвятил этому около 20-ти лет, открыв тем самым путь к возрождению знаменного пения. Изучение же знаменного пения представлялось Одоевскому делом чуть ли не первой важности, так как именно в знаменном пении он видел источник познания неповторимого своеобразия русского музыкального «интонационного мышления».

Интерес к древним песнопениям никогда не был для Одоевского чисто историческим, с ними он связывал восстановление церковного пения, развитие духовной и светской музыки. Кроме того, Одоевский задается очень важной на тот исторический момент целью восстановить пение древних песнопений на приходах.

Таких же взглядов и мнений придерживался и святитель Филарет. При митрополите возникло в Москве Общество древнерусского искусства, которое ставило одной из своих целей публикацию крюковых рукописей и древних теоретических руководств.

В декабре 1865 г. по императорскому указу и в соответствии с инициативой Одоевского была создана Особая комиссия для рассмотрения предложений министра народного просвещения относительно обучения церковному пению в начальных народных училищах. В эту комиссию вошли, наряду с министрами и обер-прокурором Синода, митрополит Филарет, Одоевский и тогдашний директор Капеллы Н. И. Бахметев. «Последний твердо стоял на том, что изданные Капеллой переложения в точности сохраняют древние напевы, что именно они должны использоваться в народных школах, и никто другой, кроме Капеллы, не имеет права ни издавать, ни обрабатывать эти напевы, и только аттестованные Капеллой учителя имеют право учить всех, в том числе народ, церковному пению. По этому поводу были одновременно написаны два „Мнения“ — митрополита и Одоевского. Разумеется, оба были совершенно не согласны с Бахметевым»[27].

Примечательно одно высказывание В. Ф. Одоевского, в котором он комментирует свой отказ ехать в Петербург на заседания Комиссии: «Посадили Вы меня вместе с Бахметевым, который меня терпеть не может, ибо мои исторические исследования считает посягательством на церковный обиход, замежеванный им в свою крепостную собственность. Мы в Комиссии с ним непременно перегрыземся… вообразите себе, как приятно и интересно будет для Комиссии разнимать нас. К чему это поведет, кроме потери времени, скуки и охлаждения к делу?»[28]

В своих «Мнениях»[29] митрополит и князь сходятся в том, что «основой пения должен быть „древний церковный напев“, как он напечатан в одноголосных книгах издания Святейшего Синода, а вовсе не многоголосный Обиход Капеллы. Согласны они и в том, что необходимо всячески сохранять традиционное монастырское и народное церковное пение, записывать и изучать его. По их мнению, преподавать

церковное пение в школах могут церковнослужители и другие грамотные и хорошо зарекомендовавшие себя люди, а вовсе не обязательно регенты, прошедшие испытание в Капелле»[30].

Известен также и тот факт, что Одоевский «посылал все свои — довольно многочисленные в этот период — работы о церковном пении на просмотр митрополиту, и тот читал и делал замечания»[31].

Заключение

В данной работе мы постарались осветить те темы и вопросы, по которым соприкасались мнения таких замечательных людей, как князь В. Ф. Одоевский и выдающийся архипастырь в истории Русской Церкви святитель Филарет (Дроздов). Казалось бы, что может быть общего у этих людей? Один — ученый-энциклопедист, из древнего дворянского рода, потомок Рюриковичей, другой — монах, архипастырь древней столицы. У них были такие разные взгляды на судьбы родной страны...

Но объединяло их общее стремление ко благу России. Оба этих человека были чрезвычайно ответственны, они с полным сознанием несли тот крест, который определил им Всемогущий Создатель. Они считали, что нельзя просто существовать на этой Земле, что если ты поставлен на какую-либо должность, то должен приложить все силы, уменье и старанье, дабы оправдать возложенные на тебя обязанности. Эту мысль В. Ф. Одоевский выразил в своей автобиографии: «Человек не должен ни создавать для себя сам произвольно какой-либо деятельности, ни отказываться от той, к которой призывает его сопряжение обстоятельств его жизни. Если б это правило исполнялось всеми, то каждый человек был бы если не на своем месте, то, по крайней мере, исполнял бы свое дело жизни по мере сил своих, а из суммы отдельных усилий каждого человека в сфере, образуемой общею деятельностью всего человечества, произошло бы нечто более стройное, нежели то, что существует доныне в мире»[32].

Приложение[33]

Книга назначается для употребления в первоначальном обучении и к общенародному наставлению, а преимущественно в сельских школах.

Посему для того, дабы предположительно представить себе, какое действие сия книга будет иметь в практике, должно перенестись мысленно в сельскую школу, где сия книга будет читана или же дана в руки крестьянским мальчикам, едва умеющим читать. При сем, очевидно, должно иметь в виду:

1-е, что многие слова, весьма употребительные в образованном классе, вовсе неизвестны крестьянам, детям вообще, а крестьянским детям в особенности;

2-е, что многие слова, вошедшие в обычай в их фигуральном или переносном смысле, простолюдинами понимаются буквально;

3-е, что многие обороты речей, вошедшие в разговор высших классов, особенно из иностранных языков, для крестьян недоступны;

4-е, что в образованном языке много слов и речений, которые имеют совсем другой смысл в языке простого народа;

5-е, что грамматические неточности и ошибки против языка, незаметные иногда для образованного читателя, ибо он тотчас видит смысл речи, могут крестьянина на каждом шагу вводить в заблуждение, ибо крестьянин читает букву. Должно при сем заметить, что почти все крестьяне, даже неграмотные, говорят по-русски очень чисто, без ошибок и, не учась, употребляют самые свойственные языку слова и обороты; необходимо, чтобы и книга, назначенная для крестьян, имела те же качества, без чего она может подать повод к превратным толкованиям;

и, наконец,— 6-е, ко всем отвлеченным понятиям, трудным для всякого, а крестьянину еще более, должно приходить с строгой постепенностью, так чтобы сначала приготовить ученика к смыслу слова предварительным объяснением, а потом уже употребить самое слово, для него вовсе новое или непонятное.

Смотря на книгу с сей точки зрения и не касаясь нисколько ее оснований, должен заметить, что оная книга во многих местах не удовлетворяет требованиям сочинения, которое должно руководить нравственными поступками простолюдина, следственно, должно быть ему вполне понятно и ничего не оставлять на догадку во избежание явного вреда.

Некоторые из сих мест следующие.

№1[34]. Непонятно для крестьянина. Ни одно из употребленных слов не объяснено предварительно, следственно представлено его произвольному толкованию, которое может быть направлено и в хорошую сторону, и в дурную, и произвести в уме ребенка-крестьянина вредное смешение понятий. Самый оборот речи слишком учен и потому простолюдину не доступен.

№2. Смысл трудный, выражением не объясненный. Поелику блаженство в сей жизни есть дело редкое, то без более ясного истолкования сие место подаст неопытному уму повод видеть здесь противоречие с действительностью.

№3. Это место могло бы быть понятно, если бы предварительно было объяснено различие души от тела, и смерти от безсмертия, выражения весьма отвлеченного.

№4. То же, что в №2 вопросами не объясненное. Вообще в вопросах нет объяснений или весьма мало, а в самых трудных буквальное повторение того же самого, что находится в изложениях, предшествующих вопросам.

№5. Слова неустроенных и устройство не объяснены, и тем более было бы необходимо здесь объяснение, что сии слова имеют в просторечии весьма тесный смысл, несоответствующий тому общему смыслу, который здесь предан сим словам (конец листа 109).

№6. Прибавление «земных» дает речи смысл неопределенный, который может заставить подумать, что есть животные и неземные.

№7. Слово жена представляет здесь смысл сбивчивый, почему не просто женщина?

№8. Все подчеркнутые слова новы для крестьянина, и без предварительного объяснения ему непонятны. Слово чистый есть слово фигуральное, в переносном смысле употребленное и крестьянину в сем смысле неизвестное. Воля слово психологическое, для крестьянина имеющее совсем иное значение.

№9. Выражение превосходнейший из есть выражение литературное, в просторечии мало употребительное, самый смысл речи слишком кратко выражен, и потому темен, и может подать повод к толкованию, что можно умереть и душою.

№10. Выражение разрушительное в воздухе вовсе вне понятий крестьянского мальчика.

№11. Грамматическая неточность: от неправильной разстановки слов неграмотный человек, читающий буквально, может подумать, что его относится к ближнему существительному Бог, от чего весь смысл искажается.

№12. Грамматическая неточность: местоимение слишком отдалено от своего существительного и потому для простолюдина трудно понять: о ком именно здесь говорится? (конец оборота листа 109)

№13. Что значит для крестьянина тварь? всякое животное, но отнюдь не человек. В отношении к человеку сие слово употребляется лишь в виде брани. Слово видимая тварь представляет крестьянину весьма неопределенный смысл.

№14. См. замечание №8.

№15. Очень темно для крестьянина; он знает слово знать; но отвлеченный смысл слова познавать ему недоступен.

№16. Выражение фигуральное; неопытный может подумать, что здесь что-то отличное от того, что просто разумеют под словом умирать и смерть.

№17. См. замечание на № 13-й. Сверх того слово разумный для крестьянина то же, что и умный, которое он употребляет, говоря и о животном. Слово разумный в его ученом смысле крестьянину недоступно.

№18. Может подать повод к весьма странным толкованиям и к суеверию относительно порчи и беснования, вопреки узаконениям, существующим по сему предмету.

№19. То же.

№20. Осуждать для простолюдина существует лишь в смысле хулить кого-нибудь, и вообще это слово принимается в смысле нехорошем: «что тут осуждать!» говорится (конец листа 110) в просторечии, когда кто другого порицает. В смысле приговора, и пр. уголовного простолюдин употребляет, и гораздо привычнее, выражение: судили, или засудили, или присудили. Но слово: осуждение в его пространном, отвлеченном смысле простолюдину недоступно; а книжное выражение «состояние осуждения» и вовсе ему не понятно.

№21. Может простолюдину подать повод к весьма превратным толкованиям, ибо не объяснено сие непослушание в отношении к всемогуществу Божию.

№22. Действие слово ученое, простолюдин употребляет выражение: такое, или это дело.

№23. Без надлежащих объяснений простолюдин может заключить, что человеку нет и возможности исправиться, и придет к фатализму, без того существующему в нашем народе и порождающем в нем необязаность ко всякому делу, что он и выражает присловьями: живет, чему быть того не миновать и пр.

№24. Все подчеркнутые слова крестьянину неизвестны и не объяснены. Внять жертве выражение фигуральное, никакому крестьянину непонятное (конец оборота листа 110).

№25. Снова, без надлежащих объяснений, может подать повод к вредному фатализму.

№26. Выражение по времени есть то, что называют грамматическим эллипсом, вместо: по истечении времени. Выражение весьма поэтическое, но в просторечии не употребительное и потому непонятное. Почему не сказать просто: После, потом, после нескольких лет, и пр. т. п.

№27. Может без объяснения подать повод к странному толкованию о супружестве, если простолюдин поймет неупотребительное им слово: супружество (вместо женитьба, замужество, брак) и еще менее ему понятное выражение: смешение племен.

№28. Без надлежащих объяснений сие истребление, за коим следует «возобновление и продление», может в простолюдине возбудить самые нелепые понятия о премудрости и промысле Божием.

№29. Снова животные земные. См. прим. к №6.

№30. Снова действие. См. прим. к №22.

№31. Неточное выражение можно подумать, понимай буквально (как будет понимать простолюдин) или что эти люди с тех пор живут до ныне; или что эти люди живут лишь теперь (конец листа 111).

№32. «В совести остается некоторое чувство» — выражение литературное, но не общенародное.

№33. «Гордость, есть суетное предприятие» — тоже риторическое выражение, но не общенародное. «Строить для того чтобы прославиться» может подать повод к странному толкованию о всякой постройке вообще и представить архитектуру каким-то грехом. «Смесить» — выражение древнее, церковное, в наречии употребительное лишь в смысле: «смесить, или замесить квашню». Почему не просто: смешал? Вообще здесь в предупреждение вредных толков необходимо объяснение.

№34. Грамматическая неточность. Кто перестали? В вопросе оборот изысканный, неупотребительный а просторечии.

№35. Слово наследие ныне употребимо в смысле поручения такого имущества, которым владели отцы, и так понимается народом. Здесь слово наследие имеет, кажется, особый, мистический смысл. Без объяснения сие слово не доступно простолюдину.

№36. Все слова, подчеркнутые в сем нумере, представляются в первый раз в книге, каждое из них чуждо понятию простолюдина и ни одно предварительно не объяснено. Сего параграфа решительно не поймет даже ни один грамотный и взрослый крестьянин.

№37. Что значит для крестьянина слово всесожжение? Самый смысл может подать повод к превратным толкованиям, коих следствием может быть подражание.

№38. Родоначальники народа — выражение в существе своем неправильное и не русское, а для простолюдина непонятное (конец оборота листа 111).

№39. «Первое право на благословение» —выражение, как кажется, заключающее в себе особый таинственный смысл, не объясненный сообразно с понятием простолюдина. Без необходимых объяснений, самое происшествие может подать повод к странным заключениям; простолюдин может подумать, что хороши благословения и те, кои достались по ошибке, или обманом.

№40. Что значит сложное слово властелин для крестьянина. Он знает в этом смысле слово начальник, старший, большак, но властелин ему непонятно.

№41. Очень опасное, без объяснений, выражение для крестьянина, которого работы всегда тяжки в его смысле.

№42. Грамматическая неточность, затемняющая смысл. К чему относить местоимение их?

№43. Грамматическая неточность, затемняющая смысл: кого не убили? скрывать кого, или что? В русском языке большая ошибка употреблять действительный глагол без относящегося к нему существительного; простолюдин не объяснит сей ошибки грамматически, но просто не поймет его, ибо оно не по-русски.

№44. Что значит для крестьянина сложное слово первенец?

№45. Подчеркнутое выражение употребляется в книге в первый раз без предварительного объяснения.

№46. Без необходимых объяснений простолюдин по сим словам может составить себе самое странное понятие о непорочности. Сверх того крестьянин знает ягна, ягненка, но не агнца (конец листа 112).

№47. Все сии слова — прообразование, образ (не в смысле иконы, но в философском), подобие — для крестьянина без объяснения

уже сами по себе непонятны, а объяснить ему что-либо еще менее возможно.

№48. Важная грамматическая обмолвка, искажающая смысл; от одинакого окончания падежей, не на месте поставленных, можно понять, что не человек только, но и Диавол избавляется от рабства. Так поймет простолюдин, читающий буквально.

№49. Самое слово руководствоваться есть слово академически ученое, в просторечии не существующее, смысл слов закон естественный и предание не объяснен, и потому слова останутся непонятными для простолюдина.

№50. Изшествие, явить присутствие — выражения ученые, изысканные и простолюдину неизвестные.

№51. Что значит в сем смысле для крестьянина предпадение? что значит приносить различные жертвы?

№52. Снова прообразование. См. прим. к №47.

№53. Подчеркнутые слова чужды простолюдину и между тем не объяснены.

№54. Не объясненное, и непонятное простолюдину слово.

№55. Галлицизма; по-русски нельзя сказать: «вода течет во множестве»; говорится: вода течет изобильно, или много воды течет и пр. (конец оборота листа 112).

№56. Здесь, кажется, необходимо объяснение. Странное понятие может составиться в голове простолюдина о сем незаслуженном покровительстве.

№57. Зачем «четыредесятилетним»? — слово, непонятное крестьянину, когда можно сказать сорокалетним.

№58. Правильно или неправильно, но в русском языке местоимение сей употребляется для означения ближайшего существительного, а оный для отдаленного, такова прихоть языка. Здесь оный легко может быть отнесен к слову граница, тем более, что граница и земля одного рода. Но еще не это важно в сем параграфе, а особенно важно то, что в нем же.

№59. Говорится о племенах как о деле известном, тогда как о них ничего еще нигде не было упомянуто.

№60. Что значит для крестьянина выражение быть призвану явлением? Оно даже и для образованного изыскано и непонятно.

№61. Не было объяснено какое это племя, и почему оно так называется.

№62. Какой крестьянин поймет что такое причинный камень?

№63. Очень опасное в сем случае выражение.

№64.Что значит для крестьянина обетование?

№65. Какой смысл могут представлять крестьянину слова язычник, повреждение нрава, и еще языческое повреждение нрава?

№66. Выражение крестьянину непонятное.

№67. То же: Слово жертва в древнем смысле неизвестно ни одному крестьянину. Он знает слово: жертвовать надо деньгами, но приготовленная жертва есть понятие ему вовсе чуждое (конец листа 113), понятное лишь человеку, знакомому с обычаями древних народов, связанное с историею.

№68. Ни слово возстановление, ни название города не доступны необразованному человеку.

№69. Непонятно простолюдину ни по употребленным словам, ни по риторическому обороту речи.

№70. Слово прославить в сем смысле простолюдину неизвестно.

№71. Грамматическая ошибка; местоимение его поставлено не на месте; от неправильной конструкции фразы оно по духу языка относится к Миссаилу, и следственно, простого человека может ввести в заблуждение.

№72. Слово наклонность в его фигуральном смысле простолюдину неизвестно, он знает лишь наклонность, наклон или склон горы, дома и пр.

№73. Галлицизм, непонятный простолюдину; по-русски говорится просто: «зависеть от кого-либо».

№74. Какому крестьянину известно, что такое: Александр Македонский входит в сношение — выражение дипломатическое, но в простонародии непонятное (конец оборота листа 113).

№75. Большая ошибка против языка. «Видеть себя в опасности порабощения» есть выражение, перенесенное из иностранных языков, к которому высшие классы привыкли, но которое остановит всякого простолюдина.

№76. Что значит для крестьянина слово второй храм, когда он не знает и первого.

№77. Какой крестьянин догадается: что такое акриды? много ли и из образованного класса знают настоящее значение этого слова. Мед дикий, т. е. в просторечии бортовой — совсем не суровая для крестьянина пища. Сверх того суровая пища — выражение риторическое, непонятное крестьянину.

№78. Очень полезна для крестьян мысль объяснить им значение празднества, но таких объяснений мало и они весьма кратки и малопонятны; кажется, между прочим, не упомянуто об Успении; об угодниках (напр. о Николае Чудотворце) нигде ничего не сказано.

№79. Снова не чисто русский оборот: быть в зависимости.

№80 и 81. Что такое для крестьянина: Рим, владычествовать, народная перепись. Поселянину известна ревизия, но народной переписи он не знает, как равно ему известны слова: свояси, родина и пр., но что такое: отечественный город он не знает и легко может статься примет это слово за вотчину, или отчину (конец листа 114).

№82. Находиться на страже и еще у стада — выражение риторическое; в просторечии говорится: пасти, стеречь, сторожить, и даже скажут караулить, но находиться на страже у стада не скажет ни один русский человек и не поймет такой фразы.

№83. Воспоминание — слово литературное, простолюдин заменит его более подходящими ему словами поминки, память и пр.

№84. Все слова не объясненные и предполагающие в читателе исторические познания.

№85. То же.

№86. Без перевода крестьянину непонятно.

№87. Что такое для крестьянина слово: волхв? и даже мудрец?

№88. Приходить в смятение — оборот не русский, к коиму привык образованный класс, но не крестьяне.

№89. См. №87.

№90. Принять известие — оборот не русский. См. №88.

№91. Сделать по опасению — то же.

№92. Предварительно чему? слово в крестьянском языке малопонятное.

№93. Оборот славянский, без перевода многими из образованного класса не понимаемый, а тем менее крестьянским мальчиком (конец оборота листа 114).

№94 и 95. Без надлежащих объяснений может подать повод простолюдину к весьма превратным толкованиям.

№96 и 97. Оборот речи весьма затруднительный для малограмотного человека. Все это выражение иеторическое, но не простонародное.

№98, 101. То же.

№102. Словом подобие трудно что-либо изъяснить крестьянину.

№103. Необычное слово.

№104. Оборот риторический.

№105. Мистическое, совершенно непонятное крестьянину выражение.

№106. Показать славу — не поймет ни один крестьянин в сем смысле.

№107. См. №105.

№108. См. № 106.

№109. Объяснено, но непонятными для крестьянина словами. См. № 106.

№110. Что известно крестьянину об этой горе? (конец листа 115)

№111. «Какие обстоятельства возвышали великость сего чуда?» Какой ученик, а тем более в сельской школе поймет смысл сего вопроса, представленного в сем риторическом обороте?

№112. Не объяснено.

№113. Грамматическая неточность. Чьих учеников? дитя невольно подумает, читая сию неправильную фразу, что здесь дело идет об учениках школы, потом что это понятие ему знакомое.

Произошел торжественный вход — выражение неправильное во всяком языке, а в русском вовсе непонятное.

№114. Как поймет крестьянин слово расположился? Это слово в фигуральном здесь грамматическом смысле ему не понятно, а в прямом смысле он употребляет его лишь в насмешку: «Эк расположился».

№115. Грамматическая неправильность. От неточной разстановки местоимение его относится к ослу. Что если (что легко может случится) ребенок так прочитает эту фразу? Ребенок же, знающий грамматическое правило о местоимениях, непременно так поймет.

№116. Выражение еврейское и греческое, без перевода непонятное (конец оборота листа 115).

№117. Не подаст ли сие выражение — ученые — повод презрительно думать и об ученьи, что в школе было бы не совсем прилично. Да и слова сего нет в тексте.

№118 и 119. Снова неправильное употребление местоимений, затемняющее смысл. К кому относится слово его, они, их — трудно уразуметь по ошибочности грамматической конструкции.

№120. Слово необъясненное. См. №117.

№121 и 122. Выражения славянские, к которым не приготовлен и не приведен ученик. Вси — многими простолюдинами понимается в смысле все.

№123. Выражение риторическое, для крестьянина затруднительное.

№124. Весьма темныя для крестьянина выражения.

№125 и 126. Снова неправильное употребление местоимений, затемняющее смысл. Его в первом случае слишком удалено от своего существенного; во втором случае оно от ошибочной разстановки слов относится к ч(г)уде.

№127. Трудное и необъясненное сообразно с понятиями простых людей выражение (конец листа 116).

№128. Крестьянин знает, может быть, слово багровый, но слово багряный ему неизвестно. Даже червленый ему понятнее.

№129. Обычай, у нас неизвестный и предполагающий в читателе исторические знания.

№130 и 131. Здесь каждое слово важно и ничего не должно быть оставлено на догадку, а между тем снова сбивчивость от неправильного употребления местоимений. По ошибочной разстановки слов его в первом случае может относиться к Иоанну, а во втором — к солнцу. Образованный человек, читающий смысл, не заметит сей грамматической ошибки, но простолюдин, читающий букву, затруднится как понимать это место.

№132 и 133. Слова исторические, чуждые понятиям простолюдина и необъясненные.

№134. Не всякому крестьянину понятное слово.

№135. См. зам. на № 128.

№136. Слово историческое, требующее объяснения.

№137. Настоящий смысл сего слова немногим простолюдинам понятен, а тем менее детям.

№138. Снова грамматическая неправильность. По ошибочной разстановке здесь его относится к гробу.

№139. Зачем четыредесять, когда простолюдину понятнее сорок?

№140. В изложении (см. место под № 138) о землетрясении ничего не говорится и причина чуда другая; следственно, здесь не объяснение, а прибавление и даже противоречие, которое собьет ребенка (конец оборота листа 116).

№141. Почему не просто сороковой? или через сорок дней?

№142, 144. Трудные для крестьянина обороты речи.

№145. Совершенно недоступная для крестьянина речь, к смыслу которой он не приготовлен ничем предшествующим.

№146 и 147. Риторические обороты, неупотребительные в прсторечии и потому трудные для крестьянина. Почему не просто «были заключены в темницу», что каждому понятно.

№148. Что такое Дамаск для крестьянина?

№149 и 150. Недоступные ученику и необъясненные речи.

№151. Грамматическая неточность. Кто стали?

№152. Слово в первый раз в книге употребленное и нигде не объясненное.

№ 153. О сем предварительно ничего не было сказано, а здесь говорится как о деле читателю известном.

№154. Смысл трудный и необъясненный; слова неупотребительные в просторечии и к которым читатель нигде не приготовлен.

№155. Нужна ли этого рода подробность в книге столь сокращенной? Если нужна, то, может быть, следовало упомянуть и о содержании сих писаний (конец листа 117). Без того, ученик, выучив сие место наизусть, приобретет лишь знание имен, не заключающих для него никакого значения.

№156 и 157. Упоминание об историческом происшествии, не объясненном в книге, оборот речи трудный и неточный; неопытный может заключить, что до того времени мира не было и внутри, тогда как здесь имеются в виду лишь внешния гонения, чего простолюдин из риторического выражения «дать мир» не выразумеет. Даже в вопросах сие не достаточно ясно для простолюдина истолковано.

№158. По неточности сего литературного оборота не знающий географию заключит, что Константинополь находится не в Греции, и Киев не в России.

№159–200. Предание, произведение — слова для понятия простолюдина трудные.

№201. В первый раз в книге встречающееся выражение, нигде не объясненное.

№202. Снова предание, слово необъясненное.

№203. Снова произведение — слово чисто литературное (конец оборота листа 117).

№204. Слово посредством, вставленное для объяснения, само требует для простолюдина объяснения в сем случае.

№205. Изложение — слово литературное, крестьянину недоступное.

№206–216. Предмет важный и трудный, объяснен словами для простолюдина новыми и нигде не объясненными, и риторическими оборотами, ему недоступными. Напр., что поймет крестьянин в речи: являть свое присутствие славным образом и пр.? Что такое существо для крестьянина? Слово лице принимается в просторечии всегда в своем простом смысле, но нигде в смысле особа (persona); такой смысл сему слову придается лишь в образованном языке. Для крестьянина: лице есть чело, нос, рот и пр. (facies). Когда сие слово употребляется для объяснения совсем особаго предмета, то можно себе легко представить, какое превратное толкование возбудит оно в голове простолюдина.

№217 и 218. Выражение фигуральное, из коего простолюдин никак не выразумеет, что здесь должно понимать произношение имен.

№219 221. Снова слова, трудные для понятия, объясненные словами, кои сами требуют для простолюдина объяснения.

№222. Без надлежащих объяснений сия философская идея, употребленная для объяснения, не может быть понята ни одним крестьянином (конец листа 118).

№223. Может быть, здесь буквальный, слово в слово перевод был бы приличнее.

№224. Предмет важный, слово для понятия трудное, для ученика новое. Объяснено словами, столь же трудными и сверх того недостаточными. Слово кроме должно в русском языке употребляться с большею осторожностью, ибо иногда оно значит без (sine), а иногда значит и еще (et ad huc), следственно имеет два противоположныя смысла; так, напр., в просторечии говорится: «кроме шапки он взял шляпу». Здесь «кроме» означает что он взял и шапку и шляпу. Точно так и здесь: неопытный по неточности выражения может подумать, что принять и грех! Весьма желательно, чтобы в такой книге, где каждое слово важно, были устранены подобные неточности и ошибки против языка, затемняющия смысл и, признательно сказать, довольно в оной многочисленныя (конец оборота листа 118).

№225. Нарек — слово славянское, не всем понятное, почему не просто назвался?

№226. Приличествовать — слово ученое, простолюдинам мало известное; подобает — известнее в просторечии.

№227. Может, для неопытных, без дополнительных объяснений, быть предметом заблуждений. Кажется, надлежало бы прибавить, что несмотря на то, грех и смерть существуют по грехам нашим, без чего неопытный из сей речи может заключить, что ныне человек безгрешен и безсмертен.

№228. Слово помазал здесь употреблено в переносном, фигуральном смысле, а простолюдинами понимается в простом. Сообщать человечеству — выражение философское, отвлеченное. Все сие надлежало бы пояснить, в избежание недоразумений.

№229. Предмет трудный, отвлеченно выраженный, объяснен словом древним, простолюдину малопонятным, и коего грамматический состав и значение предварительно не объяснены.

№230 233. Слова, частию новые, в первый раз в книге употребленные, без предварительного объяснения, частию вовсе простолюдину недоступные, кои однако употреблены для истолкования еще труднейшаго смысла.

№234. См. замечание на № 227 (конец листа 119).

№235. Оборот неточный. По-русски надлежало сказать: «согласно с тем, что», или же еще правильнее: «согласно тому, что». Впрочем, сие замечание не так важно, как следующее за сим.

№236. Важная грамматическая неточность; от недостаточного различения падежей, имеющих одинаковые окончания, смысл вовсе превращается. Всякий, даже не простолюдин, читающий буквально, поймет сие место так, что «смерть не побеждается», но побеждает, что она есть «побеждающая». Таковыя двусмысленности, от грамматической неточности происходящия, в подобной книге представляют великую опасность.

№237 и 238. Понятия трудные, объяснены словами, простолюдину непонятными, и предварительно необъясненными.

№239. В книге, для простого народа назначенной, может быть, удобнее было бы вместо известных лишь ученым сокращений выписывать указание мест и глав вполне.

№240. Представляется высшему усмотрению, до какой степени понятие о сем предмете можно с безопасностью распространить в народе (конец оборота листа 119).

№241. Весьма неудобоясно для простолюдина, по причине соединения слов в фигуральном смысле со словами в прямом смысле.

№242. Снова лице см. №206.

№243 и 244. Недостаточно ясно; сверх того риторический, хоть весьма изящный, оборот речи имеет тот недостаток, что простолюдин, который всегда ищет ближайшего к его понятиям смысла, легко может подумать, что здесь дело идет о духовном завещании, в просторечии называющемся кратко — духовною, тем более что в народе существует сказание о некоем таинственном завещании.

№245. См. прим. № 239.

№246. Непонятное для простолюдина слово.

№247. Может быть, следовало бы приложить перевод, тем более, что известные у нас противоборцы читают не «истины», но «истинный», и в сем заблуждении обвиняют нас, что мы якобы существенное изменили в прикладное.

№248. Необъясненное и трудное слово.

№249. Метафорическое сравнение, которое бы, быть может, надлежало для простых людей пояснить простыми речениями, во избежание превратных толкований (конец листа 120). От слова через, неуместно употребленнаго, оборот речи делается на русском, но немецким. В чистом русском языке после находящегося здесь глагола освящать следует вопрос: чем, а не через что.

№250 и 251. Слово и здесь, как прежде, необъясненное, тем более, что в русском языке или отличается от то есть; и смешиваются сии два слова лишь в слоге литературном, но не в просторечии.

№ 252–257. Слова необъясненные, в значении совсем неразличенные, и обороты, не только в просторечии, но и в обыкновенном разговоре не употребляемые, и потому темные.

№258. Упоминание о сем предмете представляется высшему усмотрению.

№259. Слова малоупотребительные, между тем необъясненные.

№260. Троекратно не всякому понятно; три раза понятно всякому.

№261 и 262. Слово необъясненное предварительно (конец оборота листа 120).

№263. Возлагается — не всякому понятно; надевается — понятно всякому. Притом возложить во многих случаях значит не иное, как положить, тогда как надевать имеет смысл определенный.

№264. Грамматическая неточность; от неправильной разстановки слов здесь он относится ко кресту.

№265–267. Слова и речения, предварительно не объясненные; оборот для простолюдина затруднительный.

№268. Слово славянское, ныне вышедшее из просторечия и смешиваемое со словом персты. Так, простолюдин постоянно говорит: наперстный крест, вместо наперсный.

№ 269. Под видом — выражение тонкое, отвлеченное, философское, для простолюдина недоступное. Сие тем важнее, что в просторечии сие речение принимается в порицательном смысле, напр.: «под видом усердья, да сделал то-то». Надо в таковых случаях быть довольно осторожным в выражениях.

№270. Слова и обороты недоступные простолюдину и необъясненные.

№271. Ни один крестьянин не поймет, что значит в отношении — это слово ученое (конец листа 121).

№272. Слова участие в простонародном языке нет; оно в русский язык переведено с латинского: participation. Крестьянин смешивает это слово с участью, а простолюдин-горожанин понимает это слово лишь в следующем смысле: «принять в ком участие», то есть

соболезновать. Напр.: «Никакого участья нет», то есть «никто о мне не жалеет».

№273 278. Шествующий, шествие, явление, а особенно обороты: изображается явлением, ревновать о благоговейном житии — все сие чуждо и недоступно крестьянину без объяснений.

№279. Без надлежащих объяснений, сообразных с разумением простолюдина, может подать повод к весьма превратным и опасным толкованиям.

№280. По неправильности грамматической конструкции здесь молитва причисляется к лишениям! Оборот вообще длинный и неудобный к правильному уразумению.

№281. Ни одно из слов, здесь употребленных, не объяснено предварительно (конец оборота листа 120).

№282. Упоминание о более общих таинствах предполагает в читателе знание их различия с таинствами более частными; но сие различие не объяснено; понятие о степени также предполагает в читателе сведения, коих в простолюдине предполагать нельзя.

№283. Мистическое, таинственное объяснение, ни по содержанию, ни по употребленному выражению простолюдину недоступное.

№284. То же.

№285. Сии слова требовали бы объяснения, ибо под оными неопытный может понимать многое и даже совершенно противное их истинному значению.

№286. Здесь многое надлежало бы изменить. Вкратце сказать: желательно было бы, чтобы при объяснении по сему предмету 1-е) имелось в виду довольно общее народное поверие, что человек, над коим совершилось сие действие, есть человек уже мертвый, и что жена его свободна от брака, и 2-е) чтобы сии объяснения были соображены с весьма важными гражданскими узаконениями относительного немедленного принятия в случае болезней на людях и на скоте полицейских и медицинских мер и о необходимости в известных случаях прибегать прежде всего к пособию врача, под страхом взыскания и наказания. История (конец листа 122)

чумы и Амвросия, а равно и разныя случаи, доныне встречающиеся при скотских падежах, показывает, сколько надобно опасаться голословности таких понятий, и сколь полезно бы подробно изъяснить народу, что таковые понятия нимало не противны немедленному приятию медицинских мер.

№287. Трудное для уразумения и недостаточно объясненное место.

№288. То же. Слово конец имеет два смысла: один в отношении к времени, другой в отношении к пространству. При слове мір конец может иметь и тот, и другой смысл. Едва ли должно оставлять выбор на догадку простолюдина.

№289. Слово тонкое, отвлеченное, философское, нигде в книге не объясненное и следственно для простолюдина не имеющее никакого значения.

№290. Слово нигде не объяснено, а по разстановке слов в сей речи может означать нечто отдельное от последующаго, между тем однозначительнаго (конец оборота листа 122).

№291. Самое объясняемое слово, взятое отдельно, гораздо понятнее простолюдину, нежели присовокупленные к нему объяснения, по их отвлеченности.

№292. Требует пояснения.

№293. Так как успех не всегда бывает, то надлежало бы объяснить, как поступать и в случае неуспеха.

№294 295. Ответы заключают в себе лишь голословное повторение вопроса, следственно ничего не объясняют.

№296. Смысл сих слов нигде в книге не объяснен.

№297. Отвлеченное, психологическое выражение, непонятное простолюдину.

№298. Языком — было бы понятнее для крестьянского мальчика.

№299. Мысль сия, в такой форме выраженная, не может быть понятна ни одному простолюдину.

№300. То же.

№301. Не прилично ли будет сие исчисление продолжить, а не ограничивать лишь тремя предметами (конец листа 123).

№302. «Слова требуют» — выражение литературное, фигуральное, простолюдину в сем смысле чуждыя.

№303. Надлежало бы пояснить сие слово.

№304. Выражение фигуральное; простолюдину понятнее слово воздавать.

№305. Что могут значить для крестьянина выражения: душевныя состояния и потребности? А между тем сии слова не только не объясняются, но сами употреблены для объяснения.

№306 и 307. Выражения ученые, фигуральные.

№308. Для простолюдина восток есть просто место, где восходит солнце. Нельзя без предварительных объяснений употреблять сие слово в его мистическом смысле, ибо в сем случае оно может произвести странное смешение понятий.

№309. Орфографическая ошибка, затемняющая смысл. Если есть есть ли.

№310. Возложение должности — трудное для простого человека выражение, а тем более для дитяти (конец оборота листа 123).

№311 и 312. То же.

№313. Опасный предмет. Может быть, надлежало сии понятия подробнее изъяснить, дабы привести в точное согласие с выражениями о сем гражданских законов.

№314. «Возводить к первообразному» — выражение решительно недоступное ни одному простолюдину.

№315. Краткое указание, по-ученому.

№316. Необъясненные слова.

№317. Трудное для простолюдина выражение.

№318. То же.

№319. Выражение: «какие обязанности относятся к чему-либо» есть оборот ученый, для простолюдина затруднительный.

№320. Требовалось бы объяснение значения того и другого, их отличия и согласия.

№321. «По силе» — выражение юридическое, крестьянину неизвестное. От неправильной разстановки простолюдин может подумать, что здесь «по силе» значит «по мере возможности» (конец листа 124).

№322. Что значит для крестьянина ученое выражение: «в разных отношениях».

№323. «В высшей степени имеет право» — то же.

№324. Трудный для простого человека оборот.

№325. Может быть, надлежало присовокупить и другой.

№326. Весьма неотчетливые для простых людей выражения. Оныя относится к существительному, весьма далеко отставленному, и смысл от того затемняется.

№327. Выражение «отнимать у людей жизнь», употребленное для объяснения, едва ли понятнее будет для простолюдина самого объясняемаго слова: убивать. В просторечии говорится иногда «загубить душу» и просто «убить», что всякому понятно.

№328. «Сделаться причастным» — выражение для простолюдина сбивчивое, особливо если вспомнить, что то же выражение употребляется в другом случае при совсем ином действии.

№329. Та же орфографическая ошибка: «есть ли» вместо «если», что большая разница.

№330. Выражение трудное для простолюдина.

№331. Выражения не довольно ясные и сбивчивыя в довольно важном предмете. От неточности сих выражений простой человек может подумать, что всякая (конец оборота листа 124) плотская любовь есть безпорядочная «нечистая», а также понятие далеко ведет неопытных и производит известныя, весьма опасныя заблуждения.

№332. Благоприлично ли не ограничить, какия игры и пляски сюда не подходят; вероятно, сие и имелось в виду, но от неточности выражения можно придти к мысли, что здесь разумеются все игры и пляски, или что все игры и пляски суть нескромны и безстыдны.

№333. Слова, нигде не объясненныя, тогда как об оных идет речь преимущественно.

№334. Все сии слова будут ли понятнее простолюдину тех самых слов, для объяснения коих употреблены первыя?

№335. «Удерживать плату» — то есть просто «не платить за работу», что понятнее и точнее.

№326. Грамматическая ошибка. По неправильной разстановке слов, местоимение он прямо относится к работнику, отчего происходит следующий опасный смысл, а именно: что работник крадет, когда удерживает у себя заработанную им плату. Вот к каким странным заключениям может придти простой читатель по причине столь многочисленных уклонений книги от грамматической правильности (конец листа 125).

№337. Надлежало бы объяснить вразумительнее: какой смысл сего вопроса.

№338. Здесь, вероятно, описка: одно «не» лишнее. Сверх того, простолюдину понятнее и знакомее слова: неимущий, недоимочный, бедный и т. п.

№339. Выражение фигуральное, не всем вполне понятное.

№340. Грамматическая неправильность. От темной и сбивчивой конструкции, от не на месте поставленного речения «о том» сей период получает следующий странный смысл: «Запрещается и думать о том, что от худых мыслей и желаний можно дойти до худых дел». Разумеется, для образованного читателя ясно, что не эта мысль имелась в виду, но по неправильности выражения так может прочесть сие место всякий простолюдин.

№341. Жребий никогда не значит для крестьянина то, что он выражает словом участь. Жребий для него — ни иное что, как жребий в смысле: метать жребий, метать жребьями.

№342. Мысль очень важная и полезная, но требующая более сообразного с понятиями простолюдина изложения. Приведенный цитат без перевода простолюдину непонятен, следственно ничего ему не объясняет (конец оборота листа 125).

Долгом почитается присовокупить, что места, неудобопонятныя простолюдину и к употреблению в школе непринаровленныя, далеко

не все зде означены, по их многочисленности. Но нет сомнения, что таковая книга может быть весьма полезна, когда содержание оной будет изложено с большею последовательностью и постепенностью для неопытных; необходимою и когда к тому присоединено будет рачительное вникновение в смысл слов и речений, простым людям понятных и непонятных, а равно соблюдения правил, оборотов, значения, силы и пространства речений, вообще русскому языку свойственных; без чего спасительныя мысли, в сей книге заключающиеся, не только останутся безплодными для тех, коим она назначена, но могут породить весьма вредныя и опасныя во всех отношениях заблуждения.

Библиографический список

1. Библия. Брюссель, 1989.
2. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Фонд 539. Одоевский В. Ф. Переплет №9, л. 37 об. – 42. Переплет №12, л. 108–126.
3. *Бояринцева А. О.* Кн. В. Ф. Одоевский о русском церковном пении. Дипломный реферат. М.: ПСТГУ, 2002.
4. *Бычкова А. В.* В.Ф. Одоевский как педагог // http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=444
5. *Ветринский Ч.* В сороковых годах. Историко-литературные очерки и характеристики. М., 1899.
6. *Голубева О. Д.* В.Ф. Одоевский. СПб., 1995.
7. *Валуева П. А.* Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел. Т. II. М., 1961.
8. *Долгоруков П. В.* Петербургские очерки. М., 1992.
9. *Евреинов М.* Некоторые воспоминания о митрополите Филарете // Душеполезное чтение. Ч. 2. М., 1870.
10. *Зубов В. П.* Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001.
11. *Корсунский И.* Филарет (Дроздов) // Русский биографический словарь. Том «Фабер — Цявловский». СПб., 1901.
12. *Мещерина Е. Г.* В.Ф. Одоевский в музыкальной культуре России 19 века. М., 2001.
13. *Мещерский В. П.* Мои воспоминания. 2-е изд. М.: Захаров, 2003.
14. *Никитенко А. В.* Дневник. Т. 1. М., 1955.
15. *Одоевский В. Ф.* Избранные педагогические сочинения. М., 1955.

16. *Одоевский В.Ф., Заблоцкий-Десятовский А. П.* Рассказы о Боге, человеке и природе, чтение для детей дома и в школе. СПб., 1849.

17. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. М., 2002.

18. Отчет Императорской публичной библиотеки за 1861 год, представленный министру Императорского Двора директором библиотеки, тайным советником Деляновым. СПб., 1862.

19. *Протопопов В.* Русская мысль о музыке в XVII веке. М., 1989.

20. *Пятковский А. П.* Князь В. Ф. Одоевский. СПб.,1880.

21. *Рахманова М. П.* Митрополит Филарет и церковное пение в Москве XIX столетия» // Труды Московской регентско-певческой семинарии. 2000–2001. М., 2002.

22. Русский биографический словарь. Т. 12. СПб., 1905.

23. *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. 1. Ч. 1. М., 1913.

24. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. СПб., 1885.

25. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. дополнительный. СПб., 1887.

26. *Столпянский П.* Должности и обязанности крестьян // Вестник всемирной истории. №3. СПб., 1901.

27. *Ступель А.* Владимир Федорович Одоевский. Л., 1985.

28. *Фирсов С.Л.* «Охранительная идеология» и Православная Церковь в России 1825–1861 гг. // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (От истоков к современности). Сб. статей. Вып. 1. СПб., 2004.

29. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Примечания и библиографические ссылки

1. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. СПб., 1885. С. 122.
2. Там же. С. 123.
3. Там же.
4. Там же.

5. Далее мы приводим пространную цитату с описанием этой книги, потому как рукописи ее найти в архивах нам не удалось, а в последующем изложении будет важно понимать, что представляло собой данное сочинение.
6. Собрание мнений и отзывов Филарета... Указ. изд. Т. 3. С. 126–127.
7. *Одоевский В. Ф.* Избранные педагогические сочинения. М., 1955. С. 348.
8. Там же. С. 197–198.
9. ОР РНБ. Фонд 539. Одоевский В. Ф. Переплет №9. Листы 37 об. — 38.
10. Там же. Листы 38–38 об.
11. Там же. Л. 39.
12. Там же. Л. 41 об. — 42.
13. *Одоевский В. Ф.* Избранные педагогические сочинения. Указ. изд. С. 348.
14. *Столпянский П.* Должности и обязанности крестьян // Вестник всемирной истории. №3. СПб., 1901. С. 92.
15. *Одоевский В. Ф., Заблоцкий-Десятовский А. П.* Рассказы о Боге, человеке и природе, чтение для детей дома и в школе. СПб., 1849. С. 63–65.
16. *Столпянский П.* Должности и обязанности крестьян. Указ. изд. С. 94.
17. *Одоевский В. Ф., Заблоцкий-Десятовский А. П.* Рассказы о Боге, человеке и природе... Указ. изд. С. 9–11.
18. Цит. по: *Столпянский П.* Должности и обязанности крестьян. Указ. изд. С. 95.
19. Там же. С. 96.
20. Там же. С. 97.
21. Собрание мнений и отзывов Филарета... Указ. изд. Т. 3. С. 365.
22. *Одоевский В. Ф., Заблоцкий-Десятовский А. П.* Рассказы о Боге, человеке и природе... Указ. изд. С. 28.
23. Собрание мнений и отзывов Филарета... Указ. изд. Т. 3. С. 364.
24. Там же. С. 365.
25. *Голубева О. Д.* В. Ф. Одоевский. СПб., 1995. С. 85–86.
26. *Столпянский П.* Должности и обязанности крестьян. Указ. изд. С. 98–99.
27. *Рахманова М. П.* Митрополит Филарет и церковное пение в Москве XIX столетия // Труды Московской регентско-певческой семинарии. 2000–2001. М., 2002. С. 171.
28. Цит. по: *Бояринцева А. О.* Кн. В. Ф. Одоевский о русском церковном пении. Дипломный реферат. М.: ПСТГУ, 2002. С. 26.
29. См.: Филарет, митр. Московский. О нотном церковном пении в начальных народных училищах и о правах Придворной капеллы в отношении к оному // *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868; Мнение кн. В. Ф. Одоевского по вопросам,

возбужденным министром народного просвещения по делу о церковном пении. М., 1866.

30. *Рахманова М. П.* Митрополит Филарет и церковное пение в Москве XIX столетия. Указ. изд. С. 171.

31. Там же. С. 168.

32. *Ветринский Ч.* В сороковых годах. Историко-литературные очерки и характеристики. М., 1899. С. 295.

33. Печатается по рукописному варианту, находящемуся в ОР РНБ. Фонд 539. Одоевский В. Ф. Переплет №12. Листы 108–126. При наборе сохранены авторские пометки, подчеркивания и некоторые особенности орфографии.

34. «Обращаюсь к рукописи; я не смел наложить на нее руку, но отмечал разныя места нумерами, которым соответствуют нумера прилагаемых замечаний, весьма кратких и поверхностных». Из чернового варианта письма кн. Одоевского к графу П. Д. Киселеву. См.: ОР РНБ. Фонд 539. Одоевский В. Ф. Переплет №9. Л. 38 об.

История Церкви

Н. Ю. Стоюхина, кандидат психологических наук, доцент
кафедры управления ННГУ им. Н. И. Лобачевского,
А. А. Костригин, старший преподаватель кафедры
психологии РГУ им. А. Н. Косыгина

УДК 929

К 180-летию Федора Александровича Зеленогорского — философа, историка психологии и педагога

Аннотация. В статье авторы обращаются к жизненному пути и научному творчеству философа и психолога Федора Александровича Зеленогорского (1839–1908), учившегося в Нижегородской духовной семинарии, Казанской духовной академии, Казанском и Санкт-Петербургском университетах, изучавшего философию в Германии и Швейцарии, работавшего в Казанском и Харьковском университетах. Авторы приводят

неизвестные факты его биографии, в частности периода обучения в Казани, используя архивные источники. Впервые Ф. А. Зеленогорский обозначается как историк психологии: он оставил большое историко-философское и историко-психологическое наследие, один из первых начал рассматривать психологические аспекты учений древнегреческих философов. Среди древнегреческих философов Ф. А. Зеленогорский обращается к учениям о душе Сократа, Платона и Аристотеля, киническим взглядам Антисфена, Диогена Синопского, гедонизму Аристиппа Киренского, трагедиям Эсхила, Софокла и Еврипида. Обсуждаются идеи Ф. А. Зеленогорского по проблемам преподавания философских наук в средней общеобразовательной и высшей школах.

Ключевые слова: Ф. А. Зеленогорский, Нижегородская духовная семинария, Казанская духовная академия, Казанский университет, Харьковский университет, М. М. Троицкий, история психологии, история философии, архивные материалы, древнегреческие психологические учения, преподавание философии.

Продолжая рассказывать о выпускниках Нижегородской духовной семинарии, внесших свой вклад в развитие психологического знания[1], мы не можем не вспомнить профессора кафедры философии Харьковского университета (1878–1899) Федора Александровича Зеленогорского. Найдя его имя среди 22 имен «выдающихся и известных из питомцев Нижегородской Семинарии на разных поприщах служения»[2] — профессоров в духовных академиях и университетах, мы решили продолжить поиски и открыли для себя удивительного ученого — философа, логика, историка психологии и философии, педагога и воспитателя. К сожалению, в настоящее время о нем явно недостаточно публикаций, возвращающих нам его имя[3].

Федор Александрович Зеленогорский родился в семье сельского священника в Горбатовском уезде Нижегородской губернии в 1839 г. Как он писал в автобиографии, в 1861 г., за год до окончания Нижегородской духовной семинарии, ему предложили учится в Санкт-Петербургской духовной академии за казенный счет, но «он отказался, в полной надежде,

что через год он, более подготовленный к приемному экзамену, послан будет на тех же условиях в Казанскую духовную академию»[4]. Но один случай едва не изменил его жизненные планы. Открытая в Нижнем Новгороде публичная библиотека пользовалась популярностью у населения, туда же ходили и семинаристы, но «с большим развитием либеральных идей в обществе семинарское начальство усилило со своей стороны бдительный надзор за воспитанниками семинарии и подозрительно стало смотреть на тех из них, которые посещали публичную библиотеку»[5]. И на выпускном экзамене присутствовавший ревизор из местного начальства с подозрением отнесся к ответу Ф. А. Зеленогорского по Св. Писанию, оценив его очень низко и с пометой «Сносится во второй разряд за то, что при ответе на экзамене по Св. писанию говорил ложь и эту ложь подтверждал Св. же Писанием; вообще видно, что он вольного духа»[6].

Прошел год, за это время семинарское начальство неоднократно ходатайствовало за Зеленогорского перед ревизором, и в 1862 г. усилия увенчались успехом — он поступил в Казанскую духовную академию (КДА) за казенный счет, тем более, что в документах был отмечен как способный студент: «Правлению Казанской Духовной Академии во исполнение предписания его от 5 июня сего 1862 года № 193, Правление Нижегородской Семинарии имеет честь донести, что для поступления в состав низшего отделения Академии Семинарским Правлением, с утверждения Его Преосвященства, Преосвященнейшего Нектария, Епископа Нижегородского и Арзамасского и Кавалера, избраны окончившие в июне сего 1862 года курс студенты Нижегородской Семинарии Федор Зеленогорский, Евгений Лебедев, Павел Знаменский и Степан Касаткин как благонадежные по способностям, успешные в науках, по поведению и состоянию здоровья, и 1 Августа отправлены из Нижнего Новгорода в город Казань <...>»[7].

Здесь все свои силы Федор Александрович направил на восполнение своего общего образования, посещая занятия, много читая, делая упор на философские науки, тягу к которым он почувствовал еще в семинарии.

В архиве сохранились документы, подтверждающие учебу в КДА Ф. А. Зеленогорского; вот, например, его оценки за первый год обучения[8].

Таблица 1. **Успеваемость Ф. А. Зеленогорского в КДА на первом курсе обучения (1862/1863 гг.)**

Учебные предметы	Оценки
Общая словесность	3 ½
Русская гражданская история	5
Всеобщая гражданская история	3 ½
Физико-математические науки	3
Латинский язык	4
Немецкий язык	2
Французский язык	3
Священное писание	«Успехов очень хороших»
Психология	4, «успехи весьма хорошие»
Логика	«успехи весьма хорошие»

Особенно успешно Ф. А. Зеленогорский занимался по психологии и логике. Преподавателем по психологии в КДА тогда был Михаил Иванович Митропольский (1834–1894)— магистр философии, экстраординарный профессор, преподавал психологию, метафизику, немецкий язык[9]. Программа по психологии была следующая[10].

История психологии

Задача истории психологии и предмет ее. Предметная интерес ознакомления с этой наукою. Разделение на общую и частную.

I,

Общая история человеческого самопознания: различные периоды в развитии этого самопознания и результаты его. Чего остается желать на будущее время науке о человеке и человеческом духе?

II,

Частная история человеческого самопознания и учения о душе. Древнеазиатские или восточные воззрения на человека.

История учения о душе у Греков:

— период первый: от Гомера до Гномиков;

— период второй: a) от Гномиков до Сократа; Результаты до-сократического познания о человеке; b) Сократическое воззрение на человека и учение Сократиков о душе.

— период третий: века научной обработки учения о душе, или развитие первых идей систематической Психологии — от Платона до Неоплатонизма.

Влияние христианства на успехи Психологии и учение о душе, развитое в сочинениях Отцов и Учителей Церкви. Характер Психологии схоластической. Психологические воззрения Мальбранша, Спинозы, Локка, Лейбница и Вольфа. Значение для Психологии учения новейших идеалистов: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Реализм в Психологии. Основатель реалистического направления — Гербарт. Критика этого направления: изложение, разбор и оценка системы Психологии — Бенеке.

Психология (опытная).

Главные задачи, решением которых занимается Психология, и важность этих задач. Понятие об опытной Психологии. Как можно изучать человеческую душу? Точки зрения на предмет? Самостоятельность науки и собственный предмет ее исследований.

Метод Психологии. Источники ее: a) самонаблюдение. Что препятствует развитию и успехам самонаблюдения; b) наблюдение над жизнью других людей.

Трудности наблюдения над другими людьми. Отношение Психологии к прочим философским наукам. Объяснение Психологического понятия о душевных силах и порядок исследования душевной жизни в нашей Психологии.

Логику в КДА читал Кирилл Васильевич Мысовский (1836–1880)— философ и богослов, магистр богословия, профессор, преподавал логику и историю философии. Программа преподавания логики включала:

Введение

Понятие о Логике. Предмет ее. Значение ее в ряду наук. Разделение Логики.

Часть первая.

Элементарные учения (Стихиология).

Предмет Стихиологии: основные законы и формальные продукты мышления; отсюда — разделение на Номологию и Дианоэтику.

А. О законах мышления (Номология)

Понятие о законах мышления. Общий закон соединения, управляющий мышлением, и его моменты. 1. Закон тождества; его значение и приложение. 2. Закон противоречия; его значение и приложение. 3. Закон исключенного третьего; его значение и приложение. 4. Закон основания и следствия; отношение его к первым трем законам.

Б. О формах мышления (Дианоэтика)

Понятие о мышлении как акте сравнения. Понятия, суждения и умозаключения как формальные продукты этого акта; суждение как основная форма мышления. Мышление apriori и aposteriori. Мышление воззрительное и дискурсивное. Мышление и отличительные черты его. Отношение слова к мыслительной деятельности.

1. О понятиях

Определение понятия. Отличие понятия от представления. Образование понятий. Объективное отношение понятий: понятие как количественная величина; а) содержание понятия <...>; б) объем понятия <...>. Обратное отношение между содержанием и объемом. Систематическое увеличение содержания: ограничение и видотворение понятий. Увеличение объема: отвлечение признаков и родотворение понятий. Закон ограничения и отвлечения. Законы видотворения и родотворения. Субъективное отношение понятий: понятие как величина качественная (логическое совершенство и несовершенство понятий). Ясность и разделенность понятий, их темнота и смешанность. Взаимное отношение понятий: а) по объему: подчинение и соподчинение; понятия высшие и низшие; обширнейшие и тончайшие; родовые и видовые; <...>; б) по содержанию (сравнительное значение понятий): понятия сложные, несложные, близкие, сродные, противоположные, тождественные, взаимозаменимые.

2. О суждениях

Определение суждения. Образование суждений. Материя и форма суждений. Развитие суждений по форме и материи: суждения утвердительные и отрицательные, аналитические и синтетические. Совершенства и недостатки суждений. Разделение суждений на категорические, условные и разделительные.

3. Об умозаключениях

Понятие об умозаключении. Общее суждение как основание умозаключений. Логические способы восходить к общим суждениям: а) наведение (индукция), б) аналогия. Оценка индуктивного и аналогического мышления <...>[11].

Возможно, под влиянием М. И. Митропольского и К. В. Мысовского у Ф. А. Зеленогорского сформировался отчетливый интерес к истории философии, психологии и логике. Особенно его увлекало сочинение Л. Бюхнера «Kraft und Stoff», ходившее по рукам среди студентов академии, и труды славянофилов И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. И, как считает В. А. Абашник, в этом не было случайности — с 1857 по 1864 г. ректором академии был епископ Иоанн (Владимир Сергеевич Соколов, 1818–1869), доктор богословия, оказавший философское влияние на казанских студентов[12].

В Казанской духовной академии Зеленогорский проучился только два года — с 1862 по 1864 г. Как свидетельствуют обнаруженные нами документы, он вынужден был уйти из КДА после второго курса по причине болезни, о чем писал в своем прошении в Правление КДА 1 июня 1864 г.: «По болезни я не могу продолжать более академического образования и оставаться в Академии. Посему покорнейше прошу Правление Академии уволить меня из Академии. К сему прошению студент Федор Зеленогорский подписуюсь»[13]. Это подтвердил и врач КДА: «Имею честь засвидетельствовать, что студент Зеленогорский уже около года страдает припадками закрытого геморроя (Haemorroides Occultas), выражающимися весьма частыми и сильными приливами крови к голове и к легким, отчего происходит одышка и усиленное не только сердцебиение, но и биение ненормальное всех грудных кровеносных

сосудов: все эти припадки усиливаются в зимнее время, когда он должен, при сидячих умственных занятиях, дышать весьма сухим воздухом, зависящим от аммосовых печей. Все эти данные убеждают, по крайнему моему разумению, меня что г. Зеленогорский не может, без вреда для своего здоровья, продолжить академического курса»[14].

Федору Александровичу выдали свидетельство о пройденных курсах, где говорилось: «Свидетельство сие дано из Правления Казанской Духовной Академии бывшему студенту ее Федору Зеленогорскому, который поступил в Академию из Нижегородской Семинарии в августе месяце 1862 года, в числе действительных студентов, и уволен из нее июля 21 дня 1864 г., при поведении, способностях, успехах: в психологии и метафизике — в. хорошо, в логике и истории философии — оч. хорошо, в словесности и истории литературы — оч. хорошо, в истории гражданской общей — в. хорошо, истории русской — в. хорошо, физике — хорошо, математике — хорошо, и языках: Греческому — хорошо, Латинскому — оч. хорошо, Немецкому — хорошо, Французскому — дов. хорошо, арабскому — безуспешно <...>»[15].

Спустя некоторое время, в октябре 1864 г., он продолжил обучение в Казанском университете на историко-филологическом факультете, окончив обучение в 1868 г.[16] Здесь он проходил курс философских наук, которые ему преподавал, в частности, М. М. Троицкий (1835–1899)— на последнем году обучения. В ноябре 1867 г. за трактат «О греческой трагедии» Федор Александрович был награжден серебряной медалью. После окончания учебы Зеленогорского оставили в Казанском университете для приготовления к профессорскому званию, что произошло не без влияния М. М. Троицкого, который «не имел в виду долго оставаться в Казани, желал приготовить себе преемника на кафедру философии»[17].

В 1870 г. Ф. А. Зеленогорский защищает диссертационную работу «О методических приемах философского мышления Платона» и назначается приват-доцентом философии Казанского университета[18]; вскоре его командировали в Санкт-Петербургский университет для углубленного изучения философии, где он под руководством профессоров

Ф. Ф. Сидонского и М. И. Владиславлева начал работу над магистерской диссертацией[19] «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона» (опубликовано в 1871 г.)[20].

Два года, проведенные в командировке в Германии и Швейцарии (1871–1873), участие в семинарах профессоров М. В. Дробиша, Э. Г. Целлера и Ф. А. Ланге, знакомство с Г. Когеном в Марбургском университете дали несказанно много для дальнейшей научной карьеры Федора Александровича.

Возвратившись в Россию, он сдал магистерский экзамен по философии в Варшавском университете в апреле 1873 г., где преподавал профессор М. М. Троицкий (1869–1874), и там же защитил диссертацию «Учение Аристотеля...»[21].

Избрание магистра Ф. А. Зеленогорского на должность доцента кафедры философии историко-философского факультета Харьковского университета произошло 3 ноября 1873 г. С 1874 г. он читал несколько учебных курсов: история философии, логики и психологии, этику и эстетику (на историко-филологическом факультете), логику (на юридическом). Как пишет В. А. Абашник, «с принятием нового университетского устава круг чтения философских дисциплин на несколько лет был ограничен. В этом отношении Федор Зеленогорский писал, что „...преподавание философии в университете сведено было на одно лишь чтение творений Платона и Аристотеля“, поэтому его харьковские лекции и публикации того времени были посвящены, в основном, указанной тематике античной философии»[22].

Параллельно с педагогической деятельностью он не оставлял и научной: с 1874 г. начинается работа над докторской диссертацией «Из истории и теории методов исследования и доказательства. О математическом (геометрическом), метафизическом (интуитивном), индуктивном и критическом методах исследования и доказательства» (в окончательном варианте: «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Из истории и теории методов исследования и доказательства», 1877), которую

защитил в 1878 г. в Московском университете, получив степень доктора философии. С 1875 г. здесь работал М. М. Троицкий, возглавивший кафедру философии после смерти П. Д. Юркевича,

Сразу же, в 1878 г. Зеленогорского избрали экстраординарным, а потом и ординарным (1882) профессором кафедры философии Харьковского университета, затем, выведенный за штат, он продолжал работать там же до 1908 г.

Научное творчество Федора Александровича включает несколько направлений. В своем диссертационном исследовании В. А. Абашник постарался показать научное наследие Зеленогорского наиболее целостно, но все же больше делая акцент на его философских работах. Нас же интересует другое. Философ П. Л. Лавров писал о состоянии психологической литературы в середине XIX века: «всякий профессор... готовящийся занять кафедру философии или занимающий ее, считает своею обязанностью высказывать свое мнение об этом предмете и прибавить еще тоненькую брошюру, или громоздкий том к психологической литературе»[23]. Эта ироническая реплика совсем не относится к Зеленогорскому: он писал работы не по психологии, а по истории психологии, и они до сих пор представляют большой интерес. К. А. Томилин пишет, что интерес Зеленогорского к истории психологии родился из увлечения философией; действительно, «при исследовании душевных явлений философия близко соприкасается с психологией. Не случайно многие философы проявили себя и как оригинальные психологи — Аристотель, Декарт, Беркли, Юм и др.»[24].

Первой работой Федора Александровича по истории психологии можно считать магистерскую диссертацию «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона» (1873). Автор искренне восторгается Аристотелем, его трактатом «О душе», считая это первым систематическим изложением учения о душе (первый полный перевод которого так же появляется в это же время[25]), несмотря на то, что до Аристотеля были известные опыты исследования души у Сократа и Платона. «Аристотель ...не уступал в гениальности ума

двум знаменитым своим предшественникам. Воспользовавшись всем лучшим, высказанным о душе, Аристотель продолжил разработку вопросов психологических»[26], привлекая материал «из царства животных», и стал авторитетом в психологических вопросах. Потом, пишет Зеленогорский, долго не было гениев, подобных Сократу, Платону и Аристотелю, и «Трактат о душе» завершил самостоятельные исследования вопросов о душе, где или вносился новый принцип в изучение души, или были открыты новые научные законы душевных явлений с их разъяснением. Ряд вопросов, рассматриваемых Аристотелем, до сих пор пытаются решить психологи, хотя этот трактат «разработан едва ли не менее всех других его трактатов»[27].

Зеленогорский не претендует на оригинальность, заявляя, что существует связь между философией Аристотеля и философией Платона, его задача — изложить аристотелевское учение о душе, учтя сжатость и отрывочность изложения источников, что неизбежно приводит к трудностям понимания, попробовав устранить некоторые из них. Каким же образом это делает автор? «Аристотель кратко и отрывочно говорит в трактате по преимуществу о том, о чем подробно говорит и что обстоятельно раскрыл, например, Платон. <...> для нас было определить и указать, что собственно Аристотелю принадлежит в учении о душе, изложенном в его трактате, и что нового внес он в это учение»[28], для чего необходимо было «войти в подробности психологического анализа, сделанного Сократом и Платоном». Предваряя предисловием свое сочинение, Зеленогорский подчеркивал, что его предшественников и коллег-философов, изучавших наследие Аристотеля, оно интересовало с точки зрения метафизики, но не психологии, он же как раз и займется этим.

Чрезвычайно интересны его психологические работы о мудрецах, философах, живших в Древней Греции,— Антисфене, Диогене Синопском и Аристиппе Киренском.

Школу циников (киников) Ф. А. Зеленогорский представил двумя персонажами — основателем Антисфеном и его учеником Диогеном

Синопским[29], но сначала он описывает странно одетых людей на улицах Афин: «дырявый плащ, вдвое сложенный, один прикрывал их тело; котомка — на спине и палка — в руках. ...спали они, где попало, по преимуществу в портиках, пили одну воду, которую нередко набирали руками»[30], по виду нищие, но не нищие; образованные люди, относясь к ним уважительно, «признавали в них ум и образование; нередко удивлялись их силе воли; не чуждались принимать их в своем обществе; только боялись иногда их злой насмешки»[31]. Это были циники — философская секта, чаще называемая философской цинической школой, появившаяся в греческом (или даже в афинском) обществе в связи с изменением его морально-социального состояния и прогрессом философии. Начало этого движения Зеленогорский предлагает искать у Сократа, тем более, что Аристофан называл его циником (кроме Аристофана — более никто), а вот Антисфен традиционно признается основателем школы циников, хотя он учился у Сократа (впрочем, так и не став сократиком).

Какой же он, Антисфен? Диоген Лаэрций запечатлел для нас его черты: непримиримый борец с афинянами, которые так любили удовольствия, красноречивый, остроумный, самолюбивый, тщеславный, храбрый воин, выносливый, аскет — нередко отказывал себе просто в необходимом.

И вроде бы Сократ тоже не приветствовал излишества, он лишь «проповедовал учение об умеренности как основания добродетели»[32], ведь «умеренные пользуются свободой выбора среди различных видов благ. Такая свобода выбора возможна при двух условиях: с одной стороны, необходимо знание различных видов благ и их сравнительного достоинства, что отнюдь не исключает опыт, непосредственное знание в жизни, на практике; с другой стороны — полная независимость от всех этих благ, дабы возможен был свободный выбор. Неумеренный уже потому не может сделать выбора, что он исключительно предан чувственным удовольствиям, находится в полной зависимости от них и не стремится к иного рода благам; он может даже не признавать их и не знать. Равным образом и тот, который решительно убегает от всех

удовольствий и радостей жизни, впадает в непозволительную крайность»[33]. В суровом аскетизме своего ученика Антисфена Сократ видел тщеславие.

Об Антисфене-философе Зеленогорский пишет, что тот, вслед за Сократом, отрицал умозрительную философию, но пошел дальше — относясь враждебно к умозрениям, «не признавал общих понятий, отвергал определение и отрицал возможность противоречия; все это было не в духе Сократа»[34]. Антисфен признавал только нравственную философию, и признавал до такой степени, что противопоставлял добродетель законам республики, Сократ же «учил о соблюдении писанных законов, сопоставляя их с неписанными, исполнять которые всякий считает своею обязанностью»[35]. Мудрец, идеал которого создал себе Антисфен, «не нуждается ни в каких предписаниях и писанных законах, чтобы знать, как вести жизнь; он живет по добродетели, которая ни в чем не нуждается, кроме Сократовой силы»[36].

Учение знаменитого ученика Антисфена — Диогена Синопского — дает больше материала для понимания философии циников.

Его положение в обществе было похоже на положение Антисфена; Диоген также выступал против общества и был больше своего учителя «самолюбив, горд и тщеславен»[37], на что ему указал Платон, и в аскетизме тоже пошел дальше — «жил в бочке и кроме плаща не имел ничего. Тем с большим презрением относился он к грекам вообще и к афинянам в частности»[38], направляя против них свои остроумные замечания.

В философии для него неприемлема была умозрительная философия и философия о природе, например учение Эвклида, но особенным нападкам и насмешкам подвергалось учение Платона об идеях, об определении; он высказывался против изучения музыки, геометрии, астрологии и других наук ввиду их бесполезности. «По Диогену, деятельная жизнь нужна человеку. Главная цель человека жить по добродетели», презирая богатство, славу и знатность, борясь с чувственными инстинктами, постоянно упражняя в этом душу, как тело — гимнастикой. Его идеалом жизни была жизнь по природе и по разуму.

Из последующих философов, принадлежащих школе циников, Зеленогорский называет Монима, Мениппа, Кратеса Фивского, его жену Гиппархию и ее брата Метрокла. Именно Кратес, незлобивый и терпеливый, «представляет собой переходную ступень от циников к стоикам: Зенон, основатель стоической школы, был его слушателем»[39].

Федор Александрович называл аналогичными циникам учения в истории человечества — это индийские гимнософисты, христианские монахи IV и V вв., средневековые капуцины, Ж.-Ж. Руссо со своим протестом против цивилизации, проповедь Г.Б. де Мабли об абсолютном равенстве всех людей, А. Шопенгауэр со своими последователями, Л. Толстой... признавая, что греческая школа циников — самобытное и независимое явление, «социальное явление без примеси религиозного элемента и мистической философии»[40].

Следующий большой психологический очерк — об основателе гедонизма Аристиппе Киренском. Зеленогорский сразу обращается к общеизвестной для читателя информации: все знают об эпикурейцах — людях, живущих полной наслаждений жизнью, но вряд ли кому-то понравилась бы жизнь мудреца Эпикура и его окружения: «Одним хлебом и овощами удовлетворялся голод; жажду утоляла чистая вода; разве малая порция вина служила добавлением к этому. Умеренность и трезвость считались высшим благом. Если и говорилось, что высшее благо состоять в удовольствии, то под этим разумелось не иное что, как отсутствие всякого страдания, совершеннейшее спокойствие и невозмутимость духа»[41]. Поэтому Федор Александрович уточняет: другой философ древности — *Аристипп Киренский* — основатель *гедонизма,* учения, по которому высшее благо, являющееся целью жизни, состоит в удовольствии и приятной, полной наслаждений, жизни.

Аристипп жил в то же время, что и Сократ (Ксенофон даже называет его учеником Сократа), родом он был из греческой колонии в Африке — в Кирене — богатом торговом городе, где греческая цивилизация соединялась с восточною роскошью и изнеженностью, свойственным и молодому Аристиппу, по предположению Зеленогорского.

Перебравшись в Афины, Аристипп знакомится с Сократом, но не следует за ним. В сохранившемся диалоге Сократ спрашивает Аристиппа, к какому типу людей тот принадлежит: к тем, кто сильны и физически, и духовно, господствуют над страстями и над другими людьми, или к тем, кто будет всегда повиноваться? В ответ он слышит, что Аристипп не принадлежит ни к тем, ни к другим: «я не желаю разделять участь подчиненной толпы; вместе с тем я не имею наклонности к жизни правителя со всеми трудностями, опасностями и т. д., которые неразлучны с этою жизнью. Я предпочитаю *средний путь:* не желая управлять, ни быть управляемым, я хочу быть *свободным.* Свободу я считаю лучшею гарантией счастья. *Я желаю проводить жизнь легко и приятно,* насколько это возможно»[42].

Как же он осуществлял программу своей жизни? Он выбрал бродячую жизнь, жизнь чужестранца, что давало возможность не признавать себя зависящим от какой-либо власти, но везде — свободным. На слова Сократа, что в любом обществе чужестранец находится в худшем положении, чем гражданин, Аристипп ответил своим правилом: «непременно *приспособляться к лицу, месту, времени и вообще к обстоятельствам*»[43], не признавая *общепринятой морали. Он дружил потому, что считал возможным эксплуатировать другого ради личной пользы и удовольствия; к браку не стремился, предпочитая общество куртизанок и гетер;* не признавал богов и бессмертие души, ведь все это — суеверие и предрассудки, от которых прежде всего человек должен освободиться, чтобы не испытывать ложного страха и угнетения духа; любил театр и творения художников; с удовольствием слушал Сократа, следя за его диалектическим искусством; скептически относился к идее развития человека, потому что прогресс и цивилизация отдаляют человека *от природы* и от естественности, а в *природе* все живые существа любят удовольствия, стремятся к ним, избегая страданий. «Все вышеприведенные взгляды и убеждения, а равно и образ жизни, в состоянии, по мнению Аристиппа, отстранить от человека множество зол, хотя с общечеловеческой точки зрения они лишают человека в жизни весьма многих лучших и возвышенных

благ и удовольствий, которые стали ему возможны и доступны лишь с развитием человечества, живущего обществами»[44]. К философии он относился так же, прагматически,— ради пользы жизни он ее превозносил: «она, говорит Аристипп, научила меня обращаться с людьми без подобострастия»[45]. «Если бы были уничтожены все законы, жизнь философа не изменилась бы». Аристипп признавал только удовольствие *в движении*, удовольствие активное и осознаваемое, «что не сознается вами, то не существует для нас; что слабо сознается, то равносильно дремоте»[46].

Его философия, по мнению Ф. А. Зеленогорского, такова: наши *субъективные состояния или аффекты* — первые предметы нашего знания, притом *единственно верные и непогрешимые*, поэтому изучение природы не имеет смысла, так как ее знание для человека недоступно. Наши состояния бывают *приятные, к ним нас влечет природа, и неприятные, которых мы избегаем*. *«Настоящие удовольствия* следует предпочитать тем удовольствиям, которые зависят от памяти, т. е. являются при воспоминании о прошедших удовольствиях, а также — удовольствиям, которые ожидаются в будущем; те и другие удовольствия, т. е. зависящие от памяти и воображаемые в будущем, несовершенны; только настоящее находится в наших руках; будущее не может привести нашу душу в *движение*, так как оно еще не существует; 2) *телесные удовольствия* следует предпочитать душевным удовольствиям. Телесные удовольствия интенсивнее, чем душевные, равно как телесные страдания интенсивнее, чем душевные; 3) не следует гоняться за общим высшим благом, которое состояло бы в непрерывном удовольствии; нужно переживать в жизни *частные удовольствия*, какие встречаются по пути и каких можно достигнуть собственными усилиями; общее благо, состоящее в непрерывном удовольствии, неосуществимо и для мудреца, не говоря об обыкновенном смертном; достаточно, если он достигнет в жизни наибольшей суммы удовольствий; 4) по пути к интенсивным телесным удовольствиям, которые, как сказано, имеют преимущество пред всеми другими удовольствиями, не следует пренебрегать никакими другими

удовольствиями»[47]. Аристипп считал, что с точки зрения получаемого блага, честные и нечестные удовольствия одинаково ценны, философ же должен наблюдать за тем, чтобы не поплатиться за бесчестное удовольствие, осуждаемое существующим законом и принятым обычаем.

Стоит ли говорить, что Федор Александрович был блестящим знатоком древнегреческой культуры?.. Свою работу «Греческие трагики и софисты» о литературно-философском движении в Афинах после персидских войн он написал для читателей-студентов, считая, что, ознакомившись со статьей, они лучше могут понять учения Сократа и диалоги Платона. Эта, в общем-то, небольшая работа наполнена психологическим анализом трагедий знаменитых авторов *Эсхила, Софокла* и *Еврипида, размышлениями о влиянии на них философских учений великих мудрецов, психологическим разбором поступков главных их героев.*

Например, автор пишет о Софокле, что тот «в своих трагедиях обыкновенно ставит себе задачу **психологическую** — показать зрителям, как известная страсть, овладевшая человеком, при известных обстоятельствах растет и постепенно затемняет рассудок,— как вследствие этого человек начинает делать промахи и глупости, которые в свою очередь усиливают страстное состояние, осложняя его новыми чувствами, и как, наконец, настает такое безвыходное положение человека, за которым большей частью следует или самоубийство, или самоистязание (Эдип), или другие сильные страдания»[48];

об Эдипе: «Тот же „идеальный зритель“, т. е. хор и здесь говорит: „сколько они могут понять, им кажется, что его (Эдипа), речи внушены ему гневом и что теперь не такое время, а надлежит, как лучшее, исполнить веление бога“ (404–7 ст.), фивский мудрец в своей излишней ревности к своей царской власти дошел до умственного ослепления и, забывши о страдании народа, занялся исключительно своей личностью, несмотря на напоминание хора, что теперь не такое время... Таким образом, неблагоприятные обстоятельства явились для Эдипа пробным камнем и снова вызвали в нем ту запальчивость натуры, по которой, конечно, совершилось и убийство отца; он явился снова на пути к тому,

чтобы в гневе и запальчивости совершить новое преступление. Каково же было его положение, когда все раскрылось и он увидел себя великим преступником! Лишение глаз, которые он вырвал у себя собственными руками, и удаление в пустыню были естественным следствием этого положения»[49];

о Еврипиде: «он увлекался философией вообще и в частности — философией Анаксагора. Последняя повлияла на него, как можно полагать, другой стороной, чем на Софокла; он увлекался естественными законами природы, не требующими вмешательства богов; поэтому он открыто восстал в своих трагедиях против Гомеровских богов. Его деятельность, как трагика, совпадает уже с периодом появления *софистов.* Несколько мыслей, высказанных им в трагедиях, которые имеют общее с мыслями, высказываемыми в то время софистами, послужили к тому, что его стали считать солидарным этим последним. Указывают и на Сократа, в обществе которого обращался Еврипид, но наибольшее влияние на Еврипида, конечно, имел Софокл своими трагедиями»[50].

С большим интересом читается рецензия Зеленогорского на труд его ученика, а потом — профессора классической филологии — Алексея Николаевича Деревицкого (1859–1943), в 1891 г. написавшего докторскую диссертацию «О начале историко-литературных занятий в Древней Греции», где одним из официальных оппонентов был Федор Александрович. По результатам защиты Деревицкому была присвоена степень доктора греческой словесности[51]. Зеленогорский опубликовал объемную и подробную критическую рецензию на труд своего ученика, в целом положительно отозвавшись на него, найдя много достоинств и еще раз обнаружив свои фундаментальные знания и владения темой античной философии. Среди замечаний обращают внимание такие, казалось бы, поправки к мелким подробностям жизни древних греков, о которых пишет А. Н. Деревицкий: «музей перипатетиков представлял собою род общежития, интернат»[52]. Зеленогорский поправляет автора: «по нашему убеждению, в музее перипатетиков общежития и интерната не существовало»[53] и на основании подробного разбора свидетельств

Диогена Лаэрция (почти 2 страницы текста) показывает, что «автор усмотрел в источниках больше, чем они дают нам»[54].

Зеленогорский был большим знатоком истории философии, приведшей к убеждению, что «развитие их шло рука об руку с развитием естественных наук и в зависимости от последних»[55]. На написание очерков развития психологии с Декарта до современности его подтолкнула статья английского историка Колье, в которой он увидел готовую программу для выполнения задуманной им цели: «желание сообщить несколько специальных сведений об историческом развитии науки, в самобытности и существовании которой доселе существуют у некоторых сомнения»[56]. Представители психологии — Рене Декарт, Томас Гоббс, Бенедикт Спиноза, Френсис Бэкон, Френсис Глиссон, Готфрид Лейбниц, Джон Локк, Джордж Беркли, Дэвид Гартли, Шарль Бонне, Роберт Броун, Джемс Милль, Джон-Ст. Милль — предметом своего изучения сделали «те психические явления, в которых наиболее очевидно действие закона необходимости,— сосуществующие ли то явления или последовательные. Отсюда является у психологов XVII и XVIII столетия некоторая односторонность исследований и ограниченность явлений, составляющих круг их изучения. Самым выдающимся фактом в истории эмпирической психологии XVII и XVIII столетий является стремление вытеснить из психологии схоластическое учение „о свободной воле“ и создать теорию „философской необходимости“»[57], что вывело изучение вопроса о воле на более научный путь. Еще на одну особенность изучаемого периода и авторов указал Зеленогорский: в ряду перечисленных психологов почти нет чистых материалистов, но развитию материализма, безусловно, способствовали результаты, добытые научной психологией.

Автор сделал оговорку относительно своего заголовка: в книге представлена не вся история развития психологии в указанный период, а лишь «ступени развития психологии в одном только направлении», которое Колье определял так: «каждая ступень в развитии психологии (с Декарта до настоящего времени) соответствует такой же ступени в эволюции естественных наук; каждое психологическое развитие имеет

своею причиною и условием такой же шаг (в развитии естествознания); прогресс психологии в основных истинах и ее более полное освобождение от теологии и метафизики могут быть измерены периодами, когда физические методы, физические концепции и физические термины в переносном смысле были прилагаемы к истолкованию фактов духа»[58].

Мы должны отметить еще одну сторону деятельности Федора Александровича Зеленогорский — педагогическую. Отношение к нему как педагогу и ученому видно из адреса: «Дорогой Федор Александрович! Мы все, Ваши товарищи по факультету, сердечно приветствуем Вас по случаю исполнившегося тридцатилетия Вашей учено-педагогической деятельности и просим принять это приветствие, как знак нашего искреннейшего уважения к Вам, как солидному ученому и профессору, достойному представителю занимаемой Вами кафедры в здешнем Университете, а по коллегиальным отношениям — безукоризненно честному, прямому, неизменно-верному своим убеждениям и твердому в правилах товарищу. Харьков, 11 февраля 1899 г.»[59].

И его статьи по вопросам педагогики и преподавания философских наук ясно свидетельствуют об осознании важности этих вопросов. Так, сопоставляя позиции античных философов и философов эпохи Просвещения, разделяя сократовско-платоновское понимание знания и опытного приобретения знания, Зеленогорский указывает на важность воспитания через формирование мотивации, как внешней, так и внутренней. «Психология говорит нам: все, что доставляет нам удовольствие, способствует подъему нашей жизни; напротив, страдание разрушает нашу жизнь. Сумейте сделать так, чтобы изучение той или другой науки по возможности было приятно для изучающего. Мы знаем, что стимул ожидаемого удовольствия заставляет детей учить урок; но какой стимул? обещание им того или другого подарка, к чему нередко прибегают родители и воспитатели»[60]. Большие надежды Федор Александрович возлагал на сократовский метод, помогающий не только воспроизвести то, что кажется забытым, но и организует знания при помощи логики: «могущественное действие классификации для организации знаний, для

удержания их в памяти и для воспроизведения...; широкое применение аналогии в воспроизведении знаний; приведение изучаемых явлений к причинам, их производящим»[61]. Классные сочинения, письменные упражнения необыкновенно важны для развития самодеятельности учеников, ведь «составление и написание сочинения бывает настоящей пыткой для учащихся и результаты получаются нередко самые плачевные. Это зависит в значительной степени от незнания логики <...> Логика стоит в тесной связи с психологией, с которой ученики также должны быть ознакомлены хотя бы в кратком очерке»[62]. Ф. А. Зеленогорский пишет то, что сейчас в педагогической психологии признается как аксиома: формирование внутренней познавательной мотивации на школьных занятиях ведет к нравственному развитию ребенка, потому что собственные усилия приводят к самоудовлетворению, если труд имеет результаты; а если эти результаты одобрены значимым взрослым, то — вдвойне, «через это будет поддерживаться подъем духа воспитанников и энергия к труду»[63].

Две статьи Ф. А. Зеленогорского посвящены теме, ставшей актуальной в самом конце XIX — начале XX в.: о преподавании философских дисциплин в средней общеобразовательной и высшей школе. Общественность, тревожащаяся за будущее молодых людей, чье обучение было обеднено отсутствием какой-либо философской дисциплины в программе гимназий, предлагала ввести различные дисциплины: философскую пропедевтику, психологию, логику. П. Д. Боборыкин на заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете в январе 1899 г. говорил: «неужели нет повода желать, чтобы и у нас, в наших средних учебных заведениях, давалась хотя бы некоторая подготовка философского характера?»[64] и предлагал ввести психологию, где можно будет сообщать юношам, «вне уроков закона Божия, о каких-либо устоях того, что называется миросозерцанием»[65].

Зеленогорский рассуждал о той учебной дисциплине, которая бы формировала патриотизм, национальный дух, критическое отношение учащихся к вредным внешним влияниям, поочередно рассматривая

различные учебные дисциплины. Так, хорошо бы заменить изучение латыни древнегреческим языком, за это говорят следующие факты: «греки положили начало многим наукам, которые теперь развиваются на твердо положенных основаниях. Философская мысль нигде не развивалась так напряженно и усиленно, как в древней Греции; диалектика мысли доведена до высшего совершенства. Этим философским духом проникнуты все исторические, политические и литературные произведения древних греческих авторов. <...>история нашей культуры указывает на связь ее с византийской»[66]. Но все же Федор Александрович понимает, что древнегреческая литература — не для средней школы...

Также он не считает естествоведение преобладающей дисциплиной, несмотря на большое развивающее значение; то же относится и к преподаванию отечественного языка и литературы, отечественной истории и географии и т. д. И вообще, Зеленогорский сомневается, что русские ясно представляют себе, в чем состоит национальный дух, к тому же, «национальное воспитание находится в связи с воспитанием нравственным и гражданским»[67]. Вот здесь — в нравственном воспитании — и видит Зеленогорский пробел в учебном плане школы. Несмотря на законоведение, на Закон Божий, на примеры нравственного поведения в семье, в старших классах, когда «пробуждаются новые инстинкты; они вызывают новые чувства и эмоции; под влиянием последних рождаются новые идеи; особенно сильно развивается самосознание, сознание своей личности»[68], требуется еще что-то, а именно помощь в решении этических вопросов, т. е. нужно ввести преподавание этики. «Коль скоро этические вопросы становятся предметом рассуждения и доказательств, то и решение этих вопросов возможно только на почве логики и науки»[69] — заключает он.

В следующей статье, посвященной преподаванию философии в университетах, Федор Александрович продолжает начатую тему. Он задается вопросом: кто же будет преподавать этику в средней школе, если в университетах этика не преподается? Этот вопрос подтолкнул Зеленогорского к размышлению о положении философии в университете.

Недостаточно уверенное положение философии может привести к некритическому отношению интеллигенции к материализму Бюхнера, Фохта и Молешотта, антирелигиозному направлению философии Людвига Фейербаха, позитивизму Конта, эволюционизму Спенсера и Дарвина, пессимизму Шопенгауэра и Гартмана, английскому утилитаризму и немецкому социализму, наивной философии графа Л. Толстого, антиморальной и антисоциальной философии Ницше. А далее, пишет Зеленогорский, «наше интеллигентное общество также легко и быстро перейдет к спиритуализму, но не следует забывать, что при этих условиях оно столь же легко и быстро может перейти к мистицизму и религиозному экстазу, или фанатическому пиетизму, враждебному науке и цивилизации, как это и было одно время раньше»[70]. Философия читается в столь малых объемах, что она почти не производит влияния не только на общество, но и на университетскую молодежь, да и слушателями являются два-три десятка студентов историко-филологического факультета. А ведь было бы правильно, если бы курсы философских наук читались и на других факультетах, чтобы преподаватели средней школы были «проникнуты сознанием связи всех наук, преподаваемых в школе, и всеми силами стараться содействовать изучению их, насколько это зависит от каждого из них, не замыкаясь в узкие пределы своей специальности. Это сознание они должны вынести из университета чрез штудирование философских курсов»[71].

Работая больше 30 лет на кафедре философии Харьковского Императорского университета, Федор Александрович Зеленогорский воспитал множество учеников, среди которых были будущие профессор философии и психологии П. Э. Лейкфельд, профессор-историк, академик В. П. Бузескул, профессор классической филологии А. Н. Деревицкий, искусствовед А. М. Миронов, психолог и педагог С. А. Ананьин, критик, писатель, преподаватель Е. М. Гаршин и др.

Библиографический список

1. *Абашник В. А.* Зеленогорский Федор Александрович: некрополь // История российской психологии в лицах: Дайджест. 2016. № 2. С. 56–57.

2. *Абашник В. А.* Философия в Харьковском университете: история институций, трудов и персоналий (1804–1920). Дис. ... докт. философ. наук. Харьков, 2015. 483 с.

3. *Абашник В.А., Стоюхина Н. Ю.* Зеленогорский Федор Александрович: данные биографии // История российской психологии в лицах: Дайджест. 2016. № 2. С. 18–22.

4. Адрес Ф. А. Зеленогорскому, профессору Харьковского университета от историко-философского факультета в день 30-летнего юбилея учено-педагогической деятельности. Харьков, 1899. 2 с.

5. *Зеленогорский Ф. А.* А. Деревицкий. О начале историко-литературных занятий в Древней Греции. Харьков 1891 // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. Ч. 280. Апрель. Отд. II. С. 406–416.

6. *Зеленогорский Ф. А.* Автобиография // Зеленогорский Ф. А. О методах исследования и доказательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 11–17.

7. *Зеленогорский Ф. А.* Аристипп Киренский, основатель гедонизма // Вера и Разум. 1892. Т. II. Ч. I. С. 367–379.

8. *Зеленогорский Ф. А.* Греческие трагики и софисты. (Литературно-философское движение в Афинах после персидских войн). Харьков, 1890. 44 с.

9. *Зеленогорский Ф. А.* О преподавании философии в университете // Мирный труд. 1903. С. 147–154.

10. *Зеленогорский Ф. А.* Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков: Университет. тип., 1885. 195 с.

11. *Зеленогорский Ф. А.* Природа и жизнь по природе по Аристотелю // Вера и Разум. 1891. Т. II. Ч. II. С. 187–208.

12. *Зеленогорский Ф. А.* Пробел в учебном плане средней общеобразовательной школы // Мирный труд. 1903. С. 41–48.

13. *Зеленогорский Ф. А.* Самодеятельность как принцип в воспитании // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. Ч. 329. Май. Отд. 3. С. 13–24.

14. *Зеленогорский Ф. А.* Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. 104 с.

15. *Зеленогорский Ф. А.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и Разум. 1891. Т. II. Ч. I. С. 97–121.

16. *Костригин А. А.* Русские переводы трактата Аристотеля «О душе» (В. А. Снегирев и П. С. Попов) // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 6. С. 294–298.

17. *Костригин А.А., Стоюхина Н.Ю.* Жизнь и психологическое наследие В.А. Снегирева // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 15. Н. Новгород, 2017. С. 191–216.

18. *Костригин А.А., Стоюхина Н.Ю.* Умозрительная и интроспективная психология в России в XIX — начале XX в.: определение понятий, границы направлений // Психология и Психотехника. 2016. № 9. С.755–765.

19. *Серебряков Ф.Ф.* Философское образование и философская мысль в Казанском университете: Учебное пособие. Казань: Казанский гос. университет, 2009. 145 с.

20. *Стоюхина Н.Ю.* Богослов, философ и психолог протоиерей Николай Михайлович Боголюбов: судьба и творчество // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 14. Н. Новгород, 2016. С. 69–161.

21. *Тихов А.* Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Тип. губ. правления, 1905. 83 с.

22. *Ткачук М.Л.* Зеленогорський Федір Олександрович // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. К., 2002. С. 76–77.

23. *Томилин К.А.* Философско-логические идеи Ф.А. Зеленогорского // *Зеленогорский Ф.А.* О методах исследования и доказательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 3–10.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Костригин А.А., Стоюхина Н.Ю.* Жизнь и психологическое наследие В.А. Снегирева // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 15. Н. Новгород, 2017. С. 191–216. *Стоюхина Н.Ю.* Богослов, философ и психолог протоиерей Николай Михайлович Боголюбов: судьба и творчество // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 14. Н. Новгород, 2016. С. 69–161.
2. *Тихов А.* Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Тип. губ. правления, 1905. С. 75.
3. *Абашник В.А.* Философия в Харьковском университете: история институций, трудов и персоналий (1804–1920). Дис. ... докт. философ. наук. Харьков, 2015; *Абашник В.А., Стоюхина Н.Ю.* Зеленогорский Федор Александрович: данные биографии // История российской психологии в лицах: Дайджест. 2016. № 2. С. 18–22; Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете: Учебное пособие. Казань: Казанский гос. университет, 2009; Ткачук М.Л. Зеленогорський Федір Олександрович // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. К., 2002. С. 76–77.
4. *Зеленогорский Ф.А.* Автобиография // *Зеленогорский Ф.А.* О методах исследования и доказательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 11–17.
5. Там же.

6. Там же.
7. Государственный архив республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 2137а. Л. 12–12 об.
8. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2174. Л. 14–40.
9. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2581.
10. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2174. Л. 24.
11. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2174. Л. 26–26 об.
12. *Абашник В. А.* Философия в Харьковском университете... Указ. изд. С. 277.
13. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2371.
14. Там же.
15. Там же.
16. ГАРТ. Ф. 977. Оп. 2. Д. 929.
17. Цит. по: *Серебряков Ф. Ф.* Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Указ. изд. С. 62.
18. ГАРТ. Ф. 977. Оп. 4. Д. 5490; Ф. 977. Оп. 12. Д. 916.
19. *Абашник В. А.* Философия в Харьковском университете... Указ. изд. С. 279.
20. *Серебряков Ф. Ф.* Философское образование... Указ. изд. С. 63.
21. *Абашник В. А.* Философия в Харьковском университете... Указ. изд. С. 282.
22. Там же. С. 283.
23. *Лавров П. Л.* Разные направления в психологии // Журнал словесности, наук и логики. 1863. Т. 177. С. 1–20. С. 1.
24. *Томилин К. А.* Философско-логические идеи Ф. А. Зеленогорского // *Зеленогорский Ф. А.* О методах исследования и доказательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 3–10. С. 6.
25. *Костригин А. А.* Русские переводы трактата Аристотеля «О душе» (В. А. Снегирев и П. С. Попов) // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 6. С. 294–298.
26. *Зеленогорский Ф. А.* Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. VIII.
27. Там же. С. IX.
28. Там же.
29. *Зеленогорский Ф. А.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и Разум. 1891. Т.II. Ч. I. С. 97–121.
30. Там же. С. 97.
31. Там же. С. 98.
32. Там же. С. 102.

33. Там же. С. 103.
34. Там же. С. 107.
35. Там же. С. 108.
36. Там же.
37. Там же. С. 110.
38. Там же.
39. Там же. С. 117.
40. Там же. С. 119.
41. *Зеленогорский Ф. А.* Аристипп Киренский, основатель гедонизма // Вера и Разум. 1892. Т.II. Ч. I. С. 367–379. С. 367.
42. Там же. С. 369.
43. Там же. С. 370.
44. Там же. С. 371.
45. Там же.
46. Там же.
47. Там же. С. 275.
48. *Зеленогорский Ф. А.* Греческие трагики и софисты. (Литературно-философское движение в Афинах после персидских войн). Харьков, 1890. С. 11.
49. Там же. С. 15.
50. Там же. С. 21.
51. *Абашник В. А.* Философия в Харьковском университете... Указ. изд. С. 305–306.
52. Цит. по: *Зеленогорский Ф. А.* А. Деревицкий. О начале историко-литературных занятий в Древней Греции. Харьков, 1891 // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. Ч. 280. Апрель. Отд. II. С. 406–416. С. 413.
53. Там же.
54. Там же. С. 415.
55. *Зеленогорский Ф. А.* Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков: Университет. тип., 1885. С. II.
56. Там же. С. III.
57. Там же. С. IV.
58. Там же. С. V.
59. Адрес Ф. А. Зеленогорскому, профессору Харьковского университета от историко-философского факультета в день 30-летнего юбилея учено-педагогической деятельности. Харьков, 1899. 2 с.

60. *Зеленогорский Ф. А.* Самодеятельность как принцип в воспитании // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. Ч. 329. Май. Отд. 3. С. 13–24. С. 20.
61. Там же. С. 22.
62. Там же. С. 23.
63. Там же. С. 24.
64. *Боборыкин П.* Философия в гимназиях // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. II (47). С. 113–145. С. 141.
65. Там же. С. 142.
66. *Зеленогорский Ф. А.* Пробел в учебном плане средней общеобразовательной школы // Мирный труд. 1903. С. 41–48. С. 43.
67. Там же. С. 46.
68. Там же. С. 47.
69. Там же. С. 48.
70. *Зеленогорский Ф. А.* О преподавании философии в университете // Мирный труд. 1903. С. 147–154. С. 150.
71. Там же. С. 154.

Ф. А. Зеленогорский

О преподавании философии в университете[1]

В предыдущем очерке под заглавием «Пробел в учебном плане средней общеобразовательной школы» мы говорили, что рядом с преподаванием «законоведения» необходимо ввести в старших классах школы и преподавание «этики». Каковы бы ни были наши доказательства этой необходимости, многим может показаться странным такое нововведение в учебном плане средней школы. И прежде всего бросается в глаза та несообразность, что у нас этика не преподается в самом университете, где обучаются будущие преподаватели средней школы. Кто же при таких условиях может взять на себя преподавание этики в средней школе? Конечно, мы, говоря о необходимости преподавания этики в средней школе, имеем в виду то, что существует еще большая необходимость преподавания этики в университете.

1 Публикуется по: *Зеленогорский Ф. А.* О преподавании философии в университете // Мирный труд. Харьков, 1903. С. 147–154.

1. Незавидное положение занимала и занимает философия в наших университетах. С введением кафедры философии по университетскому Уставу 1863 года нельзя сказать, чтобы дружелюбно встречено было это нововведение в преподавание университетских курсов. С одной стороны, явилось опасение, чтобы с кафедры не стали открыто проповедовать под той или другой формой материализм и подрывать основы религии; с другой стороны, явилась боязнь, что в лице преподавателя философии является в университете помощь преподавателю теологии. Как бы то ни было, только по новому университетскому Уставу 1884 года преподавание философии в университете сведено было на одно лишь чтение творений Платона и Аристотеля. К счастью, это продолжалось недолго, и чтение философских курсов было восстановлено в университете. Что же полагается читать в университете по философии? Формальную логику, описательную психологию и историю философии. Чтение последней полагается далеко не в полном объеме. Кроме древней философии программа указывает на Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница и Канта. Не говоря уже о неполноте программы по истории философии XVII и XVIII столетий, чтение истории философии XIX столетия совершенно устранено. Что нужды в том, что русское интеллигентное общество и молодежь в этот длинный период, с 1863 года до настоящего времени, постепенно увлекались то материализмом Бюхнера, Фохта и Молешотта и антирелигиозным направлением философии Людвига Фейербаха, то позитивизмом Конта и эволюционизмом Спенсера и Дарвина, то пессимизмом Шопенгауэра и Гартмана или английским утилитаризмом и немецким социализмом, а также наивною философиею графа Л. Толстого, то, наконец, антиморальною и антисоциальною философиею психически больного философа Ницше. Университетское преподавание философии не могло влиять на общество. С одной стороны, то, чем увлекалось интеллигентное русское общество в области философии, не входило в программу преподавания философии в университете, с другой, преподавание философских курсов в университете помещено в историко-филологическом факультете, где, как известно, бывает обыкновенно наименьшее количество студентов.

Понятно, что русское интеллигентное общество оставалось, собственно говоря, без философского образования. Не удивительно, что при отсутствии философского образования, без знакомства с историческим развитием философской мысли и философских систем не было развито и не могло развиться в публике критическое отношение ко всем вышеуказанным философским направлениям. В умах наиболее развитых и научно-образованных нередко можно было встретить смешение позитивизма Конта с материализмом Бюхнера и эволюционизмом Спенсера и Дарвина. Конечно, вследствие того же отсутствия философского образования так легко и быстро сменялись в публике увлечения различными философскими направлениями, появившимися в заграничной философской литературе. Мы нисколько не удивимся, если наше интеллигентное общество также легко и быстро перейдет далее к спиритуализму, но не следует забывать, что при этих условиях оно столь же легко и быстро может перейти к мистицизму и религиозному экстазу, или фанатическому пиетизму, враждебному науке и цивилизации, как это и было одно время раньше. Доходили же до антирелигиозного фанатизма некоторые из крайних последователей материализма и нигилизма.

Как же читается философия в заграничных университетах? Конечно, нельзя сказать, чтобы всюду в заграничных университетах читались одинаковые философские курсы. Но там стремятся к тому, чтобы общие философские курсы, как-то логика, психология, метафизика и этика, читались не одним студентам историко-филологического факультета (какового там нет), а всем студентам философского факультета (Германия), в который входят кроме гуманитарных наук науки математические, механика, физика, химия, биология со всеми их отраслями или конкретными науками. Кроме указанных философских курсов в полном объеме читается история философии и затем целый ряд специальных философских курсов, напр., читается философия Платона и ее влияние на философию и культуру последующих веков, особенно — на христианство; читается философия Аристотеля в связи с естествоведением в древности и в последующие века. Читается отдельный специальный курс о Канте и его

философии, об идеалистической немецкой философии после Канта и т. д. Читается история религий и религиозно-философских воззрений. Читается история идеи эволюции и ее развития и приложения в различных науках до настоящего времени. Кроме описательной психологии читается психофизика и ее история. Параллельно с этим излагается экспериментальная психология. Видное место занимает преподавание этики. Здесь излагается история развития этических понятий у различных народов и в человечестве вообще; история философско-этических учений; этика как наука; прикладная этика и т. д.

Здесь мы перечислили далеко не все специальные курсы, какие читаются в иностранных университетах по философии. Но и в сравнении с этими курсами чтение философии в наших университетах представляется минимальным и почти не производит влияния не только на общество, но и на университетскую молодежь при тех условиях, при которых читается, т. е. когда слушателями являются два-три десятка студентов историко-филологического факультета. А между тем не раз приходилось слышать, что весьма желательно было бы, чтобы и на других факультетах, кроме историко-филологического, читались хотя некоторые из философских курсов сообразно с требованиями тех наук, которые читаются на том или другом факультете. Некоторые факты из университетской жизни, на которые и раньше указывалось в литературе и которые можно наблюдать и теперь, показывают, что у молодых людей существуют запросы на философское образование. Но при настоящих условиях преподавания философии в университете эти запросы далеко не удовлетворяются. Не удивительно, что, оставаясь в пределах исключительно положительной и утилитарной науки и знаний, молодые люди проникаются утилитарными целями в жизни и заглушают в себе стремление к высшим идеалам. То же оскудение стремления к высшим идеалам замечается и в нашем обществе, и еще в большей степени, чем в молодежи, которая по натуре все же бывает отзывчива к доброму и честному. Раньше возлагались большие надежды на классическое образование в средней школе и полагали, что оно приведет подрастающее поколение в меру умственного возраста и разовьет

идеальное направление в умах молодых людей. Как известно, ожидания и надежды не сбылись. Не целесообразнее ли было бы идти навстречу умственным запросам молодежи чрез преподавание философии? В самом деле, за пределами частных исследований и знаний лежат общие вопросы, которые требуют разрешения и разрешение которых составляет интерес человеческого разума. Возьмем ли мы физику (в широком смысле слова), биологию, социологию, мы непременно встретимся с этими общими, высшими запросами. Трудно удержаться точно в пределах положительной науки; поэтому, собственно говоря, философствуют все, не исключая и представителей положительных наук, не подозревая нередко и не сознавая этого. Трудно определить, где кончаются пределы точной науки и где — только гипотезы. При помощи последних движется вперед точная наука, и их избегнуть в науке нельзя. Но отсюда происходит нередко такое явление, что слушатель, не искушенный еще во всех тонкостях науки и ее методов, принимает за точную научную истину то, что в сущности не есть таково, а составляет лишь гипотезу, относительно которой нельзя наперед сказать, что она будет подтверждена и доказана в опыте при помощи точных научных методов. Не лучше ли было бы в таком случае параллельно с преподаванием точных наук преподавать метафизику, к которой приводят точные науки; т. е. высшие гипотезы и общие проблемы выделить в особую группу вопросов, занимавших и занимающих разум человечества, представить перед слушателями ряд попыток к решению этих вопросов, сделанных великими умами раньше, подвергнуть критике эти решения и этим путем ввести слушателей в круг собственных размышлений о высших вопросах, занимавших и доселе занимающих человечество. От этого могла бы произойти большая польза как для слушателей, получивших возможность сознательно отнестись к упомянутым вопросам, так и для самой философии, которая, как в настоящее время доказано, невозможна без поддержки специальных наук. Словом, здесь могла бы проявиться взаимопомощь между философией и науками. С одной стороны, новый прогресс наук сообщил бы философии новый материал для решения ее вопросов и таким образом способствовал бы новому ее прогрессу; с другой

стороны, философия служила бы объединяющим началом специальных наук, так как ее проблемы, как проблемы общие, не могут быть разрешены при помощи данных лишь одной специальной науки.

2. Всякому научно-образованному известно, как быстро и широко стали специализироваться науки в XIX веке. Это явление в области наук тогда же стало озабочивать философских мыслителей и повлекло за собою стремление найти взаимную связь между науками и зависимость одних наук от других, дабы указать единство между ними; словом, создать рациональную классификации наук. Эта специализация наук и в университете постепенно шла вширь и вглубь. В настоящее время не только университет разделяется на факультеты, но и каждый факультет в свою очередь делится на несколько отделений; последнее деление постепенно увеличивается в количестве. За этой крайней и в то же время необходимой специализацией наук легко ускользает единство наук в сознании слушателей и рано увлекает последних к специальным занятиям. Естественно, что от таких специалистов мы никогда не можем ожидать широких обобщений в науке и философии. История наук доказывает, что великие умы, сделавшие великие открытия в науках, обладали широкими научными и философскими знаниями. Чтобы при этой настоящей неизбежной специализации научных занятий поддерживалась по возможности и развивалась в специалистах широта научного и философского взгляда, для этого необходимы философские курсы в университете, обязательные для всех студентов. В том же XIX веке Alma mater стала представлять простое внешнее соединение в одном месте факультетов. Еще когда в Германии господствовала «идеалистическая философия», она привлекала в аудитории массу слушателей и влияла таким образом, внося в научные занятия специалистов объединяющий принцип и направление. С падением этой философии, с быстрым развитием естественных наук и их специализацией, с распространением утилитарного взгляда на науки и их изучение на самые факультеты начали постепенно смотреть с точки зрения пользы и житейской расчетливости. Само собою разумеется, это вносило некоторую рознь

между факультетами и вызывало споры о сравнительном превосходстве того или другого факультета; явились привилегированные факультеты и привилегированные науки; стали доказывать, что одни науки точны, другие — неточны и не имеют права называться науками в тесном смысле слова; разработка наук одного факультета прямо и непосредственно приносит пользу человечеству; польза же наук другого факультета отдаленная, неуловимая, гадательная. Всякий беспристрастный мыслящий и образованный человек должен согласиться с тем, что такой взгляд на науки, если он проникает в жизнь, становится опасным для общего прогресса цивилизации и культуры в человечестве. Всего менее желательно распространение такого взгляда на науки в университете, если мы желаем, чтобы свято сохранились университетские традиции, признающие за университетом не простое искусственно-механически созданное соединение факультетов, а органическое целое, в котором должно совершаться постоянное взаимодействие сил, в котором части, как органы, должны функционировать в направлении к достижению одной высшей цели — к развитию и распространению науки вообще. Единство цели и единство научных методов должно объединять и вдохновлять тружеников науки на едином поприще. Рациональная, философская классификация наук должна служить к прекращению розни и споров относительно сравнительного превосходства той или другой науки, того или другого факультета. Философия должна напоминать о первобытном единстве и гармонии наук, так как все они выделялись из нее, как единого источника.

3. Наконец, дело воспитания в средней школе требует, чтобы философские курсы читались в университете не одним студентам историко-филологического факультета, но и другим, которые имеют в виду и брать педагогическое поприще в будущем. Известно, что психология лежит в основании всей педагогики, логика — в основании дидактики. К сожалению, та же специализация проникает в той или другой форме и в среднюю школу: разделяют предметы на главные, основные и второстепенные. Здесь специализация еще вреднее, чем в университете.

Но нужно сознаться, что в настоящее время количество наук, претендующих занять место в учебном плане средней школы в качестве наук общеобразовательных, так велико, что трудно разобраться, какие из них внести в учебный план и какие исключить. Самая бифуркация, допущенная в проектируемой единой средней школе, не устраняет вполне указанного затруднения: все же количество наук, изучение которых лежит на обязанности ученика средней школы, сравнительно велико. Чтобы соблюсти равновесие между количеством изучаемых в средней школе наук и умственными силами молодой натуры учеников, для этого нужно стремиться найти иной способ, чем деление предметов на главные и второстепенные или исключение некоторых наук из учебного плана. Такой способ состоит, по нашему мнению, с одной стороны, в усовершенствовании методов преподавания, с другой — в рациональном размещении предметов преподавания. Первый способ должен быть направлен к тому, чтобы ученики с наименьшею затратою сил и времени приобретали наибольшее количество знаний; второй — к тому, чтобы в силу последовательности и логической связи изучаемых предметов изучение одного предмета подготовляло изучение следующего, стоящего на очереди, предмета. О других способах, сюда относящихся, мы не говорим здесь. Насколько преподаватели в средней школе знакомы с новыми усовершенствованными методами преподавания, мы говорили в другом месте. Здесь приходится желать многого. Что же касается рационального размещения предметов преподавания в средней школе сообразно их последовательности и логической связи, то это зависит от составителей учебного плана; но преподаватели необходимо должны быть проникнуты сознанием этой последовательности и связи. С этою целью в Америке готовящийся быть преподавателем средней школы не может сдавать экзамен по одному специальному предмету, а по нескольким, в логической связи находящимся.

К сожалению, среди наших преподавателей средней школы, кажется, преобладает индивидуализм в силу той специализации, которая выносится из университета; по крайней мере математик не считает

своею обязанностью поправлять грамматические ошибки в тетрадях, ему представляемых по его предмету. При настоящем положении дела ускользает много материала антропологического, этнографического, даже географического, не говоря уже о естественно-историческом, при чтении древних памятников и художественных произведений древности, потому что преподаватель не считает своею обязанностью останавливать на нем внимание учащихся, как не относящихся к его специальности. Равным образом, у физика и натуралиста встречаются такого же рода недочеты в преподавании: напр., они не считают нужным касаться истории развития наук и их методов в связи с историческим развитием культуры и цивилизации вообще. Та же специализация, тот же индивидуализм! В Германии давно обратили на это внимание и составители учебных планов для средней общеобразовательной школы (по крайней мере последователи педагогических идей Гербарта) стремятся ввести в этот план так называемую концентрацию, которая объединяла бы гуманитарные науки с естественно-историческими и физико-математическими.

Всем этим мы хотим сказать, что преподаватели средней школы постоянно должны быть проникнуты сознанием связи всех наук, преподаваемых в школе, и всеми силами стараться содействовать изучению их, насколько это зависит от каждого из них, не замыкаясь в узкие пределы своей специальности. Это сознание они должны вынести из университета чрез штудирование философских курсов. Вообще все, что было сказано нами в предыдущем очерке о критическом возрасте юношей старших классов средней школы и что сказано теперь, достаточно, по нашему мнению, убеждает в том, что преподаватели средней школы должны быть достаточно философски-образованными, и это образование должен сообщить им университет. «Если, говорит *Паульсен*, профессор Берлинского университета, учителя займутся опять философиею, то она перейдет и в школьное обучение, независимо от того, стоит ли она на программах или нет» (Паульсен «Общеобразовательная школа будущего»).

История Церкви

Игумен Виталий (Уткин), аспирант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия

УДК 94 (47)+262.143+262.146+262.2

Епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период, участие приходов в их финансировании (на примере Рязанской епархии)

Аннотация: В статье описываются епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период. Исследуется участие православных приходов в их финансировании. Поднимается вопрос о месте рядового духовенства в дореволюционной миссионерской деятельности. На примере Рязанской епархии рассматривается деятельность епархиального комитета Всероссийского

православного миссионерского общества, Братства святителя Василия — епископа Рязанского, Рязанской духовной семинарии, Епархиального миссионерского совета, журнала «Миссионерский сборник», епархиальных миссионеров. Автор показывает, что участие приходов в финансировании общецерковных проектов является традиционным с начала XIX века. В частности, оно позволило постепенно и органично включить приходы и клириков в миссионерскую и антисектантскую деятельность в дореволюционный период.

Ключевые слова: Православие, Церковь, Рязанская епархия, миссионерская деятельность, миссионерское общество, православное братство, духовная семинария, миссионерский совет, журнал «Миссионерский сборник», миссионеры, приходы, финансирование, секты.

Во второй половине XIX — начале XX века в Русской Церкви на систематической основе развертывались епархиальная, уездная и благочинническая миссии, а также обслуживающие их средства периодической печати. В этой деятельности активно участвовали приходы, в первую очередь через регулярное финансирование.

Изучение этих процессов актуально для построения полноценной миссионерской системы в наши дни. Ведь на протяжении последней четверти века в Русской Православной Церкви активно развивается миссионерское служение, для чего, в том числе, создаются различные структуры на епархиальном и, частично, приходском уровне. Между тем, вопросы финансирования подобных структур остаются неурегулированными.

Безусловно, прямое перенесение дореволюционного опыта на современную почву вряд ли возможно. Тем не менее, его использование может сослужить хорошую службу и в наши дни.

Целью настоящей статьи является изучение финансовой связи приходов Русской Церкви с епархиальной миссионерской активностью в дореволюционный период. Достижение этой цели возможно только на материалах конкретных епархий.

В статье предполагается на примере Рязанской епархии решить следующие задачи: изучить финансовую сторону возникновения местного

комитета Миссионерского общества, «Братства свт. Василия, епископа Рязанского», братской типографии, специализированного миссионерского издания — журнала «Миссионерский сборник», а также рассмотреть сам процесс финансирования этих органов миссии приходским духовенством в контексте общей структуры различных взносов на церковные нужды, вносимых приходами до революции.

В пореформенный период XIX в. создаются на фоне общественного подъема принципиально новые миссионерские структуры. По своей задумке они были призваны соединить действие Церкви и общественных сил, вовлечь в миссионерскую деятельность непосредственно приходы и основную массу православного духовенства с наиболее активными мирянами.

Такими новыми структурами стали, в первую очередь, Православное миссионерское общество и различные братства. При этом появление братств в епархиях в значительной степени оказывается связанным с деятельностью миссионерского общества.

Первоначальная идея основания миссионерского общества принадлежала преподобному Макарию (Глухарёву), создателю Алтайской духовной миссии. В 1839 г. он изложил ее в своей рукописи «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между магометанами и язычниками в Российской Державе»[1]. Главной функцией общества здесь видится внешняя миссия, направленная на иноверцев.

Спустя 18 лет после смерти прп. Макария, по инициативе его почитателей и руководства Алтайской миссии, в Петербурге по благословению Святейшего Синода создается «Миссионерское общество для содействия распространению христианства между язычниками»[2]. В 1866–1868 гг. в Совете общества происходит серьезный конфликт, связанный с попытками одного из его членов, А. Г. Малькова, бесконтрольно распоряжаться средствами общества, с его бестактным поведением и клеветническими обвинениями в адрес церковных иерархов[3]. В результате, в апреле 1869 г. петербургский совет общества был упразднен по повелению императора Александра II, а свт. Иннокентию, митрополиту Московскому, было

императрицей поручено составить проект нового устава. 21 ноября 1869 г. этот новый устав был утвержден императором[4].

Главной целью деятельности общества в уставе провозглашается содействие организации внешней миссии. В § 6 говорится: «Миссионерское общество имеет целью содействовать… православным миссиям в деле обращения в православную веру обитающих в пределах Русской Империи не христиан и утверждения обращенных как в истинах святой веры, так и в правилах христианской жизни»[5]. Подчеркивается, что общество преимущественно поддерживает миссии «в пределах восточной России», но по «мере развития его средств, может простираться и на миссии в других частях Империи»[6].

Управление реорганизованного общества было перенесено из Петербурга в Москву[7]. В § 4 устава оно описывалось так: «Делами Общества заведывают: Совет, находящийся в Москве, под председательством митрополита Московского и комитеты, открываемые в епархиальных городах, под председательством местных Преосвященных»[8].

25 января 1870 г. в Успенском соборе Московского кремля состоялось торжественное открытие Всероссийского православного миссионерского общества, действовавшего затем 47 лет, до 1917 г.[9]

В юбилейном сборнике, посвященном 25-летию действия общества, отмечавшемуся в 1895 г., вновь подчеркивалась первоочередность именно внешней миссии, с упором на ее цивилизаторское и государственное значение: «Служение миссионерское по обращению язычников в православие, помимо того, что оно есть служение Церкви, есть и гражданская, в высокой степени человечная служба. Обратить в православие язычника значит из кочевника сделать его оседлым, из полуживотного, которого времена года перегоняют с места на место, сделать человеком, повелевающим стихиями, из обираемого жрецами суевера сделать разумным человеком, пользующимся своим достоянием на благо себе и своим семейным, на пользу Родине»[10].

Здесь же подчеркивалось: «Миссионерская деятельность есть великое служение, к которому должны примкнуть все мы, весь русский

православный народ»[11]. Однако главным способом такого участия православного духовенства и мирян в деятельности общества на протяжении всего периода его существования оставался сбор средств для миссий.

Об этом напрямую говорится в § 7 устава Миссионерского общества: оно «доставляет материальные пособия на содержание миссионеров, на устройство и содержание миссионерских церквей, школ, больниц и т. п., а также на издание книг, приспособленных к разумению и духовным потребностям инородцев»[12]. При этом общество не вмешивается в вопросы деятельности миссий, касающиеся «порядка церковного, учебного и административного» (§ 8)[13].

В юбилейном сборнике подчеркивается, что цель местных комитетов общества — «ознакомление местных жителей с нуждами миссионерства и сбор пожертвований»[14]. Местным комитетам разрешалось «расходовать сборные суммы на месте с целью миссионерскою» только там, где «есть язычники или магометане»[15]. Цели внутренней миссии, то есть обращения к уже крещеным православным христианам (для катехизации и утверждения их в вере) миссионерским обществом не ставилось.

С 1872 г. по всем храмам в неделю Православия проводился специальный сбор средств в пользу Миссионерского общества, который предварялся специальной проповедью о его целях и задачах[16]. С 1888 г. по епархиям рассылались особые подписные листы «для записи в них членских взносов и пожертвований в течение целого года»[17].

Практически сразу же после официального открытия общества начинают возникать его местные комитеты. В 1870 г. появились такие комитеты в Калуге, Витебске, Иркутске, Томске, Якутске, Минске, Владимире, Вятке, Воронеже, Костроме, Киеве, Вологде и Благовещенске. Всего в первый год существования комитета было открыто тринадцать местных комитетов[18]. В 1871 г. открылись еще шесть, а в 1872 г. — три новых епархиальных комитета, в том числе в Рязани[19]. Всего за первое десятилетие деятельности общества появилось тридцать три местных отделения[20].

Согласно уставу Миссионерского общества, местные комитеты находились под руководством епархиальных архиереев, являющихся их председателями (§ 48)[21], состояли из «товарища его и членов» (§ 50)[22], «Епархиальные Преосвященные приглашают в товарищи к себе… своих викариев или кого-либо из почетных светских лиц в губернии. Члены же комитетов избираются местным общим собранием в числе от 4 до 8 человек»[23].

Главной целью комитетов, как уже указывалось выше, был именно сбор средств на внешнюю миссию (§ 54)[24]. При этом они должны были ежемесячно публиковать «в местных ведомостях» сведения «о всех пожертвованиях с поименованием жертвователей»[25].

Рязанский комитет Православного миссионерского общества открылся 9 января 1872 г.[26] Его первое заседание состоялось 23 января того же года[27]. Председателем комитета был архиепископ Алексий (Ржаницын) (в 1847–1853 гг. являлся ректором Московской духовной академии, занимал последовательно Тульскую, Таврическую, Рязанскую, Тверскую кафедры)[28].

В состав комитета также вошли председатель Рязанского окружного суда В. Г. Коробьин, рязанский городской голова Ф. С. Офросимов, ректор Рязанской духовной семинарии протоиерей Василий Гаретовский, директор Рязанского общественного банка Г. А. Мыльников, прапорщик в отставке помещик И. В. Трескин, нотариус Н. Г. Соколов[29]. Казначеем комитета стал потомственный почетный гражданин А. В. Антонов, делопроизводителем — учитель семинарии Е. И. Смирнов[30].

Все так называемые «действительные члены» составляли отделение Православного миссионерского общества, по отношению к которому комитет выступал в качестве исполнительного органа.

Согласно целям сбора средств, заявленным Миссионерским обществом, звание его действительных членов присваивалось «лицам, изъявившим желание вносить ежегодно в пользу Общества не менее трех рублей» (§ 16 устава Общества)[31].

Действительными членами общества могли быть и «находящиеся в действительной службе священнослужители, как преемники первых миссионеров апостолов», но право голосовать они обретали только в случае внесения указанной суммы[32].

Соответственно, на своем первом заседании рязанский комитет Миссионерского общества озаботился рассмотрением вопросов — кто и как вносил такой взнос (не менее трех рублей) до открытия комитета, какие лица заявили желание жертвовать ежегодно такую сумму, сколько всего поступило средств[33]. Было принято решение регулярно публиковать сведения о пожертвованиях на страницах «Рязанских епархиальных ведомостей»[34]. Например, в №12 ведомостей был опубликован список лиц, «внесших в Рязанскую духовную консисторию» в 1870–1871 гг. пожертвования до открытия местного комитета[35].

В этом списке содержится целый ряд священнослужителей, внесших положенные для действительного членства три рубля. Это, например, священник Успенской церкви города Касимова Н. Грацианов, священник Входоиерусалимской церкви города Скопина В. К. Львов, священник Покровской церкви того же города П. Высоков и другие[36].

Однако гораздо большее количество священнослужителей стремились ограничиться внесением меньшей суммы, не претендуя на то, чтобы числиться действительными членами Миссионерского общества.

Многие из них ограничились символическим взносом в 1 рубль: например, бывший эконом Архиерейского дома иеромонах Нестор, казначей того же Архиерейского дома иеромонах Феофил, благочинный Данковского уезда села Новопанино священник Владимир Уралов, того же уезда села Круглое священник Василий Тихонравов, села Долгое священник Иоанн Муретов, села Воейково священник Григорий Хитров и другие[37].

Вскоре ситуация меняется, и из практически ежемесячных публикаций сумм поступивших членских взносов видно, что священнослужители начинают добросовестно вносить требуемые три рубля, а некоторые даже и больше[38].

Сбор средств на те или иные общецерковные нужды был к тому моменту вполне привычен православному духовенству.

Например, еще в ходе духовно-школьной реформы 1808–1814 гг. была создана система так называемых духовно-училищных капиталов. Ее основой стали средства от продажи храмами свечей[39].

Согласно указу Святейшего Синода от 14 ноября 1810 г., все свечные доходы должны были отсылаться в Комиссию духовных училищ. Приходы направляли эти средства благочинным, от тех они поступали в духовные правления, оттуда — в епархиальные консистории и, наконец, в государственный заемный банк или опекунские советы для Комиссии духовных училищ. Эти средства помещались в банк, а на проценты с них финансировались, согласно установленным штатам, духовные учебные заведения[40].

Система эта продолжала действовать на протяжении десятилетий. При подготовке в 1860–1866 гг. новой духовно-школьной реформы (уставы семинарий и духовных училищ 1867 г.) помимо указанного сбора было принято решение об изыскании дополнительных средств на местах для содержания епархиальных учебных заведений[41]. Открывать дополнительные, так называемые параллельные классы в семинариях можно было только за счет местных средств[42]. Итогом стало как перераспределение в пользу местных семинарий свечных доходов[43], так и увеличение денежных сборов с приходов. Например, в Рязанской епархии новая раскладка взносов с приходов на содержание духовно-учебных заведений закреплялась подписками, которые отбирались Рязанской духовной консисторией с причтов и церковных старост[44].

Рязанский архиепископ Иринарх (Попов) обращался с духовенством по этому поводу со специальным воззванием[45]. В «Рязанских епархиальных ведомостях» опубликована новая смета сумм на содержание Рязанской духовной семинарии и семи уездных училищ Рязанской епархии[46].

Здесь же публиковались по благочинническим округам таблицы с новой раскладкой взносов, вносимых приходами на содержание

духовно-учебных заведений[47]. Размер взносов был определен Комитетом об улучшении быта духовных училищ Рязанской епархии[48].

При этом для уплаты взносов привлекался теперь не только свечной доход, что было уже привычно и традиционно для двух поколений священнослужителей, но и так называемая кошельковая сумма, источник платы самих клириков. Взносы должны были вноситься в январе и июле ежегодно «из общих церковных доходов»[49].

Например, в 1864 г. Входоиерусалимский храм г. Скопина Рязанской епархии показал выручку за продажу свеч в 28 рублей 60 копеек, кошельковый сбор — в 159 рублей 40 копеек, а сумма, назначенная ему для взносов на учебные заведения, составила 50 рублей[50].

Каждая приходская церковь должна была вносить со ста душ прихожан 8 рублей серебром, выделялась группа «более бедных доходами» церквей, вносящих 5 рублей с тех же ста душ[51].

Кроме того, так называемые «венчиковые суммы», то есть плата за отпевания, направлялись на содержание бедных учеников низших духовных училищ Рязанской епархии[52]. Последняя практика также была привычной духовенству, ибо существовала со времени духовно-школьной реформы 1808–1814 гг.

Распределение собранных средств на семинарию контролировалось епархиальными съездами. Однако их повестка формировалась епархиальной властью, ни одно решение не могло быть реализовано без санкции архиерея, их исполнение возлагалось на духовную консисторию и благочинных[53]. В то же время съезды закрытым голосованием избирали своих председателей и их помощников.

За несколько лет Рязанское отделение Православного миссионерского общества разрослось. В 1874–1875 гг. оно состояло уже из 190 действительных членов, из которых лиц духовных было 125, «дворян и чинов военных и гражданских» — 23, купцов и мещан — 25, крестьян — 17. В состав общества входили 184 мужчины и 6 женщин[54].

В центре внимания комитета была деятельность созданной в 1874 г. противомусульманской школы в селе Карамышеве Касимовского уезда[55].

Рязанский комитет обратился к Казанскому православному братству св. Гурия, занимавшемуся противомусульманской полемикой. Оно в сентябре 1874 г. прислало учителем в Карамышево бывшего учителя братской школы в Казани — священника Степана Петровича Данилова, родом из татар[56].

Общее число учащихся школы возросло до 43. Для нее комитетом миссионерского общества было построено специальное здание[57].

Однако о. Степан Данилов не сумел расположить к себе местных жителей, татары-мусульмане окрестных деревень не хотели отдавать ему в школу своих детей учиться русской грамоте.

Дело оказалось заваленным, хотя о. Степан по своему прежнему миссионерскому служению в Казани имел прекрасные рекомендации, в том числе от Н. И. Ильминского, активно выступал в периодической печати с антимусульманской полемикой[58].

Священник Степан Данилов был отстранен от управления школой, значительные средства, выделявшиеся на его переезд из Казани и содержание ему, оказались потраченными впустую[59]. Впрочем, сама школа постепенно развивалась, в нее, наконец-то, стали отдавать своих сыновей татары-мусульмане[60].

Татары-мусульмане проживали компактно на территории Касимовского уезда еще с XV столетия. С предложением об учреждении здесь особой православной миссии в 1872 г., при открытии рязанского комитета Миссионерского общества выступил архиепископ Алексий (Ржаницын)[61].

Данное предложение удалось в полноте реализовать лишь всероссийски известному миссионеру святителю Мелетию (Якимову), епископу Рязанскому [62] в 1897 г.[63]

К этому моменту, за 25 лет существования Рязанского комитета Миссионерского общества им были собраны 73 тысячи 492 рубля 17 копеек, из которых 49 тысяч 131 рубль 77 с половиной копеек были внесены на нужды других миссий[64]. Соответственно, за четверть века больше 24 тысяч рублей было потрачено на Карамышевскую школу.

Это были огромные по тем временам деньги. Большую часть всех этих средств внесло приходское духовенство, в виде своих взносов как действительных членов отделения Миссионерского общества.

9 мая 1897 г. Совет Всероссийского православного миссионерского общества удовлетворил ходатайство святителя Мелетия об открытии особой противомусульманской миссии в самом уездном городе Касимове[65]. В 1904 г. со страниц местных «Епархиальных ведомостей» Касимовская миссия обращалась с воззванием о дополнительных пожертвованиях на внутреннее украшение миссионерского храма, устроенного в здании Карамышевской школы, а также содержание миссионерских школ, детского сиротского приюта, временного убежища для новокрещенных татар, народной миссионерской библиотеки[66]. Средств, выделяемых Епархиальным комитетом Миссионерского общества, на всё это не хватало.

Именно с попытками создания такой Касимовской миссии было связано возникновение важнейшей миссионерской структуры Рязанской епархии — Братства свт. Василия, епископа Рязанского.

В 1876 г. на Рязанскую кафедру был назначен епископ Палладий (Раев), с 1881 г. — архиепископ[67]. В 1864–1866 гг. он был ректором Санкт-Петербургской семинарии, в 1866–1869 гг. — епископом Ладожским, первым викарием Санкт-Петербургской епархии, в 1869–1873 гг. — епископом Тамбовским и Шацким. После Рязанской кафедры он в 1882–1887 гг. был архиепископом Казанским и Свияжским, в 1887–1892 гг. — архиепископом Карталинским и Кахетинским, Экзархом Грузии, с 1892 по 1898 г. — митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским, первенствующим членом Святейшего Синода[68].

Владыка Палладий являлся выпускником Казанской духовной академии, где был учеником знаменитого миссионера Николая Ивановича Ильминского[69]. В академии он защитил диссертацию на тему «Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства»[70].

Будучи на Казанской кафедре, владыка Палладий разрешил без всяких ограничений совершать богослужения на языках «инородцев»,

рукоположил в священный сан более тридцати кряшен, марийцев, удмуртов, чувашей и мордвинов[71].

В связи с этим очень близки ему были интересы Касимовской миссии. Ее он решил обустроить на новых началах, открыв для этого специальное Братство свт. Василия, епископа Рязанского[72].

Создание православных братств в епархиях стало одним из этапов развития церковной жизни в период реформ 60-х годов XIX века. Возникновение братств связано с поисками альтернативы предложениям по передаче финансовых и хозяйственных дел приходов неким церковным советам, не подотчетным духовенству[73].

Киевский митрополит Арсений (Москвин) благословил создание братств, ориентируясь на добровольные объединения мирян, существовавших на Украине и в Белоруссии в XVI–XVII вв. и много потрудившихся для противодействия унии[74].

По его благословению был разработан единый устав для сельских братств Киевской епархии, опубликованный в 1862 г.[75] В следующем 1863 г. братства были организационно оформлены в Минской и Полоцкой епархиях[76].

8 мая 1864 г. были высочайше утверждены «основные правила для учреждения православных церковных братств», разработанные министром внутренних дел П. А. Валуевым[77].

В июне 1866 г. в «Рязанских епархиальных ведомостях» был опубликован указ Святейшего Правительствующего Синода, приглашавший епархиальных Преосвященных учреждать братства с целью противодействия расколу[78].

В указе подчеркивалось: «общеизвестным историческим фактом» является то, что «подобные же братства, существовавшие в Западном крае, послужили главнейшим и самым могущественным орудием к сохранению и поддержанию в нем православия»[79].

Предполагалось, что теперь такие братства должны объединить православных на местах в противостоянии расколу и сектантству. В указе говорилось, что поводом к его изданию стало создание противораскольнического

братства Св. Креста при киновии Саратовского Спасо-Преображенского монастыря, здесь же публиковался устав этого братства[80].

В тексте устава говорилось: «Раскол крепко держится оттого, что кроме духовенства все сословия к положению его равнодушны и холодны»[81]. Поэтому нужно объединить общие усилия во всесословных братствах[82]. Цель таких братств — «изыскивать средства к ослаблению суеверия и раскола и противодействовать посягательствам на права Православной Церкви со стороны всех иномыслящих»[83].

Однако в Рязанской епархии идея создания братства была реализована лишь 11 лет спустя после этой публикации. 16 мая 1877 г. епископ Рязанский и Зарайский Палладий (Раев) торжественно открыл Братство свт. Василия, епископа Рязанского[84].

21 год спустя известный рязанский теоретик миссионерского служения протоиерей Павел Алфеев так оценивал первоначальный устав этого объединения: «Устав Братства в своей первоначальной редакции открывает широкое поле для миссионерской деятельности, привлекая все способные силы к дружной работе... Этот устав в своем прежнем виде останется программой для плодотворной деятельности миссионеров и на будущие времена»[85].

Владыка Палладий стремился оставить для миссионерской деятельности в епархии хотя бы половину из средств, собираемых с приходов и монастырей Рязанским комитетом Православного миссионерского общества. Поэтому предполагалось, что новое братство будет действовать при этом комитете[86]. Однако здесь он натолкнулся на самое решительное сопротивление со стороны совета Православного миссионерского общества. К этому моменту общество содержало на собираемые в епархиях средства 11 миссий на территории России (из них 8 в Сибири) и миссию в Японии[87].

Совет общества не был готов лишить их значительной части финансирования в случае, если бы рязанскому примеру последовали другие епархии. Поэтому в декабре 1877 г. ходатайство епископа Палладия было отклонено[88].

В итоге рязанское братство возникает в качестве совершенно самостоятельной структуры, отличной от местного комитета Миссионерского общества и с самостоятельным финансированием[89].

К концу первого года деятельности братства оно состояло из 93-х постоянных членов, среди них лиц духовных было 28, дворян и чинов военных и гражданских — 48, купцов и мещан — 17. В составе действительных членов числились 17 женщин[90]. Как видим, первоначально число священнослужителей, делавших взносы в братство, было минимальным.

Братство озаботилось сбором сведений о раскольниках[91] и созданием общей епархиальной библиотеки, чтобы «дать священнику самонужные книги по всем отраслям богословского ведения и преимущественно по расколу»[92].

В 1890 г., спустя 13 лет после создания братства, в нем было 56 действительных членов, вносивших ежегодно не меньше 3-х рублей[93], большинство из них были священнослужителями, преподавателями семинарии или церковными старостами[94]. Преимущественно средства собирались не за счет взносов, а за счет кружечного сбора в храмах, перечислений благочинных округов на содержание миссионеров, продажи книг и брошюр, процентного приращения на капитал братства, вложенный в банк[95].

Протоиерей Павел Алфеев так характеризует начало деятельности Братства свт. Василия, епископа Рязанского, в качестве самостоятельной структуры: «При семинарии открыта была новая кафедра учения о расколе, назначены по епархии миссионеры противораскольнические, намечены определенные пункты для публичных собеседований с раскольниками, стали выписывать и рассылать по церквам епархии издания „Троицких листков“, открыли епархиальную библиотеку при семинарии для продажи брошюр и изданий религиозно-нравственного содержания и для снабжения церквей епархии и священнослужителей богослужебными книгами, пастыри церкви приглашены произносить катехизические поучения и представлять таковые в Совет Братства, назначена особая комиссия для рассмотрения и оценки трудов пастырской

проповеднической деятельности, сформирована редакционная комиссия для издания особыми сборниками лучших поучений пастырей»[96].

К 1890 г. в Рязанской епархии активно действовал особый епархиальный миссионер священник Александр Американов. Он не был связан приходскими обязанностями[97]. С приходов епархии собирались средства для жалования ему — 1300 рублей в год, еще 300 доплачивал совет братства по практическим результатам его деятельности[98].

Помимо епархиального миссионера были введены должности окружных миссионеров и их помощников в тех благочиннических округах, где были раскольники и сектанты[99]. Эти окружные миссионеры избирались на благочиннических съездах духовенства, их помощниками часто состояли бывшие старообрядческие начетчики, перешедшие в православие[100]. На разъезды средства им собирались приходами благочиния отдельно[101].

В 1895 г. в деятельности Братства свт. Василия, епископа Рязанского, произошли значительные перемены. Епископ Рязанский и Зарайский Иустин (Полянский), известный церковный писатель и поэт, предложил включить в состав братства в качестве действительных членов все приходы и монастыри Рязанской епархии[102].

При этом обязательный взнос, с точки зрения архипастыря, должен был составлять от каждого монастыря по 10 рублей в год, от причтов и старост городских церквей — не менее 5 рублей, сельские церкви, делившиеся в те времена на три разряда, предоставляли бы по 5 рублей с каждого причта 1 разряда, 4 рубля — со 2-го и 3 рубля с 3-го разряда. 1 рубль должны были платить в качестве ежегодного обязательного взноса учителя и учительницы церковно-приходских школ[103].

Во всех храмах епархии необходимо было иметь икону небесного покровителя братства — святителя Василия Рязанского, братскую хоругвь для изнесения на крестных ходах и особую кружку братства для сбора пожертвований среди прихожан[104]. Обязательным становилось открытие при каждом храме библиотеки. Благочинные обязывались иметь особый архив с отчетами приходов по братству[105].

Таким образом, Братство свт. Василия, епископа Рязанского, стало общеепархиальным и охватило все, без исключения, приходы, хотя бы в виде взносов, вносившихся два раза в год[106].

В качестве братского храма для обязательного служения ранних литургий был выделен Архангельский собор Рязанского кремля[107]. Его реставрацию осуществили на средства братства. В соборе поминался синодик братства[108]. В Рязани были устроены четыре братские книжные лавки[109].

В реальности Братству свт. Василия не удалось выйти на уровень взносов, предложенных епископом Иустином (Полянским). В 1896 г. в его составе было 14 почетных членов, 5 пожизненных, 451 действительный и 991 член-соревнователь[110]. Действительные члены вносили в год не менее 3-х рублей, члены-соревнователи — менее этой суммы[111].

Большинство приходов Рязанской епархии оставались членами-соревнователями, ведь им приходилось платить еще в Рязанский комитет Миссионерского общества, содержать епархиального и окружных миссионеров, вносить крупные средства в Рязанскую духовную семинарию, подписываться на «Рязанские епархиальные ведомости», перечислять на содержание духовных школ все средства, вырученные от продажи свечей и отпеваний покойников.

Не всегда приходы и монастыри вовремя и в полном объеме вносили средства, предусмотренные уставом братства. Об этом свидетельствует, например, определение его совета от 1 ноября 1904 г. — 28 января 1905 г. В нем требуется от благочинных «озаботиться взысканием с причтов и церковных старост недостающего против установленного» в случаях предоставления ими членских взносов «в уменьшенном размере» или «непредоставления вовсе»[112].

Из этого же определения видно, что кружечные сборы по храмам в пользу братства являлись обязательными для всех; окружные миссионеры содержались на взносы благочинных; монастыри и приходы через благочинных вносили обязательную «подписную сумму» на издание периодических изданий епархии — «Рязанских епархиальных

ведомостей» и журнала «Миссионерский сборник», о котором будет сказано ниже[113].

Однако в 1906 г. совет братства вынужден обратиться уже непосредственно в Рязанскую духовную консисторию с просьбой напомнить о необходимости внесения благочинными и монастырями «сборов, имеющих отношение к Братству св. Василия»: «на жалованье окружным миссионерам, членские взносы, частные пожертвования по сборным листам и в кружки, по изданию „Рязанских епархиальных ведомостей“ и „Миссионерского сборника“, на Епархиальную братскую библиотеку». При этом взносы на издание «Рязанских епархиальных ведомостей» и «Миссионерского сборника» оформлялись подпиской на следующий год и вносились, соответственно, в конце предшествующего года[114]. Взносы по содержанию окружных миссионеров и членские взносы вносились за полугодие вперед, в январе и июле[115].

Тем не менее, новый порядок привлечения средств приходов позволил уже в 1895 г. открыть особую типографию Братства свт. Василия, епископа Рязанского[116]. Туда было перенесено печатание «Рязанских епархиальных ведомостей», которые перешли в ведение совета братства без права их редактирования. Был открыт братский книжный склад, который пополнялся специальными изданиями братства. Например, в 1896 г. оно выпустило 17 названий религиозно-нравственных брошюр общим тиражом 12 000 экземпляров[117].

20–26 мая 1908 г. Святейшим Правительствующим Синодом были утверждены «Правила об устройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви». В соответствии с ними в каждой епархии должен был быть утвержден Епархиальный миссионерский совет под председательством епархиального архиерея или лица, им назначенного[118].

13 октября 1908 г. епископ Рязанский и Зарайский Никодим (Боков) утвердил состав Рязанского епархиального миссионерского совета под председательством викария Рязанской епархии — епископа Михайловского Исидора (Колоколова), в составе 12-ти членов, среди которых был ректор и несколько преподавателей Рязанской

духовной семинарии, а также наиболее известные священнослужители[119]. Епархиальный миссионер Иван Строев входил в состав совета согласно синодальным правилам «в качестве непременного члена»[120].

Совет озаботился дополнительным образованием приходских священников, служивших в приходах, «зараженных религиозным лжеучением». С этой целью планировалось создание особых пасторских миссионерских курсов и превращения в такие курсы проводимых в Рязанской епархии уездных миссионерских съездов[121].

Миссионерский совет констатировал «полное почти отсутствие кандидатов» на миссионерское служение[122].

Отмечалось, что священники в приходах, где много раскольников и сектантов, живут в материальном отношении гораздо хуже, нежели их собратья в православных селах. Поэтому предлагалось при происходившем тогда назначении пособий от казны сельским священнослужителям предоставлять такие пособия в первую очередь священникам, ведущим миссионерскую деятельность в приходах, где есть раскольники и сектанты[123].

Им же предлагалось отдавать предпочтение и в «порядке постепенности» церковных наград[124].

В то же время миссионерская деятельность продолжала финансироваться преимущественно за счет приходов. В определении Рязанского епархиального миссионерского совета от 15–22 января 1909 г. было предложено «духовенству тех благочиннических округов, где не установлено еще определенного жалованья благочинническим миссионерам, установить таковое», а «все сборы на содержание благочинных и уездных миссионеров представлять в Епархиальный Миссионерский совет одновременно со сборами на содержание миссионеров окружных»[125].

Приходское духовенство, служащее в селах, где не было раскольников и сектантов, освобождалось от обязательного участия в уездных миссионерских съездах. Такие съезды продолжали восприниматься в качестве почти исключительно противораскольнических и противосектантских. В постановлениях Миссионерского совета от 15–22 января

1909 г. устанавливалось обязательное участие в уездных миссионерских съездах только для благочинных, миссионеров и священников из сел, где имелись раскольники и сектанты[126].

Венцом деятельности Рязанской епархии в области православной миссии в предреволюционный период можно считать издание на протяжении 26 лет одного из крупнейших миссионерских изданий России — журнала «Миссионерский сборник». Его возникновение и бытование было тесно связано с Рязанской духовной семинарией, для поддержания которой приходы епархии прикладывали материальные усилия на протяжении более столетия.

Еще в первоначальной программе создания Братства свт. Василия, епископа Рязанского, епископ Палладий (Раев) в 1877 г. предлагал «открыть при местной духовной семинарии преподавание миссионерских наук»[127]. В соответствии с представлениями времени и отмеченными выше особенностями своей биографии он считал, что такое преподавание должно иметь вид «отдельных предметов, именно учения о магометанстве и истории русского раскола с его обличением, для ближайшего ознакомления будущих пастырей Церкви с источниками, на которых основываются расколоучители и проповедники Корана»[128].

Именно из такого преподавания выросла одна из замечательнейших миссионерских инициатив рубежа XIX–XX вв.

Преподавателем истории и обличения раскола в Рязанской духовной семинарии являлся Петр Семенович Смирнов. Он был сыном священника с. Мещерки Рязанской губернии, закончил Рязанскую духовную семинарию, затем Санкт-Петербургскую духовную академию[129]. В 1887 г. он назначен преподавателем Рязанской духовной семинарии, затем являлся ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии и редактором журнала «Христианское чтение»[130]. П. С. Смирнов — один из самых известных исследователей русского раскола[131].

По инициативе П. С. Смирнова, начиная с №13 «Рязанских епархиальных ведомостей»[132] за 1890 год, выходит специальное миссионерское

приложение — «Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям[133]. С 1891 г. оно стало называться «Миссионерский сборник» и затем превратилось в самостоятельный журнал.

На протяжении 1891–1909 гг. «Миссионерский сборник» выходил шесть раз в год, то есть раз в два месяца. В 1910–1918 гг. он издавался ежемесячно: выходило двенадцать номеров в год (некоторые из них могли быть сдвоенными, а в революционный период — даже строенными).

Согласно программе «Миссионерского сборника», объем каждого его номера должен был быть не меньше четырех печатных листов[134]. К 1916 г. объем годового издания журнала стал приближаться к шестидесяти пяти печатным листам в год[135].

Постепенно «Миссионерский сборник» завоевал общероссийскую популярность.

В 1897 г. III Всероссийский миссионерский съезд, проходивший в Казани, рекомендовал журнал «Миссионерский сборник» во все библиотеки благочинных округов и приходские библиотеки тех приходов, в которых имелись раскольники и сектанты[136].

IV Всероссийский миссионерский съезд в Киеве в 1908 г. выступил с рекомендацией превратить «Миссионерский сборник» в ежемесячный журнал[137].

Первоначально Святейший Синод утвердил программу журнала, включавшую в себя четыре раздела: официальный, литературный, епархиальные и иноепархиальные известия. В 1906 г. Св. Синод на основании епархиального ходатайства благословил дополнить их «обзором периодической печати по вопросам миссии и расколосектантства»[138].

Официальный отдел включал в себя узаконения и распоряжения гражданской и церковной власти относительно миссионерского дела, сектантов и раскольников, официальные отчеты Рязанского епархиального комитета Всероссийского миссионерского общества и Братства свт. Василия, епископа Рязанского, епархиальных миссионеров[139].

Особенно богаты содержанием литературный отдел журнала, отделы епархиальных и иноепархиальных известий. Они дают представление

как о процессе теоретического осмысления миссионерского дела, так и летопись миссионерской жизни Рязанской епархии и Русской Церкви в целом.

В качестве приложения к «Миссионерскому сборнику» выходили распространявшиеся на приходах листки «Живое слово по вопросам веры и нравственности»[140]. После начала Первой мировой войны к ним добавляется еще один раздел, носивший название «Година великого общенародного испытания»[141].

Первоначально цена подписки на «Миссионерский сборник» составляла один рубль семьдесят копеек в год[142], к 1917 г. — четыре рубля[143].

Подписка на него была обязательна для всех приходов, монастырей, духовно-учебных заведений и церковно-приходских школ Рязанской епархии. Когда в 1916 г. произошло серьезное подорожание бумаги и типографских расходов, Братство свт. Василия, епископа Рязанского, обратилось к епархиальному архиерею со специальным ходатайством возбудить перед Епархиальным съездом духовенства вопрос о повышении цены годовой подписки до четырех рублей[144].

И становление «Миссионерского сборника», и разнообразная миссионерская деятельность Рязанской епархии на протяжении более чем полувека до революции стали возможны во многом благодаря материальным усилиям духовенства, сотрудников духовно-учебных заведений, преподавателей церковно-приходских школ.

Их ежегодные взносы, собираемые иногда с большим напряжением сил, создали базу миссионерского дела в Рязанском регионе, а в лице журнала «Миссионерский сборник» — и всероссийское информационное и интеллектуальное пространство, способствующее осмыслению целей и задач православной миссии.

Изучение финансовой связи приходов с епархиальной миссионерской активностью, осуществленное в настоящей статье на примере Рязанской епархии, показывает следующее.

Во второй половине XIX — начале XX в. именно приходские взносы были главным источником, поддерживающим епархиальные,

уездные и благочинические миссионерские структуры, а также соответствующие органы печати.

Подобные взносы были наиболее устойчивым, регулярным и систематическим средством вовлечения приходского духовенства в миссионерскую деятельность. Начавшись с таких взносов, эта вовлеченность постепенно становилась все более обширной и многоплановой. Она вела к созданию общецерковного пространства миссии, в первую очередь на уровне ее интеллектуального осмысления. Однако данные процессы были прерваны в результате революции 1917 года.

Библиографический список

1. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Изд-во Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1898. № 11. (Прибавления). С. 355–363; №12. (Прибавления). С. 401–409; №13. (Прибавления). С. 437–446; №14. (Прибавления). С. 480–486; №15 (Прибавления). С. 515–523; №16 (Прибавления). С. 553–559; №17 (Прибавления). С. 577–598; №19 (Прибавления). С. 668–679; №21. (Прибавления). С. 751–761.

2. Архипастыри Казанские 1555–2011. [Электронный ресурс] // Казанская семинария. Московский Патриархат Русской Православной Церкви. Казань, 2011. URL: http://kds.eparhia.ru/bibliot/istoriakazeparhii/arhipastyri/arhipast_11/1

3. *Богданова Т. А.* Алексий (Ржаницын) // Православная энциклопедия. Т. I. А — Алексий Студит. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 672–673.

4. Ведомость о сборе сумм на содержание Рязанской духовной семинарии с церквей Скопинского уезда // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. № 24. С. 321–326.

5. Воззвание Высокопреосвященного Иринарха к священнослужителям и старостам приходских церквей Рязанской епархии касательно взноса денег от церквей на улучшение быта духовно-учебных заведений // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1865. №14. С. 142–145.

6. Воззвание Касимовской миссии // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1904. №12 (Оф. отдел). С. 384–386.

7. Всероссийское Православное Миссионерское общество. По поводу 25-летия его деятельности (1870–1895). СПб.: Тов-во «Печатня С. П. Яковлева», 1895. 16 с.

8. Година великого общенародного испытания // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1914. №8. С. 600–626.

9. Действия Рязанского епархиального миссионерского комитета // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1872. №11 (Прибавления). С. 261–263.

10. *Добролюбов И.В., свящ., Яхонтов С. Д.* Библиографический словарь писателей, ученых и художников, уроженцев (преимущественно) Рязанской губернии: К 25-летию Рязанской архивной комиссии Рязань: Издание Рязанской ученой архивной комиссии, 1910. 347 с.

11. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 688 с.

12. *Журавский А. В.* Братства православные // Православная энциклопедия. Т. VI. Бондаренко — Варфоломей Эдесский. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С. 201–213.

13. Журнал епархиального съезда духовенства Рязанской епархии, бывшего 2–6 сентября 1873 года // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления,1874. № 5. С. 85–101.

14. Журнальные определения Рязанского Миссионерского совета // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Рязанского епархиального миссионерского совета, 1910, №1. С. 1–2.

15. *Лисовский Н. М.* Библиография русской периодической печати 1703–1900 гг.: (Материалы для истории рус. журналистики). Петроград, 1915. [8], XVI. 1067 с.

16. *М. Д.* Общее собрание членов Братства св. Василия, епископа Рязанского // Рязанские епархиальные ведомости. №8 (Оф. отдел). Рязань: Тип. Губерн. правления, 1895. С. 295–304.

17. Миссионерский сборник издается по следующей программе // Миссионерский сборник. Рязань: Приложение к «Рязанским епархиальным ведомостям», 1892. С. 3 (обложки).

18. Миссионерский сборник: Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям 1891–1918 // Российская национальная библиотека. СПб., 2013–2014.

19. Напечатаны листки и брошюры «Живое Слово», издаваемые в виде приложения при журнале «Миссионерский сборник» (г. Рязань) // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1917. №3–5. С. 245.

20. Некролог. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Палладий // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1899. №1 (Неоф. отдел). С. 23–26.

21. *Никольский Александр, прот.* Православное Миссионерское общество. Историческая записка о деятельности Общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). М.: Печатня А. И. Снегиревой. 1895, 147 с.

22. Новая смета сумм на содержание Рязанской духовной семинарии и семи уездных училищ Рязанской епархии // Рязанские епархиальные ведомости. №22. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. С. 244–250.

23. *Покровский Иоанн, свящ.* Общие способы содержания духовных училищ в России от преобразования их при императоре Александре I, отт. из журнала «Странник». М., 1860. С. 1–24.

24. Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям // Рязанские епархиальные ведомости. №13. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1890. 32 с.

25. О подписке в 1910 году на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Рязанским Епархиальным Миссионерским Советом (XX год издания) // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Епархиального Миссионерского совета, 1910. №3. С. 2 (обложки).

26. Определение Совета братства св. Василия, епископа Рязанского от 1 ноября 1904–28 января 1905 года // Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1904. № 14 (официальный отдел). С. 472–473.

27. О приглашении епархиальных Преосвященных к учреждению братств с целью противодействия расколу. Указ Св. Синода // Рязанские епархиальные ведомости. №20. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. С. 212–213.

28. *Остроумов Н. И.* Нашим подписчикам // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1916. № 8–9, с. 584

29. Открыта подписка на 1916 год на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Братством св. Василия, епископа Рязанского // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1916. №8–9. С. 2 (обложки).

30. Отношение Совета братства св. Василия, епископа Рязанского в Рязанскую духовную консисторию // Рязанские епархиальные ведомости. № 15 (Оф. отдел). Рязань: Изд-во Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1906. С. 329.

31. От Рязанского комитета Православно-миссионерского общества // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань. 1873. №12. С. 307–311.

32. Отчет о деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1878-й год (первый год со времени основания братства) // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1878. №1 (Прибавления). С. 6–16.

33. Отчет о деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1890-й год. Рязань: Типо-Лит. Н. Д. Малашкина, 1891. 72 с.

34. Отчет о состоянии и деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1896 год. Б.м. Б.г. 14 с., два вкладыша.

35. Отчет о деятельности Рязанского епархиального комитета Православного Миссионерского общества за 1875 год (третий год со времени основания комитета)

// Рязанские епархиальные ведомости. №13. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1875. С. 271–289.

36. *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху Великих реформ: Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. (Материалы по истории Церкви. Книга 26). М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории. 1999. 568 с.

37. Святые земли Рязанской. Рязань: «Дело», 2010. 192 с.

38. Список лиц, внесших в Рязанскую духовную консисторию в истекшем 1870 и 1871 годах, денежные пожертвования в пользу Православного Миссионерского общества, до открытия в Рязанской епархии комитета общества // Рязанские епархиальные ведомости. №12 (Прибавления). Рязань: Тип. Губерн. правления, 1872. С. 279–288.

39. *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии: Меры к поднятию пастырско-приходской миссии в Рязанской епархии, проектированные Рязанским епархиальным миссионерским советом // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Рязанского епархиального миссионерского совета, 1909, №4. С. 264–266.

40. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, преосвященному Феоктисту. Архиепископу Рязанскому и Зарайскому // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского. 1891. №1. С. 1.

41. Указ Рязанской духовной консистории об отобрании подписок от причтов и церковных старост касательно взноса от церквей денег на содержание духовно-учебных заведений // Рязанские епархиальные ведомости. №10. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1865. С. 112–119.

42. Устав Православного миссионерского общества. Б/м. Б/д. 16 с.

43. Устав Православного церковного братства Св. Креста при киновии Саратовского Спасо-Преображенского монастыря // Рязанские епархиальные ведомости. №20. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. С. 217–222.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 473.
2. Там же. С. 474.
3. Там же.
4. Там же.
5. Устав Православного миссионерского общества. Б/м. Б/д. С. 4.
6. Там же.
7. *Ефимов А.Б.* Указ. соч. С. 475.
8. Устав Православного миссионерского общества. С. 4.
9. *Ефимов А.Б.*Указ. соч. С. 476.

10. Всероссийское Православное Миссионерское общество. По поводу 25-летия его деятельности (1870–1895). СПб.: Тов-во «Печатня С. П. Яковлева», 1895. С. 5.
11. Там же.
12. Устав Православного миссионерского общества. С. 4.
13. Там же. С. 5.
14. Всероссийское Православное Миссионерское общество. По поводу 25-летия... С. 7–8.
15. Там же. С. 8.
16. Там же.
17. Там же.
18. Историческая записка о деятельности Общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895. С. 35–36.
19. Там же. С. 36.
20. Там же. С. 40.
21. Устав Православного миссионерского общества. С. 13.
22. Там же.
23. Там же.
24. Там же. С. 14.
25. Там же.
26. Действия Рязанского епархиального миссионерского комитета // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1872. № 11 (Прибавления). С. 261.
27. Там же.
28. *Богданова Т. А.* Алексий (Ржаницын) // Православная энциклопедия. Т. I. А – Алексий Студит. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 672–673.
29. Действия Рязанского епархиального миссионерского комитета. Указ. изд. С. 261.
30. Там же.
31. Устав Православного миссионерского общества. С. 7.
32. Там же.
33. Действия Рязанского епархиального миссионерского комитета. Указ. изд. С. 261.
34. Там же. С. 262–263.
35. Список лиц, внесших в Рязанскую духовную консисторию в истекшем 1870 и 1871 годах, денежные пожертвования в пользу Православного Миссионерского общества, до открытия в Рязанской епархии

комитета общества // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1872. №12 (Прибавления). С. 279–288.

36. Там же. С. 279.
37. Там же. С. 280.
38. От Рязанского комитета Православно-миссионерского общества // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1873. №12. С. 307–311.
39. *Покровский Иоанн, свящ.* Общие способы содержания духовных училищ в России от преобразования их при императоре Александре I, отт. из журнала «Странник». М., 1860. С. 7.
40. Там же. С. 7–8.
41. *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху Великих реформ: Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. (Материалы по истории Церкви. Книга 26). М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. С. 467.
42. Там же. С. 480.
43. Там же. С. 480–481.
44. Указ Рязанской духовной консистории об отобрании подписок от причтов и церковных старост касательно взноса от церквей денег на содержание духовно-учебных заведений // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1865. №10. С. 112–119.
45. Воззвание Высокопреосвященного Иринарха к священнослужителям и старостам приходских церквей Рязанской епархии касательно взноса денег от церквей на улучшение быта духовно-учебных заведений // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1865. №14. С. 142–145.
46. Новая смета сумм на содержание Рязанской духовной семинарии и семи уездных училищ Рязанской епархии // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1866. №22. С. 244–250.
47. См., напр.: Ведомость о сборе сумм на содержание Рязанской духовной семинарии с церквей Скопинского уезда // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1866. № 24. С. 321–326.
48. Воззвание Высокопреосвященного Иринарха к священнослужителям и старостам... Указ. изд. С. 145.
49. Там же. С. 144.
50. Там же. С. 321.
51. Указ Рязанской духовной консистории об отобрании подписок... Указ. изд. №10. С. 118.
52. Там же.
53. *Римский С. В.* Указ. соч. С. 465.

54. Отчет о деятельности Рязанского епархиального комитета Православного Миссионерского общества за 1875 год (третий год со времени основания комитета) // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1875. №13. С. 271.

55. Там же. С. 272.

56. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Изд-во Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1898. №17 (Прибавления). С. 577

57. Там же. С. 273–274.

58. Там же. №17 (Прибавления). С. 591–593.

59. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия. Указ. изд. 1898. №21 (Прибавления). С. 752.

60. Там же. С. 758.

61. Там же. №15 (Прибавления). С. 515.

62. Святые земли Рязанской. Рязань: «Дело», 2010. С. 93–103.

63. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия. Указ. изд. 1898. №14 (Прибавления). С.480–483.

64. Там же. С. 482.

65. Там же. С. 483.

66. Воззвание Касимовской миссии // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Изд-во Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1904. №12 (официальная часть). С. 385.

67. Некролог. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Палладий // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1899. №1 (неофициальный отдел). С. 25.

68. Там же.

69. Архипастыри Казанские 1555–2011. [Электронный ресурс] // Казанская семинария. Московский Патриархат Русской Православной Церкви. Казань, 2011. URL: http://kds.eparhia.ru/bibliot/istoriakazeparhii/arhipastyri/arhipast_11/l

70. Там же.

71. Там же.

72. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия. Указ. изд. 1898. № 19. (Прибавления). С. 671.

73. *Журавский А. В.* Братства православные // Православная энциклопедия. Т. VI. Бондаренко — Варфоломей Эдесский. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С. 204.

74. Там же.

75. Там же.

76. Там же.
77. Там же.
78. О приглашении епархиальных Преосвященных к учреждению братств с целию противодействия расколу. Указ Св. Синода // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. №20. С. 212–213.
79. Там же. С. 212.
80. Устав Православного церковного братства Св. Креста при киновии Саратовского Спасо-Преображенского монастыря // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1866. №20. С. 217–222.
81. Там же. С. 217.
82. Там же.
83. Там же. С. 218.
84. *Алфеев Павел, прот.* Касимовская противомусульманская миссия. Указ. изд. 1898. № 19. (Прибавления). С. 671.
85. Там же.
86. Там же. С. 672.
87. *Ефимов А. Б.* Указ. соч. С. 481.
88. Там же. С. 676.
89. Там же. С. 678.
90. Отчет о деятельности братства св. Василия Рязанского, за 1878-й год (первый год со времени основания братства) // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1878. №1 (Прибавления). С. 6.
91. Там же. С. 10–11.
92. Там же. С. 12.
93. Отчет о деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1890-й год. Рязань: Типо-Литография Н. Д. Малашкина, 1891. С. 1.
94. Там же. С. 69–71.
95. Там же. С. 68.
96. *Алфеев Павел, прот.* Указ. соч. С. 678.
97. Отчет о деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1890-й год. Указ. изд. С. 12.
98. Там же. С. 12–13.
99. Там же. С. 13.
100. Там же. С. 14.
101. Там же. С. 15.

102. *М. Д.* Общее собрание членов Братства св. Василия, епископа Рязанского // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1895. №8 (официальный отдел). С. 302.

103. Там же.

104. Там же.

105. Там же.

106. Там же.

107. Там же. С. 303.

108. Там же.

109. Там же.

110. Отчет о состоянии и деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1896 год. Б/м. Б/г. С. 1.

111. Там же. С. 2.

112. Определение Совета братства св. Василия, епископа Рязанского, от 1 ноября 1904–28 января 1905 года // Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1904. № 14 (официальный отдел). С. 472.

113. Там же. С. 472–473.

114. Отношение Совета братства св. Василия, епископа Рязанского, в Рязанскую духовную консисторию // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1906. № 15 (официальный отдел). С. 329.

115. Там же.

116. *М. Д.* Общее собрание членов Братства св. Василия, епископа Рязанского // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1895. №8 (официальный отдел). С. 303.

117. Отчет о состоянии и деятельности братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1896 год. Б/м. Б/г. С. 25.

118. Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1908. №6. С. 410.

119. Там же.

120. Там же. С. 411.

121. *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии: Меры к поднятию пастырско-приходской миссии в Рязанской епархии, проектированные Рязанским епархиальным миссионерским советом // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Рязанского епархиального миссионерского совета, 1909, №4. С. 264–265.

122. Там же. С. 265.

123. Там же.

124. Там же.

125. Журнальные определения Рязанского Миссионерского совета // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Рязанского епархиального миссионерского совета, 1910. №1. С. 1.

126. Там же.

127. *Алфеев Павел, прот.* Указ. соч. С. 673.

128. Там же.

129. *Добролюбов И.В., свящ., Яхонтов С.Д.* Библиографический словарь писателей, ученых и художников, уроженцев (преимущественно) Рязанской губернии: К 25-летию Рязанской архивной комиссии. Рязань: Издание Рязанской ученой архивной комиссии, 1910. С. 243.

130. Там же.

131. Библиография — см.: там же.

132. Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань: Тип. Губерн. правления, 1890, №13.

133. *Лисовский Н.М.* Библиография русской периодической печати 1703–1900 гг.: (Материалы для истории рус. журналистики). Петроград, 1915. С. 547; 16. Миссионерский сборник: Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям за 1891–1918 // Российская национальная библиотека. СПб., 2013–2014.

134. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, преосвященному Феоктисту. Архиепископу Рязанскому и Зарайскому // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского. 1891. №1. С. 1.

135. Открыта подписка на 1916 год на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Братством св. Василия, епископа Рязанского // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1916. №8–9. С. 2 (обложки).

136. О подписке в 1910 году на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Рязанским епархиальным миссионерским советом (XX год издания) // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Епархиального миссионерского совета, 1910. №3. С. 2 (обложки).

137. Там же.

138. Там же.

139. Там же.

140. Напечатаны листки и брошюры «Живое Слово», издаваемые в виде приложения при журнале «Миссионерский сборник» (г. Рязань)

// Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1917. №3–5. С. 245.

141. Година великого общенародного испытания // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1914. №8. С. 600–626.

142. Миссионерский сборник издается по следующей программе // Миссионерский сборник. Рязань: Приложение к «Рязанским епархиальным ведомостям», 1892. С 3 (обложки).

143. Открыта подписка на 1916 год на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Братством св. Василия, епископа Рязанского // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1916. №8–9. С. 2 (обложки).

144. *Остроумов Н. И.* Нашим подписчикам // Миссионерский сборник. Рязань: Издание Братства св. Василия, епископа Рязанского, 1916. № 8–9. С. 584.

Переводы

Митрополит Каллист (Тимоти Ричард Уэр)

УДК 82-34

Сакраментализм у К. С. Льюиса и Чарльза Уильямса[1]

Случаи, когда я, будучи студентом Магдален-колледжа, чаще всего видал К. С. Льюиса, в действительности происходили не в лекционном зале. Обычно я встречал его по утрам, приблизительно в 7:30 или 7:45. Он выходил на прогулку через первый этаж колледжа, по Аддисоновой аллее и вокруг «Водной аллеи» Магдален-колледжа, и я тоже любил это делать, и встречал его по таким случаям, хотя наш разговор ограничивался словами «С добрым утром».

Сейчас я считаю весьма подобающим, что я должен был чаще всего видеть К. С. Льюиса в месте замечательной природной красоты, потому что Льюис действительно был очень чувствителен к красоте окружающего

мира; и эта чувствительность, как он рассказывает нам в своей автобиографии «Настигнут Радостью», восходит напрямую к его раннему детству. Он говорит о виде, который он помнит из окон своей детской, из дома Льюисов в Белфасте. Они могли видеть, рассказывает он, «то, что мы называли „Зелеными Холмами", то есть приземистую линию холмов Каслри... Они были не так уж далеко, но для ребенка казались недостижимыми. Они научили меня страстному томлению — Sehnsucht»[2].

Но хотя Льюис был чувствителен к красоте природного мира, для него имела значение не просто внешняя эстетическая привлекательность окружающей природы. Для него имело значение, что мир природы имел сакраментальную ценность. Через мир природы нас возводят к общению с Богом. Можно сказать, что для Льюиса мир природы был и твердым, и прозрачным. Он был твердым: Льюис ценил «этость»[3] материальных предметов, и он очень эффектно передавал эту отличительную особенность в своих произведениях. Но хотя он ценил окружающий материальный мир в нем и ради него самого, еще больше он ценил его за прозрачность, за способ, которым материальный мир возводит нас к пониманию Бога. Знаменательно, что Льюис в своей антологии из сочинений Макдональда цитирует слова своего шотландского учителя о том, что Макдональд определял как «глубочайший смысл природы и ее посредничество между нами и Богом»[4]. Точно таков и взгляд Льюиса: природа посредничает между нами и Богом, мир есть таинство божественного присутствия.

Поэтому сегодня вечером в моей беседе о мире, таинстве, сотворении и богословии у К. С. Льюиса и Чарльза Уильямса я хотел бы исследовать с вами этот частный подход к сотворенному миру.

Итак, К. С. Льюис — оригинальный мыслитель, иногда смелый и неожиданный, но также он — традиционалист, глубоко укорененный в прошлом. Если он оригинален, то прежде всего потому, что он восходит к истокам, *origines*, и это так же верно для его богословия творения, как и для прочих вещей. Идея мира как таинства, прежде всего, характерна для большой части англиканского богословия, особенно XVII века.

Давайте вспомним, например, слова Томаса Траэрна в его «Сотницах медитаций»: «Небо и Земля пели хвалу моему Создателю... Вечность проявилась в свете Дня, и нечто бесконечное появилось за всем»[5]. Или возьмем слова Джорджа Герберта в его стихотворении «Эликсир», хорошо известном, я уверен, многим из вас как гимн: «Научи меня, мой Бог и Царь, / Во всех вещах видеть Тебя, / И что бы я ни сделал, / Делать это как бы для Тебя... / Человек, смотрящий на стекло, / Может остановить свой взгляд; / А если он доволен, пройдя сквозь него, / То неожиданно обнаружит Небо. / Все могут воспринять Тебя». То есть Герберт продолжает: «Научи меня, мой Бог и Царь, / Во *всех* вещах видеть Тебя», в каждой травинке, в каждой скале и камне, в каждом животном, в каждом живом человеке. Это не пантеизм, а панентеизм. Пантеизм говорит: «Мир есть Бог, и Бог есть мир», но панентеист говорит: «Бог в мире, а мир — в Боге».

Итак, вот что Траэрн и Герберт говорят о классической традиции англиканства. И вот во что также верит Льюис, но его идея священного, сакраментального характера природы намного более древняя, чем семнадцатый век. Ее корни в иудаизме, в Ветхом Завете. Как сказано в конце истории сотворения в первой главе Книги Бытия, «и увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 31). И Псалтырь говорит: «Небеса проповедуют славу Божию» (Пс. 18: 2).

Этот сакраментальный подход к Вселенной равно очевиден и в древнем христианстве. Одно изречение, приписываемое Господу нашему — не записанное в Евангелиях, но циркулировавшее среди ранних христиан — гласит: «Подними камень, и найдешь Меня; рассеки дерево, и Я внутри»[6].

Ранние монахи IV столетия отрекались от земного имущества, но тем самым они не отвергали материальный мир. Есть история, рассказанная отцом христианского монашества, св. Антонием Египетским. Однажды некие философы пришли увидеть его и сказали ему: «Как ты можешь выносить жизнь в этой ужасной пустыне, лишенный всякого утешения от книг?» И Антоний ответил: «Моя книга, о философы, это

мир вокруг меня, и когда бы ни пожелал, я могу читать в ней чудесные создания Бога». Мир, природа есть Божия книга.

На самом деле, в духовности Православной Церкви обычно различают три основные стадии, или три уровня на духовном пути. Первый уровень, известный у греков как *praktiki,* или *praxis* — это активная жизнь, жизнь морального усилия, служения Богу через чувство долга, искоренения пороков и приобретения добродетелей. Третья и заключительная стадия — это *theoria*, созерцание Бога. Но между ними есть вторая стадия, известная как *physis,* или *physiki*, естественное созерцание, или созерцание природы, постижение Бога, на сей раз не через чувство *долга*, а через чувство *бытия*. Мы не переходим от активного морального усилия напрямую к созерцанию Бога, но сперва учимся открывать глаза чуду и мистерии видимого мира вокруг нас. Сначала мы постигаем Бога в каждой вещи, потом мы трансцендируем каждую вещь, проходим за нее и постигаем Бога в Его трансцендентном бытии.

Традиция естественного созерцания, постижения божественного в окружающем мире, рассмотрения мира как таинства во многом остается живой в Православной Церкви и сегодня. Я могу вспомнить, как я дьяконом жил в монастыре св. Иоанна Богослова на острове Патмос в Греции. Мой тогдашний духовник, отец Антиохан говорил: «Кто не любит деревья, не любит Бога»; а когда фермеры пришли к нему для исповеди, в качестве епитимьи он велел им идти и посадить дерево. А затем он время от времени обходил остров с пастырской экспедицией, чтобы увидеть, как поживают епитимьи: «Хорошо ли их поливают и защищают от коз?»

«Знаешь ли ты,— говорил отец Антиохан,— что есть еще одна заповедь, не записанная в Библии, и это заповедь: Люби деревья». Он был экологом задолго до того, как экология стала модной. Русский православный богослов отец Александр Шмеман говорит: «Христианин — это тот, кто, куда бы ни глядел, повсюду видит Христа и радуется Ему»[7]. Быть христианином — значит видеть всё в Боге и Бога во всём. Это сущность естественного созерцания.

Сейчас я хотел бы спросить, насколько важен этот сакраментальный взгляд на творения для К. С. Льюиса, а в конце произвести более краткое сравнение с другом Льюиса, Чарльзом Уильямсом. Во многих, многих отношениях в произведениях К. С. Льюиса очевидно острое чувство чуда и мистерии сотворенного мира. Льюис далеко заходил в силе своего воображения, виртуозно распоряжался словами, использовал и воображение, и язык для полного эффекта при описании природы. Возьмем, например, первую повесть его «Космической трилогии» — «За пределы Безмолвной планеты». Для меня она прекрасно выражает чувство «этости» физических предметов. Льюис с огромной силой пишет об опыте Рэнсома в старом мире Малакандры, о его чувстве света, цвета, осязания, вкуса. Вот, например, описание путешествия Рэнсома через космос к планете Малакандра; что он видит, когда смотрит той ночью на небосвод: «В ореоле величия проходили планеты и неведомые созвездия, небесные сапфиры, рубины, изумруды и зерна расплавленного золота; в левом углу картины висела крошечная, невероятно удаленная комета... Звезды пульсировали и, казалось, становились тем ярче, чем дольше он в них вглядывался... Он то ли воображал, то ли действительно чувствовал, как звездные токи вливаются — даже вонзаются в тело, отдавшееся их власти»[8]. Рэнсом, путешествуя через космос, понимает, что космос в действительности не пуст, мертв или чёрен, а полон жизни и преображающего света.

Как хорошо Льюис передает образы пейзажей Малакандры: красоту глубокой долины Хандрамит; странное путешествие через возвышенность Харандра. То же самое чувство ценности материальных вещей, их чуда, я думаю, проявляется даже более могущественно в его второй повести «Переландра, или Путешествие на Венеру». Еще раз мы имеем здесь живое выражение *haecceitas* каждой сотворенной вещи: плывучих островов, сил бури, вкуса плода на Переландре, звука поющих тварей. Очень сильное чувство природы.

Снова, ради чувства того, что творение значило для Льюиса, давайте вспомним его изумительный пересказ истории творения в «Племяннике

Чародея», когда Аслан, лев, поет мир к существованию: «Нарния, Нарния, Нарния, пробудись. Люби. Думай. Говори. Будь ходящими деревьями. Будь говорящими тварями. Будь божественными водами»[9].

Наряду с чувством этой красоты материального мира, Льюис подчеркивал ее тонкость. Вот история, рассказанная англиканским теологом и духовным руководителем Эвелин Андерхилл. Однажды она собиралась поехать на остров Айона в Шотландию. У друга, с которым она остановилась, был шотландский садовник, и когда тот услышал, что она собирается на Айону, то сказал ей: «Айона — очень тонкое место». «Что Вы имеете в виду?» — спросила Эвелин Андерхилл, и садовник ответил: «Не так уж много между Айоной и Господом»[10]. И вот, для Льюиса мир был самым тонким местом. Он осознавал не только его «этость», но и его прозрачность. Он осознавал взаимопроникновение естественного и сверхъестественного миров. Этот мир открыт иным мирам, о которых мы обычно не подозреваем, но те — другие — миры намного ближе к нам, чем мы думаем. Здесь я хотел бы вспомнить самый говорящий символ, который он использует в первой книге о Нарнии,— символ платяного шкафа. Просто пройдя сквозь платяной шкаф, вовне вы выходите в иной мир. Это то, что есть в природе мира вокруг нас — как это чувствовал Льюис. Он ценил это ради самого этого; он любил гулять по сельской местности — но также чувствовал, что это указано свыше.

Но если этот мир — место красоты и чуда, то он — также и место опасности и ужаса, омраченное грехом и злом.

Многие из самых эффектных сочинений Льюиса в точности затрагивают присутствие зла. В таких книгах, как «Проблема боли» или «Письма Баламута», в такой повести, как «Мерзейшая мощь», в семи хрониках Нарнии ведущая тема — это битва между добром и злом. В «Просто христианстве» он подчеркивает парадокс окружающего мира. Он говорит о чувстве Кого-то выше нас, с большой буквы. У нас есть два кусочка свидетельств о Ком-то. Один — это Вселенная, которую Он создал. Теперь, если мы используем это как наш единственный ключ, то я думаю, что мы должны прийти к заключению, что Он был великим

художником (ибо Вселенная — очень красивое место), но что также Он был довольно безжалостным и не другом человеку, ибо Вселенная — очень опасное место.

Конечно, продолжает Льюис, чтобы указать: если мир — это опасное место, то не из-за способа, каким Бог его создал, а из-за способа, каким дьявол его исказил.

Взгляды Льюиса на дьявола хорошо подытожены в книге Уильяма Лютера Уайта «Образ человека у К. С. Льюиса», написанной почти полвека назад, но все еще одной из лучших книг о Льюисе: «Хотя дьявол не мог сделать ничего... он заразил всё». Льюис писал в письме, которое цитирует Лютер Уайт: «Я всегда шел настолько близко к дуализму, насколько позволяет христианство — а Новый Завет позволяет подойти очень близко»[11]. Хотя Льюис лишь моральный дуалист, а не онтологический дуалист — на самом деле он отвергает онтологический дуализм как логически ущербный. «Если добро и зло — две со-равные силы,— говорит он в „Просто христианстве“,— то между ними должна существовать третья реальность; иначе по какому стандарту мы можем называть одну силу доброй, а другую злой?»[12] Однако каким бы действенным ни было зло, Вселенная в себе есть Божие творение и потому хороша. Как Льюис ставит это, «зло — это паразит, а не оригинальная вещь»[13]. Это прилагательное, не существительное. У него нет самостоятельного существования. Это просто искажение того, что в своей основной сущности остается фундаментально благим.

Если творение как целое есть благо, то (Льюис, в частности, настаивает) материальный мир благ и, в еще более узком смысле, человеческое тело есть благо. Как Льюис говорит в «Просто христианстве», «Нехорошо пытаться стать более духовным, чем Бог. Бог никогда не намеревался сделать человека чисто духовным созданием. Вот почему Он использует такие материальные вещи, как хлеб и вино, чтобы вложить в нас новую жизнь. Нам это скорее может показаться чем-то грубым и недуховным. Но не Богу. Он изобрел еду. Он любит материю. Он изобрел ее»[14].

И вновь он пишет: «Я знаю, что некоторые бестолковые христиане говорили так, как будто христианство думает, что пол, или тело, или удовольствие дурны сами по себе. Но они неправы. Христианство — почти единственная из великих религий, которая полностью одобряет тело — которая верит, что материя блага, что Сам Бог однажды воспринял человеческое тело, что некий род тела будет дарован нам даже на Небесах и что оно будет существенной частью нашего счастья, нашей красоты и нашей энергии»[15].

Наравне с этим в своей антологии из Джорджа Макдональда Льюис цитирует своего шотландского наставника — о ценности тела. Макдональд говорит: «Именно телом мы вступаем в контакт с Природою, с нашими товарищами, со всеми их откровениями нам. Именно через тело мы получаем все уроки страсти, страдания, любви, красоты, науки. Именно через тело нас и вытаскивают наружу из себя, и ведут внутрь в нашу глубочайшую самость, чтобы найти Бога. В этой жизненной мимолетности есть слава и мощь, это медленное, подобное леднику течение скрывающейся и открывающейся материи, это вечно вскинутая радуга осязаемой человечности. Это создание Бога не в меньшей степени, чем дух, в который она облачена»[16]. Таким образом, Льюис настаивает на единстве человеческой личности. Мы должны видеть себя с холистической точки зрения, как неделимое единство души и тела.

Я вспоминаю историю, которую рассказывали о профессоре философии в Лондонском университете несколько лет назад, о профессоре Хайвеле Льюисе (который, я думаю, не был родственником К. С. Льюиса). Профессор Хайвел Льюис был очень склонен подчеркивать различие между душой и телом скорее в платоновском ключе. Его студенты говорили: «Профессор Льюис не ходит на прогулку, он берет свое тело на прогулку»[17].

Возвращаясь к сложностям отношений тела и души, я также вспоминаю историю об англиканском архиепископе Дублина XIX века, архиепископе Тренче. Он путешествовал из Англии в Ирландию через Северное море в бурю, и он упал и сломал ногу, на лодке. После этого,

хотя перелом был исцелен, он был одержим страхом, что он лишится способности использовать эту ногу. Однажды на званом ужине он громко закричал: «Я знал, что это случится. Я знал это. Я полностью потерял чувствительность в ноге». После чего сидевшая рядом леди повернулась к нему и несколько холодно сказала: «Может быть, Вас утешит, Ваша милость, что в течение последних двадцати минут Вы зажимаете именно мою ногу».

Мы — единство тела и души, и вот почему Льюис видел духовную ценность в половой любви. Однако пункт, который он подчеркивает, когда имеет дело с этим в главе об *эросе* в своей книге «Четыре любви» — это не сексуальный, физический аспект сам по себе, а всеохватное личностное отношение. Он думает, что если вы изолируете пол, то лишите его истинной ценности. Он говорит о состоянии влюбленности: «Человеку в этом состоянии недосуг думать о сексе. Он слишком занят думами о личности. Тот факт, что она — женщина, намного менее важен, чем тот факт, что она — это она. Он полон желания, но желание может не быть сексуально окрашенным. Если вы спросите его, чего он хочет, правдивый ответ часто будет: „Продолжать думать о ней“. Он созерцатель любви. А когда на более поздней стадии явно сексуальный элемент пробуждается, он не почувствует... что всё это время именно он был корнем всего дела»[18].

Да, для Льюиса сексуальность — это дар от Бога, который надо использовать ради Его славы в браке; но как только сексуальный союз изолирован от *тотального* союза двух личностей, он становится извращением и ловушкой. Именно поэтому секс вне брака неправилен.

Положительное отношение Льюиса к Божьему материальному творению очевидно также в его взгляде на век грядущий. Небеса — не абстракция. Они осязаемы. Это очевидно в его проповеди «Бремя славы», прочитанной в Университетской церкви здесь, в Оксфорде. Слава грядущего века, которую предвидит Льюис,— это, среди прочего, физическая слава, слава преображенных физических вещей. Твердость, преображенная физичность небес незабываемо передана в его повести

«Расторжение брака». Вот его опыт, когда он восходит на небо и пытается сорвать ромашку: «Свет, трава, деревья — всё стало другим; сделанные из какой-то другой субстанции, настолько более твердой, чем предметы в нашей стране, что сравнительно с ними люди были бы призраками. Движимый внезапной догадкой, я наклонился и попытался сорвать ромашку, которая росла у моих ног. Стебель не ломался. Я попытался скрутить его, но он не скручивался. Я дёргал его, пока пот не выступил у меня на лбу и я не содрал большую часть кожи с рук. Маленький цветок был твердым — не как дерево или даже железо, а как алмаз. Там был лист — маленький нежный листик бука, лежавший рядом в траве. Я попытался поднять лист: мое сердце едва не треснуло от усилия, и я считаю, что едва приподнял его. Но я должен был снова оставить его — он был тяжелее, чем мешок с углем»[19]. Многие из призраков, которые приходят посетить небесные владения, не могут вынести эту твердость небес. Трава терзает их стопы, они воспринимают ее как ужасные шипы, а люди на небесах тоже твердые. В любом смысле, включая физический, небеса реальны.

Итак, в этом сне-притче «Расторжение брака» Джордж Макдональд говорит Льюису: «Ад — это состояние ума... Небеса — не состояние ума. Небеса — это сама реальность»[20]. И позже Льюис, вновь устами Макдональда, говорит о веке грядущем: «Всякая естественная любовь снова воскреснет и будет жить вечно в этой стране; но ничто не воскреснет, пока не будет похоронено»[21]. Поэтому на самом деле существует непрерывность между этим нынешним миром — миром физической природы, физических удовольствий и естественной любви — и царствием небесным. Этот мир — подлинное предвосхищение следующего, но надлежит также быть смерти и воскресению.

В последних главах заключительной книги о Нарнии, «Последняя битва», небеса и вечная жизнь четко расшифровываются в физических понятиях. В грядущем веке будут животные и деревья. Всё благое будет сохранено на небесах. Питер, глядя вниз с небес, восклицает «О-о-о!», когда он видит удаленную область: «Это Англия! А вот и сам

дом — старый дом профессора Кирка в деревне, где начались все наши приключения!» «Я думал, его снесли»,— сказал Эдмунд. «Да, его снесли,— сказал фавн,— но вы сейчас смотрите на Англию внутри Англии, на настоящую Англию — как это настоящая Нарния. И в этой внутренней Англии никакая благая вещь не разрушена»[22]. Всё хорошее будет сохранено в веке грядущем.

Это применимо к нам самим, прежде всего остального. К. С. Льюис придавал полное значение христианской вере в воскресение тела. Разделение тела и души при смерти не более, чем временное: в конце времен они будут воссоединены. Целостность нашей тотальной личностности будет восстановлена. У нас снова должно быть тело — преображенное, духовное тело, но продолжающее в некотором смысле то тело, которое у нас есть сейчас. Говоря о теле воскресения, Льюис в своей книге «Чудо» использует выразительную и полезную аналогию водопада[23]. Он указывает, что если вы смотрите на водопад, то капли воды постоянно изменяются, но водный свод, форма водопада остается одной и той же; и в этом смысле, хотя материальные составляющие всё время меняются, это тот же самый водопад. И он предполагает, что это могло бы нам помочь понять отношение между нашим нынешним телом и нашим телом в веке грядущем. Возможно, оно будет иметь не те же самые физические составляющие, но оно будет тем же самым телом, поскольку будет иметь ту же самую форму. Наше тело выражает душу, и как наше тело в этой жизни выражает нашу личность, так же оно будет это делать и в веке грядущем. В том смысле, в каком мы — это всё та же самая личность, оно будет тем же самым телом.

Когда мы говорим, что тело выражает душу, это заставляет меня вспомнить изречение: «Если всем нам больше сорока лет, то мы ответственны за наружность наших лиц». Немного обескураживающая мысль. Вы показываете, что́ Вы за человек.

Из всего этого становится ясно, сколь высокую ценность К. С. Льюис придавал этому миру как Божиему творению, а внутри этого мира — нашим физическим, материальным телам. «Научи

меня, мой Бог и Царь, / Во всех вещах видеть Тебя»[24]. Льюис делал именно это.

А насколько Чарльз Уильямс разделял эту точку зрения? Оба они, как мы могли бы ожидать, находятся в поразительном согласии, хотя имеются различия в акцентах. Я думаю, Чарльз Уильямс был менее чувствителен к красоте этого мира, чем К. С. Льюис. Уильямс, в конце концов, был городским жителем в том смысле, в каком Льюис никогда не был таковым. Чарльз Уильямс обычно не уходил на долгие прогулки по холмам в выходные. У него было немного выходных.

В романе «Место льва» (как я думаю, во многих отношениях самом удачным из романов Уильямса, где сюжет держится вместе крепче всего), который я особенно люблю, есть глава «Пришествие бабочек»: видение бабочек у мистера Тайга. «Слава, слава!» — говорит мистер Тайг. — «О, вечная слава! О, я должен был увидеть это! — сказал он снова. — Слава этому!»[25] Если бы позволил объем, я бы воспроизвел весь этот раздел, но он занимает несколько страниц. Здесь, полагаю, Уильямс, как и Льюис, выражает сильное чувство красоты и чуда мира, а поэтому и его священного характера.

Вспомните, что ключевая тема у Чарльза Уильямса — это контраст между путем утверждения и путем отрицания. Есть две различные формы богословия, как вы знаете. Или вы можете попытаться описать божественное, сказав, чем оно является, или вы можете попытаться описать его, сказав, чем оно не является. Вы можете использовать оба метода, а на самом деле и должны это делать. Чтобы подытожить различие между утвердительным, или катафатическим способом и отрицательным, или апофатическим способом, я вспомню публикацию под названием «Знаки времен», которую я читал несколько лет назад в газете «Таймс». Они объявили соревнование, приглашая людей присылать фотографии странных объявлений, собрание которых появилось в итоге в виде книги. Кто-то прислал из Уганды дорожный знак «Слоны имеют право прохода». Кто-то прислал из Уэльса знак с автомобильной парковки: «Парковка ограничена — не более 60 минут в час». И я предоставляю

своим читателям-валлийцам решить, что это значит. Так или иначе, я думаю о двух объявлениях из этой книги, одно из которых иллюстрирует путь утверждения, а другое — путь отрицания. Первое показывает железнодорожный переезд. Рядом с железнодорожной линией к столбу прикреплен ящик, внутри ящика звонок, а над ящиком объявление. Оно гласит: «Опасность. Стой, смотри и слушай. Если звонок звенит, не пересекай линию. Если звонок не звенит, в любом случае стой, смотри и слушай, на случай, если звонок не работает». Итак, здесь вы видите утвердительный подход. Любая возможность допустима. Но там было и другое объявление, из Австралии: указательный столб с надписью «Эта дорога не ведет ни в Сидней, ни в Канберру». Нам не говорят, куда она ведет. Это путь отрицания.

Итак, Чарльз Уильямс верил в оба эти пути, но он особенно подчеркивал путь утверждения, и это, конечно, обозначает утверждение этого мира как таинства. Его ключевой принцип «Это тоже ты, хотя и не это ты»[26] точно соответствует роли естественного созерцания в святоотеческой духовности. Бог во всём, но Бог над и за всем. Чарльз Уильямс, заодно с Льюисом (и даже более настойчиво, чем тот), осознавал тонкость мира, взаимопроникновение естественного и сверхъестественного, тот способ, каким мир отражает и взаимодействует с миром по ту сторону. Как сказал об Уильямсе актер Мартин Браун, «Я никогда не встречал такого человека, в котором разделение между телом и духом, естественным и сверхъестественным, временным и вечным было бы настолько несуществующим, и такого писателя, который столь последовательно принимал бы это как должное»[27]. Типично замечание Уильямса в его «Очерках романтической теологии»: «Есть умы, для которых простой бордюр на мостовой падает в невероятную бездну»[28]. И у него был именно такой род ума.

Для Уильямса сотворенные вещи нужно ценить в них и ради них самих. Они твердые, не просто тени, и еще они всегда указывают на что-то за ними. И вновь Уильямс, наряду с Льюисом, глубоко убежден в могуществе и динамической силе зла, и это проявляется в его

романах. На самом деле, я бы согласился с Анной Ридлер, которая говорит об Уильямсе: «Зло описывают слишком много». Даже если, подобно Льюису, Уильямс был моральным дуалистом, он, подобно Льюису, не был онтологическим дуалистом. Он верил, скажу словами Анны Ридлер, «во Вселенную, которой правит любовь», и всегда подчеркивал опасность того, что он называл «неофициальным манихейством», которое он страстно отвергал. Уильямс остро осознавал, что зло имеет в особенности зараженное значение. Мы можем подумать здесь о его охлаждающих описаниях материальности магии. Но он никогда не отказывается от своего убеждения в том, что материя является благой и наделенной сакраментальной ценностью. «Достаточно ясно,— говорит он в одном из писем,— что материя обязана быть. Она обязана быть *знаменательным* присутствием Бога»[29]. Уильямс яростно отвергает мнение, что тело, как он выражался, «пало намного больше, чем душа». Он ценит нашу физическую сексуальность, цитируя Юлиану Норвичскую: «Достопокланяемый Град, где восседает Господь наш Иисус, находится в нашем чувствилище»[30]. «Мы переживаем,— говорит он,— физически, в буквальном смысле, царствие Божие»[31]. Ценя тело, Уильямс намного более определенно, чем Льюис, подчеркивает, что романтическая любовь охватывает всю личность целиком, тело и душу вместе. Итак, тут присутствует различие в акцентах, но и общее разделяемое ими видение мира как таинства.

Подводя итог, позвольте мне прочитать еще одно предложение из Льюиса, акцентирующее чудесность и разнообразие природы: «Ни разу не сотворил Он двух подобных вещей, не произнес одного слова дважды»[32].

Перевод М. В. Медоварова

Ссылки на цитируемую англоязычную литературу принадлежат автору, примечания и ссылки на русскоязычную литературу — переводчику.

Список использованной литературы

1. *Льюис К. С.* Предисловие к книге «Джордж Макдональд. Антология» / Пер. с англ. яз., предисл., прим. М. В. Медоварова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 15. Н. Новгород: НДС, 2017. С. 121–136.
2. *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 1. М., 2004.
3. *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 3. М.–СПб., 2003.
4. *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 6. М., 2005.
5. *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 7. М., 2006.
6. *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 8. М., 2005.
7. *Уильямс Ч.* Место льва. М., 2010.
8. *Уильямс Ч.* Сошествие во ад. М., 2010.
9. *Browne E.M., Browne H.* Two in One. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
10. *Lewis C. S.* George MacDonald: An Anthology. L.: Geoffrey Bles, 1946.
11. *Lewis C. S.* Mere Christianity. L.: Geoffrey Bles, 1952.
12. *Lewis C. S.* Out of the Silent Planet. L.: Pan Books, 1971.
13. *Lewis C. S.* Perelandra. L.: Bodley Head, 1943.
14. *Lewis C. S.* Surprised by Joy. L.: Geoffrey Bles, 1955.
15. *Lewis C. S.* The Four Loves. L.: Geoffrey Bles, 1960.
16. *Lewis C. S.* The Great Divorce. L.: Geoffrey Bles, 1945.
17. *Lewis C. S.* The Last Battle. N.Y.: MacMillan, 1956.
18. *Lewis C. S.* The Magician's Nephew. N.Y.: MacMillan, 1961.
19. *Schmemann A.* For the Life of the World. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.
20. *Traherne T.* Centuries of Meditations / Ed. by B. Dobell. L.: P.J. & A. E. Dobell, 1948.
21. *Underhill E.* Collected Papers of Evelyn Underhill / Ed. by Lucy Menzies. L.: Longmans, 1946.
22. *Ware K.* Sacramentalism in C. S. Lewis and Charles Williams // C. S. Lewis and His Circle. Essays and Memoirs from the Oxford C. S. Lewis Society / Ed. by R. White, J. Wolfe, B. N. Wolfe. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 53–64.
23. *White W. L.* The Image of Man in C. S. Lewis. Nashville: Abingdon Press, 1969.
24. *Williams C.* He Came Down From Heaven. L.: Faber and Faber, 1950.
25. *Williams C.* The Image of the City and Other Essays / Selected by A. Ridler. L.: Oxford University Press, 1958.
26. *Williams C.* The Place of the Lion. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1978.

Примечания и библиографические ссылки

1. Статья представляет собою запись беседы епископа Каллиста в Оксфордском обществе К. С. Льюиса 20 октября 1998 г. и впервые опубликована в издании: *Ware K.* Sacramentalism in C. S. Lewis and Charles Williams // C. S. Lewis and His Circle. Essays and Memoirs from the Oxford C. S. Lewis Society / Ed. by R. White, J. Wolfe, B. N. Wolfe. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 53–64. Каллист Уэр (в миру Тимоти Ричард Уэр, род. 1934)— виднейший православный богослов Англии. В 1958 г. принял православие в среде русских эмигрантов и первоначально окормлялся в РПЦЗ, затем в Константинопольском патриархате. В 1966–2001 гг. был Сполдинговским лектором по Восточно-православным исследованиям в Оксфордском университете. С 1982 г. — титулярный епископ (с 2007 г. — митрополит) Диоклийский. Автор книги «Православная Церковь» (1993, рус. перевод 2001). Русскому читателю известен, в частности, своей статьей «Можно ли считать К. С. Льюиса анонимным православным?» (*Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 1. М., 2004. С. 279–289).
2. *Lewis C. S.* Surprised by Joy. L.: Geoffrey Bles, 1955. P. 14. Цитируется перевод Л. Сумм с исправлениями: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 7. М., 2006. С. 278. Далее идет отсылка к Новалису в связи с ключевым термином немецкого романтизма Sehnsucht.
3. В оригинале — „is-ness“. Ниже сам автор поясняет, что это синоним латинского термина средневековой схоластики haecceitas. В связи с этим отрывком см. также в «Хрониках Нарнии» рассуждения Льюиса о солидификации мира и обратном процессе его развоплощения, перекликающиеся с размышлениями в «Царстве количества и знамениях времени» Рене Генона.
4. *Lewis C. S.* George MacDonald: An Anthology. L.: Geoffrey Bles, 1946. P. 46. Раздел 150 «Природа». Перевод наш. См. об этой книге: *Льюис К. С.* Предисловие к книге «Джордж Макдональд. Антология» / Пер. с англ. яз., предисл., прим. М. В. Медоварова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 15. Н. Новгород: НДС, 2017. С. 121–136.
5. *Traherne T.* Centuries of Meditations / Ed. by B. Dobell. L.: P.J. & A. E. Dobell, 1948. P. 152–153. «Метафизические» стихотворения о Боге Томаса Траэрна (1636/37–1674)— поэта донновской школы, чьи произведения были забыты и вновь найдены в рукописях лишь в XX веке — знакомы русскому читателю по переводам Олега Комкова: http://olkomkov.narod.ru/index/0–130
6. Апокрифическое Евангелие от Фомы. Изречение 77.
7. Пересказ Александра Шмемана. См.: *Schmemann A.* For the Life of the World. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982. P. 113.

8. *Lewis C. S.* Out of the Silent Planet. L.: Pan Books, 1971. P. 34. Цитируется в достаточно вольном русском переводе Л. Сумм под редакцией Н. Л. Трауберг: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 3. М., 2003. С. 35.
9. *Lewis C. S.* The Magician's Nephew. N.Y.: MacMillan, 1961. P. 103. Перевод наш. Ср. вольный перевод Н. Л. Трауберг: «Нарния, Нарния, Нарния, встань! Потоки, обретите душу! Деревья, ходите! Звери, говорите! И все любите друг друга» (*Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 6. М., 2005. С. 176).
10. Collected Papers of Evelyn Underhill / Ed. by Lucy Menzies. L.: Longmans, 1946. P. 196.
11. *White W. L.* The Image of Man in C. S. Lewis. Nashville: Abingdon Press, 1969. P. 93–94.
12. Перефразировано: *Lewis C. S.* Mere Christianity. L.: Geoffrey Bles, 1952. P. 34.
13. Ibid. P. 35. Перевод наш.
14. Ibid. P. 50. Перевод наш. Русский перевод И. Череватой под редакцией Н. Л. Трауберг серьезно искажает оригинал, см.: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 1. М., 2004. С. 75.
15. Ibid. P. 77. Перевод наш. Вольный русский перевод см.: Там же. С. 98.
16. *Lewis C. S.* George MacDonald: An Anthology. P. 40. Раздел 52 «Тело». Перевод наш.
17. Ср., однако, известное высказывание Джорджа Макдональда: «Мы не имеем душу. Мы — душа. Мы имеем тело».
18. *Lewis C. S.* The Four Loves. L.: Geoffrey Bles, 1960. P. 108. Перевод наш. Анонимный русский перевод (не вошедший в 8-томное собр. соч. и доступный в Сети) крайне далек от оригинала и по форме, и по смыслу.
19. *Lewis C. S.* The Great Divorce. L.: Geoffrey Bles, 1945. P. 27. Перевод наш. Русский перевод Н. Л. Трауберг крайне далек от оригинала: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 8. М., 2005. С. 218.
20. Ibid. P. 63. Перевод наш. Ср. перевод Трауберг: «Ад, оно верно — в сознании, верней не скажешь... Но рай не в сознании. Рай реальней реального» (Там же. С. 237).
21. Ibid. P. 88–89. Перевод наш. Ср. перевод Трауберг: Там же. С. 250.
22. *Lewis C. S.* The Last Battle. N.Y.: MacMillan, 1956. P. 171–172. Перевод Е. Доброхотовой-Майковой с нашими исправлениями. См.: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 6. М., 2005. С. 324.
23. *Lewis C. S.* Miracles: A Preliminary Study. L.: Geoffrey Bles, 1947. P. 180. Речь идет о первом издании книги «Чудо» (1933–1947 гг.), впоследствии существенно переработанной Льюисом. На русский язык переводилось второе издание (1960 г.).
24. Джордж Герберт. «Эликсир», из поэмы «Храм» (1633). — *Прим. автора.*

25. *Williams C.* The Place of the Lion. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1978. P. 43. Перевод наш. Русский перевод П. Молчанова и Е. Тарасовой (М., 2010)— плохого качества. К примеру, ирландское имя Tighe (Тайг) передано там как «Тиге».
26. *Williams C.* He Came Down From Heaven. L.: Faber and Faber, 1950. P. 25. Перевод наш; в переводе П. Молчанова и Е. Тарасовой (Сошествие во ад. М., 2010) это место нами не обнаружено.
27. *Browne E.M., Browne H.* Two in One. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 101.
28. *Williams C*. Outlines of Romanic Theology / Ed. A. M. Hadfield. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1978 P. 72. Ср. аналогичный рассказ: Лорд Дансейни. На Пикадилли // Время и боги. М.: Вече, 2015. С. 216.
29. *Hadfield A. M.* Charles Williams: An Exploration of His Life and Work. N.Y.: Oxford University Press, 1983. P. 107.
30. *Williams C.* The Image of the City and Other Essays / Selected by A. Ridler. L.: Oxford University Press, 1958. P. 68. Юлиана Норвичская — католическая святая начала XV в.
31. Ibid. P. 87.
32. *Lewis C. S.* Perelandra. L.: Bodley Head, 1943. P. 246. Перевод Л. Сумм под редакцией Н. Л. Трауберг: *Льюис К. С.* Собр. соч. Т. 3. М.–СПб., 2003. С. 361.

Переводы

Кристофер Генри Доусон

УДК 94(4)

Католицизм и буржуазный дух

Вопрос о буржуазии предполагает реальный предмет обсуждения, от которого христиане не могут позволить себе уклониться. Ибо сложно отрицать, что между буржуазной и христианской цивилизацией и между духом буржуа и духом Христовым существует фундаментальная дисгармония.

Но давайте вначале признаем, что охотиться на буржуа бесполезно. Мы все — более или менее буржуа, а наша цивилизация буржуазна сверху донизу. Следовательно, не может быть и речи о том, чтобы рассматривать буржуа в ортодоксальном коммунистическом духе как банду антиобщественных рептилий, которую всем скопом сможет уничтожить

революционный пролетариат; ибо чтобы «ликвидировать» буржуазию, современное общество было бы должно «ликвидировать» само себя.

Вот в чем был неправ Маркс. Его теория нарастания обнищания заставила его предположить, что линия классового разделения будет становиться всё более острой и строже определенной, до тех пор, пока нарастающий прилив народной нищеты не прорвет дамбы и не смоет замкнутый мир привилегированного буржуазного общества. Вместо этого мы увидели, как буржуазная культура, буржуазный дух, даже буржуазные стандарты жизни продвигаются и распространяются до тех пор, пока они не рассеиваются по всему общественному организму и не начинают господствовать над всем духом современной цивилизации.

Поэтому, чтобы понять сущностный характер буржуа, необходимо на миг пренебречь той универсализированной буржуазной культурой, являющейся частью воздуха, которым мы дышим, и вернуться ко временам, когда буржуа еще был особым социальным типом, который можно было изолировать от остальных элементов общества и изучать как независимое явление.

Итак, изначально буржуа был членом небольшого и высокоспециализированного класса, выросшего в стенах средневековой городской коммуны. Далекий от среднего европейского человека, он был исключительным типом, стоявшим несколько за пределами регулярной иерархии средневекового государства, которое было прежде всего аграрным обществом, состоявшим из знати, духовенства и крестьянства. Само его существование гарантировалось хартией привилегий, которую город-коммуна устанавливал в качестве режима исключения. Таким образом, произошло резкое разделение материальных интересов и социальной культуры буржуа и селянином — разделение, углубленное в Восточной Европе, включая Восточную Германию, тем, что города зачастую были островками немецкой речи и цивилизации посреди преимущественно славянского населения. Поэтому пока крестьянин трудился, а дворянин сражался, буржуа был волен вести свою жизнь, заниматься собственным делом и богатеть в узких пределах средневековой городской экономики.

Всё это кажется бесконечно далеким от современного мира. Но мы должны помнить, что это не было столь отдаленным от того общества, к которому принадлежали основатели современного социализма — Лассаль, Маркс и Энгельс. Немецкая буржуазия только что перед этим возникла из режима корпоративных прав и привилегий, который привязывал буржуа к его корпорации, ремесленника к его цеху, крестьянина к его земле, а еврея к его гетто. Поколение, предшествовавшее Марксу, увидело, что данная структура рушится как карточный домик, так что мир внезапно распахнулся для любого человека, владевшего деньгами и предприятием,— то есть для каждого хорошего буржуа.

Таким образом, процесс, развитие которого заняло столетия в Западной Европе, завершился в Центральной и Восточной Европе в течение жизни одного поколения. В то время как в Англии и Соединенных Штатах буржуазный дух уже стал текучим элементом, пропитывавшим весь общественный организм, в Германии, Австрии или России он все еще оставался новым фактором в общественной жизни, и потому Марксу было легко отделить его от остального общества и рассматривать как отличительную черту определенного ограниченного класса.

Это объясняет, почему классовая ненависть легче приходит к восточному, чем к западному европейцу. У Кроче есть забавная история о том, как итальянскому делегату на немецком социалистическом конгрессе пришлось извиняться за недостаток классовой ненависти в итальянском социалистическом движении. «Мы не ненавидим,— признался он,— но мы очень стараемся». А в английском социализме недоставало даже воли к ненависти, несмотря на то, что пролетариат в Англии страдал от наступления индустриализма намного больше, чем пролетариат в Германии. Ибо лидеры английского социализма были идеалистами, будь то буржуазными идеалистами вроде Роберта Оуэна и Уильяма Морриса или же христианскими социалистами вроде Кира Гарди и Джорджа Лансбери.

Но хотя мы можем поздравлять себя с тем, что английская общественная жизнь не была отравлена классовой ненавистью и классовой

войной, отсюда не следует, что окончательное пропитывание английской культуры буржуазными стандартами и идеалами — это хорошо и восхитительно. Возможно даже, что победа буржуазии означает уничтожение элементов не просто ценных, но сущностных для английской жизни, поскольку английская традиция есть нечто намного более широкое и глубокое, чем машинная городская и пригородная культура, которая временно затопила ее.

На самом деле, мы должны лишь открыть глаза, чтобы увидеть, что данная критика оправдана. Опустошенные районы промышленной Англии и раковый рост пригородов не просто оскорбляют эстетическое чувство — они являются симптомами социальной болезни и духовной неудачи. Победа буржуазной цивилизации сделала Англию богатой и могущественной, но в то же время она разрушила почти всё, что делало жизнь стоящей того, чтобы жить. Она подорвала естественные основы нашей национальной жизни, так что вся общественная структура находится в опасности погибнуть.

При рассмотрении с этой точки зрения, отличительная черта буржуазной культуры — это ее урбанизм. Он влечет за собой развод человека с природой и с жизнью земли. Он превращает крестьянина в смотрящего за машинами, а йомена в лавочника, пока, наконец, сельская жизнь не станет невозможной, а самый лик природы не изменится путем разрушения сельской местности и загрязнения земли, воздуха и вод.

Это характеристика современной буржуазной цивилизации вообще, но нигде она не является столь поразительной, как в Англии. А поскольку английская культура исторически была в особенности сельской, победа буржуазной цивилизации влечет за собой более серьезный разрыв с национальной традицией и более существенную революцию в образе жизни и мысли, чем в любой другой стране Западной Европы.

Но если буржуа — враг крестьянина, он не в меньшей степени враг художника и ремесленника. Как показал Зомбарт в своем пространном исследовании исторической эволюции буржуазного типа, ремесленник, как и художник, связан органическим отношением к предмету своего

труда. «Они видят в своем труде часть самих себя и отождествляют себя с ним, так что они были бы счастливы, если бы никогда не могли быть отделены от него». Ибо в докапиталистическом порядке «производство товаров есть действие живых людей, которые, так сказать, воплощаются в своих творениях: таким образом, оно следует тем же законам, что и их физическая жизнь, тем же способом, как рост дерева или акт размножения животного, оно подчиняется в направлении, мере и конце внутренним потребностям живого организма»[1]. С другой стороны, позиция буржуа — это позиция купца, отношение которого к товарам является внешним и безличным. Он видит в них лишь предметы обмена, ценность которых следует измерять исключительно в денежном выражении. Нет разницы, имеет ли он дело с произведениями искусства или с дешевыми готовыми костюмами: всё, что имеет значение,— это объем транзакций и сумма прибыли, которую нужно извлечь из них. Другими словами, его позиция не качественная, а количественная.

Довольно легко понять, почему так должно быть. Ведь изначально буржуа был посредником, который стоял между производителем и потребителем в качестве купца, торговца, брокера или банкира. Таким образом, существует не просто аналогия, а органическая связь между ролью буржуа в обществе и экономической функцией денег. Первый — посредник, вторые — средство обмена. Буржуа живет ради денег не просто так, как это часто делает крестьянин, солдат или даже художник, но в более глубоком смысле, поскольку деньги для него — то же самое, что оружие для солдата и земля для крестьянина: орудие его торговли и среда, через которую он выражает себя, так что зачастую он получает почти бескорыстное наслаждение собственным богатством от той виртуозности, которую он проявил в своих финансовых операциях. Короче говоря, буржуа по сути является делателем денег, одновременно их слугой и их хозяином, а развитие его социального превосходства показывает, до какой степени власть денег господствует над цивилизацией и человеческой жизнью.

Вот почему св. Фома Аквинский и его учителя, как древние греки, так и христиане, столь неблагосклонно смотрели на буржуа. Ибо они

рассматривали деньги просто как инструмент, а поэтому считали, что человек, живущий ради денег, извращает истинный порядок жизни.

«Бизнесу,— говорит св. Фома,— рассматриваемому как сам по себе, свойственна определенная непристойность (turpitudo), поскольку он сам по себе не предполагает почетного или необходимого конца».

Мы обнаруживаем, что эту критику в эпоху Возрождения повторяли гуманисты вроде Эразма Роттердамского: на самом деле, это основа аристократического предубеждения против буржуа, которое никогда не исчезало полностью и которое появляется вновь во всех видах и формах, от абсолютного идеализма до чистейшего снобизма, в самые невероятные эпохи в самых невероятных местах.

Таким образом, классическая марксистская оппозиция буржуа и пролетария — лишь одна из целого ряда оппозиций и классовых конфликтов, которые вызвал подъем буржуазии. Есть аристократическая оппозиция, о которой я только что говорил. Есть оппозиция художника, которая очень много сделала, чтобы само название «буржуа» получило дурную репутацию в XIX веке. Есть оппозиция к буржуа в той мере, в какой он является представителем и воплощением власти денег,— оппозиция, нашедшая новое выражение в движении «социального кредита». И, наконец, есть оппозиция между буржуа и крестьянином, которая является более фундаментальной и глубоко укорененной, чем любая другая из них.

Но хотя все эти оппозиции реальны, и каждая подразумевает подлинную критику буржуазной культуры, ни одна из них не является абсолютной или исчерпывающей. Однако существует еще более сущностная оппозиция, на которую указал Зомбарт и которая выходит за пределы экономики и социологии в глубину человеческой природы. Согласно Зомбарту, буржуазный тип соответствует определенным психологическим предрасположенностям. Другими словами, существует такое явление, как буржуазная душа, и именно в этом более, чем в экономических обстоятельствах, находится окончательный корень всего развития буржуазной культуры. Точно так же противоположный буржуазии полюс

находится не в частной экономической функции или интересе, например, пролетария или крестьянина, а скорее в антибуржуазном темпераменте, в типе характера, который естественным образом предпочитает скорее тратить, чем копить, скорее отдавать, нежели приобретать. Эти два типа соответствуют бергсоновской классификации «открытого» и «закрытого» темперамента, и они представляют противоположные полюса человеческого характера и человеческого опыта. Они находятся в вечной оппозиции друг к другу, и весь характер того или иного периода или цивилизации зависит от того, какой из них двоих преобладает.

Тем самым мы возвращаемся от внешнего и материального классового конфликта марксистов к концепции, которая не так уж далека от блж. Августина: «Две любви построили два града»; сущностный вопрос — не вопрос экономики, а вопрос любви. «При внимательном взгляде на вопрос,— пишет Зомбарт,— создается впечатление, что оппозиция между этими двумя фундаментальными типами основывается в конечном счете на оппозиции эротической жизни, ибо ясно, что она господствует над всем поведением человека как высшая и незримая сила. Буржуазный и эротический темпераменты образуют, как сказать, два противоположных полюса мира». Разумеется, зомбартово употребление слова «эротический» шире, чем нынешний английский термин. Каким бы ни было неудовлетворительным слово «эротический», это лучшее, что у нас есть, поскольку «милосердный» даже более жалко и неадекватно. Наша буржуазная культура свела небесное пламя вдохновленной речи апостола Павла до тусклой лампочки, которой едва ли хватит мощности осветить собрание матерей. Но Зомбарт специально отличает это понятие от чувственности, которую можно обнаружить в обоих типах темперамента. На самом деле, эротический тип, на взгляд Зомбарта, по определению — это религиозный мистик, «человек желания», подобный блж. Августину или св. Франциску.

При взгляде с этой точки зрения очевидно, что христианский этос по своей сути антибуржуазен, поскольку это этос любви. Это особенно очевидно в случае св. Франциска и средневековых мистиков,

приспособивших к своему употреблению фразеологию средневековой эротической поэзии и использовавших антибуржуазные понятия рыцарского классового самосознания, такие как «благородный», «знатный» и «аристократический», чтобы защитить духовный характер истинной мистики.

Но это не менее ясно и в случае самого Евангелия. Дух Евангелия в высшей степени «открытого» типа, который отдает, ничего не прося взамен, и растрачивает себя на других. Он сущностно враждебен духу расчетливости, духу мирского благоразумия и превыше всего — духу религиозного карьеризма и самодовольства. Ибо что такое фарисей, как не духовный буржуа, типично «закрытая» натура, человек, применяющий принцип расчета и приобретения не к экономике, а к самой религии, накопитель заслуг, рассчитывающий свои счета с Небесами, как если бы Бог был его банкиром? Именно против этой замкнутой, самодостаточной моралистической этики направлены самые гневные обвинения Евангелий. Даже грешник, обладающий зерном щедрости, способностью к самоотдаче и открытостью духа, ближе к Царствию Небесному, чем «праведный» фарисей; ибо душа, закрытая для любви, закрыта и для благодати.

Точно так же этос Евангелий резко противопоставлен экономическому взгляду на жизнь и экономические добродетели. Он учит людей жить изо дня в день, не задумываясь о своих материальных потребностях. «Ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк. 12: 15). Он даже осуждает благоразумную предусмотрительность богача, которой строит планы на будущее: «Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк. 12: 20)

Таким образом, пока христианский идеал был верховным, буржуазному духу было трудно утвердиться. Верно, как утверждает Зомбарт, что буржуазный класс и буржуазный взгляд на жизнь уже появились в средневековой Европе, но какими бы могущественными они ни были, особенно в итальянских городах, они всегда оставались ограничены частью жизни, им не удавалось господствовать над всем обществом

или вдохновлять цивилизацию своим духом. Только после того, как Реформация разрушила контроль Церкви над общественной жизнью в Северной Европе, мы обнаруживаем возникновение подлинной буржуазной культуры. И что бы мы ни думали о тезисе Макса Вебера, касающегося влияния Реформации на истоки капитализма, мы не можем отрицать тот факт, что буржуазная культура действительно развилась на протестантской почве, особенно в кальвинистской среде, в то время как католическая среда оказалась решительно неблагоприятной для ее эволюции.

В самом деле, невозможно найти в истории более совершенный пример оппозиции двух зомбартовских типов, чем контраст культуры стран Контрреформации с Голландией XVII века и Англией, Шотландией и Северной Америкой XVIII века. Барочная культура Испании, Италии и Австрии — совершенное социальное воплощение «эротического» типа Зомбара. Дело не в том, что это было общество дворян и крестьян, монахов и священнослужителей, сосредоточенных в дворцах и монастырях (или даже в дворцах-монастырях, как Эскориал), оставлявшее сравнительно малое место буржуа и купцу. Дело не только в том, что это была неэкономическая культура, тратившая свой капитал обильно, безрассудно и роскошно, будь то во славу Божию или ради украшения человеческой жизни. Скорее, весь дух этой культуры был страстным и экстатическим и нашел свое высочайшее выражение в искусстве музыки и в религиозном мистицизме. Нужно всего лишь сравнить Бернини с братьями Адам или св. Терезу с Ханной Мор[2], чтобы почувствовать разницу в духе и ритме двух культур. У буржуазной культуры — механический ритм часов, у барочной — музыкальный ритм фуги или сонаты.

Идеал буржуазной культуры — поддерживать достойный средний уровень. Его максимы таковы: «Честность — лучшая политика»; «Делай то, что сделали бы и тебе»; «Наибольшее счастье наибольшего количества людей»[3]. Но дух барокко живет в триумфальном моменте творческого экстаза и ради него. Ему нужно всё или ничего. Его максимы таковы: «Всё для любви, и пусть погибнет мир»; «Та-да, та-да,

та-да»; «Чо ты ищешь, моя душа? Всё твоё, всё для тебя, не бери меньшего, не довольствуйся крохами, перепадающими со стола Отца твоего. Иди вперед, ликуя в славе, укройся в ней и возрадуйся, и получишь все желания твоего сердца».

Конфликт между этими двумя идеалами жизни и формами культуры проходит через всю историю Европы от Реформации до Революции и находит свое политическое соответствие в борьбе между Испанией и протестантскими державами. Едва ли будет чересчур сказать, что если бы Филипп II одержал победу над голландцами, англичанами и гугенотами, то современная буржуазная цивилизация никогда бы не развилась, а капитализм, если бы он существовал, приобрел бы совершенно другой вид. Один и тот же дух правил бы в Амстердаме, как и в Антверпене, в Берлине, как и в Мюнхене, в Северной Америке, как и в Южной, и таким образом, момент, когда Александр Фарнезе вернулся умирающим со своего марша на Париж, можно рассматривать как одну из величайших поворотных точек всемирной истории. Но даже и тогда было бы вполне мыслимо, что Европа распадется на два замкнутых мира, чуждых и противопоставленных друг другу, как христианство и ислам, если бы не вышло так, что ни одна культура не оказалась достаточно сильной, чтобы ассимилировать Францию. Некоторое время на протяжении первой половины XVII века Контрреформация с ее культурой брала верх над всем, но буржуазный дух во Франции также был слишком силен, чтобы быть ликвидированным, и он вступил в союз с монархией и галликанской церковью против католицизма и барочной культуры.

Хотя классицистская и галликанская культура эпохи Людовика XIV была далека от подлинно буржуазной, она содержала значительный буржуазный элемент и была очень многим обязана таким людям буржуазного класса и буржуазного духа, как Буало, Николь и даже, может быть, сам Боссюэ. Получившееся в результате изменение духа французской религии и культуры следует видеть в том «отступлении мистиков», о котором говорил Бремон[4], и в победе довольно жесткого и блестящего национализма, который подготовил путь к рационализму Просвещения. Таким образом,

французская культура XVIII века стала открытой дверью, сквозь которую буржуазный дух просочился в закрытый мир барочного католицизма, сперва как закваска критики и новых идей, а под конец — как разрушительный поток революционных перемен, уничтоживший нравственные и социальные основы барочной культуры. Неэкономический характер данной культуры оставил ее бессильной противостоять высокоорганизованной финансовой силе нового коммерциалистского буржуазного общества. Это произошло таким же образом, каким эллинистический мир уступил превосходящей организации римского империализма. Тем не менее, он не сдался без борьбы, ибо повсюду, где обычные люди обладали силой организации и средствами обороны, повсюду, где религиозная традиция Контрреформации пустила корни глубоко в почву, они сражались с отчаянной решительностью и героизмом в защиту старого католического порядка[5], как в Вандее в 1793 г., в Тироле в 1809 г. и в баскских провинциях до конца XIX века.

С уходом барочной культуры из западной цивилизации выпал жизненно важный элемент. Там, где ее традиции дожили до XIX века, как в Австрии, Испании, частях Италии и Южной Германии, чаще чувствуется, что жизнь имеет более богатый аромат и более живой ритм, чем в странах, где торжествует буржуазный дух. К сожалению, разрыв с прошлым кажется для Европы слишком большим, чтобы восстановить утраченную традицию, даже когда буржуазная цивилизация становится упадочной и истощенной. Люди ищут альтернативу не в гуманной культуре недавнего католического прошлого, а в бесчеловечной массовой цивилизации России или варварских традициях германского язычества, в то время как в нашей собственной стране мы бросаем соревновательный эгоизм раннего капитализма только для того, чтобы усвоить буржуазную версию социализма, вдохновленную гуманитарной политикой социальной реформы, производной от либерально-демократической традиции. Она направлена не на пролетарский революционный идеал коммунистов, а скорее на распространение буржуазных стандартов жизни и культуры среди всего населения — на универсализацию буржуазного типа рантье.

Каким бы ни было будущее данных движений, едва ли можно сомневаться, что они отмечают важное изменение в истории буржуазной цивилизации и что век свободного и триумфального прогресса западного капитализма закончился. Капитализм вполне может выжить, но это будет контролируемый и социализированный капитализм, нацеленный, скорее, на поддержание общего стандарта жизни, чем на безрассудное умножение богатства отдельными индивидами. Однако простое замедление темпа экономической жизни, трансформация капитализма из динамического в статическую форму сами по себе не изменят дух нашей цивилизации. Даже если это влечет исчезнование буржуазного типа в классической форме XIX века, его может заменить только постбуржуазный тип, в котором не менее доминируют экономические мотивы, хотя он более механизирован и меньше управляется духом соревнования. Это может и не быть, как полагают многие континентальные критики английского общества, буржуазный капиталистический порядок в старческой и упадочной форме. Как мы уже отметили, характер культуры определяется не столько формой ее экономической организации, сколько господствующим в ней духом. Социализация и требование общего стандарта экономического благосостояния, каким бы оправданным это ни было, не влекут за собой существенного изменения в духе культуры. Даже пролетарская культура коммунистического типа, несмотря на открыто признаваемую ненависть к буржуазии и всем ее трудам, скорее постбуржуазна, чем антибуржуазна. Ее духовная составляющая отрицательная — дух революции, и когда дело разрушения будет завершено, он неизбежно будет склоняться к падению обратно в традиции буржуазной культуры, как, кажется, и происходит в России в настоящее время. Таким образом, хотя западный коммунизм все еще крайне идеалистичен и представляет собой духовный протест против буржуазного духа и реакцию против победоносного промышленного капитализма недавнего прошлого, русский коммунизм действительно делает для России то, что промышленная революция сделала для Западной Европы, и пытается превратить крестьянский народ в современное городское промышленное общество.

Никаких экономических перемен не будет достаточно, чтобы изменить дух культуры. Пока пролетарием управляют чисто экономические мотивы, он остается буржуа в своем сердце. Только в религии мы найдем духовную силу, способную совершить духовную революцию. Истинную оппозицию к буржуазии следует искать не в коммунисте, а в религиозном человеке — человеке желания. Буржуазия должна быть заменена не столько другим классом, сколько другим типом человечества. Верно, что уход буржуазии влечет за собой пришествие рабочего, и не может быть и речи о возвращении к старому режиму привилегированных каст. Маркс ошибался не в диалектике социальных изменений, а в узком материализме в его интерпретации, исключавшем религиозный фактор.

Дело в том, что сам Маркс был недовольным буржуа, а его доктрина исторического материализма — это похмелье после попойки буржуазной экономики и буржуазной философии. Он не был ни великим любовником, ни «человеком желания», а только человеком узкого, завистливого, непрощающего темперамента, ненавидевшим и клеветавшим на своих друзей и союзников. Следовательно, он искал движущую силу трансформации общества не в любви, а в ненависти, и не смог осознать, что общественный порядок не может быть обновлен, кроме как новым принципом духовного порядка. В этом отношении марксистский социализм бесконечно уступает старому утопическому социализму, ибо Сен-Симон[6] и его последователи, при всех своих причудах, по крайней мере уловили эту существенную истину. Они потерпели поражение не потому, что были слишком религиозны, а потому, что были недостаточно религиозны и ошибочно приняли тени идеализма за реалии настоящей религии. Хотя мы должны признать, что Церковь тех дней с ее реакционным галликанством и ее официальным альянсом со светской властью дала некоторое оправдание их концу.

Сегодня христиане сталкиваются с не менее тяжелой ответственностью. Для религии всегда существует соблазн объединиться с существующим порядком, и если сегодня мы объединимся с буржуазией, потому что враги буржуазии часто являются одновременно и врагами Церкви,

то мы повторим ошибку, которую галликанские прелаты совершили во времена Людовика XVIII. Христианская Церковь есть орган духа, предопределенный канал, через который спасительная энергия божественной любви изливается и преображает человечество. Но от христиан определенного поколения, как индивидуально, так и корпоративно, зависит, придет ли этот источник духовной жизни в соприкосновение с жизнью человечества и с потребностями современного общества. Мы можем копить наши сокровища, можем зарыть наш талант в землю, как человек в притче, который думал, что его хозяин — человек суровый, и боялся рисковать. Или, с другой стороны, мы можем избрать сложный и рискованный путь творческой духовной активности, то есть путь святых. Если век мучеников еще не наступил, то век ограниченной, самозащищающейся, буржуазной религии завершился. Ибо Царство Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11: 12).

Перевод с английского и послесловие М. В. Медоварова; примечания автора и переводчика.

Послесловие

Кристофер Доусон (1889–1970)— пожалуй, крупнейший католический историк и социолог XX века, позиционировавший себя как убежденного традиционалиста и противника мира Модерна во всех его проявлениях. Благодаря тому влиянию, которое он оказал на многих великих современников и особенно на позднего А.Дж. Тойнби, Доусон давно стал признанной фигурой как в католическом академическом сообществе (на далекой Тасмании существует даже Центр социальных исследований его имени), так и среди правых и ультраправых консерваторов в англоязычном мире. В России, к сожалению, Доусон до сих пор малоизвестен, хотя на русский язык переведены две его книги (из трех десятков им написанных) и две отдельные статьи. Перевод еще одной статьи мы представляем впервые.

Программная статья «Католицизм и буржуазный дух» была написана в 1935 году (первая публикация: *Dawson C.* The Dinamics of World History. N.Y., 1956. P. 200–212), что само по себе многое говорит о контексте ее появления. На тот момент Доусон бросал ею вызов всем трем идеологиям Модерна: прежде всего либерализму, но также и коммунизму, и нацизму. Спустя два десятка лет статья вошла в наиболее известный сборник Доусона «Динамика мировой истории» (1956). В очередной раз (без примечаний) статья перепечатывалась в католическом журнале «Crisis» в 1996 году и на авторитетнейшем американском ресурсе «The Imaginative Conservative» в 2012 году, оба раза вызывая ожесточенную полемику в англоязычном мире. Апологеты либерализма и мондиализма (Джеффри Такер, Джон Змирак, Джон Питер Фам) реагировали на «Католицизм и буржуазный дух» чрезвычайно агрессивно и резко, но у позиции Доусона нашлись и последовательные защитники (более умеренный Джеральд Русселло и особенно радикальный правый Джаред Стодт[7]). Как можно видеть, далеко не каждая статья способна вызывать столь жаркие споры спустя восемьдесят лет после написания.

Для современной России статья «Католицизм и буржуазный дух» (хотя некоторые ее мотивы повторяются в известной русскому читателю книге «Боги революции») особенно ценна указанием на происхождение западной буржуазии, которую Доусон ненавидел всей душой,— не от традиционного третьего сословия, а от внесословных люмпенов, своеобразных чандал. Именно эту мысль высказывает французский «новый правый» Ален Сораль[8], именно ее акцентировал в беседах с ним Александр Дугин[9]. Кристофер Доусон намного раньше предвосхитил эту убийственно точную мысль, проложив путь к построению Четвертой политической теории. Наступает время воздать ему должное за это. Вторую же основную мысль Доусона — в развитие идей Зомбарта, мысль о противопоставлении буржуа как «скопческого», духовно кастрированного типа человека, одержимого деньгами, «эротическому» типу пассионариев — читатель пусть оценит по достоинству самостоятельно.

Список использованной литературы

1. *Блуа Л.* Кровь бедняка: Избранная проза. М., 2005.

2. *Зомбарт В.* Буржуа. М.: Наука, 1994.

3. *Зомбарт В.* Собр. соч. В 3-х т. Т. 1. СПб., 2005.

4. *Сораль А.* Понять Империю. Грядущее глобальное управление или восстание наций? М., 2012.

5. *Staudt J. R.* Christopher Dawson and Bourgeois Mind // The Imaginative Conservative. URL: http://www.theimaginativeconservative.org/2018/03/christopher-dawson-bourgeois-mind-jared-staudt.html

Примечания и библиографические ссылки

1. *Зомбарт В.* Буржуа. С. 25–27 французского издания. *(Прим. автора)* Данный отрывок мы перевели с английского текста Зомбарта самостоятельно, поскольку существующий русский перевод с оригинального немецкого текста существенно отличается: «Производство благ есть осуществление деятельности живых людей, которые „вкладывают свою душу“ в свое творение; эта деятельность поэтому в такой же степени следует законам плоти и крови этих индивидуальностей, как процесс роста дерева или половой акт животного получают направление, цель и меру соответственно внутренним необходимостям, управляющим этими живыми существами». См.: *Зомбарт В.* Буржуа. М.: Наука, 1994. С. 17; или: *Зомбарт В.* Собр. соч. В 3-х т. Т. 1. СПб., 2005. С. 44. Дальнейшие цитаты из Зомбарта Доусон приводит без точных ссылок. *(Прим. переводчика)*

2. Братья Адам — шотландские архитекторы XVIII века, работали в стиле классицизма. Ханна Мор (1745–1833)— английская писательница и благотворительница. *(Прим. переводчика)*

3. Ср. с потрясающим сатирическим разбором буржуазных максим в работе Леона Блуа «Толкование общих мест»: *Блуа Л.* Кровь бедняка: Избранная проза. М., 2005. С. 137–200. *(Прим. переводчика)*

4. Анри Бремон (1865–1933)— французский иезуит, автор десятков исследований по истории религии и культуры во Франции и Англии. *(Прим. переводчика)*

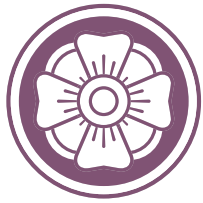
5. Эти народные восстания можно сравнить с крестьянскими восстаниями против Реформации в Англии XVI века. В кажлом случае именно обычные люди, а не привилегированные классы были оплотом сопротивления. *(Прим. автора)*

6. Сам Сен-Симон — крайний пример «эротического» типа Зомбарта со всеми его недостатками и слабостями. *(Прим. автора)*

7. *Staudt J. R.* Christopher Dawson and Bourgeois Mind // The Imaginative Conservative. URL: http://www.theimaginativeconservative.org/2018/03/christopher-dawson-bourgeois-mind-jared-staudt.html *(Прим. переводчика)*
8. *Сораль А.* Понять Империю. Грядущее глобальное управление или восстание наций? М., 2012. С. 19–20, 73–74. *(Прим. переводчика)*
9. Там же. С. 213–220. *(Прим. переводчика)*

II

Раздел



Письменные работы студентов Нижегородской духовной семинарии

Александр Захряпин

Онтология и феноменология человека в творчестве Пауля Тиллиха

Магистерская диссертация студента магистратуры Нижегородской духовной семинарии

Введение

Актуальность темы исследования

В данной магистерской диссертации предпринята попытка исследовать творчество одного из самых выдающихся и влиятельных мыслителей XX столетия — философа и теолога Пауля Тиллиха (1886–1965). В России его творчество находится в центре исследовательского интереса в большей степени философов, нежели теологов. Безусловно, П. Тиллиха по праву можно именовать творцом фундаментальной философско-теологической

системы. Его скрупулезный анализ каждой детали той или иной концепции, а также стремление охватить единым видением все стороны человеческой деятельности, ставят его в один ряд с такими фигурами, как блж. Августин, Ф. Аквинский, Гегель и М. Хайдеггер. Неоднократно говорили о том, что в своей родной Германии он воспринимался теологами как философ, а философами, в свою очередь, как теолог. Данное «граничное» положение, совмещающее в себе религиозное и философское отношение, является особенностью интеллектуального развития П. Тиллиха. В связи с этим неслучайно его называют «апостолом для интеллектуалов» и «философом среди богословов и богословом среди философов»[1].

Рассматривая тему онтологии и феноменологии человека в творчестве П. Тиллиха, можно отметить несколько пунктов, которые подтверждают выбор для настоящего исследования из широкого тиллиховского наследия именно данной темы. Это обусловлено несколькими факторами.

Во-первых, учение христианства на протяжении веков всегда было сопряжено с апологетической деятельностью Церкви. С самых первых времен существования христианства Церковь вынуждена была отвечать на вызовы своего времени, а именно на разнообразные еретические и сектантские выпады, а также атеистическую критику. П. Тиллих в своих исследованиях, а в частности в его «Систематической теологии», в которой сосредоточено все учение протестантского мыслителя, пытается выстроить собственный вариант неоапологетики, указывая на различные недостатки традиционной христианской апологетики. Эти неоднозначные аспекты, которые имеются как в области догматики, так и библеистики, должны быть рано или поздно решены, чтобы Церковь была способна отвечать, как выражается сам П. Тиллих, «ситуации», вызову современности. К этому и призвана теология. Таким образом, исследование данной темы в творчестве П. Тиллиха позволит христианским теологам разных конфессий более взвешенно рассмотреть некоторые аспекты своего мировоззрения и передать их смысл более доступным современному миру языком, при этом не утратив уникальный

и сущностный характер Евангельской вести. Таким образом, обосновать актуальность данной темы означает, в числе прочего, продемонстрировать, что она относится не только к узко конфессиональной проблематике, но несет и общечеловеческий характер. Обращение к проблемам, связанным с самоосмыслением христианства в современном мире, может быть продиктовано не только религиозными интересами, но и необходимостью философского осмысления закономерностей развития западной культуры в целом.

Во-вторых, проблема существования во все времена философской, богословской, психологической и исторической мысли всегда занимала мыслителей и ученых. Вопросы о смысле жизни человека и его сущности, его назначении в этом мире, отношении к вечности, а также проблеме отчуждения его от истинной природы широко и систематически освещаются в творчестве П. Тиллиха. С самых первых страниц Библии грех, в результате которого первочеловек «пал» в стадию существования (экзистенция), явился двигателем мировой истории. Грех явился спусковым крючком для всех последующих человеческих беззаконий, которые описывает Священная история. Падшее состояние человечества имеет своим корнем отчуждение последнего от истинной своей природы, от Бога и от мира. Именно по этим причинам данная тема, как нельзя более, актуальна сегодня, в один из сложных периодов истории, где в эпоху секуляризации понятие грех перестало нести какой-либо смысл для современного человека.

В-третьих, онтология и феноменология человека в творчестве П. Тиллиха ограничиваются в большинстве исследований лишь анализом диалектики: эссенция, экзистенция и «Новое Бытие». Как правило, на христологии П. Тиллиха заканчивается описание его фундаментальной модели. Однако многие исследователи не затрагивают эсхатологический аспект феноменологии человека Тиллиха, который является логическим завершением его онтологически-антропологической концепции. В данной работе предпринята попытка максимально полно изложить учение П. Тиллиха, не упуская из виду эсхатологическую тематику.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования является онтология и феноменология человека в рамках философско-теологической системы П. Тиллиха.

Предметом исследования становится философско-теологический анализ онтологии и феноменологии человека в творчестве П. Тиллиха.

Цель исследования

Основной целью исследования является анализ онтологии и феноменологии человека в творчестве П. Тиллиха в контексте его философии и теологии.

Задачи исследования

1. Продемонстрировать, что одна из центральных тем в творчестве П. Тиллиха — эссенциальное и экзистенциальное бытие человека.
2. Рассмотреть позицию П. Тиллиха по проблеме взаимоотношения философии и теологии.
3. Проанализировать концепцию фундаментальной онтотеологии П. Тиллиха.
4. Выяснить понимание П. Тиллихом структуры эссенциального бытия человека.
5. Показать, что переход от эссенциального бытия к экзистенциальному является кульминационным моментом в онтологической модели П. Тиллиха.
6. Проанализировать понятие экзистенции в феноменологии человека П. Тиллиха.
7. Рассмотреть хамартиологический аспект экзистенции через центральное понятие «отчуждение» в феноменологии человека П. Тиллиха.
8. Описать его концепцию онтологических полярностей в состоянии отчуждения.

9. Проанализировать концепцию «Нового Бытия» во Христе как синтеза диалектики эссенциального и экзистенциального в христологической модели П. Тиллиха.
10. Дать описание сотериологическому аспекту «Нового Бытия» в христологической концепции П. Тиллиха.
11. Показать, что антропологически ориентированная эсхатология П. Тиллиха является логическим завершением всей его философско-теологической модели, в центре которой стоит тема онтологии и феноменологии человека.

Степень исследованности темы

Основная часть трудов, посвященных творчеству П. Тиллиха, зарубежного происхождения. Однако есть также ряд серьезных отечественных исследователей, которые занимались изучением философии и теологии П. Тиллиха. Среди отечественных трудов следует выделить, в первую очередь, монографию Т. П. Лифинцевой «Философия и теология Пауля Тиллиха». Данное исследование представляет собой монографию, где предпринят основательный анализ учения П. Тиллиха как варианта религиозного экзистенциализма и протестантской неолиберальной теологии. Ценность данного исследования обуславливается сравнительным анализом онтологии и феноменологии человека П. Тиллиха с данной концепцией ряда других философов и теологов, начиная от Гегеля и Кьеркегора, заканчивая М. Хайдеггером и К. Бартом.

Не менее значимой работой, используемой во время написания данной диссертации, стало исследование С. С. Пименова «Доктор Пауль Тиллих. О традиции, новизне и богословском усилии». Данный фундаментальный труд носит характер глубинного анализа основных областей в творчестве П. Тиллиха: онтологии, антропологии, сотериологии, экклесиологии и эсхатологии. Всеохватность данного исследования поспособствовала более глубокому и основательному пониманию неисчерпаемого творчества П. Тиллиха.

Большую важность имеет работа «The Cambridge companionto Paul Tillich», где представлены основные этапы творчества П. Тиллиха и системное описание его основных философско-теологических концепций. В представленном труде основные мысли П. Тиллиха не охватываются во всей полноте, однако систематический характер кембриджского путеводителя способствует более адекватному восприятию его системы.

Отдельного внимания заслуживают труды А. В. Ворохобова «Пауль Тиллих: переход от эссенции к экзистенции и отчуждение от бытия» и «Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха». Особенность данных работ обуславливается тем, что несмотря на интерес к наследию П. Тиллиха, в отечественных теологических и философских исследованиях персоналистический аспект в концепции протестантского мыслителя не нашел широкого освещения. Проблема личности в творчестве П. Тиллиха в исследованиях отечественных мыслителей заслоняется, как правило, его онтологией. Данные работы А. В. Ворохобова как раз способны восполнить этот пробел.

Также были использованы ряд отечественных статей, посвященных онтологии и феноменологии человека, или затрагивающих ее в том или ином аспекте. Среди них следует выделить статьи К. И. Уколова, Ф. Стрижачука, О. Я. Зоткиной, Е. В. Гутова, Т. И. Лифинцевой, О. А. Куприной, С. В. Таранова, В. И. Гараджа, А. Ф. Остроуховой, С. В. Лезова, М. А. Сиверцева, Д. Р. Яворского, М. С. Кельнера, Т. А. Кузьминой, Ю. А. Кимелева, В. А. Кудрявцева.

Зарубежная литература, посвященная творчеству П. Тиллиха, необозрима. Среди трудов зарубежных авторов стоит выделить самые основные: C. Braaten (К. Бротэн), J. Clayton (Дж. Клэйтон), D. Cooper (Д. Купер), L. Halme (Л. Халме), H. Kuhn (Г. Кун), B. Martin (Б. Мартин), H. McDonald (Г. Макдональд), J. Randall (Дж. Рэндолл), E. Peters (Е. Петэрс), H. Sidney (Х. Сидней), R. Niebuhr (Р. Нибур).

Методология

При работе использовался, в основном, метод историко-философского анализа, который выражается в аналитической реконструкции системы П. Тиллиха в философском, теологическом и историко-культурном контекстах. Данный метод призван осмыслить и проанализировать учение П. Тиллиха, а также рассмотреть внутреннюю связь и взаимообусловленность его составляющих.

Был применен также компаративистский метод, предполагающий сравнение трудов разных мыслителей, которые ставили идентичные философско-теологические проблемы, как, например, С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Барт и др.

Не менее важным методологическим принципом стал герменевтический подход, предполагающий соотношение содержания текстов с опытом современности, раскрытием смыслов, не очевидных при первом прочтении. Использование философско-герменевтического методологического принципа требует особого внимания к языку как специфической форме выражения и «посреднику» между автором и читателем

Структура работы

Работа состоит из трех исследовательских глав, введения, заключения и списка использованной литературы.

Глава I. Онтология Пауля Тиллиха

1.1. Фундаментальная онтотеология П. Тиллиха

В сегодняшние дни, равно как и на протяжении всей истории христианства, ответ на вызов культурного кризиса всегда являлся одной из самых актуальных проблем Церкви. Однако далеко не всегда этот ответ мог быть адекватно воспринят современным человеком, мировоззрение которого сформировано в эпоху секуляризации. Осознавая эту проблему, ряд христианских теологов XX ставили перед собой задачу

«реинтерпретировать» Евангельскую Весть таким образом, чтобы она стала более доступна скептически настроенному человеку эпохи постмодерна. Особо глубоко данная проблема была затронута в творчестве одного из самых выдающихся и влиятельных мыслителей XX столетия — философа и теолога Пауля Тиллиха (1886–1965).

П. Тиллих известен, в первую очередь, как создатель фундаментальной философско-теологической системы, которую зачастую называют протестантской «Суммой»[2]. Особенность его подхода состояла в том, что он всегда находился «на границе» — между философией и теологией, между диалектической теологией и неолиберальной. Философская теология П. Тиллиха соотносила между собой Откровение и историческую ситуацию, христианскую веру и историческую ситуацию XX столетия. Таким образом, со всей уверенностью можно говорить о многогранности его философско-теологической модели.

Прежде чем перейти непосредственно к теологии и философии П. Тиллиха необходимо уделить немного внимания его фундаментальному труду, который носит название «Систематическая теология». Данная работа довольно нестандартна по своему содержанию, как для философа, так и для теолога XX века. По своей форме она похожа на схоластические «Суммы» и систему Гегеля, по той причине, что преобладающим идейным источником для П. Тиллиха было влияние латинской схоластики и немецкой классической философии. Сам он не раз упоминал о том, что немецкие классические философы от Канта до Гегеля оказали существенное влияние на его концепцию. Тем не менее, П. Тиллих утверждал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления — не просто логическая установка, но скорее символическая, которая выражает круговорот, присущий всем процессам самой жизни. «Этот круговорот предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме»[3]. П. Тиллих также отмечал: «Создать систему экзистенциальной истины — это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении,

несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»[4]. В отличие от всех остальных работ П. Тиллиха «Систематическая теология» поистине уникальна, так как основные мысли всех остальных его трудов присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно с другими произведениями, начавшись еще в 1925 году, и продолжалась до 1964 года, когда был опубликован третий (последний) том.

Анализируя философско-теологическую систему П. Тиллиха, следует отметить, что вся его концепция формируется вокруг двух его ключевых тем: онтологии и экзистенциально-феноменологического метода антропологии. Онтологическая проблематика и онтологические категории стоят в центре, как в его философии, так и в его теологии. Свой труд «Систематическая теология» он начинает с изложения «метода корреляции», заключающийся в рассмотрении человеческой ситуации, из которой возникают экзистенциальные вопросы. Под «ситуацией» П. Тиллих понимает «творческую интерпретацию существования — интерпретацию, которая происходит в любой исторический период и при любых общественных и психологических условиях»[5]. Эта ситуация демонстрирует, что символы Евангельской Вести есть ответы на заданные вопросы.

«Метод корреляции объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы и теологические ответы в их взаимозависимости»[6]. Согласно его концепции, философия призвана задавать экзистенциальные вопросы, на которые должна отвечать теология. «Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании, и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на эти вопросы»[7]. Однако чтобы эта теология была полной, П. Тиллих отмечает, что «керигматическая теология»[8], которая акцентирует внимание на неизменности Евангельской истины («керигмы»), должна коррелировать с «теологией

апологетической», которая дает ответы на вопросы, поставленные «ситуацией». В этом смысле П. Тиллих «отделяет свою позицию от керигматического пуризма, который утверждает, что теология теряет свое основание, если она адаптируется к конкретной ситуации»[9]. Согласно мысли П. Тиллиха, «методом корреляции» нельзя оперировать своевольно и безосновательно. Необходимо держаться той золотой середины, где Евангельской Вести не наносился бы апологетический ущерб, а сама Весть и ситуация взаимодействовали так, чтобы было сохранено и то, и другое. Таким образом, П. Тиллих убежден в том, что если теологи не будут пренебрегать предложенным методом, давняя проблема христианства и современного мышления будет решена. Данным методом, как отмечает Б. Сигурд в своем исследовании «Дух, освобождающий природу», П. Тиллих попытался заменить три устаревших подхода теологии: «"супранатуралистический", который переносит истины христианского Откровения в чужой мир; „натуралистический", или „гуманистический", который Весть черпает из природы и пренебрегает глубиной вопроса, который задает само существование; „дуалистический" метод, который в противоречивом понятии естественного откровения воздвигает супранатуралистическую надстройку над натуралистическим основанием»[10]. Таким образом, П. Тиллих пытался максимально актуализировать теологию посредством ее контекстуализации в современной культуре, отвечая на вызовы «ситуации». «Если современная философия, литература и изобразительное искусство поднимают вопросы, которые волнуют людей, то теология, соотнося Евангелие с современной культурой ("ситуацией"), дает на них ответы»[11]. Другими словами, теология должна оставаться всегда современной и актуальной, отвечая на вызовы и проблемы, которые ставит перед ней современная культура в тот или иной исторический период. В противном случае она рискует безнадежно устареть и стать непригодной для общества. Более того, она должна «говорить» не на «церковном», но на «общем», понятном всем языке, сосредоточившись на решении проблем прикладного характера. Сам П. Тиллих старался избегать в своих работах использования

традиционного христианского языка, за что Д. Адамс называет его «апостолом язычников»[12].

Вторая часть «Систематической теологии», которая называется «Бытие и Бог», посвящена непосредственно онтологической теологии, где П. Тиллих от корреляции разума и Откровения (I часть «Систематической теологии») переходит к корреляции бытия и Бога. Однако прежде чем переходить непосредственно к описанию онтологической модели П. Тиллиха, необходимо рассмотреть, что он понимает под онтологией. Во-первых, Тиллих отмечает тесную взаимосвязь онтологии и эпистемологии[13]. С его точки зрения, эпистемология включает в себя онтологию, так как процесс познания непосредственно соучаствует в бытии, а соответственно, любое рассмотрение гносеологического акта должно соотноситься с интерпретацией бытия. При этом П. Тиллих говорит, что философия не может быть сведена исключительно к гносеологии (неокантианство) или к логике (логический позитивизм). В данном случае онтология П. Тиллиха близка к позиции Н. Гартмана, который был основоположником «критической онтологии». Онтология, по Гартману, должна принимать во внимание «многослойность» бытия и то, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром. Более того, важно учитывать, что Н. Гартман, как и П. Тиллих, говорил о том, что эпистемология должна базироваться на онтологии, или, если говорить точнее, эпистемология должна быть «фундирована» онтологией. «В самом деле, никто не мыслит ради мысли. Это было бы бесплодное мышление. Напротив, сама мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»[14]. Таким образом, познание есть один из видов бытийного отношения «между сущим объектом и таким же сущим субъектом»[15]. Итак, в онтологической концепции П. Тиллиха становится очевидной тесная взаимосвязь онтологии и гносеологии, что давало повод некоторым мыслителям обвинять его в возвращении к панлогизму[16] Гегеля.

Во-вторых, П. Тиллих акцентирует внимание на том, что, так как теология и философия ставят проблему реальности как целого, то есть задают вопрос о структуре бытия, то и ответ на него они должны давать в онтологических терминах. «Онтология — это не умозрительно-фантастическая попытка создать еще один мир помимо мира; онтология — это анализ тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся при каждой нашей встрече с реальностью»[17]. Далее П. Тиллих пишет: «Ни философу, ни теологу не избежать онтологического вопроса. Предпринимаемые как философами, так и теологами попытки обойти этот вопрос заканчивались крахом»[18]. В связи с этим видится необходимым проанализировать отношение между тем онтологическим вопросом, который задает философ, и тем онтологическим вопросом, который задает теолог.

Очевидно, что и философия, и теология ставят перед собой онтологическую проблематику, но в разных ее аспектах. Каждая из этих двух дисциплин несет свою онтологическую функцию. Задача философии, по мнению П. Тиллиха, заключается в том, что она ставит проблему о реальности как целом, а точнее — проблему «структуры бытия» или «бытия-в-себе». Решение данной проблемы она дает в таких терминах, как категории, законы и универсальные понятия. Теология ставит проблему бытия, но, в отличие от философии, проблему бытия «для нас», поскольку то, что заботит человека предельно, должно относиться к бытию. «Бог,— говорит Тиллих,— это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что заботит человека предельно»[19]. Здесь заметно влияние М. Хайдеггера, у которого П. Тиллих заимствует понятие «забота» (Sorge), где данным термином у первого определяется структура бытия человека путем трансформации концепции интенциональности сознания Э. Гуссерля. «Принимая Хайдеггерову категорию заботы, Тиллих выстраивает иерархию забот: через „обычную“ заботу „просвечивает“ еще Предельная забота человека о смысле его бытия»[20]. Это свидетельствует о том, что человек самым тесным образом связан с бытием, но в своей реальной жизни отчужден от него. Здесь видно, что онтология П. Тиллиха тесно связано с его феноменологией человека.

П. Тиллих отмечает, что философ подходит к анализу предмета с отстраненной «объективностью» ученого, в то время как теолог относится к своему «предмету» со страхом и трепетом, вживается в этот предмет. Подход теолога — это подход «экзистенциальный», где «он вовлечен в свое исследование и всем своим существованием, и своей конечностью, и своей тревогой, и своей самопротиворечивостью, и своим отчаянием, и теми целительными силами, которые действуют и в нем, и в его социальной ситуации»[21]. В данном случае нельзя не увидеть влияние С. Кьеркегора, автора протоэкзистенциалистского трактата, который носит название «Страх и трепет». Это еще раз подчеркивает то, что теологически ориентированная онтология П. Тиллиха пронизана экзистенциально-персоналистской проблематикой.

Центральный вопрос онтологии, по мнению П. Тиллиха: «Что есть Самобытие?» Данная проблема состоит в анализе природы «Самобытия», которое не носит характеристики сущего, чего-то конкретного или абстрактного, но является тем, о человека думает, когда говорит о существовании нечто. Следует отметить, что понятие «Самобытие» восходит еще к Аристотелю, а именно к его VI книге «Метафизики». В средневековой философии также можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Боэцию и далее к Ф. Аквинскому. «Онтологический вопрос, вопрос о „Самобытии“, возникает как своего рода „метафизический шок“ — шок от возможного небытия. Этот шок часто выражался в виде вопроса: Почему есть нечто? Почему не ничто?»[22]. Сама постановка данного вопроса подразумевает, что понятию «ничто» приписывается онтологический статус. «Самобытие» в концепции П. Тиллиха отождествляется с Самим Богом, который противостоит «небытию». Это подтверждает следующий тезис: «Та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия, скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог — это не „Самобытие“, то, значит, Он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Структура „Самобытия“ — это и есть его рок в той же мере, в какой она является роком и всех остальных сущих. Но Бог — это Его

собственный рок; он „Сам по себе“; Он обладает „из-себя-бытием“»[23]. Бог является «Самобытием», и, соответственно, в Нем участвует всякое бытие. Однако, как отмечает П. Тиллих, Он не является «сущностью» или «существованием», и не стоит в ряду с какими-либо иными существами. Ведь если Бог есть «сущее», то Он подчинен таким категориям тварного изменяющегося бытия, как время и субстанция. Таким образом, Бог находится вне категорий «сущности» и «существования».

В «Систематической теологии» П. Тиллих также отличился следующей интересной мыслью: «Величайшей победой христианской апологетики было бы то, если бы слова „Бог“ и „существование“ были бы четко отделены друг от друга (за исключением одного лишь парадокса о Боге, который являет себя в условиях существования, то есть за исключением христологического парадокса). Бог не существует. Бог — это „Самобытие“ по ту сторону сущности и существования»[24]. А если так, то доказывать, что Бог существует,— значит отрицать его. Здесь П. Тиллих берет за основу мысль Ф. Аквинского, который различал два вида существования Бога: существование, тождественное сущности, и существование, которое не тождественно последней[25]. В данной концепции, которая была предложена Ф. Аквинским, объединены две различные традиции, а именно — традиция блж. Августина, где Божественная сущность содержит в себе существование Бога, и традиция Аристотеля, где существование тождественно сущности Бога. Следует пояснить, что понятие «сущность» у П. Тиллиха обозначает совершенство, которое еще не актуализировано, в отличие от «существования», которое актуально, но отделено от сущности.

С одной стороны, попытки доказать Бога, как указывал на это, например, современный философ и теолог Р. Суинберн, полезны для христианской апологетики, так как эти доказательства обладают «кумулятивным эффектом»[26]. Это означает, что ряд доказательств существования Бога постепенно способны подвести человека к уверенности в том, что Бог скорее существует, чем не существует. Но, с другой стороны, как отмечает П. Тиллих, если пытаться доказывать бытие Бога, то автоматически идет

признание того, что Бог ставится в зависимость по отношению к бытию. Бог вторичен в этом случае по отношению к бытию, где, в итоге, Он порабощается и делается своего рода «метафизическим идолом», потому что доказывать бытие чего-то значит поставить его в зависимость от бытия. Таким образом, П. Тиллих идет еще дальше и выдвигает довольно-таки неортодоксальную концепцию существования Бога, где Он лишен всяких личностных качеств и отождествляется с чистой бесконечностью. Когда именуют Бога «Самобытием», возникает определенного рода тенденция к деперсонализации Бога, что дает основания полагать, что в концепции П. Тиллиха просвечивают деистические мотивы.

При этом важно учитывать, что П. Тиллих не был атеистом, хотя некоторые критики утверждали, что, несмотря на все его разговоры о Боге как «Самобытии», П. Тиллих действительно был таковым. Важно понимать, что он акцентирует свое внимание на том, что Бог является абсолютно другим, полностью отличным от любого бытия. В данном случае видно влияние «теологии кризиса» и концепции К. Барта, где теологическая диалектика абсолютного противоречия между Богом (тезис) и человеком (антитезис) исходит из невозможности синтеза данных противоположностей. Тем не менее, у П. Тиллиха в отличие от К. Барта более неортодоксальная христология, где Христос, скорее, не являет собой Бога, но лишь открывает людям смысл существования.

Небытие, по П. Тиллиху, делает Бога живым Богом, поскольку «никакая форма небытия, никакая формы экзистенциального отчуждения не может исключать себя из эссенциального бытия. Так как Бог в Себе „атеист“, то каждый атеист также в Боге. Атеист не может отделиться от Бога... Никто из нигилистов не исключается из „Самобытия“. Отрицания и сомнения нигилистов и атеистов могут относиться в большинстве своем к теистическому Богу, личностному Богу, который в действительности есть Бог антропоморфный»[27]. П. Тиллих отмечает, что атеисты не рассматривают Бога в качестве «Самобытия» или же в качестве «Бога превыше Бога», Который находится за рамками теизма и атеизма. Понятие «Бог превыше Бога» встречается в его работе

«Мужество быть», где он пишет: «Предельный источник мужества быть — „Бог превыше Бога“; таков результат нашего требования трансцендировать теизм. „Мужество быть“ способно принять в себя тревогу сомнения и отсутствия смысла лишь при условии, что трансцендирован Бог теизма»[28]. Согласно концепции П. Тиллиха, «Бог превыше Бога» трансцендирует теистическую идею Бога и, таким образом, является содержанием абсолютной веры. Данное понятие несет у П. Тиллиха апологетический, но не догматический характер. «“Бог превыше Бога“ — та сила бытия, которая действует через тех, у кого для нее нет имени, даже и имени Бога. Это — ответ тем, кто просит о Вести в ничтожестве их ситуации и на пределе их мужества быть»[29]. С. Гренц и Р. Олсон критикуют П. Тиллиха: «В поисках решения проблемы божественной трансцендентности и имманентности П. Тиллих разорвал всякую связь между ними. Поэтому его выражение „Бог превыше Бога“ стало более точным описанием его учения, чем он мог предполагать. Но какой именно „Бог“ был Богом П. Тиллиха? Был ли это абсолютный Бог, „Само бытие“, не затронутое существованием, или Бог, активно участвующий в мировом процессе со всеми его напряженностями и конфликтами? Как уже отмечалось, общее содержание его богословского учения склонялось в сторону последнего. Оно больше всего напоминает панентеизм, и потому в конечном итоге может служить ярким примером приоритета имманентности»[30]. В связи с этим нельзя не признать то, что П. Тиллих порой чересчур абстрактен в своих рассуждениях, что открывает большое поле для разнообразия интерпретаций его концепций.

В труде, который носит название «Потрясение оснований», П. Тиллих замечает, что понятие атеизма никак не может относиться к Богу, рассуждая в следующем ключе: «Подлинный атеизм по-человечески невозможен, так как Бог ближе к человеку, чем человек к себе самому. Бог может быть отвергнут только от имени другого Бога»[31]. Итак, Тиллих говорит, что также атеистично утверждать существование Бога, как и отрицать Его, так как Бог не просто есть бытие, но «Самобытие». В своих рассуждениях П. Тиллих находится под влиянием Шлейрмахера,

способ рассуждения которого о том, что Бог выше всякой сущности и бытия, повлиял на Тиллиха и многих других либеральных теологов.

П. Тиллих делает попытку обрисовать собственную диалектику бытия, где первая экзистенциальная категория — это «бытие в себе» (само по себе). От бытия же отделяется «экзистенция», которая является второй категорией. Синтезом этой диалектики, согласно идее П. Тиллиха, будет выступать «отчужденная экзистенция», которая соединяется с бытием посредством «Нового Бытия», которое есть Христос. «В понятии „Новое Бытие“ заключена основная идея христологии (а стало быть, и всей теологии) П. Тиллиха: Новое Бытие во Христе — это преодоление отчуждения человека от Бога и отчуждения существования — от сущности — того онтологического отчуждения, которое является сущностью грехопадения и синонимом падшего бытия»[32]. Данная христологическо-онтологическая концепция П. Тиллиха будет рассмотрена более подробно в третьей главе данного исследования.

П. Тиллих отмечает, что философия или метафизика анализируют проблему бытия как бытия, и, следовательно, онтологическая мысль должна начинаться исключительно с вопроса о бытии. Однако это не банальная тавтология, которая сводится к выражению «бытие есть бытие». П. Тиллих пишет: «Онтология возможна потому, что существуют такие понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универсальны, чем любое онтическое понятие, то есть более универсальны, чем любое понятие, обозначающее сферу сущих. Подобные понятия были названы „принципами“ (или „категориями“, или „предельными понятиями“)»[33]. Продолжая свою мысль, он отмечает четыре уровня таких онтологических понятий, каждый из которых требует отдельного рассмотрения.

Первый уровень, по П. Тиллиху, это основная структура онтологии, которая является имплицитным условием онтологического вопроса. Этот вопрос, в свою очередь, подразумевает наличие субъекта, который ставит вопрос, и объекта, которым он задается (структура «Я — мир»). Онтология П. Тиллиха антропоцентрична. Сущность человека не является простой вещью среди других вещей. Именно человек способен

задавать онтологический вопрос, ответ на который находится в его самосознании. Этот уровень является основой всей онтологической системы и подразумевает тем самым все последующие уровни. «Если будет утрачена одна из сторон полярности, то будут утрачены и обе ее стороны. „Я“ без мира пусто; Мир без „Я“ мертв. Когда корреляция „Я — мир“ расторгается, никакое воссоединение уже невозможно»[34]. Концепция корреляции «Я — мир» весьма напоминает доктрину «философии тождества» Шеллинга. В связи с этим любая онтология, по П. Тиллиху, должна начинается с базовой онтологической структуры «Я — мир», которая предопределяет остальные полярные элементы.

Второй уровень представляет собой сами элементы, которые формируют онтологическую структуру. П. Тиллих отмечает три пары этих элементов: индивидуальность и универсальность, динамика и форма, свобода и судьба. «В каждой из этих трех полярностей первый элемент выражает самосоотнесенность бытия, его силу быть чем-то для себя, тогда как второй элемент выражает принадлежность бытию, его свойство быть частью универсума бытия»[35].

«Индивидуальность и универсальность» имеют тесную связь с самим человеком, в котором сосредотачивается весь мир. С понятием «индивидуальность» П. Тиллих связывает понятие «соучастия», поскольку никто из индивидов не может существовать без «соучастия», и ни одно личностное бытие не может существовать без бытия общественного. Человек соучаствует в процессе мироздания в том смысле, что не только формирует и изменяет свое непосредственное окружение, но также и влияет на весь мир «посредством рациональной структуры сознания и реальности», хотя его участие в преобразовании мира и ограничено.

Переходя ко второй паре элементов — «динамика и форма», необходимо отметить, что «форма», по П. Тиллиху, есть сущность бытия, а «динамика» — это потенциальное бытие, его возможность, но не само «небытие» в своем чистом виде. «Динамика» является относительным небытием (meon), в отличие от абсолютного небытия

(oukon). Все, что теряет свою «форму», одновременно с этим теряет также и свое бытие. «Форма» не должна входить в противоречие с содержанием. «Форма, делающая вещь тем, что она есть,— это ее содержание, ее сущность (essentia), ее определенная сила бытия»[36]. Впоследствии эта модель П. Тиллиха будет перенесена на экзистенциальную проблему, где в непосредственном человеческом существовании проявление полярности «динамика — форма» предстает как полярная структура «витальность — интенциональность».

Как уже было отмечено, третья и последняя пара элементов: «свобода и судьба». «Свобода в ее полярности с судьбой является тем структурным элементом, который делает существование возможным потому, что она трансцендирует сущностную необходимость бытия, при этом его не разрушая»[37]. Согласно мысли П. Тиллиха, человек не имеет абсолютной свободы, так как его свобода определяется социальными условиями. Судьба является основой свободы, где последняя участвует в создании судьбы человека. У обычных же вещей не может быть никакой судьбы, так как они не имеют свободу. Также и Богу нельзя приписывать эту категорию, поскольку Он — Сам есть свобода. В связи с тем, что «свобода и судьба» включаются в онтологическую полярность, то все, что соучаствует в бытии, должно соучаствовать и в этой полярности. Человек, обладающий целостным «Я» и миром, является тем единственным сущим,— свободным в смысле способности размышлять, принимать решения и нести ответственность. Таким образом, о свободе и судьбе по отношению к человеческой природе можно говорить лишь по аналогии.

К третьему уровню П. Тиллих относит характеристики бытия, которые являются условиями существования. Данный уровень ставит грань между эссенциальным и экзистенциальным бытием, где появляется проблема их взаимосвязи и отношения к категории «Самобытие», о чем подробнее будет сказано в следующей главе. Основной задачей онтологии на этом уровне является «анализ конечности, как в ее полярности с бесконечностью, так и в ее отношении к свободе и судьбе, к бытию и небытию, к сущности и существованию»[38].

И, наконец, четвертый уровень онтологических понятий — это категории «бытие» и «познание». В данном случае подчеркивается гносеологический аспект онтологии. Эти категории соучаствуют в природе конечности и могут именоваться структурами конечного бытия и мышления. Как отмечает П. Тиллих, «С теологической точки зрения должны быть проанализированы четыре основные категории: время, пространство, причинность и субстанция»[39]. Тиллих говорит об априорности онтологических понятий, так как они присутствуют всегда, когда что-либо испытывается на опыте. Тем не менее, это не значит, что они могут быть познаны прежде опыта и что они составляют изначальную статичную структуру. «Априорными являются те понятия, наличие которых предполагается во всяком актуальном опыте, поскольку они составляют саму структуру самого по себе опыта»[40].

Таким образом, П. Тиллих предпринял попытку схоластически изложить весьма сложную и громоздкую онтологическую конструкцию, которая выделяет четыре уровня данных онтологических понятий. Отметим, что в своей онтологической модели он нигде не дает положительной дефиниции понятию «структура».

Стало быть, в концепции П. Тиллиха, понятие «бытие» рассматривается в трех основных аспектах: в его учении о Боге («Самобытие», «Сила Бытия»); в антропологии, где у него различаются эссенциальное и экзистенциальное бытие человека; а также в христологии, где Христос именуется проявлением «Нового Бытия». Без преувеличения можно сказать, что Тиллих попытался создать свою версию «фундаментальной онтологии», находясь под влиянием М. Хайдеггера. В связи с этим необходимо перейти от анализа онтологической теологии П. Тиллиха к вопросу об эссенциальном и экзистенциальном бытии.

1.2. Эссенциальное бытие

От своей онтотеологии, которой П. Тиллих посвятил I том «Систематической теологии», он переходит к анализу экзистенциального и эссенциального бытия (центральная тема II тома). Сам Тиллих

отмечал, что «резкий переход от первого ко второму тому отражает резкий переход от сущностной природы человека к ее искажению в существовании»[41]. Согласно П. Тиллиху, онтология должна рассматриваться в тесной связи с понятиями «эссенция» и «экзистенция». Философия и теология, как утверждает автор, должны провести дифференциацию между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием.

Для П. Тиллиха «эссенция» имеет два значения: во-первых, как «природа вещи без какой-либо оценки или как то качество, в котором вещь соучаствует или, как универсалия, обладает одним характером»[42], и во-вторых, «то, из чего бытие „выпало“, как истинная и неискаженная природа вещей...»[43] В этом случае, если первая дефиниция рассматривает сущность как некий логический идеал, который возможно достичь посредством абстракции, без какой-либо оценки, то во втором ее смысле она есть базис оценочных суждений. П. Тиллих пытается дать вразумительное объяснение тому, как понятие «эссенция» может содержать в себе эти два основных определения, эту амбивалентность, которая до сих пор сохраняется в философской мысли, начиная еще с Платона. Ответ на этот вопрос содержится в «двусмысленном характере существования, которое и выражает бытие, и в то же время ему противоречит. Сущность как то, что делает вещь тем, что она есть (ousia), имеет чисто логический характер; а сущность как то, что в несовершенном и искаженном виде являет себя в вещи, несет на себе печать оценки»[44]. Продолжая логическое рассуждение, П. Тиллих говорит о том, что эссенция дает силу бытия тому, что существует, одновременно с этим противостоя ему как императив, как закон, который повелевает. Эссенция не едина с экзистенцией, поэтому «закон противостоит вещам, и суждение актуально в саморазрушении»[45]. В этом смысле категория «эссенция» относится, скорее, к онтологии, в отличие от «экзистенции», что есть антропологическое понятие.

Противопоставление экзистенциализма и эссенциализма П. Тиллих воспринял от платоновской дифференциации мира сущностей и существования. Христианизированный аспект данного противопоставления

есть уже у Оригена, а гуманистическая версия — у И. Канта. «Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением»[46]. Платон под влиянием орфической традиции говорил о том, что душа индивида отделена от царства чистых сущностей. Так и у П. Тиллиха: человек отчужден от своей эссенции, от того, чем он является в своей сущности. Как отмечает Т. П. Лифинцева, «Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Это противоречие выражается на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности»[47]. Для Платона эссенция — это истинное бытие в форме вечных эйдосов, в отличие от экзистенциального мира, который есть неподлинное, нечистое бытие. П. Тиллих отмечает, что при анализе природы человека перед «падением»[48] приходиться сталкиваться с некоторыми проблемами. Согласно П. Тиллиху, эссенциальное бытие является «супраисторическим» моментом. Здесь Тиллих воспринял булгаковский термин «метаистория»[49], употребляя его в латинском эквиваленте, где сам о. С. Булгаков применяет его в контексте грехопадения прародителей, описывая данное событие как некий трансцензус, который не воспринимается эмпирическим путем. Вторая проблема заключается в том, что эссециальное бытие не имеет места (ou topos), то есть находится за рамками временного и пространственного измерений. В-третьих, это «нечто» потенциально, но не актуально. Однако, несмотря на вышеперечисленные трудности, с которыми приходится сталкиваться при рассмотрении природы человека в эссенциальной ситуации, данной попыткой нельзя пренебречь, так как это впоследствии даст возможность адекватно выразить мотивы и последствия «падения».

Используя психологическую терминологию, данное состояние П. Тиллих именует также «спящей невинностью». «Сон предвосхищает реальное, точно так же, как все реальное так или иначе присутствует в потенциальном»[50]. В связи с этим эссенциальное бытие, по П. Тиллиху,

есть неактуализированная потенциальность. Несмотря на то, что полностью постичь его человек не может в том состоянии, в каком он сейчас находится, для описания этого бытия он вынужден использовать символы, догматы и мифы, которые способны, пусть даже и не в полной мере, отразить данную фазу в истории. Состояние «спящей невинности» находится за рамками категорий времени и пространства, и поэтому о бытии человека на данной ступени приходится говорить лишь в самых отвлеченных терминах. Таким образом, по той причине, что феноменологический анализ эссенциальной природы невозможен в полной мере, человек вынужден использовать мифы и догматы, которые дают возможность последнему отчасти соприкоснуться с этим феноменом.

1.3. Переход от эссенции к экзистенции. «Миф о падении»

Основой всей онтологии и антропологии П. Тиллиха является переход человека от сущности (essentia) к существованию (existentia), который мифологически описывается в Книге Бытия и выражается термином «падение». «Переход от сущности к существованию — это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он реален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это — исходный факт»[51]. Итак, этот «переход» носит универсальный характер и проявляется в каждом индивиде при переходе от состояния «спящей невинности» к вине. В итоге, этот переход от эссенциального к экзистенциальному бытию является отправной точкой истории человека и мира.

Еще до Платона, когда только начиналось развитие философии, ряд мыслителей выделяли две основные сферы реальности, а именно «сущностное» (эссенциальное) и экзистенциальное бытие. Ряд дофилософских школ, таких как орфики, пифагорейцы и такие отдельные представители, как Анаксимандр, Гераклит и Парменид, в своих идеях осознавали, что мир, с которым они столкнулись, лишен предельной реальности. И именно с Платона данная дифференциация между эссенцией

и экзистенцией становится онтологической и этической проблемой. Экзистенциальное бытие у Платона освещается в негативном ключе — как сфера чистого мнения, заблуждения и зла. Отличительным признаком существования у Платона является его ирреальность. Подлинное бытие есть эссенциальное бытие, которое присутствует в области вечных идей, то есть сущностей. Чтобы достичь эссенциального бытия, человек должен возвыситься над существованием, а именно возвратиться назад, в ту сферу сущностного, откуда он «выпал» в экзистенцию. Таким образом, как отмечает Т. Лифинцева, «существование человека, его „стояние вне" потенциальности оценивается как его „выпадение" из того, чем он является сущностно»[52]. Итак, экзистенция ущербна, но не абсолютно, так как человек все еще остается в своем эссенциальном бытии, памятуя о нем и соучаствуя в истине и благе. Он «стоит» и в сфере сущностей и вне ее.

Впоследствии, вслед за Платоном, разделение бытия на эссенциальное и экзистенциальное по-прежнему преобладало в философской мысли, несмотря на попытку Аристотеля преодолеть раскол между сущностью и существованием посредством его учения о динамической взаимосвязанности формы и материи во всем. Представители схоластической философской мысли, как отмечает сам П. Тиллих, допускали разделение между сущностью и существованием в отношении мира, но не в отношении Бога. В Боге нет различия между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием, так как Он вечно таков, каков Он есть. Конфликт между эссенцией и экзистенцией не может быть применим к Богу. Бог, в отличие от человека и мира, существование которых находится за пределами их эссенции как «падения», является совершенным. Человек и его мир таким совершенством не обладают.

П. Тиллих, обозревая понятия «сущность» и «существование» в истории философской мысли, утверждает, что «данный подход изменился тогда, когда в эпоху Возрождения и Просвещения возникло новое ощущение существования, где разрыв между сущностью и существованием углублялся все больше и больше»[53]. Экзистенция в данном случае не несет в себе такой ущербности, как это было в предшествующей

философской мысли. В итоге, экзистенция — это то, куда человек призван, чтобы контролировать Универсум и трансформировать его. Экзистенция на данном этапе — это попытка «умертвить метафизику» и «штурмовать вечность». «Стояние вне» своего эссенциального бытия рассматривается уже не как падение, но как возможность актуализации потенциальностей того или иного человека. П. Тиллих утверждает, что «в своей философской форме этот подход может быть назван „эссенциальным“. В этом смысле существование, так сказать, поглощается сущностью»[54]. В философской мысли эпохи Возрождения существующие вещи и явления понимались как осуществление эссенциального бытия в прогрессивном развитии. Здесь ставится знак равенства между эссенциальной и экзистенциальной природами человека. В обоих случаях это микрокосм, в котором соединены силы Вселенной. «Это носитель созидательного и критического разума; это строитель своего мира и творец себя как актуализации своей потенциальности»[55]. Таким образом, разрыв между сущностью и существованием в данном случае может быть преодолен через воспитание и политическую организацию общества.

На протяжении всей истории философской мысли эссенциализм был осуществлен в полном смысле слова, как замечает П. Тиллих, лишь в классической немецкой философии, особенно в системе Гегеля. Сам Гегель прекрасно разбирался в экзистенциальной проблематике и «пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей»[56]. Далее Тиллих характеризует уникальность гегелевской системы, отмечая ряд его заслуг: «он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как „отчуждение“ и „несчастное сознание“; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс»[57]. Гегель полагал, что существование — это логически необходимая актуальность сущности, и в связи с этим нельзя говорить о разрыве между ними. Переход от эссенции к экзистенции — это не «падение» или «скачок». У ряда предшествующих мыслителей и философских школ

разрыв между эссенцией и экзистенцией преодолевался исключительно лишь в Боге. Однако Гегель, как яркий представитель «эссенциализма», утверждал также то, что эти категории преодолеваются не только вечно в Боге, но в человеке в этой земной истории, процесс которой един и диалектичен. Философия должна обнаруживать в истории существенное, субстанциональное и необходимую жизнь духа. История философии есть саморефлексирующее сознание духа, как он обнаруживает себя незавершенным в системах философии. «История, основанная на понятии, является историей воспоминания абсолютного духа, воплощением его истины и действительной жизни, достоверности „его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким“»[58]. Таким образом, мир — это процесс самореализации абсолютного духа, самореализации божественного ума. Здесь нет ни разрыва, ни предельной неопределенности, ни риска, ни опасности утратить себя тогда, когда сущность — это выражение сущности, а не выпадение из нее. В таком виде перед П. Тиллихом разворачивается история развития и взаимодействия эссенциального и экзистенциального. Отталкиваясь от этой основы, пути, который проделало философское мышление с самых древних времен в данной проблеме, П. Тиллих выдвигает свою концепцию «падения» человека из своего сущностного бытия в бытие экзистенциальное.

Если «эссенциальная антропология» в полном смысле невозможна, так как она не поддается никакому эмпирическому исследованию, то «экзистенциальная антропология» анализирует человека с того самого момента, как он «пал» в экзистенцию. В этом падении человек оставил «созидательное основание Божественной жизни» и встал на основание «самого себя», чтобы актуализировать то, чем он сущностно является, чтобы стать свободой»[59]. Движущей силой этой актуализации становится грех. Таким образом, переход от эссенции к экзистенции имеет хамартиологический аспект, что в концепции П. Тиллиха становится частью христологии (в основе — метод корреляции). Для П. Тиллиха этот диалектический аспект является самым проблематичным в концепции творения, так как здесь та самая точка, где соединяются друг с другом

проблема творения и проблема падения. Этот пункт, где смыкается творение и падение, имеет такое же отношение к коррелятам,— «свобода и судьба».

П. Тиллих, рассматривая предпосылки «перехода» от эссенции к экзистенции отмечает, что «человек ответствен за переход от сущности к существованию и потому, что он наделен конечной свободой, и потому, что в нем соединены все измерения реальности»[60]. Согласно данному контексту, основной предпосылкой «падения» («перехода») у П. Тиллиха выступает полярность «свободы и судьбы». В «эссенции» данные корреляты находились в состоянии единства и гармонии, но когда свобода активизировалась в результате перехода человека в «экзистенцию», начался процесс их отделения. Так как свобода становится подконтрольной страсти высокомерия (П. Тиллих использует здесь английский термин «hubris»), она теряет свою определенность и становится направленной на те объекты, которые зависят уже непосредственно от выбора того или иного субъекта. В результате, «Я», впадающее в экзистенцию, раскалывается и теряет свою целостность. Данное состояние П. Тиллих именует «рабством воли», где «человек воспользовался своей свободой для того, чтобы расточить свою свободу, а его судьба в том, чтобы лишиться своей судьбы»[61]. Таким образом, как справедливо отмечает К. И. Уколов, Тиллих заимствует «шеллингово представление о свободе как противоречии свободы с самой собой, обращенности духа на самого себя»[62].

Пытаясь ответить на вопрос, касающийся причин и мотивации «перехода» в экзистенцию, П. Тиллих активно использует понятие «конечность», отождествляя его с термином «тревога». Вводя в оборот понятие «тревожная свобода», он обращается к теме сотворения мира и акцентирует внимание на запрете Бога вкушать от древа познания. Этот запрет подразумевает определенное расхождение между Богом и творением, которое «делает повеление необходимым, даже и в том случае, если оно дается лишь для проверки послушания твари»[63]. По П. Тиллиху, это и есть кульминационный момент в толковании история «падения»,

где сам грех является потенциальным, но еще не актуализированным, одновременно с этим перестав уже быть невинностью. Таким образом, актуализация свободы подразумевает тягу к греху, которую П. Тиллих называет «пробужденная свобода». В этом смысле, оставаясь в пределах эссенциального бытия, где свобода гармонирует с судьбой, человек находится на распутье между «желанием актуализировать свою свободу и повелением хранить свою спящую невинность»[64]. В силу того, что человек — не просто конечное существо, но и осознает свою конечность, он делает свой выбор в пользу актуализации своей свободы. Здесь человек испытывает чувство тревоги — опасения утратить себя в двух векторах своего развития. С одной стороны, он опасается статичности в своем эссенциальном бытии, не актуализировав свою свободу. С другой же, реализовав себя посредством актуализации свободы, он, выпрыгнув из «спящей невинности», рискует утратить свою невинность через искушение самоактуализации. Таким образом, попытка «штурмовать вечность» и войти в экзистенцию стоит человеку состояния «спящей невинности».

Переходный этап от эссенциального бытия к экзистенции рассматривается П. Тилихом как условие потенции временного и пространственного существования. Тиллих отмечает, что данный переходный этап имеет место быть в реализованной экзистенции: «Он устанавливает условия пространственного и временного существования. Он проявляет себя в каждой индивидуальной личности при переходе от спящей невинности к актуализации и вине»[65]. «Падение» есть онтологический базис экзистенции, ее актуальный и исходный факт. Этот переход, который осуществился посредством «падения» первочеловека, онтологически предшествует всему временному и пространственному, формируя одновременно пространственно-временной аспект экзистенции.

Несмотря на то, что переход от эссенции к экзистенции описывается в категориях времени и пространства через «миф о падении», это событие имело место быть во всех трех временных измерениях. Наиболее насыщенная разного рода интерпретациями третья книга

Бытия повествует об истории этого перехода. В связи с чем можно говорить о том, что описанный в тексте Священного Писания метаисторический период (до Быт. 3: 7) представляет собой описание эссенциального бытия человека, а все последующие страницы священного текста повествуют о человечестве и его истории в экзистенциальном аспекте.

Итак, вся философско-теологическая система П. Тиллиха базируется на «методе корреляции». Этот метод призван проанализировать человеческую «ситуацию», из которой возникают экзистенциальные вопросы. Философия формирует экзистенциальные вопросы; теология, в свою очередь, дает экзистенциальные ответы. Вводя в свою методологическую установку данный принцип, Тиллих пытается установить связь между конкретной человеческой ситуацией и вечным Откровением. Для осуществления этого необходимо дать «символам Откровения» такую интерпретацию, которая была бы понятна и доступна современному человеку. Фундаментальная система Тиллиха была направлена на соотнесение между собой Откровения и «ситуации», христианского вероучения и светской современной культуры. Как видно из всего выше представленного, это привело к переосмыслению основных категорий христианской традиции, где, как показано, в его онтотеологии Бог становится «Самобытием». На основании представленного выше анализа видно, что в концепции П. Тиллиха понятие «бытие» рассматривается в трех основных аспектах: в его учении о Боге, которого он именует «Самобытием»; в антропологии, где у него различаются эссенциальное и экзистенциальное бытие человека; а также в христологии, где Христос именуется проявлением «Нового Бытия».

Источник понимания антропологической концепции П. Тиллиха берет свое начало с его учения о «падении» и следующим за ним отчуждении. Падение в этой концепции означает переход от эссенции к экзистенции, который осуществляется вместе с творением мира. Страх перед конечным и возвышающаяся свобода приводят человека к актуализированному бытию. Через конечную свободу и трагическую судьбу осуществляется переход от эссенции к экзистенции, увлекая все творение

из «спящей невинности» в осуществленную экзистенцию. Следствием «падения» становится то, что П. Тиллих именует отчуждением, имея в виду отчуждения от себя, Бога и других людей. Отчуждение осуществляется посредством раскола между эссенцией и экзистенцией. Их соотношение в состоянии «спящей невинности» было гармоничным и мирным, но это было испорчено падением. Отталкиваясь от такого понимания онтологической модели П. Тиллиха, необходимо перейти к феноменологии человека П. Тиллиха.

Глава II. Феноменология человека. Экзистенциальное бытие

2.1. Понятие экзистенции

Если первая глава данного исследования была посвящена фундаментальной онтотеологии П. Тиллиха, во второй главе проанализируем его оригинальную экзистенциальную философию, где он разрабатывает феноменологию человека. Феноменология человека является более узким понятием по сравнению с антропологией. Если предметом антропологии в тиллиховской философско-теологической модели служит человек в своем эссенциальном и экзистенциальном бытии, то предметом феноменологии человека является «экзистенциальный человек». В этом смысле Г. Кун в своей статье, посвященной антропологии П. Тиллиха, справедливо отмечает: «Практически верно утверждать то, что Тиллих больше заинтересован в анализе экзистенции человека, чем в анализе человеческой природы»[66]. Тиллиховский анализ человеческой природы базируется на двух основных элементах: онтологическая проблематика, анализу которой была посвящена первая глава исследования, и экзистенциальный аспект, к которому необходимо перейти в данной главе.

Для П. Тиллиха экзистенциализм — это прежде всего ответ гегельянству. Как уже было отмечено, Гегель стремился продемонстрировать то, что экзистенция является выражением эссенции. Задачей философии,

по его мнению, является «примирение с реальностью», ответ, своего рода, рациональному отчуждению. В этом смысле, как у Гегеля, так и у Тиллиха, как будет видно далее, понятие «отчуждение» стоит в центре философской модели. Только очевидно, что «отчуждение» Гегеля отличается от «экзистенциального отчуждения». Для Гегеля отчуждение — понятие универсальное. Как отметил Р. Б. Бурков, «Учение Гегеля — это одна большая теория отчуждения, где отчуждение — неотъемлемый предикат значительного числа составных элементов его концепции»[67]. Выступая против гегельянского эссенциализма, П. Тиллих утверждает, что существование должно рассматриваться в первую очередь как эмпирический аспект, а не рациональный. Этот эмпирический подход к существованию начинается с существующего субъекта, а не мыслящего, как, например, у Декарта.

«Падение» — базис и отправная точка экзистенции человека и, к тому же, ключевое экзистентное его вопрошание, ответ на которое, с точки зрения Тиллиха, находится в новом спасительном бытии во Христе. Онтология П. Тиллиха пронизана антропологическим аспектом, поскольку, как экзистенциалист, он рассматривал «бытие человека как единственный ключ к бытию как таковому»[68]. П. Тиллих пишет: «Человек вдруг обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»[69]. В очередной раз здесь невозможно не заметить влияние М. Хайдеггера: Тиллих заимствует у него феноменологическую ориентацию. У Хайдеггера понятие «Dasein» означает «сущее, в бытии которого речь (дело) идет о самом этом бытии»[70]. То есть это то «место», где обнаруживает себя бытие, где бытие «разомкнуто» для человека. Основа онтологии, по мнению П. Тиллиха, состоит именно в анализе бытия человека, а не «внечеловеческих» сущих. Если любое сущее причастно структуре бытия, то исключительно лишь человек способен сознавать эту структуру. Одновременно с этим важно учитывать, что человек не является самым доступным объектом научного познания, но напротив,— наиболее «труднопостижимым».

Важно заметить, что подход П. Тиллиха к онтологической тематике является одновременно феноменологическим анализом человеческого опыта, но никак не «объективистским» исследованием этого опыта. Это подтверждают слова С. С. Пименова: «...онтологические размышления позднего периода невозможны вне неоидеалистического, неокантианского и феноменологического контекста»[71].

В предыдущей главе была проанализирована фундаментальная онтотеологическая концепция П. Тиллиха, которая завершилась анализом события перехода от эссенции к экзистенции. Если эссенциальное бытие человека является, скорее, предметом онтологии, то экзистенциальное бытие, которое открылось после «падения», есть, скорее, предмет феноменологии человека. Хотя антропология Тиллиха начинается уже с эссенциального бытия человека, для систематического анализа его концепции целесообразнее и удобнее рассматривать концепцию сущностного бытия в рамках его онтологии, а экзистенциального — в большей части в рамках феноменологии человека.

Анализу понятия эссенции был посвящен второй параграф первой главы данного исследования. П. Тиллих, со свойственной ему скрупулезностью, уделяет большое внимание также понятию экзистенции, которой он противопоставляет «эссенцию», что его сближает с Ф. Шеллингом, С. Кьеркегором и М. Хайдеггером. Тиллих дает несколько дефиниций понятию «существование»: «Оно может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия; оно может означать и актуальность того, что в сфере сущностей потенциально; оно может означать и „падший мир“; оно может означать и такое мышление, которое или осознает собственные экзистенциальные условия, или полностью отвергает сущность»[72]. В этом смысле, экзистенция проистекает из потенциальности как отход от эссенциального бытия. Экзистенция, которая формируется из потенциальности, есть искажение подлинной сущности.

Важно отметить, что П. Тиллих не признавал классификацию экзистенциализма в любом его виде, так как, и это справедливо отметил С. В. Таранов, «Тиллих не только классификатор, но и поэт».

«Экзистенциализм, агрессивный и пассионарный, парадоксальный и фрагментарный, экстатический и профетический, все же по своей сути целостен»[73]. Более того, Тиллих говорил о невозможности разделения экзистенциализма на атеистический и религиозный, так как атеистический вариант сам по себе теономен. Сам же П. Тиллих характеризовал экзистенциализм как «анализ человеческой бедственности»[74]. Бедственность человека состоит в его отчуждении от эссенциальной природы. Раскрывая дефиницию понятия «экзистенция» этимологическим путем, П. Тиллих говорит, что коренной смысл глагола «toexist» — существовать, дословно означает «стоять вне». Пытаясь ответить на вопрос «вне чего» стоит человек, Тиллих дает ответ: «стоять вне небытия». Греческая философская мысль всегда различала два аспекта небытия — как абсолютное «oukon» и как относительное «meon». В итоге, П. Тиллих не видит существенной разницы в том, вне какого аспекта небытия стоит человек в своей экзистенции: «В каком бы из этих двух смыслов мы не понимали небытие, существование в любом случае означает стояние вне небытия»[75]. Так или иначе, это стояние «вне» подчеркивает существующий в реальности раскол между потенциальностью и актуальностью.

Ключевым понятием для анализа состояния человеческой экзистенции для П. Тиллиха является «отчуждение»[76]. Подобно С. Кьеркегору он видит причину экзистенциальной ситуации в отчуждении человека от Бога. Сам Тиллих употребляет понятие «отчуждение» в трех основных аспектах: отчуждение от Бога, от творения, от собственного бытия. Тиллиховский экзистенциализм рассматривается в двух измерениях: как индивидуальная вина и универсальная трагедия. Собственно говоря, на этой догме и базируется весь экзистенциализм П. Тиллиха. Экзистенциализм его строится на хамартиологии. Поэтому, чтобы понять более глубоко суть экзистенциального бытия в концепции П. Тиллиха, необходимо перейти к этой теме.

2.2. Хамартиологический аспект экзистенции

Ключевыми терминами перехода от эссенции к экзистенции у П. Тиллиха являются такие понятия, как «падение», «трепет», «страх». Как справедливо отмечает Т. Лифинцева, «Именно тиллиховский глубинный анализ таких понятий, так „тревога", „страх", „мужество быть", „отчаяние", „временность", „одиночество", „смерть", способствовал столь широкому распространению в США экзистенциального анализа»[77].

Интересно проанализировать экзистенциальную хамартиологию П. Тиллиха сквозь призму ортодоксального взгляда на грех. Тиллих отмечает, что понятие «отчуждение» в его философском значении восходит к Гегелю. Он говорит также, что человек, каким он существует,— это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть, поскольку он отчужден от своего подлинного бытия. Термин «отчуждение» несет у П. Тиллиха мощную смысловую нагрузку — по той причине, что указывает на нечто, чему отчужденный человек сущностно причастен. Человек не может избавить себя ни от эссенциального бытия, ни от Бога, который есть эссенциальная основа всего бытия. Он неразрывно связан и со своим эссенциальным «я», и с Богом, даже несмотря на то, что находится в состоянии отчуждения.

Мыслители XX века, большей своей частью, под феноменом отчуждения воспринимали коррелят богословских представлений о богооставленности, тварности и греховности. Т. Лифинцева делает вывод, что «в представлении христианских теологов философия XIX и XX столетий проясняет на секулярном языке то, что христианской теологии давно известно»[78]. Говоря о том, что термин «отчуждение» не входит в библейскую терминологию, П. Тиллих приходит к заключению, что именно в библейском контексте данное понятие наиболее точно описывает ситуацию отчужденного человека. Убедительными примерами этого служат разные описанные события из ветхозаветной истории, начиная от изгнании перволюдей из Эдема, Вавилонского столпотворения, и заканчивая событиями конфликтов пророков с правителями и народом из-за идолопоклонства. В каждом из этих рассказов подразумевается

понятие «отчуждение». Человек отчуждает себя от Бога, от собратьев, от своего коллектива. «А если так, то употребление термина „отчуждение“ для описания экзистенциальной ситуации человека, конечно, не противоречит библейской традиции»[79]. При этом важно понимать, что П. Тиллих не ставит знака равенства между понятиями «грех» и «отчуждение». Тем не менее, он дает понять, что очень часто вместо «греха» как структурного понятия традиция (как католическая, так и протестантская) имеет в виду «грехи» во множественном числе и в моральном смысле. В данном случае «грех» связан исключительно лишь с нравственной сферой, воспринимаясь, преимущественно, как действия против моральных норм. Одновременно с этим, категория «отчуждение» призвана показать ту псевдоличную силу, которая отчуждает человека от Бога, мира и себя самого. Несмотря на чуждое библейской традиции употребление термина «грех», тем не менее, оно в смысловом отношении содержит в себе больше, чем термин «отчуждение». Поскольку «выражает личностный акт отвращения от того, чему человек принадлежит. Грех более отчетливо выражает личностный характер отчуждения в противовес его трагической стороне. Он выражает личностную свободу и вину в противовес трагической вине и универсальной судьбе отчуждения»[80]. Термину «отчуждение» не достает активной коннотации, которую П. Тиллих видит в термине «грех». Кроме того, термин «грех» указывает на индивидуальную ответственность человека в состоянии отчуждения[81]. Из этого ясно, что отчуждение — не нечто, вероломно нашедшее на человека, но является следствием согласованности конечной свободы человека и универсальной судьбы всего творения.

Заимствуя лютеранскую концепцию греха из Аугсбургского исповедания, П. Тиллих рассматривает понятие «отчуждение» в своей хамартиологической концепции экзистенциализма в трех аспектах: отчуждение как безверие, отчуждение как «hubris» и отчуждение как вожделение. Все три отмеченные признака нуждаются в реинтерпретации, по мнению П. Тиллиха, чтобы возможно было анализировать феноменологию человека.

Первый признак отчуждения — «безверие» — согласно мнению основных представителей протестантизма, не связан с экклесиологией, так как творцы Реформации никогда не обозначали этим термином нежелание верить в учение Церкви. П. Тиллих делает вывод, что протестантское видение термина «безверие» означает некий акт или состояние, где человек «во всей полноте своего бытия отворачивается от Бога»[82]. Этот поворот предопределяет экзистенцию человека, который устремляется к этому миру всей своей сущностью, во всем своем трихотомическом единстве: в познании, воле и эмоции. Актуализировав свое «Я», человек обрек себя «на разрыв когнитивного соучастия в Боге»[83]. Примечательно, что отчуждение характеризуется уже на том этапе, когда человек начинает вопрошать о Боге. «Безверие — это отделение воли человека от воли Бога»[84]. Поэтому, как замечает П. Тиллих, некорректно приравнивать безверие к непослушанию, так как повеление, послушание и непослушание автоматически подразумевают, что одна воля оторвана от какой-либо другой. Таким образом, безверие есть первый признак отчуждения, и также включает в себя понятие «безлюбие». Грех является проблемой взаимоотношения человека с Богом. Грех — религиозный термин, но не в том аспекте, в каком он употребляется в религиозных контекстах, а в аспекте взаимоотношения человека и Бога в понятиях отчуждения и возможного воссоединения.

Второй признак отчуждения — «hubris», или высокомерие. П. Тиллих подчеркивает значимость человека, который есть «венец творения», совершенный из творений. Задача, стоящая перед ним,— быть «собой» и владеть миром. По Тиллиху, быть «собой» значит иметь не только сознание, но и самосознание, абсолютную центрированность. Это и является основным критерием, подчеркивающим достоинство и величие человека как «образа Божьего». Одновременно являясь «венцом творения», человек несет большую ответственность за все бытие. Это значит, что его достоинство и совершенство одновременно являются и искушением, которое выражается в том, что человек имеет соблазн «децентрализироваться» от Бога,

к которому он принадлежит эссенциально, и стать центром для себя самого и своего мира.

П. Тиллих говорит о том, что дословно перевести понятие «hubris» невозможно. Более адекватный смысл данного термина встречается в ветхозаветной метаистории, а именно в том обещании змия Еве, где говорилось о равенстве Евы с Богом через вкушение плода от древа. Только это равенство Богу, или богоуподобление, является не θέωσις (обожением), но именно «hubris» — высокомерием (самовозвышением). Здесь Ева и Адам, а следовательно, и все человечество в их лице, посягнули на вечность, «самовозвысились в сферу божественного». Далее П. Тиллих делает вывод, что не совсем корректно переводить понятие «hubris» как гордыня. Гордыня — определенная нравственная категория, антонимом которой является смирение. В свою очередь, «hubris» не является нравственной категорией человека. Данное понятие общечеловеческое. «Оно может проявиться как в актах смирения, так и в актах гордыни»[85]. Поэтому целесообразно, согласно мысли П. Тиллиха, перевести слово «hubris» как «самовозвышение».

Т. Купер отмечает сходства между П. Тиллихом и Э. Фроммом в описании извращенной человеческой природы. «Тиллиховское „hubris“ и фроммовский „злокачественный нарциссизм“ имеют ряд сходств»[86]. Если обратиться к работе Э. Фромма «Душа человека», видно, как автор разграничивает две формы нарциссизма: доброкачественный и злокачественный. В первом случае объектом нарциссизма является непосредственный результат собственного труда. Как отмечает Э. Фромм, «Энергия, побуждающая к работе, в основном нарциссична по своей сути, но именно потому, что сама работа вызывает необходимость поддерживать отношения с реальностью, нарциссизм постоянно сокращается и находится в определенных границах»[87]. Если посмотреть на определение злокачественного нарциссизма у Э. Фромма, то здесь предметом его является не результат труда, а то, что человек уже имеет,— например, внешний вид, успех, богатство, здоровье и т. д. «Этот вид нарциссизма злокачествен потому, что элемент коррекции,

который мы находим в доброкачественной форме нарциссизма, здесь отсутствует. Если я „велик“, если я имею определенное качество, то нет необходимости в поддержании отношений с внешним миром. У меня нет необходимости напрягаться. В то время как я пытаюсь сохранить образ своего величия, я все больше и больше отдаляюсь от реальности и должен все более усиливать нарциссический заряд, чтобы лучше защитить себя от опасности обнаружения моего нарциссически раздутого Я»[88]. Данная мысль Э. Фромма имеет ряд параллелей с понятием «hubris» П. Тиллиха. Как у Э. Фромма человек, имеющий «злокачественный нарциссизм», замыкается в себе и отчуждается от реальности, так и у П. Тиллиха «hubris», явившийся двигателем мировой истории, характеристика, повернувшая бытие человека от метаистории к истории (от эссенции к экзистенции), оторвала последнего от Бога и «вбросила» его в стадию существования.

Основным признаком «hubris» является непризнание человеком собственной конечности и желание быть равным Богу. «Он возносит себя над границами своего конечного бытия и вызывает тот божественный гнев, который его уничтожает»[89]. Это высокомерие, или «hubris», может проявляться в разного рода философских системах, которые игнорировали конечность человека, претендуя на абсолютную истинность. Примерами таких концепций, с точки зрения П. Тиллиха, является, например, система Гегеля, которая ставила знак равенства между истиной личностной и абсолютной. Подобные взгляды наблюдались у христианских фарисеев, пуритан и последующих моралистов, в воззрениях которых теоцентризм был вытеснен антропоцентризмом, центром которого и является тиллиховское понятие «hubris». «Всем людям присуще сокровенное желание быть подобными Богу, и в своих самооценках и самоутверждении они действуют соответственно. Никто не желает признать (конкретно признать) свою конечность, свои слабости и свои ошибки, свое невежество и свою незащищенность, свою покинутость и свою тревогу. А если кто-то и готов их признать, то эту свою готовность он делает еще одним орудием своего «hubris». Демоническая

структура побуждает человека смешивать естественное самоутверждение с разрушительным самовозвышением»[90].

Третий признак отчуждения — «вожделение», которое характеризуется П. Тиллихом как «неограниченная жажда вобрать в себя всю полноту реальности»[91]. Вожделение есть следствие децентрализации человека от Бога в результате безверия и его эгоцентризма от самовозвышения («hubris»). Искушение человека, по П. Тиллиху, состоит в том, что тот занимает промежуточное положение между конечностью и бесконечностью. Каждый индивид, будучи отделенным от целого, стремится снова воссоединиться с ним. Поэтому эта ущербность приводит к тому, что человек ищет «изобилия». Как отмечает П. Тиллих, «вожделение» — это искушение личности, которое состоит в том, что человек желает достигнуть бесконечного изобилия.

В отличие от традиционного понимания, П. Тиллих рассматривает понятие «вожделение» более широко и всеобъемлюще. Если христианские теологи идентифицировали «вожделение» с сексуальными желаниями или похотью, то Тиллих ассоциирует его с нечто большим, чем просто либидо. Делая отсылку к блж. Августину, П. Тиллих оправдывает последнего в том, что сам Августин, отождествляя вожделение и похоть, был под влиянием неоплатонизма. Его постоянное пренебрежение к телесному подтверждается и тем, что сам Августин неоднократно цитировал известную фразу Порфирия: *omne corpus fugiendumesse* (должно избегать всякого тела)[92]. Одновременно, для П. Тиллиха становится не совсем понятным и во многом противоречивым отождествление вожделения с сексуальным желанием в этических системах теологов Реформации, а также в неопротестанизме. Амбивалентность понятия «вожделение», по замечанию Тиллиха, «является одним из тех многочисленных выражений, которые способствуют амбивалентности христианского отношения к полу»[93]. Как и в случае, где П. Тиллих призывал христианскую апологетику разграничить понятия «Бог» и «существование», так и здесь, в своей традиционной манере, он говорит о необходимости переформулирования данного понятия, открыто утверждая, что «церковь

никогда не была способна адекватно рассмотреть эту центральную этическую и религиозную проблему»[94].

Понимание «вожделения» в столь широком смысле наблюдается не только у П. Тиллиха, но и у многих других представителей философской мысли. Рядом мыслителей понимание «вожделения» рассматривалось в символическом аспекте. Например, Тиллих ссылается на С. Кьеркегора, который описывает образ Нерона, где последний воплощает «демонические импликации неограниченной власти». Нерон в данном случае выступает как отдельная историческая личность, которой удалось поглотить всю полноту универсума в том смысле, что он обладал силой пользоваться в своих целях всем тем, чего он желал достичь. П. Тиллих также прибегает к образу моцартовского ненасытного соблазнителя женщин — Дон Жуана, создавая одновременно дополнительный образ Иоганна соблазнителя. В данном контексте, как и в случае с образом Нерона, вырисовывается пустота бесконечного и тщетного полового влечения. В обоих случаях подчеркивается самопренебрежительный аспект вожделения. Не менее ярким образом также является образ Фауста. Лейтмотив феноменального произведения И. Гете: «Распорядись собой, прими решенье, Хотя бы и ценой уничтоженья»[95], где главный герой ради абсолютного познания заключает сделку с дьяволом. И здесь, самым ярким образом, источником искушения является «все», а не познание. Если брать в отдельности познание, власть, либидо, то они не составляют предмета вожделения. Вожделение, таким образом, носит у П. Тиллиха более глобальный и всеобъемлющий характер. «Вожделение — это желание вобрать в себя и в свою конечную отдельность весь универсум»[96]. Итак, если любое влечение к чему бы то ни было, будь это знание, власть, успех или секс, приобретает, в конечном итоге, неограниченный характер,— это является основным признаком «вожделения», по мысли П. Тиллиха.

Таким образом, исходя из всего, что было представлено выше, П. Тиллих переходит к проблеме первородного греха. Отправной точкой концепции первородного греха является акт Адамова непослушания,

впоследствии принявший коллективный и наследственный характер для его потомков. И в этом вопросе П. Тиллих выступает оппозиционером традиционному христианскому учению. Он поясняет, что традиционное христианское учение, настаивающее на взаимосвязи бедственности и ущербности человека с однократным действием Адама, некорректно и абсурдно. «Это лишает человеческий индивид универсально-человеческого характера, поскольку ему приписывается свобода без судьбы»[97]. Этот факт ставит крест на универсальности человека. Поэтому грех не может являться ни первородным, ни наследственным в точном смысле этих понятий, но может являться тотальностью всечеловеческой судьбы и свободы, реализующейся в отчуждении. В данном случае человек не способен выйти за рамки своего человечества и стать совершенно свободным в своих решениях и поступках. Это невозможно потому, что человек, безальтернативно, в состоянии отчуждения является существом социальным. Поэтому взаимосвязь «судьбы и свободы следует сохранять в описаниях всякого состояния человека»[98]. Таким образом, свобода и судьба являются необходимыми компонентами, которые обязательно должны учитываться в феноменологическом анализе человека.

Из всех аспектов космического учения о Бытии, напоминает П. Тиллих, именно учение о «первородном грехе» подвергалось самым яростным нападкам еще с конца XVIII века. Категория «первородного греха» стала основным объектом критики еще в эпоху Просвещения. Та ярость, с которой современное сознание борется с идеей «первородного греха», объясняется, по мнению П. Тиллиха, двумя причинами. Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась буквально как ее критиками, так и ее апологетами, а в связи с этим и была неприемлема для пробуждающегося историко-критического мышления. Во-вторых, учение о «первородном грехе» как бы подразумевало негативную оценку человека, что радикально противоречило тому новому ощущению жизни и мира, которое складывалось в индустриальном обществе. Осознавая и критически оценивая эту традицию, П. Тиллих все же «покоряется» ее давлению. Он пишет: «Вполне может оказаться, что потребуется

окончательное устранение из теологического лексикона таких понятий, как „первородный грех“ или „наследственный грех“, которые могут быть заменены описанием взаимопроникновения тех нравственных и трагических элементов, что имеются в человеческой ситуации»[99].

«Грех был универсальным фактом еще и до того, как он стал индивидуальным актом, или, точнее сказать, грех как индивидуальный акт актуализирует универсальный факт отчуждения»[100]. Здесь П. Тиллих, в очередной раз, отходит от христианской ортодоксальной хамартиологии, пытаясь придать греху онтологический статус. Универсальность греха, по Тиллиху, предшествует факту падения в экзистенцию, что дает возможность назвать П. Тиллиха дуалистом. Барбара Макклар подтверждает это: «По той причине, что Тиллих ставит жизнь человека на определенном уровне вне божественной жизни, его теология является своего рода дуализмом...»[101] Индивидуальный грех есть дело свободы и персональной вины. Одновременно с этим, согласно феноменологической концепции человека П. Тиллиха, свобода неразрывно связана с судьбой отчуждения, что носит универсальный характер. Из этого делается вывод: в любом возможном свободном акте имеется судьба отчуждения, как и в обратном случае, где «судьба отчуждения актуализована всеми свободными актами»[102]. Далее П. Тиллих делает заключение, что грех как факт неотделим от греха как акта.

В своей хамартиологии П. Тиллих также выступает против схоластической хамартиологической классификации, которая делит грехи на смертные и простительные, актуальные и капитальные. Допускается применение данной классификации лишь в практическом пастырском опыте. Если два человека, решившие покаяться и совершившие один и тот же грех, испытывают разные степени вины, то на одного из них, к примеру, можно оказать воздействие образом Страшного суда, а другому будет достаточно ограничиться лишь искренней исповедью. В данном случае градация и классификация греха, по П. Тиллиху, может быть допущена. Однако если данная хамартиологическая схоластическая система проецируется на отношения человека и Бога, то она

не может быть применима в каком бы то ни было религиозном контексте. П. Тиллих заключает: существует только «грех», то есть отвращение от Бога и от благодати или от воссоединения с Богом. Эти категории качественные и абсолютные, а не количественные и относительные. Грех — это отчуждение, а благодать — примирение. К такому выводу приходит П. Тиллих в своей хамартиологическо-экзистенциальной модели. Завершая свою мысль о сущности греха, Тиллих постепенно переключается с феноменологии человека на позитивную онтологию, то есть на тот синтез, выход человека из падшего состояния, преодоление экзистенциального бытия в «Новом Бытии».

Тема конфликтов в онтологических полярностях в состоянии отчуждения человека является частью теодицеи П. Тиллиха. Как было отмечено, основными признаками экзистенциального отчуждения человека в хамартиологической модели стали безверие, «hubris» и вожделение. Экзистенция противостоит эссенциальной, истинной, первозданной природе человека. Любое возможное проявление состояния отчуждения отрывает человека все более и более от его эссенции. «Противостоящие друг другу элементы сущностного бытия стремятся уничтожить друг друга и то целое, которому они принадлежат»[103]. Далее, в деистическом ключе П. Тиллих приходит к выводу, что двигателем деструкции в условиях экзистенциального отчуждения является не Бог или дьявол, а сама структура отчуждения. Здесь Тиллих вводит в свою феноменологическую концепцию человека новый парадоксальный термин — «структура разрушения». Этим понятием он показывает, что деструкция не имеет независимого положения в совокупной реальности, но зависит от структуры того, в чем и на что оно действует разрушительно. В итоге структура приписывается также и деструкции, разрушению. Конечный итог «интенции» деструкции — хаос, который является бесструктурным феноменом в самом полном смысле слова. Тем не менее, пока хаос не достигнут, деструкция в той или иной мере продолжает оставаться единой по своей структуре.

П. Тиллих в своей концепции онтологических полярностей в состоянии экзистенции отталкивается от базисной структуры конечного

бытия — полярности «Я» и мира. Уникальность человека состоит в том, что он обладает центрированным «Я» и структурированным миром, с которым он взаимодействует и на который смотрит. Если любое другое существо не имеет абсолютного характера центрированности и привязано к своей среде, то человек способен выходить за ее границы. «Он свободен сделать свой мир объектом рассмотрения, но он же свободен сделать объектом рассмотрения и самого себя»[104]. В таком случае, когда свобода человека конечна, он может утратить себя, а также и свой мир. П. Тиллих называет это «структурой разрушения» и приходит к выводу, что, анализируя данный феномен, можно понять, что есть «зло» по своей сущности.

С присущей ему тщательностью Тиллих анализирует значение термина «зло». В широком смысле зло связано со всем негативным и включает как разрушение, так и отчуждение. Однако более корректно, с точки зрения П. Тиллиха, употреблять термин «зло» в узком значении, как следствие состояний греха и отчуждения. Затрагивая проблему теодицеи, П. Тиллих отвечает на вопрос о причине допустимости греха в мире: «Не допускать греха значило бы не допускать свободы; это было бы отрицанием самой природы человека, его конечной свободы»[105]. В перспективе данной апологетической позиции по отношению к феномену теодицеи П. Тиллих переходит к анализу «структуры саморазрушения». Начало зла есть утрата себя или, другими словами, распад центрированности «Я», что приводит к распаду единства индивида.

2.3. Онтологические полярности в состоянии отчуждения

«Человек — то сущее, в котором полярности явлены в высшей степени»[106]. Между теми онтологическими полярностями, которые были описаны в первой главе исследования, в состоянии отчуждения возникают конфликты.

Первая из этих полярностей, которую анализирует П. Тиллих, это «свобода и судьба». В эссенциальном бытии данная полярность, равно как и все остальные, пребывает в состоянии гармонии или «спящей

невинности». После пробуждения свободы, под воздействием основных признаков отчуждения (вожделения и «hubris») она выходит из состояния «спящей невинности» и разрывает свои узы с судьбой, обращаясь к другим, произвольно избираемым ей объектам. Описывая разрыв данной полярности, П. Тиллих прибегает к таким экзистенциалистским терминам, которые он глубоко анализирует в своей работе «Мужество быть», как «беспокойство», «пустота» и «бессмысленность». Искажение свободы и ее трансформация в произвол приводит к метаморфозе судьбы, которая становится «механической необходимостью». В результате того, что свобода выходит из-под контроля своего онтологического полюса — судьбы и становится произволом, человек теряет свою центрированность; его «Я» теряет единство и целостность. Данный феномен, который характеризует «эту структуру разрушения», П. Тиллих вслед за М. Лютером именует «рабством воли». Богословская проблема концепции детерминизма репрезентирует данный онтологический конфликт свободы и судьбы. Если сторонники детерминизма будут говорить о подчинении свободы механистической необходимости, то противники его превратят свободу человека в дело случая.

Вторая онтологическая полярность, полюсы которой приходят к конфликту,— это «динамика и форма». Как и в первом случае, в эссенциальном бытии данные категории пребывают в уравновешенном состоянии. Экзистенциальный конфликт данных полюсов заключается в том, что человек ставится в зависимость от «hubris», и вожделение «тянет (его) во все стороны без какой-либо определенной цели и содержания»[107]. Становясь приоритетным направлением человека, динамика трансформируется в «бесформенное побуждение к выходу за собственные пределы»[108]. Тиллих характеризует данный феномен термином «искушение новизной». Деструктивные последствия несет также и отрыв формы от динамики (впоследствии она трансформируется лишь во внешний закон). В феноменологической концепции человека у П. Тиллиха идет противопоставление формы как закона и динамики как голой витальности. «Происходит постоянное разрушение

витальности формой и формы витальностью»[109]. Таким образом, если один из полюсов данной полярности выходит из-под контроля законов эссенции, это в итоге приведет к ее разрушению.

Третья и последняя полярность («индивидуализация и соучастие»), амбивалентность которой С. Пименов называет «конкретизацией базисной онтологической структуры „Я — мир“», также раскалывается в экзистенциальном бытии человека. В своей работе «Мужество быть» П. Тиллих отмечает, что данная пара полярных элементов имеет самую тесную связь с аспектом «мужества». Примечательно, что у Тиллиха феномен «мужества» имеет широкий смысл и определяется как «самоутверждение бытия вопреки небытию»[110]. Таким образом, первый элемент онтологический полюсов — индивидуальное «Я», соучаствующее в структуре бытия, является субъектом этого самоутверждения.

Как видно из самого названия, взаимосвязь данных полюсов несет в себе как индивидуальный аспект, так и аспект единства. Человек как существо индивидуализированное соучаствует в мире. Это соучастие проявляется в его восприятии, воображении и действии. В экзистенции соучастие отрезано от человека, и он, в результате, «попадает под власть тех объектов, которые стремятся превратить его в чистый объект, лишенный „Я“. Если субъектность отделяется от объектности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности»[111]. Таким образом, и в данном случае П. Тиллихом анализируется «структура разрушения».

Из всего представленного выше необходимо сделать некоторые выводы. Если говорить о тиллиховской философско-теологической системе в целом, а следовательно, и о его антропологии, то ее можно охарактеризовать как экзистенциально-эссенциальную. Сам П. Тиллих отказывается от дуалистической антропологии, придерживаясь «монистического» понимания сущности человека. «Человек — существо цельное: его сущностное бытие обладает характером спящей невинности, его конечная свобода делает возможным переход от сущности к существованию, его пробужденная свобода помещает его между двумя тревогами, которые грозят ему утратой себя»[112].

Феноменология человека в творчестве П. Тиллиха представляет собой попытку описать личность как феномен в его экзистенциальном бытии. Из представленного выше анализа можно видеть, какое важное место занимает онтология в его философской системе: будучи по природе универсальной и логически проверяемой, она выполняет для современного, уходящего от христианства человечества роль проводника к вечным религиозным ценностям. Поэтому анализ тиллиховской феноменологии человека был сопряжен с его онтологией, оформленное выражение которой присутствует в его трехтомной «Систематической теологии». Таким образом, главной особенностью онтологии и антропологической модели П. Тиллиха является понимание человека как сущностно-граничного существа.

Антропология П. Тиллиха начинается с состояния эссенциального бытия, которым описывается ситуация человека до грехопадения. Однако уместнее было бы здесь тогда говорить об онтологической антропологии. Феноменологическая антропология же рассматривает человека как существо экзистенциальное. Ключ к пониманию антропологической системы П. Тиллиха — в его концепции о «падении» из эссенции и переходе в состояние отчуждения. Падение в этой концепции означает переход от эссенции к экзистенции и происходит вместе с творением мира. Страх перед конечностью и возвышающаяся свобода приводят человека к актуализированному бытию. Через конечную свободу и трагическую судьбу свершается переход от эссенции к экзистенции, увлекая все творение из «спящей невинности» в осуществленную экзистенцию. Следствием «падения» является то, что П. Тиллих называет отчуждением, подразумевая отчуждение от себя, Бога и других людей. Отчуждение происходит через раскол между эссенцией и экзистенцией. Их соотношение в состоянии «спящей невинности» было гармоничным и мирным, но это было испорчено падением.

Отчужденный человек является исходной ситуацией современного человека. Тиллих стремится объяснить современнику ситуацию человека после падения, пытаясь вникнуть в вопрос — почему человек

сам для себя является проблемой и загадкой? Рассмотрение данного вопроса имеет и апологетические моменты. Почему, собственно, человек должен интересоваться христианской верой? П. Тиллих начинает не с библейского Откровения, но с человека. Он делает требование ответов более четким в том, как он ставит вопросы, принимая всерьез экзистенциальную ситуацию современного человека.

Однако на феноменологии человека, которая рассматривала его экзистенциальную природу, не заканчивается тиллиховская антропология. Конец II и III тома «Систематической теологии» П. Тиллиха привносит позитивный аспект в его антропологическую модель. Человек имеет выход из экзистенции, но при этом он не может своими силами достичь и эссенциального бытия. Спасением, кульминацией и синтезом этой диалектики является Христос — «Новое Бытие», в котором человек обретает свое истинное назначение. В связи с этим от феноменологической концепции человека П. Тиллиха необходимо перейти к его онтологическо-христологической антропологии.

Глава III. Онтологическая христология и эсхатология Пауля Тиллиха как ответ на экзистенциальный вопрос

3.1. «Новое Бытие» во Христе как синтез диалектики эссенциального и экзистенциального

В предыдущей главе был проведен анализ феноменологической концепции человека у П. Тиллиха, самым тесным образом связанной с его онтологией. Антропология человека как «граничного существа» началась с исследования эссенциального бытия и продолжилась на анализе его экзистенции, что репрезентируется понятием «отчуждение». Основные признаки «отчуждения» — безверие, «hubris» и вожделение — предопределили падение человека в ситуацию существования и его уход от первоначального сущностного бытия. Было отмечено, что

онтологическое исследование П. Тиллиха возможно только в связи с его феноменологическим исследованием, что подчеркивает антропоцентричный характер его взглядов.

В связи с этим встает ряд вопросов, которые логически вытекают из представленных выше проблем в концепции П. Тиллиха. Какова же участь человека? Останется ли он обременен своей экзистенциальной ситуацией навсегда или должен настать предел? Когда, где и кем должна быть явлена новая реальность, «Новое Бытие», способное привнести синтез в эту диалектику? На все эти вызовы Тиллих отвечает в конце II тома и в тексте всего III тома своей «Систематической теологии». В связи с этим от феноменологии человека необходимо перейти к онтологической христологии протестантского мыслителя.

Онтохристологию П. Тиллиха следует начать анализировать с рассмотрения понятия «Новое Бытие», «которое носит всеобщий характер, потому что и человеческая бедственность, и двусмысленность победы над ней имеют тот же характер»[113]. Особенности осуществления поисков «Нового Бытия» всегда диктовались теми или иными религиозными или культурными контекстами. В зависимости от отношения к истории П. Тиллих различает «Новое Бытие» над историей и «Новое Бытие» как цель истории. В этом смысле первый вариант можно именовать неисторическим аспектом «Нового Бытия», а второй — историческим его аспектом. Например, политеистические религии относятся к первому типу, так как в их мировоззренческой модели «Новое Бытие» — «это та божественная сила, которая, проявляя себя по-разному, преодолевает человеческую бедственность в пределах конечности»[114]. В неисторическом аспекте «Нового Бытия» спасение имеет начальную точку в истории, хотя осуществляется не через нее. В политеистическом мировоззрении история не имеет линейного характера, а значит «Новое Бытие» не есть «телос» исторического процесса. Здесь «Новое Бытие» выступает как отрицание всего, что существует, за исключением лишь Основания Бытия. Таким образом, «Новое Бытие» здесь становится предметом, так сказать, «чистой» или феноменологически-ориентированной онтологии. В этом

пункте и состоит основное отличие восточного и западного миросозерцаний в их воззрениях на феномен «Нового Бытия».

На Западе, где в отличие от Востока преобладала линейная концепция исторического процесса, всегда подчеркивался исторический аспект «Нового Бытия». Традиционные монотеистические религии «ожидали Новое Бытие, скорее, в горизонтальном направлении, чем в вертикальном»[115]. В этом смысле реальностью не стоит гнушаться, так как она по-прежнему имеет эссенциальную благость, несмотря на свое экзистенциальное отчуждение. Цель исторического процесса будет состоять здесь в метаморфизации истории, преображении реальности, процесс которой поистине уникален и неповторим. «Можно утверждать, что в христианстве решающее событие происходит в центре истории, и что именно это событие дает истории ее центр; что христианство тоже осознает то „еще не", на которое делается главный акцент в иудаизме; и что христианство знает о возможностях откровения, существующих в каждый момент истории. Все это содержится в слове Христос — в том имени, которое христианство дало носителю Нового Бытия в его окончательном проявлении»[116]. Таким образом, анализируя неисторический аспект «Нового Бытия», П. Тиллих не пытается растворить значимость христианства среди других мировоззрений, но говорит об его уникальности.

Прежде чем рассмотреть анализ П. Тиллихом символа «Христос» («Мессия»), необходимо немного остановиться на тиллиховской концепции религиозного символа. По мнению Т. Лифинцевой, «кроме Тиллиха и Р. Отто, ни один из западных философов XIX и XX веков не ставил перед сознанием европейцев проблему религиозного символа и ее значения для теологии и философии»[117]. Не вдаваясь в подробности истории формирования данной концепции П. Тиллиха, которая претерпела у протестантского мыслителя несколько больших стадий, отметим лишь основные моменты.

Во-первых, как справедливо замечает К. Уколов, «Тиллих рассматривает религию не как некую функцию духа наряду с другими,

культурными функциями, а понимает ее как событие рефлексивности духа, осуществляющееся над культурными формами»[118]. Это весьма важное замечание, так как знакомство некоторых исследователей с данной концепцией П. Тиллиха давало многим повод записывать его в разряд атеистов. Например, один из исследователей концепции символа П. Тиллиха Сидней Хук в своей работе «The Atheismof Paul Tillich» выступал с критикой подобных взглядов. Он утверждал, что «поскольку мы можем знать Бога только посредством религиозных символов, и, следовательно, действительность и истина данных символов никоим образом не может быть подтверждена каким-либо онтологическим фактом, а только человеческим опытом и его потребностями, почему мы должны тогда вообще отсылаться к онтологии?»[119] Таким образом, С. Хук видит здесь противоречия с воззрением П. Тиллиха, где данная концепция религиозных символов несколько выбивается из его общей онтологической модели. С критикой употребления категории «символ» в христологии П. Тиллиха выступали и представители «диалектической теологии» (к которым, стоит напомнить, относился и сам П. Тиллих) К. Барт и Ф. Гогартен. Их опасения основывались на той мысли, что тиллиховский символизм ставит крест на подлинной реальности христианского содержания.

П. Тиллих полагает, что позитивные, буквальные утверждения о Боге невозможны, потому что Бог есть тайна. Следовательно, богословию ничего не остается, кроме как говорить языком символов. «Символ по своей сути экзистенциален: он выражает абсолютно конкретные, личностные проблемы индивида и глубинные основания его души и духа»[120].

Первый символ, на котором П. Тиллих останавливает свое внимание,— это Христос («Мессия»). Свои рассуждения он начинает с того, что происхождение данного символа находится за рамками христианства и иудаизма. Одновременно с этим, символ Христос является центральным в христианстве и, таким образом, может претендовать на универсальность, поскольку именно во Христе содержится

всеобщность человеческих чаяний «Нового Бытия». Чрезвычайно важным признаком настоящего «Мессии» является по П. Тиллиху, Его связь с историей. «Мессия не спасает индивидов тем, что выводит их за пределы исторического существования; его цель — преобразовать историческое существование»[121]. Итак, «Мессия» — это не какой-либо феномен новой реальности, по мнению П. Тиллиха. Символ «Мессия» не требует жертвы экзистенциального бытия, а связан с преображением экзистенциального бытия в «Новое Бытие». «Новое Бытие» находится за пределами сущностного бытия и существования, это синтез диалектики эссенциального и экзистенциального.

П. Тиллих приводит доводы в пользу уникальности христианства, которое объединяет «горизонтальное направление чаяний Нового Бытия с вертикальным»[122]. В тот или иной период исторического развития христианства, как показывает П. Тиллих, происходила конкуренция двух типов чаяний «Нового Бытия» — исторического и неисторического. Например, в литературных источниках, посвященных апокалиптической тематике, делался акцент на вертикальном направлении чаяния «Нового Бытия», где Божественная Премудрость является началом творения и спасения. Когда эсхатологические ожидания в христианской среде утихли, и спасение стало восприниматься в основном индивидуалистично, «горизонтальная линия, которая шла от Ветхого Завета, оказалась в опасности: ей грозила уничтожением вертикальная линия, которая шла от эллинизма»[123]. Таким образом, заслуга христианства состоит в том, что Церковь смогла сохранить исторический тип чаяния «Нового Бытия», который репрезентировала ветхозаветная история. Как отмечает П. Тиллих, «приняв это решение, церковь спасла историчность христианства»[124].

Далее П. Тиллих выстраивает свою христологическую концепцию, постепенно раскрывая значение символа «Христос». Основа христианства состоит в том, что Иисус из Назарета, который является Созидателем «Нового Бытия», и есть Христос («Мессия»). Утверждение «Иисус есть Христос» является основой христианской керигмы. Начало

христианства, по Тиллиху, отсчитывается не с того момента, когда родился Иисус, но тогда, когда апостол Петр исповедовал Иисуса как Христа. Более того, Иисус должен был пострадать и умереть за то, что носил данный титул. П. Тиллих говорит о том, что исповедание Иисуса Христом является парадоксальным утверждением, так как «тот, кто, как предполагается, преодолеет экзистенциальное отчуждение, должен соучаствовать и в нем, и в его саморазрушительных последствиях»[125].

П. Тиллих отмечает, что христианство посредством четкого контраста показывает экзистенциальную ситуацию человека, так как Христос, Мессия,— это «Тот, Кто, как предполагается, должен принести „новый эон“[126], универсальное возрождение, новую реальность»[127]. Этот «новый эон», или новая реальность, логически подразумевает и наличие старой реальности, которая представляет собой состояние отчужденности человека и его мира от Бога. В рамках самой экзистенции невозможно преодолеть отчуждение, которое находится под контролем «структур зла», «символами которых являются демонические силы. Они властвуют над душами отдельных людей, над народами и даже над природой»[128]. Тема демонологии П. Тиллиха также весьма интересна и требует отдельного исследования. Его перу принадлежит эссе, не переведенное на русский язык, под названием «Демоническое», где автор, как отмечает Д. Брэндник, «внес большой вклад в возрождение демонологии»[129]. Не углубляясь в детали его демонологической системы, важно лишь отметить, что сам П. Тиллих старался избегать двух крайностей. С одной стороны, он отвергал традиционное понимание феномена демонического, говоря следующее: «Утверждение демонического не имеет никакого отношения к мифологическому и метафизическому миру духов»[130]. С другой стороны, как замечает Д. Брэндник, он критиковал редукционистские тенденции либеральной традиции[131]. Говоря о структурах зла, «которые властвуют над душами отдельных людей, над народами и даже над природой»[132], Тиллих подразумевает два измерения демонического: «психологическое», которое носит сугубо личный характер и относится к индивиду,

а также «корпоративное», влияющее на группу людей. Демоническое в своем корпоративном измерении может оказывать влияние на какую-либо социальную структуру или систему. Таким образом, экзистенциальное бытие в концепции П. Тиллиха носит демонический характер, так как под воздействием «структур зла» человек обречен на бедственное положение. Задача «Нового Бытия» — преодолеть «структуры зла» и «установить новую реальность, из которой будут исключены демонические силы и структуры разрушения»[133]. Таким образом, первый вывод, от которого отталкивается Тиллих в развитии своей христологической онтологии: всевозможные попытки выйти за пределы экзистенции, предпринятые человеком, есть утопия, ведь «только Новое Бытие может породить новое действие»[134].

Апостол Павел, как отмечает П. Тиллих, вводит выражение «новая тварь», именуя тех, кто «во Христе». «Во Христе» тот, кто принимает участие в новизне бытия, которое присутствует во Христе и становится новым творением. «Новое Бытие — это сущностное бытие в условиях существования. Оно преодолевает разрыв между сущностью и существованием»[135]. Таким образом, выражение ап. Павла показывает, что во Христе открывается «Новое Бытие», положившее конец отчуждению экзистенциального бытия и проявляющее сущностное бытие в условиях существования. Парадоксом здесь является метаморфизация реальности, не увязывающаяся с повседневным опытом человека и не поддающаяся рационализации. «Иисус Христос — парадокс и символ для человека. Символ являет себя парадоксально, а парадокс реализует символ. Иисус Христос — центральный символ в явленном человеку мире, символ-картина, через которую реализуются все остальные символы»[136].

Особенность «Нового Бытия» заключается в том, что «оно является победой над ситуацией бытия под законом»[137]. По мнению П. Тиллиха, закон — это эссенциальное бытие, противостоящее экзистенциальному и повелевающее им. По той причине, что эссенциальное бытие человека реализуется в экзистенциальном, закон теряет всякий свой смысл. Христос есть конец закона.

Более того, П. Тиллих, применяя эсхатологическую символику, говорит о том, что «Христос это — конец существования, которое переживается в отчуждении, конфликтах и саморазрушении»[138]. Демонстрируя то, что во Христе открывается «Новое Бытие», Тиллих прибегает к выражению, которое он заимствует у протестантского ученого-библеиста Ч.Г. Додда,— «осуществленная эсхатология»[139]. В противовес «осуществленной эсхатологии», «грядущая эсхатология» утверждает, что «Новое Бытие» как эсхатологическое понятие ожидается в будущем, предполагающее одновременно таинство спасения, кончину мира и полное примирение (восстановление) между Богом и человеком[140]. В соответствии с такой позицией «Новое Бытие» призвано открыть собой новый период, где не может быть эссенциальных или экзистенциальных структур, но — чистое абсолютное «Новое Бытие» во всей своей полноте. П. Тиллих, заимствуя выражение «осуществленная эсхатология», показывает, что в Иисусе Христе, как в «Новом Бытии», проявилось именно то, «что можно назвать качественной характеристикой осуществления»[141]. Таким образом, осуществление «Нового Бытия», по Тиллиху, не означает явления абсолютно иной реальности, приходящего на смену эссенциальному и экзистенциальному бытию. «Новое Бытие» в Иисусе Христе осуществлено уже и потому, что в Нем было положено начало этому осуществлению. Таким образом, кульминация истории сосредоточена исключительно во Христе. Во Христе история подошла к концу, не в том смысле, что она закончилась, но в том, что «ее подготовительный период достиг своей цели»[142]. П. Тиллих проводит различие между «концом» как «завершением» и «концом» как «целью». Говоря о «завершении» истории, подразумевается не ее «конец», но ее продолжение и демонстрация всех основных черт отчуждения в состоянии существования. Если под концом истории подразумевается ее «цель», то это означает, что «история пришла к внутренне присущему ей концу качественно, то есть в явлении Нового Бытия как исторической реальности»[143]. Таким образом, граничное положение между «уже» и «еще нет», по Тиллиху, есть символически выраженный

опыт «в напряженности между первым и вторым пришествием Христа, который неотделим от христианского существования»[144]. В этом пункте, по замечанию С. Пименова, и состояло основное отличие между пониманием К. Барта, который был близок к неокантианству и отрицал возможность появления безусловного в условном, и П. Тиллиха, который под влиянием Шеллинга допускал имманентность трансцендентного в мире и истории[145].

Возвращаясь назад к фундаментальной онтотеологии, необходимо вспомнить, что у П. Тиллиха понятие «бытие» применялось к Богу, с одной стороны, в смысле начального утверждения о Нем как «силе бытия», с другой — как «силе сопротивления небытию». Подобной аналогии Тиллих придерживается в своей христологической модели, где понятие «Новое Бытие» применяется к Иисусу Христу, демонстрируя в Нем ту силу, которая побеждает экзистенциальное отчуждение.

3.2. «Новое Бытие» в Иисусе Христе как победа над отчуждением

Итак, в Иисусе Христе, который является носителем «Нового Бытия», преодолен раскол между эссенциальным бытием человека и его экзистенциальном отчуждением. Противопоставляя экзистенциальную бедственность человека образу «Нового Бытия» во Христе на основании библейского повествования, видно, что Иисусу не присуще отчуждение «между Ним и Богом, между Ним и Ним Самим, а также между Ним и его миром (в его сущностной природе)»[146]. Христологический парадокс Иисуса как Личности П. Тиллих видит в том, что несмотря на присущую Ему конечную свободу в условиях тварного изменяющегося бытия, Он не отчужден от основания Своего бытия. Все те признаки отчуждения (безверие, «hubris» и вожделение), которые имелись в экзистенциальном бытии человека, в Иисусе Христе не имеют и следа.

Христология П. Тиллиха, как и многие другие его воззрения, также отличается неортодоксальностью. Преодоление отчуждения, которое осуществлено «Новым Бытием» в Иисусе Христе, нельзя именовать понятием «безгрешность Иисуса». Тиллих утверждает, что термин

«безгрешность» является негативным, и в применении к Христу он показывает лишь высокое положение Того, Кто не был подчинен деструктивным последствиям отчуждения.

По мнению П. Тиллиха, в библейском повествовании об Иисусе Христе отмечается три основных христологических аспекта. Во-первых, подчеркивается конечность Христа в самом полном смысле слова. Во-вторых, следствием этой конечности является реальность искушений. В-третьих, связь Христа с Богом поддерживалась исключительно Его победой над искушениями, так как в противном случае на мессианском призвании Христа был бы поставлен крест. На этой «догме» П. Тиллих выстраивает свою христологию, которая во многом расходится с традиционным учением о Христе как Боге.

Под конечностью Иисуса Христа П. Тиллих подразумевает Его конечную свободу, которая сталкивается с реальным искушением. «Иисус не мог бы представлять сущностное единство между Богом и человеком, если для него не существовало возможности реального искушения»[147]. Библейское повествование, по мнению П. Тиллиха, ярко подчеркивает эту конечность в образе Христа: Он, в некотором смысле, «вброшен» в экзистенцию, испытывает «метафизический шок», чувствует Себя изгнанником и изгоем, стремится к уединению и т. д. Все эти факторы, описанные в Священном Писании, подтверждают конечность Христа и наличие в Нем человеческой природы. Ереси, отрицающие человеческую природу Христа, как например монофизитство, отрицают и Его конечную свободу, не допуская возможность реальных искушений. В данном случае трансцендентность Бога возвышалась бы над полярностью «свободы и судьбы». Таким образом, подчеркивая наличие человеческой природы в Иисусе Христе, П. Тиллих подчеркивает реальность Его искушений. Для Тиллиха эти искушения были реальными, поэтому можно провести связь между реальным искушением в состоянии «спящей невинности» и «пробужденной свободы», а также реальностью искушений Самого Христа[148]. Антропология П. Тиллиха самым тесным образом связана с событием падения человека из «спящей невинности»

в экзистенцию и победой Христа над отчуждением экзистенциального бытия. Оба данных аспекта ставят одну и ту же проблему.

Судьбу как полюс нельзя вычеркивать из образа Христа. Евангельские родословные Христа призваны продемонстрировать, что Иисус не является обособленным, «Он — центральное звено в цепи божественных откровений»[149]. Вся история, связанная с Иисусом Христом, есть проявление полярностей «свободы и судьбы». Ветхозаветные пророчества, которые упоминаются в новозаветных текстах, демонстрируют элемент судьбы, не отменяя при этом и элемент конечной свободы, который выражается в решениях Христа противостоять искушениям. Полярное единство «свободы и судьбы» — основа тиллиховской христологии. Свобода Христа как решение Его собственного «Я» одновременно проистекает из Его судьбы. Именно в этом смысле П. Тиллих и говорит о конечности Христа как о конечной свободе. Таким образом, единство «свободы и судьбы» пронизывает все области мысли П. Тиллиха: онтологию, антропологию и христологию.

По ходу своих размышлений П. Тиллих дает отрицательный ответ на вопрос возможности случайного спасения человечества вследствие случайного решения отдельного человека. Так как Христос обладал человеческой природой, то Его решения, как и любые решения людей, находятся в подчиненном положении у Божьего провидения. «Судьба человека определяется божественной созидательностью, хотя и через самоопределение человека, то есть через его конечную свободу»[150]. Таким образом, П. Тиллих придерживается детерминистических взглядов, внедряя в свою концепцию доктрину предопределения. По П. Тиллиху, вся история пронизана направляющей созидательностью Бога, начиная от падения человека в экзистенциальное отчуждение и заканчивая явлением «Нового Бытия» в Иисусе Христе.

Образ «Нового Бытия» в Иисусе Христе — это не образ Богочеловека, искушения Которого являются мнимыми, не образ Мессии, Который стоит вне экзистенции, но это «образ той личной жизни, которая испытывает на себе все последствия экзистенциального

отчуждения, но в которой отчуждение преодолено и сохраняется нерушимое единство с Богом»[151]. Именно таким образом «Новое Бытие» являет себя во Христе. «Иисус Христос есть единственный подлинный человек, образ человеческого существования, которое обрело свою сущность, преодолев отчуждение. Он и возвращает человека „домой“ из его самоотчуждения»[152]. Затрагивая антропологически ориентированную христологию П. Тиллиха, необходимо взглянуть на отношение протестантского мыслителя к традиционному христологическому догмату.

3.3. Оценка христологического догмата в творчестве П. Тиллиха и его критическая христология

Углубляясь в христологическую концепцию П. Тиллиха, которая при глубоком ее изучении открывает перед исследователем все больше проблем, видно, что протестантский мыслитель все дальше уходит от традиционной догматики, что дает некоторым повод называть его еретиком. Например, стоит взглянуть на его ход мыслей: «Иисус, как и всякий человек — это конечная свобода. Без этого он не был бы равен людям и не мог бы быть Христом. Один только Бог превыше свободы и судьбы. Только в Боге напряженности этой и всех других полярностей преодолены в вечности; в Иисусе же они реальны»[153]. Или, например: «Если бы в Иисусе как Христе видели Бога, ходящего по земле, то он не был бы конечным существом и не был бы вовлечен в трагедию»[154]. Уже из представленных выше заключений П. Тиллиха, видно, что протестантский мыслитель нигде не ставит знак равенства между Христом и Богом. Тиллих не просто акцентирует внимание на анализе человеческой природе Христа, но будто бы отрицает воплощение как таковое. П. Тиллих словно видит противоречие в том, что Бог мог стать человеком. Воплощение Бога невозможно в принципе, потому что «Самобытие» не может стать «чем-то». Оно всегда остается «Самобытием» и только.

Основа новозаветной христологии, с точки зрения П. Тиллиха, заложена в использовании евангелистами тех символов, которые описывали жизнь Христа. Такие символы, как «Сын Человеческий», «Сын

Божий», «Христос» и «Логос», были призваны максимально адекватно раскрыть суть Евангельской Вести. В связи с тем, что на самых ранних этапах развития христианства и его богословия существовала опасность буквальной интерпретации христологических символов, Церковь вынуждена была прибегнуть к использованию терминологического аппарата греческой философии. Центральным символом для этой цели был символ «Логоса», что дает повод П. Тиллиху именовать христологию раннего христианства «христологией Логоса». Исходя из этого, мыслитель ставит вопрос, который до сих пор остается неразрешимой проблемой теологии. Насколько адекватно терминологический аппарат, заимствованный из греческой философии, передает смысл евангельской керигмы?

Важно понимать, что П. Тиллих здесь не выступает в качестве «борца» со Священным Преданием. Он оправдывает то, что Отцы Церкви вынуждены были прибегнуть к этой рецепции, так как другого выхода просто не было. Ранняя Церковь пронизана христологией, а все прочие вероучительные положения «либо служили предпосылками для христологического догмата, либо стали его следствиями»[155]. Христоцентризм П. Тиллиха представляет собой определяющее явление всякой теологической рефлексии. Однако, например, в «The Cambridge Companionto Paul Tillich» утверждается, что систему П. Тиллиха следует назвать, скорее, не христоцентризмом, в силу ее бесструктурности и незавершенности, а «эсхатологическим панентеизмом»[156]. Да и сам П. Тиллих это подтверждает на последних страницах своей «Систематической теологии».

С одной стороны, христологический догмат позволил защитить Церковь от угрожающих ей искажений, в чем П. Тиллих видит позитивный момент. С другой стороны, в деле спасения Церкви путем апологетики христологического догмата были предприняты, как утверждает П. Тиллих, неадекватные средства. Неадекватность эта обуславливается тем, что универсальная греческая терминология привязана к той или иной религиозной системе. Эта критика, по мнению мыслителя, расходится с критикой того же А. Гарнака, который утверждал, что «догма по своей концепции и структуре есть продукт греческого духа на почве

Евангелия»[157]. А. Гарнак предполагал, что следствием внедрения в теологический аппарат греческой философской терминологии стала интеллектуализация Европы. П. Тиллих, в свою очередь, как следствие допускал лишь эллинизацию христианской Вести. Миссионерская деятельность Церкви в эллинистическом мире обуславливается принципом рецепции эллинской культуры, ее форм жизни и мышления. Христианство заимствовало определенные формы из языческой культуры, одновременно с этим адаптируясь к ним и наполнив их собственным смыслом. Тем не менее, согласно П. Тиллиху, перед христианством встает глобальная проблема, которую можно передать словами русского религиозного богослова и философа М. М. Тареева: «между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины»[158]. Таким образом, Тиллих нисколько не выступает против вероучительных формул, которые были сформированы на Вселенских соборах. Повод для беспокойства, по его мнению, состоит в факте заслонения сущности евангельской керигмы нагромождением философских формул. При этом П. Тиллих нисколько не умаляет значение Вселенских соборов и называет постановления Никейского и Халкидонского соборов «великими решениями». Этими решениями были сохранены как характер Христа, так и характер Иисуса, вопреки употреблению неадекватных средств. Задачей же неохристологии, по мнению П. Тиллиха, является поиск новых форм, способных максимально адекватно и исчерпывающе изложить сущность христологии Древней Церкви. Одновременно, Евангельская Весть должна быть максимально адаптирована к современным условиям, отвечать вызову «ситуации», не теряя свой сущностный и уникальный характер.

Таким образом, христология П. Тиллиха сотериологична и самым тесным образом связана с антропологией. «Христология — это экзистенциально необходимое дело Церкви, а не просто теоретическая проблема»[159]. Тиллиховская антропология может быть полностью рассмотрена только с учетом феноменологии человека — анализом его

природы в состоянии отчуждения и антропологически ориентированной христологии.

3.4. Сотериологический аспект «Нового Бытия»

Христология самым тесным образом связана с сотериологией и призвана быть занята, в первую очередь, вопросом спасения. «Проблема сотериологии ставит христологический вопрос и задает направление христологическому ответу»[160]. Традиционная теология разделяла личность Христа, делая Ее предметом христологии и Его служение как область сотериологии. П. Тиллих, в свою очередь, выступает против такого подхода, утверждая, что в таком случае мы говорим о двух реальностях, где личность Христа является реальностью в себе, а Его служение представляет собой совершенно иную реальность — «Новое Бытие». В этом смысле христология П. Тиллиха полностью сотериологична, где бытие Христа и есть Его служение, а его служение есть Его бытие, то есть «Новое Бытие».

Различные попытки, ставящие своей целью выход из экзистенции, Тиллих именует «самоспасением». Классифицируя различные способы «самоспасения» — законнические, аскетические, мистические, сакраментальные, доктринальные и эмоциональные,— П. Тиллих приходит к выводу, что все эти попытки избежать «экзистенции» несостоятельны и только лишь извращают путь истинного спасения. Так как во Христе явлено «Новое Бытие», то лишь Он способен спасти человека от его экзистенциального отчуждения и его деструктивных последствий.

Сотериологически ориентированные термины, применимые ко Христу в евангельских текстах, такие как «Спаситель», «Посредник» и «Искупитель», глубоко анализируются П. Тиллихом. Каждая христианская конфессия имеет собственную сотериологическую интенцию. Раннее греческое христианство под спасением подразумевало спасение от греха и смерти. В свою очередь, в Римо-Католичестве делался акцент на спасении от вины и ее последствий в настоящей жизни, а также в состоянии чистилища или в аду. Сотериология протестантизма же

подразумевает спасение от силы закона. П. Тиллих кардинально переосмысливает коннотацию понятия «спасения», интерпретируя ее как «исцеление». И здесь сотериологическая инновационность П. Тиллиха обуславливается его феноменологией человека. «В этом смысле исцеление означает воссоединение того, что было отчуждено; создание центра для того, что было расколото; преодоление раскола между Богом и человеком, человеком и его миром, человеком и самим собой»[161]. Итак, опираясь на данную интерпретацию спасения, Тиллих выводит понятие «Новое Бытие», под которым он подразумевает изменение, или даже исцеление старого бытия и переход в «Новое Бытие». «Новое Бытие» открывается во Христе, однако П. Тиллих выступает против «исключающего христоцентризма»[162].

Традиционная христианская сотериология всегда было сопряжена с двумя рода символами. Первые символы, такие как «огонь внешний», «тьма внешняя» и «геенна огненная», призваны отразить посмертную участь человека, связанную с бесконечными мучениями. Второго рода символы — «Царство Небесное», «Лоно Авраамово», «Град Божий» и т. п. — призваны передать характер вечного блаженства и предельного спасения человека. Несмотря на описание разных посреднических состояний (чистилище, мытарства) в учениях той или иной христианской конфессии, их сотериология оперирует исключительно антонимичными понятиями — ад и рай. Тиллих выступает против такого понимания, утверждая, что «если бы спасение для вечной жизни зависело от встречи с Иисусом как Христом и от принятия его спасающей силы, то тогда лишь малое число людей могло бы достичь спасения»[163]. Далее он пишет: «Теология, претендующая на универсальность, всегда пыталась избежать этой абсурдной и демонической идеи, но если предполагать выбор между абсолютным спасением и абсолютным отчуждением, то сделать это трудно»[164]. Таким образом, П. Тиллих демонстрирует абсурдность данной сотериологической модели, оперирующей понятиями «абсолютное спасение» и «абсолютное отчуждение», и пытается сформировать свою собственную «критическую христологию». Учение о спасении

в концепции П. Тиллиха основано на понимании спасения «как исцеляющей и спасительной силе, которая действует через Новое Бытие на протяжении всей истории»[165]. В данном случае проблема сотериологии принимает совершенной иной вид. Все люди, обладающие бытием, принимают участие в исцеляющей силе «Нового Бытия». Все люди, даже христиане, исцелены лишь частично, фрагментарно и пребывают в состоянии относительного спасения. «Новое Бытие» во Христе снимает любую возможную фрагментарность и относительность в своей способности и силе исцелять. В этом и состоит уникальность Христа. Уникальность того, что Христос является предельным критерием всякого исцеления и процесса спасения.

Второй том «Систематической теологии» П. Тиллих заканчивает анализом трех основных аспектов спасения: спасение как соучастие в «Новом Бытии», спасение как принятие «Нового Бытия», спасение как преображение «Новым Бытием».

Первый признак — «Спасение как соучастие в Новом Бытии (обновление)» — связан с участием индивида в «Новом Бытии», сила которого способна освободить человека от экзистенциального отчуждения. «Соучастие во Христе» — понятие, введенное П. Тиллихом и повлиявшее во многом на библеистику, в частности на известного библейского экзегета Е. Сандерса[166]. П. Тиллих акцентирует внимание на объективной стороне спасения, на отношении Нового Бытия к тем, кто в него вовлечен. Используя выражение апостола Павла «бытие во Христе», он называет это отношение «захватыванием и вовлечением». Интересно, что и сам Е. Сандерс, по всей видимости находившийся под влиянием П. Тиллиха, отмечал, что «сердцевина Павловой мысли — не тезис об оправдании верой и не критика иудаизма», а то, что сам Сандерс называет «соучастием» (participation), подразумевая под данным словом всю совокупность Павловых представлений о «бытии во Христе»[167]. В данном случае без сомнений можно говорить о влиянии П. Тиллиха на творчество библеиста Сандерса. Состояние соучастия в Новом Бытии подчеркивают такие термины, как «новое рождение»,

«обновление», «новое творение». Эти термины несут не какую-то индивидуальную характеристику, как отмечает П. Тиллих, но демонстрируют более широкое понимание обновления как состояния мира. Новый эон, который принес Христос, дал возможность человеку соучаствовать в нем и обновляться через это соучастие. «Объективная реальность „Нового Бытия" предшествует соучастию в нем. Весть об обращении — это прежде всего весть о новой реальности, к которой человека призывают обратиться; в ее свете человек должен уйти от старой реальности, от того состояния экзистенциального отчуждения, в котором он жил»[168]. Таким образом, сотериология П. Тиллиха, скорее, объективна, нежели субъективна. Можно говорить о сотериологии всеединства, где все человечество вовлечено в новую реальность — «Новое Бытие», явленное в Иисусе Христе. Базисом всего является тот критерий, о котором сам П. Тиллих практически не упоминал ранее, а именно вера, которую он характеризует как «состояние предельной заинтересованности»[169]. Здесь он находится под влиянием С. Кьеркегора, который понимал веру как абсолютный интерес человека к действительности другого[170]. Но, в отличие от С. Кьеркегора, полагавшего веру присущей исключительно религиозной стадии существования, П. Тиллих описывал веру как «акт всей личности», который «происходит в самом центре жизни личности и включает в себя все ее элементы»[171]. Таким образом, вера, принимающая Христа как Носителя «Нового Бытия», является основой человеческого обновления.

Второй признак — «Спасение как принятие Нового Бытия (оправдание)». Обновление как соучастие в «Новом Бытии» в сотериологической модели П. Тиллиха предшествует оправданию, которое подразумевает веру. Вера, которая оправдывает человека, исходит не от самого человека, по мнению П. Тиллиха, но от божественного Духа — силы, которая созидает «Новое Бытие». Традиционный протестантизм, в лице М. Лютера и Ф. Меланхтона, акцентируя внимание на оправдании, поместил его на первую ступень по отношению к вере. Сам П. Тиллих опровергает такое понимание оправдания и помещает

его после обновления. Тиллих стоит на детерминистических позициях и говорит о том, что оправдание — «это деяние Бога, никоим образом не зависящее от человека,— деяние, которым Бог принимает его, принимает того, кто не приемлем»[172]. Он выступает против формулы «оправдание верой», где вера понимается как действие человека, способное даровать ему оправдание. Бог является единственным источником оправдания, притом оправдания не верой, а благодатью. Вера в то, что человек заслужил это оправдание, как замечает П. Тиллих, «это канал, по которому благодать передается человеку»[173]. Поэтому корректнее говорить не об «оправдании верой», как в лютеровской формуле «Articulus stantis et cadentis ecclesiae»[174], а об оправдании благодатью посредством веры.

Третий признак — «Спасение как преображение Новым Бытием (освящение)». Глагол «освящать», по П. Тиллиху, буквально означает «быть принятыми в общество святых», то есть в то сообщество, «которое захвачено силой Нового Бытия»[175]. В его понимании, освящение — это процесс, который носит сакральный характер и связан с преображением как отдельно взятого человека или сообщества, так и Церкви, и всего мира. Последние страницы II тома «Систематической теологии» лишь немного затрагивают темы пневматологии, экклесиологии и эсхатологии, которые более подробно исследуются П. Тиллихом в III томе. Анализ этих богословских аспектов входит у него в раздел христологии, так как, с его слов, «наше положение о том, что Христос не может быть Христом без церкви, делает учение о Духе и Царстве составными частями христологии»[176].

Тиллиховская христология и сотериология тесным образом связаны с его философией, историей и эсхатологией, центральными темами III тома его *opus magnum* — «Систематической теологии». Можно говорить о том, что П. Тиллиха интересует не столько история, сколько экзистенциальное значение истории[177]. История в понимании Тиллиха антропоцентрична, так как она применима лишь к истории человечества. «Естественная история» приписывает историческое измерение

каждому природному процессу, но само измерение истории становится самим собой лишь в контексте истории человечества. Парадоксальность философии истории в том, что, с одной стороны, история стремится к своей предельной цели, постоянно реализуя ограниченные цели, и одновременно достигает и разрушает свою предельную цель. В этом и состоит, по П. Тиллиху, двусмысленность истории. Он убежден, что невозможно говорить об истории человечества в чистом ее виде. Вся история есть история человеческих групп, совокупность которых он называет всемирной историей. Лишь в последнее время, в эпоху научно-технической революции, техническое пространство поспособствовало единству человечества, поэтому в данном контексте можно говорить об истории человека.

Так как философия истории рассматривается П. Тиллихом в контексте сотериологии, он ставит проблему единого «телоса» истории. «Историческое существование находится „под звездой“ исторического времени и движется вперед вопреки любому сопротивлению партикуляризма»[178]. В этом смысле П. Тиллих говорит об универсалистской динамике истории, которой не может избежать ни один индивид, вовлеченный в исторический процесс. В центре истории находится традиция, которая включает в себя разные исторические сведения с символическими интерпретациями. История должна иметь смысл, смысл истории, который связан с вопросом о смысле жизни. Исходя из этого, центральным символом, в котором христианство дает ответ на проблему смысла исторического существования, является «Царство Божие». Говоря о «Царстве Божием», П. Тиллих выделяет четыре его аспекта.

Первая характеристика — политическая. Политизация символа «Царства Божьего» соответствует доминированию политической плоскости в динамике истории. Символ П. Тиллиха подчеркивает не государство Божие, но, в первую очередь, «саму по себе власть правителя, которым станет Бог после победы над врагами»[179]. В ветхозаветной истории политичность Царства Божия была подчеркнута такими образами, как «Гора Сион», «Израиль». Новозаветная политическая

теология расширяет область правления Бога, упоминая о преображенных небе и земле. Постепенно происходит метаморфизация политического Царства Божия в космическое. Божественное Откровение постепенно открывает экзистенциально отчужденному человеку новую реальность — «Новое Бытие».

Второй аспект — социальность Царства Божия, под которым П. Тиллих подразумевает идею мира и справедливости. «Царство Божие осуществляет утопическое ожидание царства мира и справедливости, в то же время освобождая их от утопического характера добавлением прилагательного „Божие“, поскольку этим добавлением неявно признается невозможность земного осуществления»[180]. Этим подчеркивается утопичность всех возможных попыток построить социализм во всеобщей истории. Еще Ф. Степун утверждал, что «главным теоретиком религиозного социализма надо считать П. Тиллиха»[181]. Однако более точно было бы сказать, что Тиллих стоит на позициях «эсхатологического социализма»,

Третий элемент Царства Божия — персоналистический. «Царство Божие придает вечный смысл отдельной личности. Трансисторическая цель, к которой движется история,— это не исчезновение, но осуществление человечности в каждом человеческом индивиде»[182]. Персоналистический характер, описанный П. Тиллихом, можно также назвать антропоцентрическим аспектом эсхатологии. Телосом трансисторической реальности является «осуществление человечности». Человек остается человеком даже в состоянии отчуждения, до тех пор, пока он не «выпал» из своей человечности. «Осуществление человечности» — это предел самотрансцендирования, предел вертикального направления движения духа. «Осуществление человечности», одновременно с этим, не ницшеанский образ сверхчеловевека, штурмующего вечность. Тиллиховское «осуществление человечности» — это «эссенциализация» человека, восстановление его вечной сущности.

Четвертый аспект Царства Божия — это его универсальность. Несмотря на антропоцентричный характер эсхатологии П. Тиллиха,

как и всей его теологическо-философской модели, «Царство Божие» не ограничивается лишь человеком, но «включает осуществление потенциальностей жизни во всех измерениях»[183]. Универсальность была выражена в словах апостола Павла «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28). Здесь, по мнению некоторых исследователей, у Тиллиха прослеживается мотив «апокатастасиса» в его эсхатологическо-сотериологической модели. К примеру, Рэймонд Булман справедливо подчеркивает многогранность тиллиховской эсхатологии, отмечая, что «эсхатология П. Тиллиха является одновременно политической и трансцендентной, социальной и индивидуальной, космической и исторической»[184].

Неизбежно возникает вопрос, каким образом «Царство Божие» проявляет себя в истории? Здесь П. Тиллих заимствует немецкий богословский термин *Heilsgeschichte* («история спасения»), который демонстрирует череду событий, где «спасающая сила вмешивается в исторические процессы, подготовленная этими процессами и изменяя их»[185]. В этом случае «история спасения», с одной стороны, является частью всеобщей истории; с другой стороны, она привносит в историческую реальность нечто новое и может называться «священной историей». Итак, диофизитский характер истории заключается в том, что она одновременно сакральна и секулярна. Тем не менее, в связи с многочисленными некорректными интерпретациями выражения «история спасения» П. Тиллих говорит о проявлениях «Царства Божия» в истории. В то же время, где есть проявление «Царства Божия», там есть откровение и спасение.

Христианство утверждает, что явление Иисуса Христа — «центр истории» в том смысле, что вся предшествующая история и последующая является его подготовкой и восприятием. Говоря о явлении Христа как о центре истории, подразумевается, что «проявление Царства Божьего в истории не является бессвязной чредой проявлений, каждое из которых имеет относительную достоверность и силу»[186]. Тиллих выступает здесь против эсхатологического релятивизма.

Далее П. Тиллих рассматривает проблему начала и конца движения, центром которого является явление Христа. История спасения обретает

свое начало в той точке, где «человек начинает осознавать предельный вопрос о свой отчужденной бедственности и о своем предназначении эту бедственность преодолеть»[187]. Осознание экзистенциальной ситуации и вера в ее преодоление открывают человеку путь к спасению. Конец истории спасения наступает в тот миг, когда человечество перестает ставить вопрос о своей бедственности. Однако не только христианство претендует на то, что событие, благодаря которому оно возникло, является центром истории спасения и откровения. Империалистические тенденции разных государств, история которых принималась всерьез, также видели центр своей истории: исход евреев из Египта, основание Римской империи, революция в Америке и др. В разных религиозных мировоззрениях были также свои видения центра истории: явление Мухаммеда в исламе, исход израильтян в иудаизме, рождение и деятельность Заратустры в зороастризме и т. д. В связи с представленным многообразием возникает проблема обоснования христианством уникальности своего видения истории спасения.

Первый ответ на эту проблему заключается, по П. Тиллиху, в понятии «вера». Именно вера может утверждать свою зависимость от такого события, которое есть критерий всех событий откровения. Вера в этом смысле мужественна, так как идет на риск ошибки. В «Динамике веры» П. Тиллих поясняет, что «вера включает мужество. Следовательно, она может включать и сомнение по поводу самой себя. Конечно же, вера и мужество не тождественны. Вера обладает и другими элементами, кроме мужества, а мужество выполняет другие функции, помимо утверждения веры»[188]. Однако вера как проявление христианского мужества не является исчерпывающим ответом на вопрос. С. С. Пименов подчеркивает два основных момента, которые необходимо учитывать в понимании феномена «веры» у Тиллиха: «Первый: вера предостерегает нас от самообожествления, настоящая вера всегда критична, и в первую очередь к самой себе. И второй: вера сущностно конфликта, всегда „вопреки“. Вера — это постоянно длящийся творческий акт, а не единовременное решение»[189].

Одним из ключевых понятий философии истории П. Тиллиха, призванным показать то историческое событие, где история осознает саму себя и свое значение, событие, в котором во всей полноте утверждается человеческое измерение, является категория «Кайрос». Этому понятию П. Тиллих в 1922 году посвятил небольшую статью с одноименным названием «Кайрос». Представление о «Кайросе», по мнению Тиллиха, в мышлении западного человека присутствовало всегда. Он писал: «Где есть приятие вечного, проявляющегося в особый момент истории — Кайрос,— там есть открытость Безусловному. Эта открытость может быть выражена как в религиозных, так и в светских символах,— таких, как ожидание Царства Божия, тысячелетнее царство Христа, третья эпоха мировой истории, или последняя ступень, ведущая к справедливости и миру. Сколь бы различны ни были типы религиозного сознания, использующие те или иные символы,— сознание кайроса, чрезвычайного момента в истории, может выражаться в каждом из них. Согласно Иоахиму Флорскому, Гегелю, Марксу и Конту, наступает последний период истории. Его уже можно распознать в лоне настоящей эпохи. Эпоха Св. Духа, стадия совершенного самосознания, бесклассовое общество, основание религии „позитивной“ науки — все это есть последние стадии, они суть „кайросы“ (kairoi) в абсолютном смысле»[190]. Несомненно, тема «Кайроса» являлась на протяжении всей жизни центральной темой философии истории П. Тиллиха, определявшей все другие.

«Кайрос» — одна из ключевых категорий философии истории П. Тиллиха: в буквальном смысле слова переводится как «исполнение времен». Представление о «Кайросе» как о моменте исполнения такого эсхатологического чаяния, моменте соединения божественного порядка с человеческой историей, всегда оставалось центральным в социальной мысли Тиллиха. Здесь можно увидеть наличие рецепции греческой мифологии, где Кайрос был богом счастливого мгновения. В древнегреческой традиции употреблялись два термина по отношению ко времени: «Χρόνος» — последовательное, хронологическое время, и «Καιρός» — неуловимый, благоприятный момент. «Его изначальный

смысл — подлинное время... — следует противопоставлять хроносу, измеряемому, или часовому, времени. Первое — качественное, второе — количественное»[191]. В самом общем смысле, «Кайрос» — это вхождение трансцендентного в историю. В разговорном греческом языке термин «Кайрос» обозначает любое практическое намерение, когда для него настал благоприятный момент. В Новом Завете это понимание выражают слова Христа: «Мое время еще не настало» (Ин. 7: 6). В словах Иоанна Предтечи «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3: 10) возвещается исполнение времени по отношению к Царству Божьему, которое «приблизилось».

Для прояснения момента наступления «Кайроса» П. Тиллих использует понятие зрелости. Человечество должно созреть для той стадии исторического развития, где явил Себя ее «центр». Необходимо пройти эволюционный процесс. Еще с ветхозаветных времен различные проявления «Царства Божия» сформировали ряд предпосылок для его окончательного проявления в Иисусе как Христе. Если бы не было Ветхого Завета, то христианство, как замечает П. Тиллих, вернулось бы назад, к незрелости всеобщей истории религии. «Ибо зрелость является результатом воспитания законом, а у кого-то из тех, кто принимает закон с радикальной серьезностью, зрелость становится отчаянием из-за невозможности исполнить закон, побуждающим искать нечто иное, что прорывается через закон как „благая весть“»[192]. Здесь уместно привести слова апостола Павла: «Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3: 24).

В истории переживание «Кайроса» происходило довольно часто. Достаточно вспомнить интерпретацию истории блж. Августина или хилиастическую концепцию трех стадий цистерцианского монаха Иоахима Флорского. Особенно это переживание присутствовало в сектантских движениях. Понятие «Кайрос» использовалось также националистическим движением в противовес уникальному «Великому Кайросу». В таком случае использование понятия «Кайрос» вне христологического контекста является «демоническим искаженным опытом kairos'a

и неизбежно ведет к саморазрушению»[193]. Таким образом, «кайросы» могут быть демонически искаженными и ошибочными. Абсолютным критерием является «Великий Кайрос» — время пришествия Иисуса Христа, а также установления «Царства Божия». Это момент, когда единство сущности и существования восстанавливается в человеке, в котором оно распалось в результате «падения» последнего в экзистенцию. Лишь «Великий Кайрос» поистине уникален. «Тиллиховская концепция Кайроса подразумевала, с одной стороны, открытость конкретной исторической ситуации для Безусловного, а с другой — предостерегала от мессианства и эсхатологизма псевдорелигий, столь ярко заявившего о себе в XX столетии в лице нацизма, большевизма и множества тоталитарных идеологий»[194].

3.5. Антропологически ориентированная эсхатология в контексте онтологической христологии П. Тиллиха. «Новое Бытие» во Христе как выход человека из «падения»

Особенность Царства Божьего состоит в том, что оно одновременно надысторично в смысле его трансцендентности и исторично, так как является телосом истории. Человеческая история линейна, а значит должна прийти к такой точке, когда она остановится и перестанет существовать. Земная жизнь, сама планета и та стадия Вселенной перестанут существовать во времени и в пространстве. Одновременно, завершение биологического или физического аспекта истории не означает ее абсолютного конца. Конец истории выходит за рамки категории времени, это завершение времени — это вечность. «Конец истории в смысле внутренней цели или telos'а истории — это „Вечная Жизнь“»[195].

Анализируя понятие «эсхатология», которое происходит от греческого слова εσχατόθ, Тиллих обнаруживает две характеристики термина εσχατόθ: пространственно-временную и качественно-ценностную. «Оно одновременно указывает и на последнее, наиболее удаленное в пространстве и времени, и на высшее, наиболее совершенное, наиболее чистое, но иногда также и на самое низкое, на крайне негативное»[196]. Для того,

чтобы адекватно выразить коннотацию данного понятия, П. Тиллих использует существительное в единственном числе — ἔσχᾰτον. Основная теологическая проблема эсхатологии состоит в символическом выражении отношения временному к вечному. Теология должна максимально адекватно проинтерпретировать и объяснить метафору «перехода» от вечного к тленному; символ «падения» из эссенции в экзистенцию. Использование П. Тиллихом существительного ἔσχᾰτον придает этому вопросу экзистенциальную окраску. Экзистенциальное отчуждение человека является тем центром, вокруг которого вертится история. Тиллиховский ἔσχᾰτον не есть что-то абстрактное, относящееся к будущему, но «ежемоментное». «Прошлое и будущее встречаются в настоящем, и оба они включены в вечное „сейчас“. Однако они не поглощаются настоящим; они обладают своими независимыми и различными функциями»[197]. Таким образом, теология призвана показать, что эсхатология есть проблема не просто футуристического измерения, но и проблема сегодняшнего опыта. Она актуальна для каждого человека и должна переживаться им в настоящий момент. Это придает символизму эсхатологии актуальность и серьезность. В то же время, без анализа конца истории и мира невозможно ответить на вопрос о вечной судьбе человека.

В проблеме понимания «Вечной жизни» П. Тиллих выделяет три основные позиции: первая позиция состоит в том, что содержание вечной жизни является крестом для разума, недоступной божественной тайной. Несмотря на это, как видно из истории религий и богословия, такая точка зрения не могла удовлетворять потребности людей. Желание выйти за пределы земной жизни и соприкоснуться с трансцендентным всегда было присуще всем религиозным мировоззрениям.

Вторая позиция, как правило, супранатуралистическая, ушла в другую крайность. Здесь «Вечная жизнь» более чем доступна понимаю человека. «Народному воображению и теологическому супранатурализму известно о трансцендентном царстве очень многое, так как они видят в нем идеализированное удвоение жизни, проживаемой в истории и во всеобщих условиях существования»[198]. В данном случае

все отрицательные аспекты жизни, такие как зло, конечность или отчуждение, устранены. Такая позиция ставит крест на истории, которая, согласно данной точки зрения, ничего не привносит в трансцендентную реальность.

Третья позиция держится золотой середины и «соответствует как динамическо-творческой интерпретации символа „Царство Божие“, так и антисупранатуралистическому, или парадоксальному пониманию отношения временного к вечному»[199]. Эсхатология в этом случае не отрицает историзма. «Царство Божие» принимает лишь позитивные элементы истории, исключая из нее негативные моменты. «Вечная Жизнь включает в себя позитивное содержание истории, освобожденное от его негативных искажений и осуществленное в его потенциальностях. История при таком отношении к ней — это прежде всего человеческая история»[200]. Можно сказать, что экзистенциальное бытие в данном случае подвергается «чистке». Возвышение позитивного в экзистенции до Вечной Жизни означает «очищение позитивного от его двусмысленного смешения с негативным, которое характеризует жизнь в условиях существования»[201]. Символ «Окончательного Суда» в эсхатологической модели П. Тиллиха показывает, что событие это находится не в какой-либо футуристической плоскости, но происходит здесь и сейчас, в постоянном переходе от конечного к вечному, где всякая возможная видимость зла как чего-то позитивного меркнет в вечности. Таким образом, все, что обладает онтологическим статусом, все, что «есть», заслуживает вечности, но одновременно с этим может быть исключено оттуда настолько, насколько смешивается с небытием.

Неизбежно здесь ставится вопрос: что Тиллих подразумевал под тем негативным, которое исключается при переходе от временного к вечному? В данном вопросе он вводит в оборот метафору «вечной памяти». Все отрицательное не может удерживаться в вечной памяти; одновременно с этим, оно и не забывается. Негативное есть небытие, оно имеет свое место в вечной памяти в качестве того, что преодолевается и трансформируется в «голое ничто». П. Тиллих именует это

осуждающей стороной «Окончательного Суда». Это можно назвать «негативной эсхатологией».

Позитивная эсхатология выражается П. Тиллихом как «спасающая сторона Окончательного Суда»[202]. Необходимо разобраться, что есть «позитивное» в понимании Тиллиха и как оно связано с эссенциальным и экзистенциальным бытием. Ответ дается мыслителем в духе платонизма и шеллингианства: «бытие, достигая вечности, включает в себя возвращение к тому, чем вещь является сущностно; это то, что Шеллинг назвал „эссенциализацией“»[203]. С одной стороны, «эссенциализация» может характеризоваться как возвращение к чистой эссенции и полное преодоление экзистенции. В этом случае эсхатология не несет в себе чего-то нового и уникального, а мировой процесс ограничивается лишь как «падение» из эссенции и возвращение к ней. С другой стороны, «эссенциализация» может означать нечто большее, чем просто возврат к сущностному бытию, дополняя его чем-то новым, уникальным и положительным, почерпнутым из экзистенции. «Окончательный Суд» выступает в данном контексте синтезом диалектики эссенции и позитивной экзистенции.

Далее, в своей эсхатологии П. Тиллих переходит к вопросу положения онтологических полярностей в «Вечной жизни». Первая пара элементов — «индивидуализация и соучастие» — достигают состояния гармонии, пребывая в божественной центрированности за границами полярного противостояния. Вторая пара — «динамика и форма» — также достигают своего равновесия, соединяясь «в „божественной созидательности“, которая включает в себя конечную созидательность, не превращаясь при этом в техническое средство, которое становится самоцелью»[204]. Третья пара — «свобода и судьба» — также находятся в состоянии гармонии, пребывая в божественной свободе, не входящей в противоречие с божественной судьбой. Таким образом, онтологические полярности, пребывающие в конфликтных взаимоотношениях в состоянии отчуждения, что было охарактеризовано Тиллихом как «структуры саморазрушения», обретают равновесие и гармонию в «Вечной Жизни».

Более того, в конце истории три основные функции — мораль, культура и религия — перестанут существовать. Мораль теряет свое назначение и смысл в вечности, так как в «Вечной Жизни» все ее требования уже являются реализованными. Культура как «самосозидание жизни в измерении духа»[205] также приходит к своему концу в «Царстве Божьем». Творчество человека и самопроявление Бога приходят к единству, а значит, культура становится вечным божественным самопроявлением. Религия, как «следствие отчуждения человека от основания его бытия, следствие его попыток возвратиться к нему»[206], перестает противопоставляться секулярному в Царстве Божьем, так как категории «сакральное» и «секулярное» перестают нести какой-либо смысл в «Вечной Жизни».

Эсхатология П. Тиллиха выстраивается, как уже было сказано, в духе платонизма. Эссенциализация как характеристика «Царства Божьего» описывается тиллиховским понятием «вечного блаженства», означающим соучастие как человека, так и всего мироздания в Божественной Жизни в соответствии с их сущностью. Экзистенциальные конфликты природы и ожидание спасения способствуют «обогащению сущностного бытия после отрицания негативного во всем, что имеет бытие»[207].

Подобно тому, как вся философско-теологическая система П. Тиллиха начиналась с онтологии и феноменологии человека, так и последние страницы его «Систематической теологии» логически завершают тему человека, взятую им в эсхатологическом ключе. Уникальность человека состоит в том, что его конечная свобода несколько иначе относится к Вечной Жизни, чем у любых других существ. Понятия вины, ответственности и надежды подчеркивают отношение человека к вечному. Лишь только человек способен теологически осмыслить вечное.

В состоянии экзистенции человек, будучи отчужденным от Бога, от мира и от самого себя, отворачивается от «телоса», а значит и от «Вечной Жизни», одновременно с этим устремляясь к ней. Это, в очередной раз, подчеркивает диалектичность категории «эссенциализация». Экзистенциальные решения индивида, базирующиеся

на потенциальностях, преподанных ему судьбой, предопределяют «телос» человека. Лишь от него зависит то, растратит ли он свои потенциальности или осуществит их настолько, насколько это в его силах. «Вечная Жизнь» человека может характеризоваться, с одной стороны, крайней скудостью осуществленных потенциальностей, а с другой, их обилием. П. Тиллих намеренно не употребляет такие эсхатологически ориентированные противопоставления, как «гибель или спасение», «ад или небо», «вечная жизнь или вечная смерть». Концепция «эссенциализации», говоря об осуществлении потенциальностей человека, оперирует относительными ценностями — малое и великое, богатое и бедное,— что входит в противоречие с представленными выше абсолютизированными категориями. В связи с этим «абсолютные суждения относительно конечных существ или событий невозможны потому, что они делают конечное бесконечным»[208]. Учение об «эссенциализации» П. Тиллиха близко к идее апокатастасиса Оригена, однако Тиллих намеренно упускает термин «восстановление». «Эссенциализация» близка к апокатастасису с том смысле, что она также выражает позитивный аспект эсхатологии как возвышение позитивного в существовании до вечности. Одновременно, в отличие от апокатастасиса, «эссенциализация» не сводит на нет всю серьезность эсхатологии, акцентируя внимание на отчаянии человека в связи с растраченными им потенциальностями.

П. Тиллих говорит о том, что для описания индивидуального соучастия в «Вечной Жизни» в христианстве применяются два основных понятия — «бессмертие» и «воскресение». В отличие от категории «бессмертие», вошедшей в христианскую терминологию с самых ранних времен из платонизма, категория «воскресение» имеет библейское происхождение. П. Тиллих понимает «бессмертие» как «созидательный акт Бога, который позволяет временному отделяться от вечного и возвращаться к нему»[209]. «Бессмертие» подчеркивает иное качество, выход за границы временного, нежели продолжение временной жизни после смерти. В данном случае допустимо применить категорию

«бессмертие» по отношению к символу «Вечной жизни». Вместе с тем, понятие «бессмертие» часто применяется к душе, что ставит новую проблему, по П. Тиллиху,— проблему дуализма души и тела. Чтобы снять это противоречие, теология должна прибегнуть к аристотелевской онтологической концепции формы и материи. Душа как форма жизненного процесса соотносится со своим бессмертием, включая «все элементы, которые этот процесс образуют, хотя включает их в качестве сущностей»[210]. В этом случае понимание «бессмертия души» не входило бы в противоречие с концепцией «эссенциализации» П. Тиллиха.

Другая проблема, связанная с категорией «бессмертие», состоит в том, что всевозможные обсуждения проблемы бессмертия касаются, в основном, его доказательства, а не содержания. Такая ситуация, по П. Тиллиху, связана с тем, что «бессмертие» воспринимается как понятие, а не как символ. Символ «бессмертия» подразумевает, что конечность человека «не перестает быть конечностью, но она „введена“ в бесконечное, в вечное»[211]. Тиллих приходит к выводу, что во избежание возникновения суеверий и недопонимания христианская теология должна употреблять понятие «Вечная Жизнь», говоря о «бессмертии». Таким образом, о бессмертии можно говорить только метафорично или символично.

Вторая категория — «воскресение тела» — более адекватно способна выразить соучастие человека в «Вечной Жизни». Выражение «воскресение тела» содержит в себе двойное отрицание: первое — отрицание «наготы» чисто духовного существования, выступая против дуализма тела и души, второе — слово «тело» противостоит дуализму и платонизму как символ пророческой веры в благость творения. Эсхатология подвергается опасности стать материализированной, в смысле соучастия «плоти и крови» в Царстве Божьем. Важно отметить: П. Тиллих говорит о том, что индивид соучаствует в Вечной Жизни всецело. В контексте концепции «эссенциализации» телесное бытие подразумевает «психологическое, духовное и социальное бытие — в единстве с сущностями всего остального, что обладает бытием»[212]. Таким образом, человек

соучаствует в Вечной Жизни во всей своей полноте, а Царство Божие содержит в себе все измерения бытия.

В самом общем смысле символ воскресения выражает уверенность в «Вечной Жизни», началом которой является смерть в жизни земной. Как «Новое Бытие» не есть какое-либо иное бытие, но преображение прежнего бытия, так и воскресение не есть иная реальность, но преображение прежней реальности. Воскресение, как отмечает П. Тиллих, в данном контексте становится символом эсхатологической надежды.

Библейский символизм выражен двумя терминами, которые также анализируются П. Тиллихом в его эсхатологии,— «вечное мучение» и «вечная смерть». Во втором выражении слова «вечность» и «смерть» противоположны. Здесь выражается смерть «как „изъятие“ из вечности, неудачная попытка достичь вечности»[213]. Этот термин несет антропологическую окраску в том смысле, что относится ко всякому человеку, который привязан ко временному и неспособен к трансцендированию, выходу за рамки тварных категорий. Для такого типа людей «Вечная Жизнь» — это лишь пустой, не имеющий значение символ. Интерпретируя понятие вечной смерти в таком ключе, неизбежно приходится сталкиваться с противоречием. Как можно примирить серьезность угрозы изъятия из вечной жизни с тем положением, что все должно в итоге снова возвратиться в вечность? Данная проблема не П. Тиллихом была поставлена впервые. Фактически, этот спор между верой в индивидуальность и всеобщностью спасения имел место вокруг теологической концепции «apokatástasis ton pánton»[214] Оригена. П. Тиллих называет это «экзистенциальной проблемой», способной привести как к предельному отчаянию, так и к предельной надежде.

Употребление выражения «вечная смерть» оправдано лишь в этико-воспитательных целях, по мнению П. Тиллиха. Христианские конфессии опасаются, что это учение способно разрушить серьезность религиозно-этических решений. Человек в процессе размышления о своей посмертной участи формирует тем самым две крайние полярности: угроза вечной смерти и уверенность в возвращении. Попытки

преодоления этих полюсов предпринимались на протяжении религиозной истории в разных мировоззренческих концепциях, наиболее известные из которых — «метемпсихоз» в индуизме и буддизме, «чистилище» в католицизме и «промежуточное состояние» в протестантизме. Однако ни один из перечисленных выше символов не способен выполнить функцию «соединения представления о вечной позитивной судьбе каждого человека с отсутствием у большинства людей физических, социальных и психологических условий, необходимых для достижения этой судьбы»[215]. Чтобы дать внятный теологический ответ на этот вопрос, необходимо затронуть проблему надвременной реализации временного. П. Тиллих здесь пытается выстроить логическую цепочку, рассуждая, что если категории «время» и «изменение» присутствуют в «Вечной Жизни» и одновременно с этим содержатся в вечном единстве Жизни Бога, то, соединяя эту идею с идеей нераздельности индивидуальной судьбы с судьбой мира, можно дать более-менее адекватный теологический ответ. С одной стороны, вера в единство индивидуальной и всеобщей судьбы мира в Вечной Жизни является важной истиной для человека. С другой стороны, эта вера в то же время порождает различные предрассудки и суеверия.

Логически завершая свою мысль, П. Тиллих считает необходимым обратиться к символам «неба» и «ада», выделяя их троякий смысл. Во-первых, они не имеют никакого отношения к описанию мест. Во-вторых, они демонстрируют два противоположных чувства — блаженства и отчаяния. В-третьих, они подчеркивают объективный базис блаженства и отчаяния, то есть «количество осуществленного или неосуществленного в эссенциализации индивида»[216]. Таким образом, эти символы будут употребляться именно в этом метафорическом значении. В противном случае, буквальное понимание этих категорий приведет к извращению теологии и искажению смысла богословских понятий.

Бог вечен, Он находится вне категорий тварного изменяющегося бытия. Бог «живой» в том смысле, что он обладает единством тождества и изменчивости, которое является признаком жизни и которое

осуществлено в «Вечной Жизни». Здесь П. Тиллих ставит заключительный вопрос: «Как вечный Бог, который является также и живым Богом, соотносится с Вечной Жизнью, внутренней целью всех тварных созданий?»[217] Новый Завет говорит о вечности лишь Бога. Как же согласовать эти два параллельных утверждения? Отвечая на этот вопрос, П. Тиллих вынужден прибегнуть к концепции «эсхатологического панентеизма». Завершением всей эсхатологчески ориентированной антропологии Тиллиха являются слова апостола Павла: «... да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28). Все временное исходит из вечного и возвращается к вечному. Такое понимание согласуется с тезисом апостола Павла и снимает выше представленное противоречие.

«Вечная Жизнь» — это жизнь «в» Боге. Предлог «в» несет здесь тройственную смысловую нагрузку, обозначая: Бога как творящий источник, онтологическую зависимость творения от божественной созидательности и эссенциализацию всего творения. Неизбежно возникает проблема отношения Божественной Жизни к жизни эссенциализированного творения. Безусловно, творение во времени формирует потенциальность самореализации, отчуждения, а также примирения творения посредством его эссенциализации. В христианстве Бог понимается, в первую очередь, как Любовь. Христианский Бог не самодостаточен, Он не из-за Своей только прихоти творит мир и спасает творения... Здесь бессильна всякая логика и рационально выстроенное размышление. Никакой символ не способен во всей полноте отразить взаимоотношение творения и Бога в вечности. Остается лишь верить в милосердие Бога и уповать, что мировой процесс что-то значит для Него. Таким образом, антропологически ориентированная эсхатология П. Тиллиха завершает всю его онтологию и феноменологию человека. Вся философско-теологическая модель П. Тиллиха начинается с вопроса о бытии человека и заканчивается ответом — «Новое Бытие» во Христе.

Итак, темы христологии и эсхатологии, которыми завершается фундаментальный труд П. Тиллиха «Систематическая теология», оказываются одновременно ведущими и определяющими. Онтология

и феноменология человека, являющиеся смысловыми центрами теологическо-философской модели Тиллиха, логически завершаются в свете христологии и эсхатологии. Тема «самотрансцендирования истории» и ее конца в Царствии Божием связана с историей отдельно взятого индивида, который способен обрести смысл жизни лишь в самотрансцендировании. Пришествие Христа в мир является кульминационным событием. Явление Иисуса Христа одновременно исторично и надысторично, ибо через него прокладывается путь, соединяющий человека и Бога. «Кайрос» является точкой пересечения горизонтально протекающей эмпирической истории и вертикального исторического самотрансцендирования. «Кайрос» случается лишь однажды, это центральный кульминационный исторический момент.

Эсхатология П. Тиллиха основана на двух моментах. Первый аспект — его учение о «Страшном Суде» как непрерывно осуществляющемся в историческом процессе. С одной стороны, эсхатология этого мыслителя находится под влиянием Оригена и напоминает идею всеобщего восстановления. С другой стороны, его понимание того, что «негативное» в историческом процессе переплетается с «позитивным», отсылает к концепции двух градов блж. Августина. Никто из праведников не является в полным смысле слова безгрешным, и ни один грешник не лишен хотя бы самой малой части доброго. Разделение данных двух сфер невозможно и потому, что история является областью свободы человека, той областью, где свобода становится судьбой. «Позитивное», очищенное от «негативного» сохраняется в памяти Бога, где имеют место быть также вечные идеи. Данное вхождение временного в вечность П. Тиллих характеризует как «эссенциализацию», заимствуя данное понятие у Шеллинга. Таким образом, снова необходимо отметить, что философско-теологическая концепция Тиллиха начинается с вопроса о бытии человека и заканчивается ответом — «Новое Бытие» во Христе.

Заключение

Фундаментальная, систематически выстроенная концепция П. Тиллиха охватывает собой сферы философии, теологии и психологии. Его система была направлена на соотнесение между собой Откровения и «ситуации», христианского вероучения и светской культуры эпохи постмодерна. Как видно из всего выше представленного, это привело к переосмыслению основных категорий христианской традиции, где Бог становится «Самобытием», «вера» — «предельной заинтересованностью», «грех» — «отчуждением от бытия», «благодать» — «приятием», Христос — «Новым Бытием», а «Царство Божие» — «принятие позитивного».

В своей философско-теологической модели П. Тиллих попытался соотнести между собой Откровение и историческую ситуацию, Евангельскую Весть и секулярную современную культуру. Центральными темами этой фундаментальной тиллиховской модели стали онтология и феноменология человека.

В первой главе данного исследования было показано, что вся философско-теологическая система П. Тиллиха базируется на «методе корреляции», который призван рассмотреть человеческую «ситуацию» и возникающие из нее экзистенциональные вопросы. Философия формирует экзистенциальные вопросы; теология, в свою очередь, дает экзистенциальные ответы. Вводя в свою методологическую установку данный принцип, Тиллих пытается установить связь между конкретной человеческой ситуацией и вечным Откровением. Для осуществления этого, по мнению П. Тиллиха, необходимо дать «символам Откровения» такую интерпретацию, которая была бы понятна и доступна современному человеку. Его фундаментальная система была направлена на соотнесение между собой Откровения и «ситуации», христианского вероучения и светской культуры современной эпохи. Также было отмечено, что в концепции П. Тиллиха понятие «бытие» рассматривается в трех основных аспектах: в его учении о Боге, которого он именует

«Самобытием»; в антропологии, где у него различаются эссенциальное и экзистенциальное бытие человека; а также в христологии, где Христос именуется проявлением «Нового Бытия».

Вторая глава, посвященная теме феноменологии человека, показала, что антропология П. Тиллиха начинается с состояния эссенциального бытия, которым описывается ситуация человека до грехопадения. Однако в полном смысле феноменология человека раскрывается в экзистенциальном состоянии индивида. Ключ к пониманию антропологической концепции П. Тиллиха находится в его концепции «падения» из эссенции и переходе в состояние отчуждения. «Падение» в этой концепции означает переход от эссенции к экзистенции и происходит вместе с творением мира. Страх перед конечным и возвышающая свобода приводят человека к актуализированному бытию. Через конечную свободу и трагическую судьбу свершается переход от эссенции к экзистенции, уводя все творение из «спящей невинности» в осуществленную экзистенцию. Следствием «падения» является то, что П. Тиллих называет отчуждением, подразумевая отчуждение от себя, Бога и других людей. Отчуждение, таким образом, осуществляется посредством раскола между эссенцией и экзистенцией. Их соотношение в состоянии «спящей невинности» было гармоничным и мирным, но это было испорчено падением. Одновременно с этим, на феноменологии человека, где рассматривается его экзистенциальная природа, не заканчивается тиллиховская антропология.

Третья глава связана с анализом христологии и эсхатологии П. Тиллиха как логического завершения его онтологии и феноменологии человека. Конец II и III тома его «Систематической теологии» привносят позитивный аспект в его антропологическую модель. Человек имеет выход из экзистенции, но при этом не может своими силами достичь и эссенциального бытия. Спасением, кульминацией и синтезом этой диалектики является Христос — «Новое Бытие», в котором человек обретает свое истинное назначение. Онтология и феноменология человека, являющиеся смысловыми центрами философско-теологической модели

П. Тиллиха, логически завершаются в свете христологии и эсхатологии. Тема «самотрансцендирования истории» и ее конца в Царствии Божием связана с историей отдельно взятого индивида, который способен обрести смысл жизни лишь в самотрансцендировании. Пришествие Христа в мир является кульминационным событием. Явление Иисуса Христа одновременно исторично и надысторично, ибо через него прокладывается путь, соединяющий человека и Бога. «Кайрос» является точкой пересечения горизонтально протекающей эмпирической истории и вертикального исторического самотрансцендирования. «Кайрос» случается лишь однажды, это центральный кульминационный исторический момент. Эсхатология П. Тиллиха основана на двух моментах. Первый аспект — учение П. Тиллиха о «Страшном Суде», который непрерывно происходит в историческом процессе. С одной стороны, его эсхатология находится под влиянием Оригена и напоминает идею всеобщего восстановления. С другой стороны, понимание того, что «негативное» в историческом процессе переплетается с «позитивным», отсылает к концепции двух градов блж. Августина. Никто из праведников не является в полным смысле слова безгрешным, и ни один грешник не лишен хотя бы самой малой части доброго. Разделение данных двух сфер невозможно и потому, что история является областью свободы человека, той областью, где свобода становится судьбой. «Позитивное», очищенное от «негативного» сохраняется в памяти Бога, где имеют место быть также вечные идеи. Данное вхождение временного в вечность П. Тиллих характеризует как «эссенциализацию», заимствуя данное понятие у Шеллинга. Таким образом, философско-теологическая концепция П. Тиллиха начинается с вопроса о бытии человека и заканчивается ответом — «Новое Бытие» во Христе.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Pauck W.* Paul Tillich: His Life and Thought. Vol. 1: Life. New York: Harper&Row, 1976. P. 198. Цит. по: *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Богословие процесса. М., 2011. С. 164.

2. *Пименов С. С.* Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект) // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 265.
3. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон +, 2009. С. 74.
4. Там же. С. 61.
5. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 10.
6. Там же. С. 78.
7. Там же. С. 81.
8. В понимании П. Тиллиха, керигматическая теология — это тип теологической мысли, ставящий акцент на неизменной истине христианского благовестия («керигме») вне какой-либо связи с данной, определенной исторически и культурно ситуацией человека.
9. *Bayer O.* Tillich as a systematic theologian. RussellReManning. The Cambridge companion to Paul Tillich. Cambridge University Press. Cambridge, 2009. P. 19.
10. *Бергманд С.* Дух, освобождающий природу. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1999. С. 239.
11. *Мак-Грат А.* Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998. С. 104.
12. См.: *James L.* A. Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion. USA: Harper&Row, 1965. P. 279.
13. В данном исследовании понятия «эпистомология» и «гносеология» будут выступать как синонимы.
14. *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 321.
15. *Гартман Н.* Познание в свете онтологии. Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 471–472.
16. Панлогизм (от греч. pan — «все» и logos — «разум»)— учение, согласно которому мир есть актуализация разума, логоса.
17. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 30.
18. Там же. С. 31–32.
19. Там же. С. 248.
20. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 90.
21. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 33.
22. Там же. С. 193–194.

23. Там же. С. 276.
24. Там же. С. 241.
25. *Аквинский Ф.* Сумма теологии. Вопросы 1–43. СПб.: Алетейя, 2007. Ч. I. С. 80.
26. См.: *Суинберн Р.* Существование Бога. РАН, Ин-т философии, О-во христианских философов / Пер. с англ. М. О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.
27. *Bayer O.* Tillich as a systematic theologian. Russell Re Manning. The Cambridge companion to Paul Tillich. Cambridge University Press. Cambridge, 2009. P. 27.
28. *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное. Теология Культуры. М., 1995. С. 129.
29. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 354.
30. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Богословие процесса. М., 2011. С. 298.
31. *Tillich P.* The Shaking of the Foundation. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. P. 133.
32. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 547.
33. Там же. С. 194.
34. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 103.
35. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 195.
36. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 106.
37. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 215.
38. Там же.
39. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 196.
40. Там же. С. 197.
41. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 344.
42. Там же. С. 238–239.
43. Там же. С. 239.
44. Там же.
45. Там же. С. 380.
46. Там же.
47. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 138.

48. «Падение» — символ в концепции П. Тиллиха, призванный отразить ситуацию перехода от сущности к существованию. Хотя обычно он и ассоциируется с библейским повествованием о «Падении Адама», однако по своему смыслу он трансцендирует миф о падении Адама и имеет универсальное антропологическое значение.
49. См.: *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж: Сергиевское подворье, 1942. С. 184.
50. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 376.
51. Там же. С. 379–380.
52. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 112.
53. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 364.
54. Там же.
55. Там же.
56. Там же.
57. Там же.
58. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: «Наука», 1992. С. 424.
59. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 307–308.
60. Там же. С. 383.
61. Там же. С. 410.
62. *Уколов К. И.* Представления о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 1 (21). С. 46.
63. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 378.
64. Там же.
65. Там же. С. 380.
66. *Kuhn H. B.* The Anthropology of Paul Tillich. The Asbury Seminarian: Vol. 13. №. 4. 1959. P. 19.
67. *Бурков Р. Б.* Отчуждение у Гегеля // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. №2 (26). С. 15–23.
68. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 141.
69. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 81.

70. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: «Фолио», 2003. С. 41.

71. *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 5/2007. М., 2007. С. 518.

72. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 239.

73. *Таранов С. В.* Структуры экзистенции: выводы из Тиллиха // Культура и общество. № 2, Киев, 2014. С. 111.

74. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 368.

75. Там же. С. 361.

76. См.: Там же.

77. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 71.

78. Там же. С. 162.

79. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 396.

80. Там же. С. 390.

81. См.: *Schmid B.* Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, in: JCSW 25 (1984). S. 278.

82. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 392.

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же. С. 395.

86. *Cooper D. T.* Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotheraphy, and Ethics. USA, 2006. S. 93.

87. *Фромм Э.* Душа человека. Революция надежды. Сб. Серия: Философия. М.: АСТ, 2016. С. 311.

88. Там же.

89. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 395.

90. Там же. С. 396.

91. Там же. С. 397.

92. См.: Августин Блаженный. Творения: В 4-х т. Т. II. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 211.

93. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 397.

94. Там же.

95. *Гете И.* Фауст. М.: Эксмо, 2004. С. 109.
96. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 398.
97. Там же. С. 401.
98. Там же. С. 402.
99. Там же. С. 373.
100. Там же. С. 402.
101. *McClure J. B.* Moving beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling: Reflections on theory, theology and practice. Cascade books. Oregon. USA, 2010. P. 172.
102. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 402.
103. Там же. С. 406.
104. Там же.
105. Там же. С. 407.
106. *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 269.
107. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 410.
108. Там же. С. 411.
109. Там же.
110. См.: *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное. М., 1995. С. 17.
111. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 412.
112. Там же. С. 324.
113. Там же. С. 436.
114. Там же.
115. Там же. С. 437.
116. Там же.
117. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 142.
118. *Уколов К. И.* Представления о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 59.
119. *Hook S.* The Atheism of Paul Tillich, in Religious Experience and Truth: A Symposium ed. Sidney Hook. New York: University Press, 1961. P. 59.
120. *ЛифинцеваТ. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 143.

121. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 438.
122. Там же. С. 439.
123. Там же.
124. Там же. С. 448.
125. Там же. С. 439.
126. Эон (от др.-греч. αἰών — «век, эпоха, вечность», время жизни, поколение)— термин, заимствованный П. Тиллихом из гностицизма, где: обозначение духовных сущностей, эманаций Божества, заполняющих пространство, разделяющех Бога и мир. Использование П. Тиллихом гностической терминологии давало повод многим исследователям относить этого протестантского мыслителя к гностикам.
127. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 368.
128. Там же.
129. *Brandnick L. D.* Evil, Spirits, and Possession: An Emergentist Theology of the Demonic. Brill. Boston, 2017. P. 96.
130. *Tillich P.* The Demonic. The interpretation of History, trans. N. Y. Rasetzki and Elsa L. Talmey. C. Scribner's Sons. New York, 1936. P. 85.
131. См.: *Brandnick L. D.* Evil, Spirits, and Possession: An Emergentist Theology of the Demonic... P. 96.
132. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 368.
133. Там же.
134. Там же. С. 428.
135. Там же. С. 472.
136. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 112.
137. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 473.
138. Там же.
139. См.: *Dodd C. H.* The Parablesof the Kingdom. New York, 1961. P. 68.
140. См.: *Jeremias J.* Théologie du Nouveau Testament. 1. La Prédication de Jésus. (Lectio Divina 76). Paris, 1973. P. 130–132.
141. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 473.
142. Там же.
143. Там же. С. 474.

144. Там же.
145. См.: *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 273.
146. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 480.
147. Там же. С. 482.
148. См.: *Peters E. H.* Tillich's Doctrine of Essence, Existence and the Christ // The Journal of Religion, 43 (1963). P. 300.
149. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 485.
150. Там же.
151. Там же. С. 490.
152. *Гараджа В. И.* Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 287.
153. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 481.
154. Там же. С. 489.
155. Там же. С. 495.
156. См.: *Reijnen A. M.* Tillich's Christology. Russell Re Manning. The Cambridge companion to Paul Tillich. Cambridge University Press. Cambridge, 2009. P. 71.
157. *Гарнак А.* История догматов // Общая история европейской культуры. Т. VI. СПб., 1911. С. 51.
158. *Тареев М. М.* Христос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 7.
159. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 503.
160. Там же. С. 509.
161. Там же. С. 526.
162. Исключающий христоцентризм — точка зрения, согласно которой спасительное действие Христа не распространяется на тех, кто не принадлежит к христианской Церкви.
163. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 527.
164. Там же.
165. Там же.
166. См.: *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. SCM Press / Fortress, 1977.

167. *Райт Н. Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? Серия: Современная библеистика. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2010. С. 28.

168. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 537.

169. *Тиллих П.* Динамика веры // Избранное. М., 1995. С. 138.

170. См.: *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. С. 332.

171. *Тиллих П.* Динамика веры. Указ. изд. С. 139.

172. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 538.

173. Там же. С. 539.

174. Перевод с лат. «Статья, на которой стоит или падает Церковь».

175. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. Бытие и Бог. Указ. изд. С. 540.

176. Там же. С. 540.

177. *Braaten C.* Paul Tillich and the Classical Christian Tradition, History of Christian Thought / Ed. Carl Braaten. Simon & Schuster. New York, 1967. P. 16.

178. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 369.

179. Там же. С. 387.

180. Там же. С. 388.

181. *Степун Ф.* Религиозный социализм и христианство // Путь. № 29 (август). 1931. С. 20.

182. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. Указ. изд. С. 388.

183. Там же.

184. *Raymond F. B.* History, Symbolism, and Eternal Life: Tillich's Contribution to Catholic Eschatology, Paul Tillich: A New Catholic Assessment, eds., Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella. Collegeville MN: Liturgical Press, 1994. P. 116.

185. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. Указ. изд. С. 392.

186. Там же. С. 393.

187. Там же. С. 396.

188. *Тиллих П.* Динамика веры. Указ. изд. С. 178.

189. *Пименов С. С.* Протестантский принцип Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 278.

190. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 193.
191. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. Указ. изд. С. 399.
192. Там же.
193. Там же. С. 400.
194. *Лифинцева Т. П.* Карл Барт и Пауль Тиллих: оправдание верой или сомнением? // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. №8 (79). С. 6.
195. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. Указ. изд. С. 425.
196. Там же.
197. Там же. С. 427.
198. Там же. С. 428.
199. Там же.
200. Там же. С. 429.
201. Там же.
202. Там же. С. 431.
203. Там же. С. 432
204. Там же. С. 433.
205. Там же. С. 434.
206. Там же. С. 435.
207. Там же. С. 437.
208. Там же. С. 439.
209. Там же. С. 442.
210. Там же.
211. Там же. С. 443.
212. Там же. С. 445.
213. Там же. С. 447.
214. Восстановление всех вещей.
215. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. Указ. изд. С. 450.
216. Там же. С. 451.
217. Там же. С. 453.

Список использованной литературы

Источники

1. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I. Разум и откровение. Бытие и Бог. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 575 с.

2. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. II. Существование и Христос. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 575 с.

3. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. III. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 495 с.

4. *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 131 с.

5. *Тиллих П.* Динамика веры // Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 131–215.

6. *Тиллих П.* Кайрос // Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 216–235.

7. *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

8. *Tillich P.* The Demonic. The interpretation of History. New York: Charles Scribner's Sons, 1936. 134 p. 9.

9. *Tillich P.* The Shaking of the Foundation. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. 186 p.

Литература

1. *Августин Блаженный.* Творения: В 4-х т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

2. *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005. 580 с.

3. *Барт К.* Рудольф Бультман: попытка его понять // *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 663–702.

4. *Бергманд С.* Дух, освобождающий природу. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1999. 538 с.

5. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж: Сергиевское подворье, 1942. 147 с.

6. *Бурков Р. Б.* Отчуждение у Гегеля // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. №2 (26). С. 15–23.

7. *Ворохобов А. В.* Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С. 87–96.

8. *Ворохобов А. В.* Пауль Тиллих: переход от эссенции к экзистенции и отчуждение от бытия // Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2018. С. 316–349.

9. *Гараджа В. И.* Пауль Тиллих: Синтез христианства и культуры. От Лютера до Вайцзеккера: Великие протестантские мыслители (Очерки). М.: Раритет, 1994. С. 236–251.

10. *Гарнак А.* История догматов. Общая история европейской культуры. Т. VI. СПб., 1911. 470 с.

11. *Гартман Н.* Познание в свете онтологии. Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 461–540.

12. *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 320–324.

13. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. Ч. I. 444 с.

14. *Гете И.* Фауст. М.: Эксмо, 2004. 608 с.

15. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Богословие процесса. М.: Коллоквиум, 2011. 522 с.

16. *Гутов Е. В.* Амбивалентность религиозного опыта телесности // Вестник НВГУ. 2008. №2. С. 54–60.

17. *Зоткина О. Я.* И этому испытанию никогда не приходит конец // *Тиллих П.* Систематическое богословие. Т. 3. М.; СПб., 2000. С. 462–485.

18. *Зоткина О. Я.* Тиллих. Культурология. XX век: Энциклопедия. Т. II. СПб.: Университетская книга, 1998. 447 с.

19. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998. 424 с.

20. *Кузьмина Т. А.* Проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1989. 334 с.

21. *Кузьмина Т. А.* Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978. 280 с.

22. *Куприна О. А.* Раскрытие феномена экзистенциальной тревоги в работах П. Тиллиха и Р. Мэя // Вестник ГУУ. №6. 2014. С. 263–265.

23. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. 680 с.

24. *Мак-Грат А.* Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998. 493 с.

25. *Лезов С. В.* Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. 461 с.

26. *Лейва Э. С.* К теологии культуры Пауля Тиллиха: проблема демаркации «сакрального» и «секулярного» // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. №18. 2017. С. 82–96.

27. *Лифинцева Т. П.* Карл Барт и Пауль Тиллих: оправдание верой или сомнением? // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. №8 (79). 28 с.

28. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон +, 2009. 188 с.

29. *Любутин К. Н.* Фейербах: философская антропология. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1988. 127 с.

30. *Любутин К. Н., Грибакин А.* В. Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Учебное пособие. Екатеринбург: Изд-во Уральской гос. юридич. академии, 1994. 159 с.

31. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем. Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

32. *Остроухова А. Ф.* Учение Пауля Тиллиха о вере // Проблема ценностей общества и личности в философии. Курган, 2002. С. 89–95.

33. *Пименов С. С.* Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 424 с.

34. *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. М., 2007. 131 с.

35. *Райт Н. Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? Серия: Современная библеистика. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2010. 190 с.

36. *Рикман Х. П.* Возможна ли философская антропология?// Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. 64 с.

37. *Рягузов М. В.* Пауль Тиллих об изобразительном искусстве и архитектуре // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. №1. 2003. С. 201–220.

38. *Сиверцев М. А.* Судьбы культуры в религиозной философии П. Тиллиха // Историко-философский ежегодник. М., 2003. С. 126–146.

39. *Смирнов Г. А., Гайденко В. П.* Рациональное и символическое измерения онтологии Фомы Аквинского // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 29–61.

40. *Степун Ф.* Религиозный социализм и христианство // Путь. № 29 (август). 1931. 48 с.

41. *Стрельцова Г. Я.* Парадоксы религиозной веры у С. Кьеркегора // Кьеркегор и Современность. Минск: РИВШиГО, 1996. С. 8–22.

42. Стрижачук Ф. Рефлексия на книгу Пауля Тиллиха. История христианской мысли. Протестантское богословие XIX–XX веков. Курс лекций. Одесса: Optimum, 2017. 324 с.

43. *Суинберн Р.* Существование Бога // Пер. с англ. М. О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

44. *Таранов С. В.* Структуры экзистенции: выводы из Тиллиха // Культура и общество. № 2. Киев, 2014. С. 109–116.

45. *Тареев М. М.* Христос. М.: Сергиев Посад, 1908. 368 с.

46. *Уколов К. И.* Проблема религиозного априори в Западной религиозной философии (Э. Трельч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. №23. 2008. С. 45–55.

47. *Уколов К. И.* Представления о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). 2008. С. 43–60.

48. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. 321 с.

49. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. СПб.: Алетейя, 2007. 560 с.

50. *Фромм Э.* Душа человека. Революция надежды (сборник). Философия — Neoclassic. М.: АСТ, 2016. 352 с.

51. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

52. *Цанер Р. М.* О подходе к философской антропологии // Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 159–166.

53. *Чеснова Е. Н.* Современное состояние исследований феномена веры: степень научной разработанности проблемы и особенности типологизаций и классификаций веры // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. №4. 2012. С. 44–56.

54. *Швейцер А.* Культуры и этика. М.: Прогресс, 1973. 343 с.

55. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Э. Ласо. Томск: Водолей, 1999. 320 с.

56. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. I. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

57. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.

58. *Яворский Д. Р.* К вопросу об истоках гностицизма в философской теологии Пауля Тиллиха // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №3. М., 2000. С. 55–73.

59. *Bayer O.* Tillich as a systematic theologian. Russell Re Manning. The Cambridge companion to Paul Tillich. Cambridge University Press. Cambridge, 2009. P. 18–36.

60. *Braaten C.* Paul Tillich and the Classical Christian Tradition, History of Christian Though / Ed. Carl Braaten. New York: Simon & Schuster, 1967. P. 124.

61. *Brandnick L. D.* Evil, Spirits, and Possession: An Emergentist Theology of the Demonic. Boston: Brill, 2017. 550 p.

62. *Clayton J.* Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion // *Tillich P.* Main Works. Vol. 4. Berlin-NY, 1987. P. 9–28.

63. *Cooper D.* Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotheraphy, and Ethics. USA: Mercer university press, 2006. 222 p.

64. *Christopherson J. R.* The Concept of Nonbeing and its Role in Paul Tillich's Thought. Chicago: The University of Chicago, 1995. 59 p.

65. *Dodd C. H.* The Parables of the Kingdom. New York, 1961. 118 p.

66. *Halme L.* The Polarity of Dynamics and Form. Helsinki: The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking, 2002. 158 p.

67. *Hook S.* The Atheism of Paul Tillich, in Religious Experience and Truth: A Symposium ed. Sidney Hook. New York: University Press, 1961. 64 p.

68. *Jeremias J.* Théologie du Nouveau Testament. Paris: La Prédication de Jésus. 1973. P. 130–132.

69. *James L. A.* Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion. USA: Harper & Row, 1965. 313 p.

70. *Kuhn, Harold B.* The Anthropology of Paul Tillich. The Asbury Seminarian, 1959. Vol. 13. № 4. P. 18–26.

71. *Martin B.* The Existentialist Theology of Paul Tillich. NY: Bookman Associates, 2007. 221 p.

72. *McClure J. B.* Moving beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling: Reflections on theory, theology and practice. USA: Cascade books. Oregon, 2010. 306 p.

73. *McDonald H. D.* The Symbolic Christology of Paul Tillich. USA: Vox Evangelica 18, 1988. P. 75–88.

74. *Neugebauer G.* Tillichs frühe Christologie: eine Untersuchung zu Off enbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. B.; N. Y.: De Gruyter, 2007. P. 46–53.

75. *Niebuhr R.* Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's theology, 1952. 220 p.

76. *Peters E. H.* Tillich's Doctrine of Essence, Existence and the Christ // The Journal of Religion. № 43. 1963. 300 p.

77. *Randall J.* The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. NY, 1952. P. 132–163.

78. *Raymond F.* Bulman, History, Symbolism, and Eternal Life: Tillich's Contribution to Catholic Eschatology, Paul Tillich: A New Catholic Assessment, eds., Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella. Collegeville MN: Liturgical Press, 1994. P. 112–129.

79. *Reijnen A. M.* Tillich's Christology. Russell Re Manning. The Cambridge companion to Paul Tillich. Cambridge University Press. Cambridge, 2009. P. 56–73.

80. *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. SCM Press/Fortress, 1977. 627 p.

81. *Robert W.* Schrader. The Nature of Theological Argument: A Study of Paul Tillich. Missoula, Mont.: Scholar's Press, 1975. 164 p.

82. *Scharlemann R.* Tillich's on Schelling and the Principle of Identity // The Journal of Religion. Vol. 56, № l (Jan.) 1976. P. 105–112.

83. *Schmid B.* Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, in: JCSW 25, 1984. P. 225–316.

84. *Pauck W.* Paul Tillich: His Life and Thought, Vol. 1: Life. New York: Harper &Row, 1976. 360 p.

III

Раздел

Материалы конференций, «круглых столов» и семинаров

Материалы конференции «Православие в поле действия политических идеологий XX века: русская религиозная мысль в поисках социального идеала»

8 сентября 2018 года в Нижегородской духовной семинарии состоялась Всероссийская научная конференция «Православие в поле действия политических идеологий XX века: русская религиозная мысль в поисках социального идеала». Представляем вниманию читателей некоторые наиболее интересные доклады конференции.

И. В. Воронцова, кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НО НИРПЦ Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

УДК 93/94

В поисках христианского социального идеала: «неохристиане» и «христианские социалисты» (1890–1908)

Аннотация. Статья обращается к теме социального поиска в среде религиозной интеллигенции, настроенной на реформу Русской Церкви в начале XX в. На примере социально-религиозных исканий «неохристиан» и «христианских социалистов» автор показывает, что социальный идеал «неохристиан» опирался на религиозную идею, а «христианских социалистов» — членов Христианского братства борьбы — на социально-политическую. Но и те, и другие при постановке большинства задач видели в христианстве только инструмент социальных преобразований

и, социализируя христианство, модифицировали церковную традицию, при этом едва ли не первую роль в построении новой социальной формации отдавая Церкви.

Ключевые слова: социально-религиозный поиск, «неохристиане», «новое религиозное сознание», «христианские социалисты», Мережковский, Булгаков, религиозное движение.

С тем, что «порывы безрелигиозного социализма на конце своем несут такой же крах и скандал, каким логически неизбежно разрешилась безрелигиозная гуманистическая культура Европы», были согласны в начале XX в. едва ли ни все лидеры и участники развернувшегося в 1901–1905 гг. в России движения религиозной интеллигенции. Инициировали движение теоретики «нового религиозного сознания», они же обратились в 1901 г. к Русской Церкви с идеей широкой церковной реформы. Она казалась им крайне необходимой, потому что, согласно их представлениям 1901–1902 гг., во главе нового общественного движения за лучшее социальное устройство России должна стоять, направлять его и вести христианская Церковь.

Идея общественного религиозного движения была связана с поиском религиозной интеллигенцией такого социально-христианского идеала, который соответствовал бы самобытности России и обеспечил ее некапиталистическое развитие. В 1905 г. движение по-своему поддержали «христианские социалисты» и церковные реформаторы. Чтобы показать, каким был социальный идеал этих групп и что определяло принцип их поиска, следует обратиться ко второй половине XIX в. и поискать здесь его истоки.

Из поколения, вышедшего в жизнь в 1860-х, нигилизмом было «вытравлено» «понятие о Боге, о вечных целях жизни, об эпизодичности… земной жизни»: согласно воспоминаниям бывшего народовольца Л. А. Тихомирова, оно ощущало в душе «огромную пустоту, повелительно требовавшую наполнения»[1]. Накануне, в 1858 г., со страниц «Колокола» с воззванием к молодым людям обратился Н. Г. Чернышевский, призвав изучать «науки общественного устройства», дабы, отринув их, создать

«новое здание», воплотив в обществе «сущность», а не «форму» Царства Христова[2]. И явилась, писал Л. А. Тихомиров, «вера в человечество, в социальные формы, в социальный прогресс и будущий земной рай материализма»[3]. Нигилистов сменили народники, в основу их движения был положен высокий нравственный пафос и идея общественного переустройства, акцент на оптимизацию экономических условий жизни и гражданских прав народа, его внутрисословного положения. Народничество «страдало» перенесением религии в область политики[4], с соблюдением примет религиозности — веры, личной самоотдачи и широкой формы самопожертвования. В 1870-х гг. один из народников высказался в беседе с Л. А. Тихомировым о том, что в общественном движении второй половины XIX в. зреет «новая религия»[5], которая «реабилитирует тело», его жизнь, потребности, достоинство[6]: «наука показывает, что человек един и целостен. Христианство унижает тело, заставляет бороться с плотью. Мы реабилитируем тело. Дух — это оно и есть. Тело свято, в нем нет дурных побуждений. Подчинитесь ему, а не боритесь, дайте свободно проявляться всем его стремлениям...»

Имя автора этого высказывания неизвестно, как и то, имел ли он впоследствии отношение к движению религиозной интеллигенции, но именно в этом направлении складывалась социально-религиозная идеология нового движения. Ее вырабатывала творческая интеллигенция, вдохновленная идеями славянофилов, легального народничества и почвенничества. Это были сочувствовавший в 1870-х гг. революционному народничеству поэт Н. М. Минский, Д. С. Мережковский и В. В. Розанов, в 1880–1890-х начавшие свою литературно-общественную деятельность, публикуясь в народнических журналах[7]. Литературным наставником Д. С. Мережковского был идеолог народничества Н. К. Михайловский, В. В. Розанова — почвенник Н. Н. Страхов. Мережковский летом 1884 г. предпринял путешествие по Волге и Каме, вел беседы в деревнях с крестьянами, посетил известного народника Г. И. Успенского, который познакомил его с близким в 1870-х гг. революционным народникам крестьянином В. К. Сютаевым — основателем своего религиозного

учения. Учение Сютаева в его отношении к Церкви сближалось с толстовством (неслучайно Л. Н. Толстой списывался с В. К. Сютаевым), и в нем были сильны социальные акценты. В. В. Розанов в эти годы углубился в изучение истории христианства и погрузился в переписку с провинциальным священником А. П. Устьинским, который был последователем архимандрита Феодора (А. М. Бухарева), имевшего свое учение о христианизации «телесности»[8]. Устьинский стал наставником Розанова в церковном христианстве после того, как друг писателя, православный педагог и социолог С. А. Рачинский, отказался обсуждать с ним тему «пол и брак в христианстве». Устьинский же познакомил В. В. Розанова с публицистикой и богословием архимандрита Феодора[9]. Литератор Н. М. Минский (Виленский) в 1897 г., де факто, сформулировал в работе «При свете совести»[10] необходимость перехода от утилитаризма народничества к религиозному сознанию с сохранением при этом социального задания. Он писал: подобно тому, «как пролитая вода непременно потечет по естественному наклону почвы», так и новое движение в своих основных идеях идет по «заколдованному кругу русского сознания» в сторону народолюбия[11].

Как показывает наша история, сознание русского человека, стремящегося прочь от мещанской жизни с ее утилитарными ценностями, обречено двигаться по замкнутому кругу социального и религиозного вопросов в попытках обрести некоторый их синтез. Любовь и жалость к «маленькому человеку» Ф. М. Достоевского, забытому государством и забитому материальными проблемами, не дающими ему подняться над «земным», в этом кругу то соседствуют, то совмещают, то замещают любовь к божественному Страдальцу и устремленность к небесному отечеству. Союз «земного» и «небесного», а вернее — построение его религиозного синтеза и было предпринято вышеназванными литераторами.

В 1897 г. образовалась протогруппа; в 1898–1899 гг. она конкретизировала задачу: вывести «плоть» социальной и культурной жизни из тени и предложить Церкви ее освятить. Собрался круг единомышленников, происходили частные встречи с декларацией намерений, к 1901 г. это

уже было полноценное сообщество, перенявшее от славянофилов идею соборности, от народничества — заботу о народе и мечту о лучшем общественном устройстве России, из наследия архимандрита Феодора (Бухарева)— учение о христианизации, соглашаясь с Вл. Соловьевым о «бесплодности» социальной революции в том случае, если новое общество будет строить безрелигиозное будущее[12]. Прозванные соловьевцами, лидеры сообщества занялись выработкой основ нового религиозного сознания, считая, что оно одно может уберечь Россию от капиталистического «Хама»[13].

Социальным идеалом сложившейся к 1904 г. доктрины «нового религиозного сознания» (НРС) было общество-Церковь, спаянное любовью, равноправием и братским отношением его членов друг к другу, и верой в воплотившегося и воскресшего Сына Божия, Своим воплощением освятившего всякую плоть на земле и культурно-экономическую и социальную жизнь. Д. С. Мережковский и его ближайшее окружение (Философов, Минский, Гиппиус, Карташев, братья Успенские) придерживались теократической модели. Согласно В. С. Соловьеву, бывшему значительным авторитетом для деятелей «нового религиозного сознания», полноту общественной жизни определяли мораль и свободный выбор добра как «усвоения божественной воли»; и человечеством должно было быть создано общество, основанное на нравственных принципах. Структурный образ этого общества строился философом из трех ступеней власти: церковной, царской и пророков[14]. Теократической природой такого общества должны были определяться его политика и гражданская жизнь[15]. Теократия Д. С. Мережковского и его ближайшего круга отличалась от теократии В. С. Соловьева. Она вырастала из идеи единства Добра и Зла, из Третьего Завета, в котором все были просвещены Святым Духом и образовывали собой общество-Церковь как «тело святое». Было «пророки», но отсутствовала власть «царская». Общество-Церковь руководствовалось христианскими заповедями братской любви, социальной справедливости и милосердия. Прочность всей социальной структуре обеспечивало

учение о «плоти мира». Согласно ему, существование каждого и вся государственно-общественная жизнь (политическая, экономическая, хозяйственная) были априори «освящены» в момент Воплощения Бога Слова. Отличие новой Церкви, или Церкви Иоанновой, Церкви любви, было в том, что она должна была благословить и воцерковить все человеческие психо-физические потребности и принять их как «святую плоть». Постулировалось не индивидуальное, а коллективное спасение, где один отвечал за спасение всех, и все за спасение каждого. В этой схеме угадывается схема отношений в социалистическом обществе, где свобода личности скована коллективом и наличествует одна идеология и культ «телесности».

Новое движение унаследовало идею установления Царства Божия на земле. В. С. Соловьев писал, что учение о «Царстве Божьем» — это «центральная идея христианства»[16], оно является извне и растет в человечестве и мире посредством объективного органического процесса[17]; и оно есть задача человека как существа социального; конечная же цель человечества состоит в устроении его «социальных судеб». Устроение социальных судеб вышеназванными последователями В. С. Соловьева воспринималось как та Вселенная, которую надлежит человеку привести к подножию престола Божия, и потому сам факт появления НРС считался нравственно, эсхатологически и религиозно оправданным. Не находя социального учения в Русской Церкви, участники НРС считали это ее большой ошибкой, которую надлежит исправить, начав с искоренения противника «плоти» — аскетизма и ослабления авторитета монашества в церковной жизни. Чем В. В. Розанов и А. П. Устьинский и занимались в переписке и публикациях 1890–1903 гг., поставив задачу поменять «черный клобук на белый»[18].

Лидеры НРС позиционировали свое учение как противодействие социализму. Если мы зададимся вопросом, в каком отношении «новое религиозное сознание» находилось к социалистическому учению, то можем увидеть, что структура доктрины НРС, которое до сих пор многими считается узко философским учением, отвечала на те пункты,

в которых социалисты выявляли в начале XX столетия свою оппозиционность православию.

В книге известного в начале века богослова Николая Стеллецкого «Новейший социализм и христианство»[19] по главам расписаны претензии социалистов начала XX в. к церковному христианству. И здесь мы видим следующую структуру: ими осуждалось — христианское отношение к труду, к положению женщины в семье и обществе, отношение Церкви к потребностям брачной жизни, разграничение ею христианской религии и мирской жизни, отрицание Церковью участия христиан в насильственных действиях, союз Церкви с властью в государстве.

Доктрина «нового религиозного сознания» составилась из следующих положений: отмена границы между духом и плотью, религиозным и мирским и приоритета духа над плотью, создание их религиозного синтеза с принятием и освящением всех запросов «плоти», новый подход к существу брачных отношений, отделение Церкви от государства через расторжение союза православия с самодержавием; ближе к 1917 г. «неохристиане» допустили в новом христианстве социальное насилие. Таким образом, мы видим намерение дать ответ вышеуказанным обвинениям путем нового религиозного синтеза.

Несмотря на то, что деятели НРС продекларировали в 1901 г. себя как движение за церковную реформу, практика показывала, что целью стала реформа традиционного религиозного сознания в православной России, через создание религиозного социального учения. НРС также ставило задачу собрать общественность. Для «мережковцев» она была нужна, чтобы принять участие в социальной революции, переведя ее в революцию религиозную. К решительной деятельности сама религиозная интеллигенция была не готова и не способна, «неохристиане» в 1907–1911 гг. искали сотрудничества с социал-демократами, в надежде просветить их новым религиозным сознанием и использовать их в качестве новой религиозной общественности. В эти годы была предпринята попытка сближения, чтобы убедить их в важности религиозного сознания для успеха революции.

В дискуссии участвовали Философов, Бердяев, Луначарский, Базаров, Неведомский, Л. Д. Троцкий[20].

В сотрудничестве с НРС развивалось другое направление, которое сложно обозначить иначе, как «социально-христианское». Речь идет о «христианских социалистах», коллектив которых был представлен «Христианским братством борьбы» (ХББ) и лидером «голгофского христианства» архимандритом Михаилом (Семеновым). Значительным авторитетом среди христианских социалистов и церковных реформаторов был С. Н. Булгаков. В 1903 г. он признал, что вопрос «социального идеала» всё яснее встает перед ним как «религиозно-метафизическая проблема», в 1905–1907 гг. он считал, что ошибочно ограничивать область влияния Церкви в гражданском обществе сферой богослужения[21], а христианской общественности «надо стремиться к образованию Христианской партии, которая [по]ставит задачей проводить заветы Христа в политике»[22]. В марте 1907 г. С. Н. Булгаков опубликовал статью «Религия и политика» с программными тезисами «христианского социализма» и «христианской общественности», высказался о необходимости христианской партии с идеалами демократии и социализма. ХББ было названо им «зародышем» такой партии, преследующим задачу создания «союза христианской политики».

ХББ планировало заняться проведением «начал вселенского христианства» в общественные отношения. Братство рассматривало идею НРС о христианизации «плоти мира» в политическом и этическом плане: программа Братства имела обширную часть, названную «сущностью христианского учения», или «правдой о земле»[23]. Во введении к книжке «Правда о земле» (1906) разбиралось понятие «христианский прогресс» и постулировалась задача для всех христиан — послужить осуществлению Царства Божьего на земле. Согласно этой задаче, верующий в воплотившегося Сына Божия был *обязан* участвовать в общественно-политической жизни, и в этом взгляды ХББ имели одну исходную точку с «учением» НРС об освящении «плоти мира» в воплощении Бога («из действительной веры во Христа, вочеловечившегося и пришедшего

во плоти,— с неизбежной внутренней последовательностью вытекает... обязанность принимать самое деятельное участие в общественной и политической жизни...»[24]). Таким образом, учительной основой социального идеала религиозной интеллигенции было учение христианства о соединении во Христе двух естеств — божественного и человеческого.

В социальной части программы ХББ утверждалась необходимость ликвидации частной собственности, обобществления орудий производства, отмены эксплуатации. Религиозная часть намечала выборность в Церкви, «непосредственное вдохновение» во время церковных служб и «свободное религиозное творчество», которое должно «приблизиться к жизни, так, чтобы жизнь верующих со всеми запросами, со всеми глубочайшими ... стремлениями литургически в нем отражалась» и находила «высшее освящение»[25].

В политической и экономической части программы значились характерные для 1905 г. гражданские свободы, в то числе свобода совести, переход земли в собственность трудящихся, 8-часовой рабочий день. Немецкая исследовательница христианского социализма Ю. В. Шерер назвала программу ХББ «социал-христианской программой»[26] и удивилась, что отзыв на эту программу ленинской газеты «Вперед»[27] — как на программу *политической* партии — никем из современников не был прокомментирован. На самом деле, в 1907 г. общественный деятель, а в эмиграции православный священник Н. Ф. Езерский написал, что программа этого «христианского братства» приближается к социалистическим партиям не только потому, что отрицает частную собственность, но и по терминологии и точке зрения на общественные отношения. Это, писал он, «марксистская программа», основанная на цитатах из Евангелия[28].

Христианские социалисты, как и «неохристиане» (до 1905), верили в народ и реформированную Церковь как в институт, способный выработать и направить «русский социализм». Огромные силы кроются в народе — было написано в брошюре В. Ф. Эрна и В. П. Свенцицкого «Взыскующим града»,— но он (народ) не получил от Церкви ничего,

кроме непонятных византийских символов; приближается благоприятное лето Господне, возрождение Русской Церкви устранит разделение двух сил — народа и интеллигенции, потому что исход русского социализма — это Церковь[29].

Для С. Н. Булгакова в 1905–1908 гг. социализм был экономической системой; «христианский социализм» он определял как «социализм во имя Богочеловечества», в отличие от марксизма как «социализма во имя религии человекобожества»[30]. Известно, что С. Н. Булгаков стоял на позиции христианизации хозяйственно-экономических отношений. Вместе с тем, он считал возможным и необходимым участие священнослужителей в работе политических партий, что противоречило церковной традиции. В разгар противостояния Синоду думских священников-депутатов, отказавшихся выйти из фракций левых партий, в 1907 г. в статье «Св. Синод и Государственная Дума» [31] Булгаков провел мысль о свободе личного политического выбора священнослужителя и невозможности в этом случае суда Церкви над ним, философ подчеркивал ставшую благодаря религиозному движению популярной мысль о разной природе Церкви и государства. Этим он также поддержал священника Г. С. Петрова, осужденного Духовной канцелярией за антиправительственную публицистическую деятельность.

В 1905–1906 гг. ближайшее окружение Д. С. Мережковского пришло к отрицанию руководящей роли исторической Церкви в общественно-христианской деятельности по построению будущего России. «Христианские социалисты» придерживали идеи реформирования исторической, то есть Русской Церкви.

В сложившемся в России православном отношении к власти понятия «православное государство» и «православный самодержец» были связаны: император получал венец из рук Церкви и благословение быть православным царем. Сравнивая отношение НРС и «христианских социалистов» к самодержавию и отделению Церкви от государства в лице самодержавия, а именно так стоял в движении вопрос в 1905–1908 гг., следует отметить, что если Д. С. Мережковский, поднявший

в начале XX в. проблему «цезарепапизма»[32], избрал разрыв союза православия с самодержавием через некое метафизическое действие «размазания» (акт «развенчания» царя с Церковью), то С. Н. Булгаков считал достаточным и освободительным для самой Церкви проведение на Поместном соборе акции признания неканоничности возглавления Русской Церкви царем России[33]. Он также поднял вопрос о праве императора называться христианским государем, поставив это право в зависимость от внутренней политики и личных качеств самодержца. Христианским государство, по мнению философа, могло считаться по количеству преобладавших в нем христиан. ХББ смотрело на самодержавие как на теократически «лживую» форму правления: В. П. Свенцицкий писал, что самодержавие — гипотетически антихрист[34]. Христианские социалисты имели поддержку в церковной среде, в то числе потому, что не призывали своих последователей к выходу из исторической Церкви.

1907 г. был в России годом расцвета интереса к социальному христианству. Появилась книжка известного в России ученого экономиста, профессора Московского университета И. Х. Озерова. Это была своего рода социальная программа с рекомендациями для Русской Церкви. Книга делила христианское сознание на «до» и «после». «До» — это все, что было традиционно,— аскетизм, принципы христианского самовоспитания, представление о Царстве Божием как о духовном царстве. «После» — это эпоха политико-экономической модернизации России. И. Х. Озеров писал: раньше для «осуществления Царства Божия на земле... при известной системе хозяйства», выдвигалась система личного усовершенствования[35], она основывалась на аскетизме, но он был и остается прибежищем аристократии. В настоящее время такого «самоусовершенствования» недостаточно, и для рабочих путь аскетизма не пригоден, [должны быть — *И.В.*] применяемы и новые средства воздействия на общественный строй». Одно из этих средств — *использование религиозного настроения масс.* «Религиозность — громадная сила, и надо только уметь использовать ее. Это... грандиозный

рычаг, посредством которого легко можно приводить в движение миллионы... нельзя игнорировать эту силу: с ней можно мир перевернуть...»[36] Предлагалось использовать опыт Франции и Англии, прошедших в 1840-х гг. через «духовный социализм» (Озеров), оказавший влияние на развитие рабочего законодательства[37]. Церковь могла бы сыграть крупную роль в мирном[38] перенаправлении России на путь новой жизни,— писал профессор. «Но для этого она сама должна обновиться, духовенство... подняться до великих задач нашего времени... пропитаться социальными идеями настоящего момента и занять определенное положение для защиты интересов труда и трудящихся»[39]. Таким образом, осуществление социально-религиозного идеала нового времени, по соображениям интеллигенции, требовало обновления и Церкви, и сознания духовенства.

В те же годы социальный образ получили «Царство Божие» и «правда Божия» в книгах и статьях архимандрита Михаила (Семенова) и священника Г. С. Петрова. «Правда Божия», согласно Г. С. Петрову, была в том, что земля принадлежит народу, правительство — слуга народа, народ должен заняться преображением социально-экономических отношений. К религиозному понятию «правда Божия» эта социальная трактовка не имела отношения. По-своему проявил интерес к социализации христианства протоиерей П. М. Кремлевский: он предложил вернуть дьяконское служение в православной Церкви к его первоначальному занятию — «пещись о столах», так как считал, что нельзя призывать голодного к духовной жизни, не заботясь о его пустом желудке[40].

Среди церковных реформаторов появился проект «новой формулы условий спасения», необходимость которой была аргументирована в Обществе религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви и на страницах «Церковно-общественного вестника»[41], ее сторонники потребовали освятить труд и предложили обеспечить этот акт религиозным учением[42]. Сложно утвердительно говорить о политических приоритетах в эти годы церковно-реформаторского движения, но можно обратиться за справкой к его лидеру, в 1904 г. составившему программные

тезисы возглавлявшейся им группы: «Признающие“неразделенность“ православия и самодержавия,— писал К. М. Аггеев,— сеют“наихудший вид атеизма“»[43].

Таким образом, исследование показало, что в среде религиозной интеллигенции начала XX в. социальные идеалы были тесно связаны с религиозными. И НРС, и «христианские социалисты» апеллировали к Церкви, но им противостояла церковная традиция, из-за чего на определенном этапе возникла потребность внести изменения в традицию, а значит провести церковную реформу. И то, что вначале вербально обозначалось как «церковное обновление», пришло к дилемме «реформа или реформация?»[44] Утверждение социальных приоритетов в православном сознании России грозило заменить социально-этическим учением — учение религиозное; может быть, даже внести новые вероучительные элементы, потому что новые приоритеты ставили молитвенное общение с Богом на одну доску с процессом трудовой общественной деятельности, пересматривали аскетическую традицию. «Грехи» самодержца были перенесены на духовный союз Русской Церкви и самодержавия, что, конечно, расшатывало традиционное представление православного гражданского сообщества о власти в государстве, приводило к мысли, что можно оставаться церковным человеком и участвовать в действиях по свержению самодержавия.

Наблюдая прошлое, мы можем корректировать наше настоящее и предвидеть будущее. Рассмотренные примеры поиска русской интеллигенцией социального идеала для лучшего будущего России показывают, что при стремлении регулировать процесс продвижения к социальному благоденствию христианскими заповедями мы не должны забывать, что христианство есть религия духа, а не инструмент для устроения земного благобытия[45]. Социализация христианства влечет за собой риск утраты веры в его сакральность, а затем и утраты авторитета в обществе самих христианских заповедей, на которых пытались построить свой социальный идеал «неохристиане» и «христианские социалисты» начала XX столетия.

Библиография

1. *Аггеев А., свящ.* Церковь и государство // Полярная звезда. 1906. № 6. 19 янв. С. 437.
2. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 15. СПб., 1901. С. 260.
3. *Булгаков С.* Св. Синод и Государственная Дума // Речь. 1907. № 114. 17 мая. С. 2.
4. Взыскующим Града. М., 1906. С. 60–63.
5. Вопросы религии. М., 1906.
6. *Воронцова И. В.* Дискуссия о христианизации повседневной жизни в среде петербургского духовенства 1907–1908 гг. // Вестник ПСТГУ. 2014. № 3. Сер. II. С. 9–23.
7. *Воронцова И.В.* «Реформа» или «реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. № 4. 2017. С. 46–63.
8. *Воронцова И. В.* Разработка В. В. Розановым и священником А. П. Устьинским учения о «поле и браке в христианстве» накануне религиозного движения за церковную модернизацию. (По документам корреспонденции писателя 1898–1899 гг. в фондах РГАЛИ и НИ ОР РГБ) // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 3. С. 136–147. DOI: 10.7256/2454–0609.2018.3.26325.
9. *Езерский Н. Ф.* Религия и политика // Русская мысль. М., 1907. Кн. I. С. 106–126.
10. *Колачев В.* О новой формуле условий спасения // Церковный вестник. 1908. № 7. С. 195.
11. *Минский Н.* При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Изд. 2-е. СПб., 1897.
12. *Кремлевский П. М.* Древний диаконат и его восстановление: Благотворение как задача Церкви // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 3. С. 587–594.
13. Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция. Париж, 1907 / 1-е рус. изд. Под ред. М. А. Колерова, вст. ст. М. М. Павловой, пер. с фр. О. В. Эдельман, подг. текста Н. В. Самовер. М., 1999.
14. Новая партия // Вперед (Женева). 1905. № 11. С. 3–4.
15. *Озеров И., проф.* Религия и общественность. М., 1907.
16. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
17. *Соловьев Вл.* О подделках в христианстве // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. № 4. С. 149–163.
18. *Феодор (Поздеевский), еп.* Смысл христианского подвига. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
19. *Тихомиров Л.* Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890.
20. *Шерер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88–133.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Тихомиров Л.* Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890. С. 22–23.
2. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 15. СПб., 1901. С. 260.
3. *Тихомиров Л.* Указ. соч. С. 23.
4. Там же.
5. Там же. С. 26.
6. Там же. С. 25.
7. В. В. Розанов с 1891 г. печатался в «Русском вестнике»; Н. М. Минский — в 1879 г. в газете «Народная воля»; Д. С. Мережковский в 1883–1884 гг. был близок к редакции М. Е. Салтыкова-Щедрина «Отечественные записки», в 1880–1890 гг. сотрудничал в «Северном вестнике», «Русском обозрении».
8. См.: *Воронцова И. В.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве». На материале писем к диакону А. А. Лебедеву // Вестник ПСТГУ. Сер. II.. 2013. № 2. С. 7–21.
9. См.: *Воронцова И. В.* Разработка В. В. Розановым и священником А. П. Устьинским учения о «поле и браке в христианстве» накануне религиозного движения за церковную модернизацию. (По документам корреспонденции писателя 1898–1899 гг. в фондах РГАЛИ и НИ ОР РГБ) // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 3. С.136–147. DOI: 10.7256/2454–0609.2018.3.26325.
10. *Минский Н.* При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Изд. 2-е. СПб., 1897.
11. Там же.
12. *Соловьев В. С.* О духовной власти в России // Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 43–44.
13. Систематизировано Д. С. Мережковским в статье 1906 г. «Грядущий Хам».
14. Там же. С. 259, 381.
15. Там же. С. 213.
16. *Соловьев Вл.* О подделках в христианстве // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. № 4. С. 153.
17. Там же. С. 154.
18. Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьинского (1898–1901) // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2010. № 2 (35). С. 7–21.
19. *Стеллецкий Н., проф., прот.* Новейший социализм и христианство. СПб., 1912.
20. *Воронцова И. В.* Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29–33.

21. *Булгаков С.Н., проф.* Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 45, 46.

22. Там же. С. 95.

23. *Свенцицкий В. П.* Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 9, 11.

24. Там же. С.12.

25. *Свенцицкий В.П.* «Правда о земле» // Собр. соч. Т. 2. М., 2010. С. 57.

26. *Шерер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 100.

27. Новая партия // Вперед (Женева). 1905. № 11. 23 марта. С. 3–4.

28. *Езерский Н. Ф.* Религия и политика // Русская мысль. М., 1907. Кн. I. С. 117.

29. Взыскующим Града. М., 1906. С. 60–63.

30. *Шерер Ю.* Указ. соч. С. 124.

31. *Булгаков С.* Св. Синод и Государственная Дума // Речь. 1907. № 114. С. 2.

32. [*Мережковский Д.*] Предисл. // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция. М., 1999. С. 59.

33. *Булгаков С. Н.* Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С.110–111.

34. *Свенцицкий В. П.* Собр. соч. В 2-х т. Т. 2. Письма ко всем. Обращения к народу. 1905–1908 / Сост., послесл., комм. С. В. Черткова. М., 2010. С. 24.

35. *Озеров И., проф.* Религия и общественность // Религия и общественность. М., 1907. С. 8.

36. Там же. С. 9.

37. *Озеров И., проф.* Религия и общественность. Указ. изд. С. 9.

38. «Надо воспользоваться сильным сейчас „религиозным настроением“, чтобы с наименьшими жертвами перестроить социальное здание… духовенство может сыграть „примиряющую роль“, „смягчить предстоящую борьбу“, содействовать взаимопониманию между классами». *Озеров И., проф.* Религия и общественность. Указ. изд. С. 10.

39. Там же.

40. *Кремлевский П. М.* Древний диаконат и его восстановление: Благотворение как задача Церкви // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 3. С. 587–594.

41. *Колачев В.* О новой формуле условий спасения // Церковный вестник. 1908. № 7. 14 февр. С. 195.

42. *Воронцова И. В.* Дискуссия о христианизации повседневной жизни в среде петербургского духовенства 1907–1908 гг. // Вестник ПСТГУ. 2014. № 3. Сер. II. С. 9–23.

43. *Аггеев А., свящ.* Церковь и государство // Полярная звезда. 1906. № 6. 19 янв. С. 437.

44. *Воронцова И.В.* «Реформа» или «реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. № 4. 2017. С. 46–63.

45. Священномученик Феодор (Поздеевский), наблюдая в 1905–1908 гг. вышеизложенные искания социально-религиозного идеала, писал: «Христос воспринял человеческое естество и только, а не социальные и иные всякие человеческие отношения и не продукты культуры или общественности». «Он проявил Свое высокое смирение, дабы возвести человечество к лучшему, как говорили св<ятые> отцы, „благобытию“, чтобы воссоздать жизнь как Царство Божие, *небесное*, а не как государство земное. Против последнего понимания Своей деятельности Он боролся и в пустыне с диавольскими искушениями, и с ослеплением иудеев, и за это пострадал от них». *Феодор (Поздеевский), еп.* Смысл христианского подвига. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 84.

А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

УДК. 291.11

Коммунизм как религия в философии христианского реализма Райнхольда Нибура

Аннотация: Целью данной статьи является рассмотрение коммунизма в качестве религии в творчестве американского религиозного философа и теолога Райнхольда Нибура. Исходя из представления о религии как ультимативной преданности чему-либо, а также из безоговорочной веры многих коммунистов в постулаты своей идеологии и наличия в коммунизме традиционно религиозного видения истории, мыслитель приходит к выводу, что коммунизм, по сути своей, есть явление религиозное. Хотя отношение к коммунизму со стороны Р. Нибура было неоднозначным, тем не менее, он считал коммунизм адекватным

средством для решения социальных и политических проблем своего времени.

Ключевые слова: Райнхольд Нибур, коммунизм, марксизм, религия, христианство.

Райнхольд Нибур (1892–1971) был, пожалуй, наиболее влиятельным американским религиозным философом XX в.[1], влияние которого на американскую религиозную и общественно-политическую мысль является ощутимым и в настоящее время. По справедливому замечанию Т. В. Зоновой, «в обстановке новейшего кризиса и в связи с настоятельной необходимостью переосмыслить базисные основы международной политики имя этого мыслителя снова оказывается на слуху»[2]. Исторический контекст творчества Райнхольда Нибура включает в себя великую депрессию, две разрушительные мировые войны, холокост, Хиросиму и Нагасаки, войну во Вьетнаме, Холодную войну, стремительное технологическое развитие и угрозу атомного уничтожения. Репрезентативными фигурами того времени были А. Гитлер и И. Сталин. В США — такие люди, как Гарри Трумэн, Джозеф Маккарти и Генри Форд, воплощавшие в себе наиболее тонкую разновидность гордыни. Человеческое самовозвеличивание, его крах и трагические последствия были контекстуальными лейтмотивами творчества Р. Нибура. Комментаторы наследия Р. Нибура подчеркивают, что он всегда обращался к людям, имеющим общественный вес[3]. «Нибура справедливо называли пророком для сильных. Его критика, прежде всего, направлена на иллюзии сильного»[4]. Религиозно-политическая мысль Р. Нибура обусловлена его установкой на христианский реализм (что является самоназванием его философской системы, ориентированной на библейский материал и творчество Блаженного Августина) и зависима от влияния сентиментального американского пацифизма, обусловленного территориальным изоляционизмом, а также американского имперского мессианизма, связанного с экономическими и военными возможностями США. Творчество Р. Нибура включает в себя марксистские, социалистические и особенно демократические ориентации, а сам мыслитель уверен, что эсхатологическая гармония,

исповедуемая христианством, должна иметь свое частичное отражение в актуальном устройстве земной действительности[5]. Будучи крупным экспертом в области политической идеологии и социальной политики, Р. Нибур положительно оценивает наличие разногласий между идеализмом и реализмом, поскольку высокие идеалы и принципы обладают для него первостепенной значимостью, а оптимальный результат, с его точки зрения, зачастую является результатом компромисса. Весьма интересной, в связи с вышесказанным, представляется позиция мыслителя по поводу соотношения религии и коммунизма в контексте событий, происходивших в Советском Союзе в 1930-е гг.

Размышляя о пропагандировавшейся в СССР «наивной вере» в то, что «коллективизация плюс индустриализация создадут новый рай», Р. Нибур утверждает, что хотя коммунизм и заявляет о своей надежной философской обоснованности, базирующейся на социальной практике, однако в действительности он является ни чем иным, как новой религией, чьи «достоинства и пороки являются достоинствами и пороками религии»[6]. В данном контексте религия в ее наиболее общем значении означает безоговорочную преданность чему-либо, и Р. Нибур полагает, что коммунизм подпадает под это широкое определение религии. Философия коммунизма, с его точки зрения, обладает метафизическим измерением для своих наиболее фанатических приверженцев. Рвение, проявляемое коммунистами при распространении своего учения, является по своей природе религиозным. Кроме того, по его мнению, религиозный характер коммунизма также проявляется в его ненависти к традиционной русской крестьянской религиозности. «Это происходит потому, что это религия, которая в конечном счете базируется не на разуме, но на акте вере, который выражает себя в жестокости относительно конкурирующей религии»[7].

Р. Нибур классифицирует коммунизм как религию на основании того колоссального воздействия, которое он оказывал на своих последователей, будь то их фанатичная преданность делу коммунизма или их ненависть к традиционной религии. Руководствуясь тем, что

любая религия обладает потенциалом для формирования социальных программ, Р. Нибур проводит аналогию с коммунизмом, где огромные силы, брошенные на выполнение первой пятилетки, фактически были образованы из глубоко укоренившейся веры. «Коммунизм — это религия смешанных этических ценностей, но его энергия доказывает, что это религия»[8]. Кроме того, если коммунизм — это научное мировоззрение, как утверждают его адепты, то он не может быть адекватной основой для социальных действий. Факты истории пренебрегают научным анализом и точностью заключений. Таким образом, «философии, которые пытаются гармонизировать непокорные факты, в независимости от своих научных притязаний, всегда имеют в себе элемент религии»[9]. Другими словами, любая философия жизни, и коммунизм здесь не исключение, имеет тенденцию рассматривать факты истории с определенной позиции. Такая перспектива, в свою очередь, определяется тем, как «поколение или индивидуум воспринимают смысл жизни и то, что они считают ультимативно важным»[10]. Несмотря на то, что философия коммунизма отрицает наличие в себе каких-либо метафизических притязаний, но ее уверенность в конечном триумфе пролетарской революции, по сути, представляет собой «мистическую сверхразумную веру в то, что нечто в природе реальности само по себе является гарантией этого триумфа»[11].

Характеристика коммунизма в качестве религии не означает, что Р. Нибур рассматривает его как явление исключительно или преимущественно отрицательное. Катастрофически-апокалиптический взгляд на историю весьма импонирует мыслителю. По сравнению с верой в прогресс, которую Р. Нибур расценивает как религиозную догму коммунизма (он не рассматривал прогресс как нечто автоматическое, хотя и считал его неизбежным), катастрофически-апокалиптическое видение истории казалось ему более реалистичным. Апокалиптическая идея в коммунизме, выражающаяся в уверенности, что история движется к катастрофе, из которой выходит новый мир, гармонирует с подходами самого Р. Нибура. Несмотря на все недостатки, Р. Нибур считает, что апокалиптический взгляд является «мощным стимулом к социальным

действиям», которые крайне необходимы западному миру[12]. Такое апокалиптическое убеждение сочетает в себе оптимистический и пессимистический детерминизм, где пессимизм возвышает человека над процессами истории, делая его способным судить об этих процессах с точки зрения его идеала, тогда как оптимизм спасает от отчаяния, обещая, что так или иначе победа будет достигнута.

Р. Нибур полагал, что «в политике энергия важнее, чем научная мысль, по крайней мере для утверждения какого-либо режима»[13]. Поэтому в то время пока западный мир нащупывал пути для выхода из депрессии, коммунистическая религия, сочетавшая в себе пессимизм и оптимизм, бросала вызов оптимистическому, но социально бессильному христианскому либерализму. Хотя Р. Нибур и критиковал некоторые аспекты коммунизма, такие, к примеру, как игнорирование интересов отдельно взятого человека, однако, без сомнения, он был впечатлен коммунизмом как стимулом к устойчивому социальному развитию — благодаря этой уникальной комбинации в нем пессимизма и оптимизма. Чем более усугублялась Великая депрессия, тем больше Р. Нибур интересовался коммунизмом. Размышляя о нищете бедных и эгоизме богатых, Нибур понял механизм действия апокалиптизма коммунистической религии, так как, с его точки зрения, религия «всегда была цитаделью надежды, которая строится на краю отчаяния»[14].

В своей знаменитой работе «Нравственный человек и безнравственное общество», опубликованной в 1932 г., Нибур очевидно находится под впечатлением коммунистических идей, решительно выступая во имя обездоленных. Р. Нибур утверждает, что коммунизм неизбежно станет значимой силой в современном обществе, и это нужно приветствовать[15]. Идея этой книги заключается в том, что «необходимо провести четкое различие между моральным и социальным поведением отдельных лиц и социальных групп, национальных, расовых и экономических; и это различие оправдывает и требует политического контроля, который чисто индивидуалистическая этика должна всегда находить смущающим»[16]. Направляя свою критику в сторону моралистов, социологов и педагогов,

игнорирующих политическую компоненту в борьбе за социальную справедливость, мыслитель утверждает, что «когда коллективная власть, будь то в форме империализма или классового господства, эксплуатирует слабость, она никогда не может быть убрана, если только против нее не восстанет другая власть»[17]. То есть законность и возможность достижения справедливости силой не вызывают у Р. Нибура сомнений. Комментируя марксистскую догму о классовой борьбе, Нибур соглашается с тем, что она в целом является правильной интерпретацией того, как рабочий класс воспринимает общество и историю. Марксистский социализм становится социально-политической философией самого Нибура. Солидаризируясь с «Критикой политической экономии» К. Маркса и «Экономической интерпретацией истории» Ф. Энгельса, Р. Нибур утверждает, что они настолько разумны, что «немногие экономисты или историки откажутся от такой интерпретации истории»[18]. По словам Д. И. Победаша, Р. Нибур исходит из того, что «различные политические и экономические обстоятельства могут приводить к различиям в восприятии социалистической теории разными нациями в разное время... однако, по его словам, невозможно отрицать тот факт, что социализм — более или менее марксистский,— является политическим кредо индустриального рабочего западной цивилизации»[19]. Взаимоотношения социальных классов в обществе, в конечном итоге, являются борьбой за власть. Поскольку культурные, нравственные и религиозные силы относятся к идеологической надстройке, рационализирующей классовые интересы, которые закрепляют право собственности на средства производства, то эта сила может быть устранена только с помощью другой силы.

Р. Нибур обнаружил в марксистском понимании истории еще один религиозный подтекст коммунизма, делающий его столь привлекательным с точки зрения эксплуатируемых и обездоленных. Одобряя учение К. Маркса о миссии пролетариата, Нибур отмечает, что «это больше, чем доктрина. Оно драматично и, в некоторой степени, является религиозной интерпретацией судьбы пролетариата. В таких прозрениях,

как это, более, чем в экономике, можно раскрыть истинное значение Маркса»[20]. Он видит сходство между коммунизмом и христианством, не в последнюю очередь в отношении «хилиастической надежды», которая, по его мнению, присутствует в любой живой религии. Везде, где религия касается проблем общества, она всегда продуцирует какой-либо вид хилиазма. Коммунизм, проецируя идеальное общество, где люди живут по принципу «от каждого по способностям, каждому по потребностям», дает необходимую надежду жертвам индустриализации и капитализма. Таким образом, Р. Нибур предполагает, что «современная коммунистическая мечта о совершенно равном обществе является секуляризированной, но по существу религиозной версией классической религиозной мечты»[21]. Если бы христианство было бы восстанием рабов (Ф. Ницше), то коммунизм был бы всего лишь еще одним видом такого восстания, восстанием слабых, а не кротких. Если христианская незначительность надеется на то, что духовные силы наделяют силой кротость, то пролетариат, в том же духе, полагает, что история на его стороне и, таким образом, готов посвятить себя всей душой служению своему делу. Более того, Р. Нибур предполагает, что милленаристическое упование коммунизма в определенном смысле превосходит христианское упование. Во-первых, хилиастическая надежда коммунизма сбалансирована его акцентом на катастрофу, так как коммунизм «пессимистично относится к современным тенденциям в обществе и видит, что они ведут к катастрофе»[22]. Катастрофическое чувство коммунизма коррелируется с собственными ощущениями Р. Нибура, полагавшего, что западное общество целенаправленно движется к чему-то ужасному. В работе «Размышления о конце эры» он отмечает значительное соответствие коммунистического апокалиптизма тяжелому политическому и экономическому положению капиталистических стран. Либеральное христианство, со всеми его надеждами на лучшее общество, не могло больше претендовать на связь с реальностью. Мечтой коммунизма является попытка «извлечь победу из поражения в стиле великой драмы и классической религии»[23], что, к примеру, выражается в мысли К. Маркса

о том, что бедственное социальное положение пролетариата станет предвестником его окончательной победы. Кроме того, коммунистическая хилиастическая мечта превосходит христианскую: «по сравнению с религиозно-этическими мечтами христиан, религиозно-политические мечты марксистов имеют безотлагательную значимость»[24]. Политические идеалы, в отличие от нравственных, имеют большие шансы на реализацию в истории. В свете приверженности коммунизма справедливости и равенству для Р. Нибура коммунистическая надежда видится более реалистичной, чем христианская любовь.

Уже упоминавшаяся работа Р. Нибура «Размышления о конце эры» знаменует собой водораздел в восприятии мыслителем коммунизма как религии, а также указывает на роль либерального христианства в построении либерального общества. Хотя до этого Р. Нибур и критиковал коммунизм за его утопизм и фанатизм, однако в целом оценивал его позитивно, в качестве привлекательной апокалиптической религии. Давая смысл и надежду миллионам несчастных людей, коммунизм представляет собой, с точки зрения мыслителя, серьезный вызов христианству как моральному источнику социальных действий. Что касается роли христианского либерализма, неадекватного и не связанного с реальностью, Р. Нибур не нашел конструктивного подхода для его спасения и соотнесения с актуальными проблемами. Однако рост нацизма в Германии в сочетании с откровениями о жестокостях советского коммунизма постепенно подвигли Р. Нибура к тому, что он стал видеть коммунизм в несколько ином свете. С середины 1930-х гг., как видно в «Размышлениях о конце эры», опасности коммунизма затмевают в крупных работах Нибура достоинства марксистской альтернативы. В это же время он начал разрабатывать новую христианскую политическую этику. В этой работе Р. Нибур приходит к выводу, что современная либеральная культура неспособна направить дезориентированное поколение, столкнувшееся с распадом социальной системы. Адекватное руководство, с его точки зрения, может быть найдено лишь через радикальную политическую ориентацию и консервативные религиозные убеждения.

В целом, тезис Р. Нибура в этой книге соответствует его предыдущим работам, сводясь к тому, что капиталистические организации, будучи безнравственными, сами никогда не откажутся от своей власти, и, следовательно, пролетариат для достижения справедливости должен прибегнуть к борьбе за власть.

С усилением нацизма в западной Европе и обострения депрессии в капиталистическом мире Р. Нибур стал ощущать, что демократия умирает, а большинству современных капиталистических стран суждено сползти в фашизм. По его мнению, возникновение фашизма частично связано с недостатками коммунизма. «Эгоизм и мстительность коммунизма,— утверждал он,— грозят западному миру десятилетиями междоусобицы, потому что он ограничивает базу политической силы рабочего и его границы в качестве действующего лица нового единства цивилизации»[25]. Классы, отвергнутые пролетариатом, в итоге были подтолкнуты в объятия его врагов. Отмечая ранее фанатизм и зверства советского коммунизма, с появлением фашизма, стремительно распространявшегося по Европе, он взглянул на эту проблему под другим углом, предположив, что жестокость коммунизма могла косвенно повлиять на происходящее в Западной Европе. Используя раскулачивание в СССР в качестве примера, Р. Нибур заявил, что «это опасное варварство» было вызвано духом мести и справедливости, присущими коммунизму. Пролетариат склонен идентифицировать специфическое зло с принципом зла как такового, прославляя себя как бескорыстный инструмент справедливости и раскрывая в такой справедливости свой эгоизм. Р. Нибур полагает, что «эгоистический и мстительный элементы в духе справедливости не признаются самой основой ее чрезмерной жестокости»[26]. Пролетариат проявляет такую жестокость, истребляя своих врагов, поскольку он находится под действием иллюзии, что справедливость на его стороне и что он сам способен устранить несправедливость. Именно это объясняет безжалостность уничтожения советскими коммунистами их классовых врагов, таких, к примеру, как кулаки. Р. Нибур отмечает, что понятие «кулак», первоначально означавшее

богатых крестьян-ростовщиков, было распространено на всех крестьян, которые сопротивлялись коллективизации,— и это может быть хорошим примером того, насколько радикальным способен стать дух мести, когда жестокость осуществляется во имя правосудия. В связи с этим Нибур пишет следующее: «Энергия, с которой русский коммунист подчиняет крестьянина интересам коллективистского индустриального общества, является интересным примером бессознательного империализма группы, выражающей себя в преданности тому, что она считает универсальным принципом»[27]. При этом, следуя линии Блаженного Августина в разграничении людей на детей «света» и детей «тьмы» (у Августина, соответственно, град Божий и град земной), Р. Нибур приходит к выводу, что при всех недостатках марксизма и коммунизма люди, которые их исповедуют, тем не менее являются «детьми света», поскольку их вера не цинична, а сентиментальна, хотя эту веру и используют с успехом «дети тьмы»[28].

Таким образом, восприятие Р. Нибуром религии и коммунизма связано с мыслью о религиозном характере коммунизма, исходя из представления о религии, связанном с понятием об ультимативной преданности. Полагая, что политическое движение для достижения успеха должно быть религиозным, Р. Нибур осознал религиозный характер советского коммунизма. Его поразила та сила, с которой коммунистическая религия стимулировала советский народ в стремлении к лучшему обществу. По мере того, как в 1930-е гг. мыслитель разочаровывался в бессильном либеральном христианстве, которое не могло ничего сделать для разрешения глубокого социального кризиса, усиливался его интерес в отношении катастрофического видения коммунизма, сочетающего в себе оптимизм и пессимизм при решении актуальных проблем[29]. Хотя распространение фашизма и постепенное раскрытие жестокости коммунизма заставило мыслителя уделять больше внимания отрицательным сторонам коммунистической религии, к середине 1930-х гг. он все-таки продолжал считать, что адекватная политическая практика должна быть в своих подходах марксистской, поскольку капитализм,

как соперник коммунизма, с его точки зрения, находился на последней стадии своего распада.

Библиография

1. *Ворохобов А. В.* Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361.

2. *Ворохобов А. В.* Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37–50.

3. *Ворохобов А. В.* Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. С. 7–30.

4. *Зонова Т. В.* Христианские мыслители Запада о холодной войне, тоталитаризме и коммунизме: сравнительный анализ концепций Райнхольда Нибура и Джорджо ЛА Пира // Сравнительная политика. М., 2012. №4 (10). С. 4–11.

5. *Победаш Д.И.* «Дети света»: моральное оправдание Р. Нибуром сотрудничества США с СССР в борьбе с нацизмом // Известия Уральского государственного университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2011. Т. 86. № 1. С. 112–119.

6. *Тимофеев И. Н.* Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура // Вестник МГИМО-Университета. 2010. № 4. С. 261–270.

7. *Brooks D.* Obama, Gospel, and Verse. New York Times, April 26, 2007.

8. *Niebuhr R.* The Religion of Communism // The Atlantic Monthly. Vol. 147. № 4 (April, 1931). P. 462–470.

9. *Niebuhr R.* Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics / R. Niebuhr. New York, Scribner's, 1932. 314 p.

10. *Niebuhr R.* The Children of Light and the Children of Darkness. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. 224 p.

11. *Niebuhr R.* Reflections on the End of an Era. New York: Charles Scribner's Sons, 1934. P. 175. 245 p.

12. *Raines J. C.* Sin as Pride and Sin as Sloth // Christianity and Crisis. February 3, 1969. P. 4–8.

13. *Takacs Fuie A.* Being Human Before Gad: Reinhold Niebuhr in Feminist Minors // Reinhold Niebuhr (1892–1971): A Cenrenary Appraisal / Eds. D. Hall & G. Gaudin. Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 34–36.

14. *Veldhuis R.* Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Vtopian Thought for Social Ethics. Assen, The Netherlands: van Gorcum & Co., 1975. 189 p.

Примечания и библиографические ссылки

1. См., напр.: *Ворохобов А. В.* Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2016. Вып.14. С. 7–30; *Ворохобов А. В.* Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361; *Ворохобов А. В.* Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37–50.
2. См.: *Зонова Т. В.* Христианские мыслители Запада о холодной войне, тоталитаризме и коммунизме: сравнительный анализ концепций Райнхольда Нибура и Джорджо ЛА Пира // Сравнительная политика. М., 2012. №4(10). С. 4. Очередной всплеск интереса к творчеству Р. Нибура был вызван статьей в «New York Times» от 2007 г., в которой журналист Дэвид Брукс интервьюировал сенатора Барака Обаму. Во время интервью он спросил Б. Обаму: «Вы когда-либо читали Райнхольда Нибура?» Б. Обама ответил: «Я люблю его. Он — один из моих любимых философов» — *Brooks D.* Obama, Gospel, and Verse. New York Times, April 26, 2007. Воодушевленные таким ответом, в 2009 г. ведущие журналисты США собрались на симпозиум под названием «Любимый теолог Обамы? Краткий курс о Райнхольде Нибуре». Ср.: *Тимофеев И. Н.* Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура // Вестник МГИМО-Университета. 2010. № 4. С. 261–270.
3. См.: *Raines J. C.* Sin as Pride and Sin as Sloth // Christianity and Crisis. February 3, 1969. P. 4–8; *Takacs Fuie A.* Being Human Before Gad: Reinhold Niebuhr in Feminist Minors // Reinhold Niebuhr (1892–1971): A Cenrenary Appraisal. eds. D. Hall & G. Gaudin. Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 34–36.
4. *Veldhuis R.* Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Vtopian Thought for Social Ethics. Assen, The Netherlands: van Gorcum & Co., 1975. P. 49.
5. Р. Нибуру принадлежит следующее, ставшее афоризмом выражение: «Способность людей к справедливости делает демократию возможной, тогда как склонность людей к несправедливости делает демократию необходимой», поскольку «безответственная и неконтролируемая сила является источником величайшей несправедливости» — *Niebuhr R.* The

Children of Light and the Children of Darkness. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. P. xiii.

6. *Niebuhr R.* The Religion of Communism // The Atlantic Monthly. Vol. 147, № 4 (April, 1931). P. 462.
7. Ibidem.
8. Ibidem. P. 468.
9. Ibidem. P. 463.
10. Ibidem.
11. Ibidem.
12. См.: Ibidem.
13. Ibidem. P. 468.
14. *Niebuhr R.* Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics // R. Niebuhr. New York, Scribner's, 1932. P. 62.
15. См.: Ibidem. P. 223.
16. Ibidem. P. xi.
17. Ibidem. P. xii.
18. Ibidem. P. 145.
19. *Победаш Д.И.* «Дети света»: моральное оправдание Р. Нибуром сотрудничества США с СССР в борьбе с нацизмом // Известия Уральского государственного университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2011. Т. 86. № 1. С. 114.
20. Ibidem. P. 154.
21. Ibidem. P. 61.
22. Ibidem. P. 62.
23. Ibidem. P. 154.
24. Ibidem. P. 156.
25. *Niebuhr R.* Reflections on the End of an Era. New York: Charles Scribner's Sons, 1934. P. 175.
26. Ibidem. P. 168.
27. Ibidem. P. 172.
28. См.: *Niebuhr R.* The Children of Light and the Children of Darkness. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
29. Примечателен факт, что когда в 1950 г. Госдепартамент США, приглашая Р. Нибура на должность консультанта, решил проверить его «лояльность», то агент, занимавшийся этой проверкой, сообщил, что сведений о принадлежности Р. Нибура к коммунистической партии нет, но при этом он не знает ни одного другого человека, который был бы связан со столькими

коммунистическими организациями и не был бы коммунистом, а публичные лекции мыслителя настойчиво подталкивают слушателей к принятию коммунистического мировоззрения — См.: *Победаш Д.И.* «Дети света»: моральное оправдание Р. Нибуром сотрудничества США с СССР в борьбе с нацизмом. Указ. изд. С. 119.

Ю. А. Гуторов, магистр богословия, магистр педагогики,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

УДК141 (470)

Государство правды как средство утверждения истинной идеологии в учении евразийцев

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды евразийцев на проблему устройства государственно-правовой жизни общества и специфику государственного устройства России. Евразийцы утверждали несостоятельность демократического «правового государства» и необходимость искать действенные государственно-правовые альтернативы западным демократиям, укорененные в отечественной культурно-национальной среде.

Ключевые слова: Россия, евразийство, государство, православие, право, демократия, симфония, нация.

Статья посвящена рассмотрению принципов учения о государственно-правовой жизни общества. Обстоятельно эти принципы сформулированы Н. Н. Алексеевым в концепции «государства правды». В поздний период своего творчества Алексеев использует другой термин — «гарантийное государство», но везде подчеркивает главный момент который отличает этот тип государственного устройства от других: наличие всеобщих нравственных оснований государственно-правовой жизни, гарантирующих соблюдение прав и защиту достоинства всех граждан. Он пишет: «Нужно всегда помнить что существовали государства носившие имя республик и деспотизмом своим превосходящие власть единого тирана... Качество государства зависит не от внешних его форм и не от названий, а от внутренних отношений правящих к управляемым. Государство хорошо когда управляется на началах социального служения и жертвенности, плохо когда оно управляется на начале личной пользы властвующих»[1].

Что именно не устраивает евразийцев в демократическом «правовом государстве», которое европейцы считают идеалом политического устройства? По мнению Н. Н. Алексеева, этот мировой строй основывается на трех принципах: а принципе формальной законности; б) принципе неотчуждаемых личных прав; и в) всеобщем тайном голосовании граждан, достигших совершеннолетнего возраста.

Эти принципы вызывают ряд вопросов у представителей евразийской государственно-правовой мысли. Так, евразийцы выдвигают следующие контраргументы против данной модели демократического государства.

Невозможно человеческую жизнь вписать в рамки правового регулирования это обернется насилием над реальностью или мелочной бюрократизацией жизни. Государственные законы будут функциональны только в случае, если делается поправка на своеобразие страны — культуру историю, ландшафт и менталитет народа. В противном случае всеобщее формальное право может дать результаты, обратные ожидаемым. Но главное что любой закон подразумевает деятельность определенной

группы личностей, которые трактуют его и применяют к жизни что напрямую связано с их нравственным обликом и идеологическими ценностями. Соответственно, юридические вопросы оказываются прямо связанными с наличием духовно-нравственной составляющей личности для успешного или же неуспешного осуществления на практике. Алексеев подчеркивает: «в конечной основе своей всякая власть связывается только нравственными узами...», а «гарантировать чтобы ведущий слой действовал не по произволу можно, в конце концов, только духовно-религиозно или нравственно»[2].

Единство государственности и нравственности является, по мнению евразийцев, обязательным фактором для благополучного развития страны. А так как нравственность, по их мнению, имеет религиозный характер, то речь должна идти о единстве нравственности государственности и религиозности. «Права человека» — абстракция, требующая конкретного наполнения. Гарантироваться, в первую очередь, должны не вторичные права на свободу слова печати, собраний, собственность и т. п., а первичные права человека на труд, образование, сохранение личного и национального достоинства, а главное — на личное совершенствование. У человека «есть только одно неоспоримое право — это право на внутреннее духовное становление. Отрицание этого права уничтожает у человека качество быть человеком и делает нормальное становление государства невозможным... Хартии свободы как они возникли на Западе, в „Декларации прав человека и гражданина“ включают в себя много случайного ... Главным их недостатком является то что они формулируют не принцип духовной свободы, а некоторые конкретные способы его достижения, абсолютизируя иногда эти способы, делая из средств цели... Ибо какую принципиальную ценность имеет например, свобода печати если она не служит духовной жизни человека? Не будем же мы защищать ее с той точки зрения, что она является удобным средством для политических интриг, для борьбы партий, для политической агитации и т. п.»[3].

Евразийцы критиковали принципы «народного волеизлияния». Подлинные интересы народа не могут выражаться голосованием всего живущего взрослого населениястраны, ведь основная масса голосующих не учитывает интересы всех настоящих и будущих поколений. Необъективно уравнивать взрослого образованного и адекватного человека с незрелым юношей или наркоманом. Даже «средние» граждане, не отличающиеся навыками критического мышления в огромной степени подвержены политическим внушениям воздействию СМИ. О свободном волеизлиянии здесь говорить трудно.

Демократия — борьба партий, выражающих партикулярный интерес, а часто интерес партийных лидеров, которые прилагают усилия, чтобы внушить народу, что они выражают его интересы. Суть демократии определил Л. П. Карсавин, отметивший что в демократиях «вся государственная власть сконцентрирована в небольшом и оторванном от народа правящем слое на авансцене которого вертятся парламентарии и журналисты, а за кулисами вертят чуть ли не всем банкиры»[4].

По мысли евразийцев, западный менталитет не согласуется с российским ландшафтом. Для европейских стран, чья площадь меньше, чем площадь области в России логично голосовать за отдельного депутата, который будет представлять эту территорию в федеральном органе. Его легко контролировать в силу его наземной близости. В России голосовать на местах за отдельного, зачастую не проверенного человека — значит обрекать себя на бесконтрольность центральной власти и оторванность ее от интересов народа.

Учитывая евразийскую критику западной демократии можно видеть, что последняя не удовлетворяет требованиям подлинного народовластия поскольку нет свободы обращения в обществе верной информации, необходимой для принятия правильных решений; нет выбора достойными людьми лучших людей в правящую группу а часто наоборот есть движение во власть худших представителей народа; нет возможности эффективного контроля народа за органами государственной власти;

нет реальных возможностей нравственного фундирования политики и деятельности государства.

Эти критические соображения побудили евразийцев искать действенные государственно-правовые альтернативы западным демократиям укорененные в отечественной культурно-национальной среде.

Государство для евразийцев — это не только территория и закон, это культура а также та среда, в которой происходит утверждение истинной идеологии.

Выявляя характер государства, соответствующего особенностям евразийской культуры, авторы доктрины называли его «*демотическим*», или народным. Это значит что феномен «народного суверенитета» в нем рассматривается не как суррогат западной культуры а как органическое и организованное единство. Народ здесь — не случайное скопление граждан, а совокупность исторических поколений образующих оформленное государством единство культуры. Государство не должно выражать волю «всех взрослых вообще» оно опирается на реальных носителей организационных государственных функций: «мы хотим заместить искусственно-анархический порядок представительства отдельных лиц и партий организованным порядком представительства потребностей, знаний и идей»[5].

Демократическое государство как считают евразийцы не имеет своих собственных убеждений так как правящий слой состоит из людей разных партий и поэтому не может само руководить жизнью населения, а потому старается как можно меньше вмешиваться в эту жизнь предоставляя руководство ею безответственным факторам частному капиталу и СМИ).

Чтобы противостоять ложным идеологиям, государство должно выработать свою идеологию, органически связанную с культурой и жизнью общества. Такая идеология может проистекать из некой абсолютной стержневой идеи. Воплощаясь в реальности, конкретизируясь, эта идея становится элементом жизни, которую она осмысливает, преобразует и творит.

Центральная «идея-правительница» придающая тон и окраску культуре, является ее сущностью, квинтэссенцией структурирующим фактором. Вместе с тем ей принадлежит и роль изначальной основы (или архетипа) данной культуры, на обнаружение которой направляется вся культурная деятельность («поиск истины») в ее рациональной и бессознательной формах. Этот архетип в конечном счете определяет и перспективу развития культуры, сопрягаясь с различными географическими этническими, психологическими и иными моментами. Его черты способны проявляться в бессознательном устремлении культуры в пространстве и времени, особенностях национального творчества и стилях мышления, агрессивности или сдержанности.

«Идея-правительница» не может быть рационально понята до конца. Это мотив культурной деятельности питающий ее источник архетип; она переживается но часто не осознается.

Для евразийцев «идея-правительница» отражает идеал и фундаментальные ценности накопленные Россией за ее многовековую историю. «Идея-правительница» выводится Н. Н. Алексеевым из трактовки положений Библии[6]. Максималистическая религиозность евразийской концепции созвучна с традицией мессианской идеи — «Москва — Третий Рим». В результате евразийцами государство понимается как общественный союз основанный на религиозно-нравственных императивах. Регулятором общественных в том числе политических отношений у евразийцев являются предписания религиозного происхождения, церковные каноны. Н. Н. Алексеев для формирования концепции государства обращался к иосифлянству утверждавшему идею о государстве как о проекции небесного порядка на земной строй а также к нестяжательству прп. Нила Сорского с его позицией нравственного авторитета Церкви. Н. С. Трубецкой считал что в данном контексте государство должно предоставить Церкви полную автономию и право морального обличения любого человека, оставив за государством право наказания мирян и клириков. Вместе с этим он рекомендует государству устранится от финансовой поддержки Церкви. По его мысли, Церковь

и государство — это две самостоятельные, но взаимовлияющие структуры, однако первенство он отдает Церкви.

Государство рассматривалось евразийцами как средство утверждения православия. Взаимоотношения между государством и Церковью определялись как «симфония» то есть согласованная деятельность.

«С начала IV века и вплоть до начала XX священство и царство в православном мире находились в симфонических отношениях. Симфония эта никогда не былаидеальной, но союз являлся плодотворным. Власть царя и императора при этом наделялась определенным священным статусом, император обеспечивал единство Церквибыл поборником веры и благочестия. Ни в одной из других политических форм власти в человеческой истории не брались подобные обязательства перед Церковью. Проект христианской империи позволил распространить христианство по всей вселенной. При этом данный союз был закреплен и канонически и догматически»[7].

Общая воля населения рассматривалась лишь как «орган восприятия идеи». Евразийцы наделяют суверенитетом не все население страны, а лишь ведущий слой: «Народная воля органически выражается и осуществляется в сильных людях в сильном и собранном меньшинстве...“Ведущее“ меньшинство органически и непреложно выражает подлинную хотя и бессознательную волю народа, воплощает и олицетворяет ее отчеканивает ее в целостную идеологию. Выражая свое миросозерцание и осуществляя свою волю, правительство тем самым выражает и осуществляет народное миросозерцание и народную волю»[8].

Такой подход обосновывается тем, что население склонно к деструктивным действиям и неверным решениям, а перед правящей элитой стоит задача преодоления этой деструктивности. Ведущий слой при этом видится евразийцами как оформленный «государственно-идеологический союз», некая «идеологически-политическая лига»[9].

«Ведущий слой» являлся представителем не только ныне живущих совершеннолетних граждан, принадлежащих к конкретной территории и социальной системе но некоего особого существа, народного духа

который складывается также и из предыдущих и последующих поколений. Таким образом наличие «ведущего слоя»является источником и двигателем социально-экономических реформ осуществляемых в интересах народа.

Наличие внешнего деструктивного фактора оказывает существенное влияние на процесс формирования «ведущего слоя»: необходимо подчинение жесткой дисциплине, сохранение чистоты рядов и преданности общему мировоззрению. Принадлежность к «ведущему слою» предполагает также готовность принести себя в жертву «идее-правительнице». «Идея-правительница» является абсолютным авторитетом и не подлежит критике. Поэтому для евразийского государства недопустимо существование политической оппозиции в частности в форме политических партий. Гарантийное государство является внепартийным, то есть принципиально не приемлет партийный режим.

В практической реализации демотии евразийцы затрагивали проблему парламентаризма. Они отмечали необходимость народного представительства для новой России. Концепция евразийства предполагает участие в управлении народных масс посредством системы органического представительства, а также института сознательных выборщиков. Органическое представительство по мнению евразийцев может стать эффективным механизмом выявления реальных интересов регионов и социальных групп. В условиях отсутствия политических партий органическое представительство предполагает широкое применение выборного начала, участие общественных организаций и трудовых коллективов в государственной деятельности, при условии «огосударствления» последних.

Органическое представительство должно обеспечить формирование «ведущего слоя», как одного из уровней симфонической личности. Система органического представительства направлена на обеспечение чистоты рядов «ведущего слоя», то есть на его формирование по принципу нравственного совершенства и готовности служить «идее-правительнице». Допуск к государственной власти

лиц, не разделяющих идеалы основной государственной идеи, неприемлем. Органическое представительство базируется на институте сознательных выборщиков, сочетающем в себе принцип избирательности и принцип недопущения к избирательному процессу лиц, оппонирующих «идее-правительнице».

Таким образом, ведущий слой является носителем идеалов данного общества и не только им управляет но и является выразителем той идентичности к которой данное общество принадлежит.

Основываясь на тезисе об оригинальном сочетании в культуре России национального и церковного начала, евразийцы утверждали, что русский народ носит «симфонический» или соборный характер а личности, составляющие его, являются «симфоническими» или соборными. К «симфоническим» личностям евразийцы относилиразличные социальные группы (семья, сословия, народ и т. п.), а также индивидов, входящих в эти группы. Отмечалась особенное значение соборного начала русской нации, которое обуславливалось историческими путями развития и приверженностью религиозным ценностям.

По мнению евразийцев, рассматриваемая особенность формирования русской нации оказывает существенное влияние на ее миссию в современном мире: интегрирующее начало русской нации должно стать основой для объединения вокруг нее иных наций и народностей Евразии.

«Симфоническая» личность противоположна европейскому индивидуализму и эгоизму, будучи «мостом», соединяющим идеальный и материальный миры.

Для Запада базисным понятием является личность как индивид обладающий неотъемлемыми правами-свойствами. Отсюда выводится концепция естественных прав. Права и свободы принадлежат человеку от рождения. Евразийцы считают недопустимым признание примата личности над коллективом так как такое признание ведет к ожесточенному соперничеству между отдельными индивидуумами, что ослабляет общество.

Для евразийцев наличие сильного индивидуалистического начала в человеке есть трагедия, а не благо именно это роднит их с традициями восточной философии)[10].

У евразийцев признание индивида личностью обуславливается требованием его единства с социальной группой — семьей сословием, классом, народом и т. д. Евразийцами утверждается положение об органическом единстве сосуществования индивида и социальной группы как органического единства многообразия или такого единства множества, когда и единство, и множество отдельно друг от друга не существуют. Формируется определенная взаимопроницаемая иерархия личностей по степени их соборности. По мнению евразийцев, подчинение индивида коллективной «симфонической» личности является обязательным условием жизнедеятельности коллектива. В. С. Соловьев выразил это формулой: «Общество есть дополненная и расширенная личность, а личность — сжатое и сосредоточенное общество»[11].

Согласно Л. П. Карсавину, «...общее и индивидуальное могут и должны быть не плодом нашей умственной работы, но вполне реальными аспектами действительности, являющей нам то ту, то иную свою сторону»[12].

П. Н. Савицкий называл просопологию основной предпосылкой для целостного иверного понимания евразийской теории и отмечал что «понятию отдельного и замкнутого в себе атома мы противопоставляем понятие личности как живого и органического единства многообразия; понятию механической связи и внешней отвлеченной системы — понятие органического единства или, вернее и точнее, единства личного»[13]. Личность, таким образом, понимается в евразийстве как единство множества, где единство и множество не могут существовать порознь друг от друга это множество сливается в единство.

Эмпирическим фундаментом на котором основывался данный постулат, стало все этнографическое, социокультурное и религиозное многообразие народов, заселяющих территорию от Карпат до Тихого океана. Теоретической базой явилась концепция евразийской «симфонической

личности». По мнению Н. С. Трубецкого, значимую роль в формировании евразийской «симфонической личности» сыграли позитивные особенности «туранского» психотипа, которые в значительной степени органично слились с нравственными ценностями христианского направления. В качестве таковых можно назвать установку на слияние религии с бытом стремление выстраивать государственную политику с опорой на религиозные ценности.

При определении правового статуса личности эта иерархия персоны и государства достигается неразрывностью личных прав и обязанностей и реализуется в концепции «правообязанности». Евразийцы при определении правового статуса личности признавали за человеком абсолютное право на «внутреннее духовное развитие. Отрицание этого права уничтожает у человека качество быть человеком и делает нормальное становление государства невозможным»[14]. Однако, отмечают евразийцы, эмпирический процесс становления симфонической личности всегда несовершенен. Своего совершенства он достигает в Церкви. Поэтому Церковь определяется как главный детерминант в определении содержания права «на внутреннее духовное становление». Фактически, отрицая естественное право, евразийцы предлагали заменить его «установленным правом», которое должно формулироваться в соответствии с национально-религиозными идеалами российского народа. Но евразийцы видели в этом благо для человека, так как распад или исчезновение симфонической личности превращает индивида в утративший всякий смысл атом.

Учение «о соборной личности» вызвало определенные возражения со стороны Н. А. Бердяева, который увидел опасность порабощения человека в идее подчинения отдельных реальных личностей личностям симфоническим соборным. Тем более что для евразийцев «соборность» означает, по сути единство власти и народа в Евразии[15]. Идея «симфонической личности» может быть истолкована в ключе преувеличения коллективного начала снижая важность отдельной индивидуальной личности, что может привести к оправданию

тоталитарных теорий. П. Серио отмечает, что у самих евразийцев все-таки это не совсем так. Действительно, личностью, с евразийской точки зрения, является не только отдельный человек, но и народ — симфония индивидов и даже группа народов, создавших, создающих или могущих создать особую культуру. Однако культура как совокупность и система культурных ценностей предполагает целесообразное творчество, которое де факто предполагает личность, и даже категорически немыслимо без личности. На практике евразийцы отдавали предпочтение именно национальной самобытности[16]. Евразийцы писали о «народе-мессии» (понятие ввел В. Соловьев), который являлся «оружием Божиим», носителем вселенской культуры. Именно русскому народу данная миссия была предопределена одним из первых евразийцев — ученым-теологом прот. Георгием Флоровским. В этом плане евразийцами была поддержана и продолжена отечественная мысль консервативного направления, предложенная славянофилами. Именно евразийские сюжеты подобного рода вызывают наибольшее количество нареканий и протестов.

Но, важно отметить, в отличие от славянофилов, основоположники евразийства полагали, что значимую роль в становлении русской нации занимали не только славянские племена, но также и финно-угорские и тюркские, которые взаимодействовали на едином «месторазвитии», обеспечивая взаимопроникновение различных культурных элементов и образуя целостность России-Евразии.

Подводя итог, можно подчеркнуть, что, несмотря на несовершенство некоторых построений, евразийцы выдвигали ряд идей, актуальных для России в настоящее время, таких как необходимость искать действенные государственно-правовые альтернативы западным демократиям, укорененные в отечественной культурно-национальной среде, необходимость поиска стержневой идеи, которой принадлежит роль изначальной основы, или архетипа культуры. В результате, евразийцами государство понимается как общественный союз, основанный на религиозно-нравственных императивах.

Максималистическая религиозность евразийской концепции созвучна с традицией мессианской идеи «Москва — Третий Рим». Здесь, возможно, имеет место непродуктивная идея избранности какого-либо отдельного народа, пусть даже нашего собственного. Некоторая мания величия в отношении своей державы всегда была присуща определенному кругу русских интеллектуалов («Москва — Третий Рим», СССР — очаг мировой революции и т. д.). Подобного рода идеи не выдерживают испытания временем и очевидно необъективны. Но евразийцы подчеркивали значимую роль в становлении русской нации этнокультурного симбиоза, который инициировал необходимость интеграции многоязычных народов в многонародную нацию, объединение Евразии в целостное государство — Россию.

Евразийская просопология, несмотря на ряд критических замечаний, может быть достаточно эффективно использована как философская основа для практических действий, направленных на преодоление нарастающей атомизации современного социума.

Библиография

1. *Алексеев Н. Н.* О гарантийном государстве // Русский народ и государство / Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. М., 2000.

2. *Алексеев Н. Н.* Евразийцы и государство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.

3. *Алексеев Н. Н.* На путях к будущей России // Русский народ и государство. М., 2000.

4. *Алексеев Н. Н.* На путях к будущей России // Русский народ и государство. М.: Аграф, 2003.

5. *Карсавин Л. П.* Введение в историю // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002.

6. *Карсавин Л. П.* Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.

7. *Колесниченко Ю. В.* Личность в евразийстве. Гносеологические основания. М.: Альфа-М, 2008.

8. *Ларюэль М.* Когда присваивается интеллектуальная собственность, или О противоположности Л. Н. Гумилева и П. Н. Савицкого // Евразия. Люди и мифы. М., 2003.

9. *Савицкий П. Н.* Евразийство (Опыт систематического изложения) // Континент Евразия. М., 1997.

10. *Семикопов Д. В.* Из истории русской религиозной мысли (Философские эссе и портреты). Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2013.

11. *Серио П.* Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. / Авториз. пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Языки славянской культуры, 2001.

12. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. СПб., 1897.

13. *Флоровский Г.* Евразийский соблазн // «Современные записки». Париж, 1928. Кн. 34.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Алексеев Н. Н.* На путях к будущей России // Русский народ и государство. М.: Аграф, 2003 С. 343.
2. Там же. С. 603.
3. Там же. С. 317–318.
4. *Карсавин Л. П.* Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 201.
5. *Алексеев Н. Н.* Евразийцы и государство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 169.
6. *Алексеев Н. Н.* О гарантийном государстве // Русский народ и государство / Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. М., 2000. С. 373.
7. *Семикопов Д. В.* Из истории русской религиозной мысли (Философские эссе и портреты) // Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2013. С. 88.
8. *Флоровский Г.* Евразийский соблазн. // «Современные записки». Париж, 1928. Кн. 34. С. 323.
9. Там же. С. 322–323.
10. *Колесниченко Ю. В.* Личность в евразийстве. Гносеологические основания. М.: Альфа-М, 2008. С. 6.
11. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. СПб., 1897. С. 18.
12. *Карсавин Л. П.* Введение в историю // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002. С. 180.
13. *Савицкий П. Н.* Евразийство (Опыт систематического изложения) // Континент Евразия М., 1997. С. 21.

14. *Алексеев Н. Н.* На путях к будущей России // Русский народ и государство. М., 2000. С. 317.

15. *Ларюэль М.* Когда присваивается интеллектуальная собственность, или О противоположности Л. Н. Гумилева и П. Н. Савицкого // Евразия. Люди и мифы. М., 2003. С. 5.

16. *Серио П.* Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. / Авториз. пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 51.

Иерей Игорь Иванов, кандидат философских наук, доцент
Санкт-Петербургской духовной семинарии

УДК 321.01

К вопросу о возможной модели «православного социализма» (на примере элементов византийской парадигмы)

Аннотация: В статье рассматриваются базовые идейные и практические элементы «византийского социализма» на предмет использования их универсальных принципов в деле построения концепции «православного социализма» в современных условиях существования и развития российского общества.

Ключевые слова: Византия, социальный идеал, византийский социализм, православный социализм, симфония, народная монархия, прония, благотворительность, добродетель, пайдейя.

Статья посвящена рассмотрению актуального вопроса о перспективах построения модели православного социального идеала и, как следствие, православного социализма. Целью исследования является выяснение исторических корней и традиций социального идеала на примере византийского социально-политического опыта и идейной базы. В качестве исследовательских задач выступают такие моменты, как анализ тенденций формирования социального идеала в условиях континуитета и дисконтинуитета; выяснение универсальных аспектов «византийской социалистической модели», пригодных и для современной цивилизационной ситуации.

При осмыслении ситуации, приведшей к современной девальвации социальных добродетелей в угоду индивидуалистическому культу потребления, становится очевидным, что их дискредитация, вероятно, произошла как в силу издержек идеологии атеистического социализма, так и в результате перекосов протестантского духа индивидуализма.

Возможная модель «православного социализма» как «принципиальная схема» этически ориентированного общественного устроения может быть сформирована с учетом характерных элементов византийского социального идеала, основанного на более-менее органичном и гармонизированном синтезе римского правосознания, эллинистической философской этики и христианской веры. При этом нужно учитывать и эклектичность византийской цивилизации как таковой, и динамически изменчивое существование ее социальных реалий в ходе истории, то есть адекватно воспринимать аспекты континуитета и дисконтинуитета базовых цивилизационных констант средиземноморского культурного ландшафта.

В этой связи Византия предстает перед нами весьма полифонично: в государственной сфере — как «народная монархия» и «императорская республика»; в экономической как «монетарная экономика» со свободным рынком, госпредприятиями, налоговыми льготами и рабовладением[1]; в социальной — как своего рода «меритократия» («от каждого по способностям, каждому по заслугам») в условиях царского попечения

(пронии) и божественного провиденциализма; в политическом аспекте — как «симфония» двух властей (светской и церковной) единого христианского общества (политевма-кинония-экклесия); в межгосударственных отношениях — как центр универсального и иерархического мироустройства.

Таким образом, элементами византийского социализма могут быть разные социальные идеалы, которые устанавливаются и регулируются общепринятыми этико-религиозными нормами: «человеколюбивый государь»; «общее благо»; «справедливая цена»; «забота о слабых»; «служение сильных»; «промышление и ответственность» и т. д., и т. п.

В любом случае, византийский социализм — это практическое благочестие на основе сплава этических учений античности с библейским мировоззрением. Главное в нем — частное и общественное стяжание совершенной добродетели в тех сферах и условиях общественной жизни, в которых оказался тот или иной человек в силу сочетания Промысла Божия со свободной волей (человека / людей) и обстоятельствами жизни. Фактически это постоянное внимание к ситуации «кто есть мой ближний» — с целью воплощения в жизнь Христовой заповеди — по мере сил и возможностей.

Обращаясь к истокам эллинистического социального учения, посмотрим на некоторые его базовые установки. Прежде всего это правда божественная и справедливость человеческая. Возможно, именно размышляя о всеобщем законе справедливости и его соотношении с голосом совести и божественной правдой, Гераклит в свое время сказал: «Все человеческие законы основаны на одном божественном законе» (Фрагменты, 114). Вполне очевидно, что греческие законы, будучи законами полиса, не только регулировали отношения между индивидуумами и обществом, но также играли весьма важную роль в нравственном развитии горожан-граждан, приобретении ими добродетели, нравственной силы, которая являлась главной целью классического образования и культуры.

Благополучный и счастливый город, по словам Пиндара, имеет в своем прочном основании божественный Закон, несущий

«Справедливость и Мир, которые суть хранители человеческого процветания — золотые дочери Фемиды, превосходного советника...» (Олимпийские оды, часть 5, 5–9). Кроме того, закон как твердая основа полиса — это нерушимый божественный закон, являющийся для всех горожан олицетворением Счастья. Универсальный этический «закон отображает добродетель для всех», по утверждению Платона (Законы 630e — 631d). Все его предписания приводят к божественной цели — Мудрости, без которой невозможна добродетель и, следовательно, нет счастья; и, конечно же, нет способности составлять и учреждать законы, являющиеся политическим выражением добродетели и счастья. В этом суть античного универсализма.

Однако возникновение эллинистических государств «тоталитарного»[2] типа с обожествлением правителя остро поставило пред античной мыслью вопрос о личной свободе и ответственности. Но христианство, избавив человека от необходимости пытаться своими силами поддерживать государственно-космическое целое рассыпающейся Империи, привело его к свободе внутригосударственных отношений, ведь теперь «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 11). И это новое общество, оставляя натурфилософские интенции, стало искать источник своего благополучия в трансцендентно-имманентных основаниях новой веры. Как замечает В. В. Бычков, «античной сугубо умозрительной (созерцательной) философии („*знание* вещей божественных и человеческих“) христианские философы противопоставили философию „практическую“, *философию реального „дела“* совершенствования и спасения человека на путях религиозной практики». Позднее византийская мысль разработала концепцию государственной «симфонии» и религиозной «синергии», в корне отличавшуюся от платоновских натурфилософских принципов устроения гармоничного общества.

Тем не менее, византийский универсализм основывался на общей для греко-римского и византийского сознания идее «всеобщего благоденствия». Литургическое понимание «общего дела» как спасения

от греха (в том числе и социального) выражается в прошении о даровании мирного, благоденственного жития и во всем благого поспешения для всего христианского мира, освящающего мир вселенский[3]. Вот что писал по этому поводу прот. Иоанн Мейендорф: «идеал и цель, т. е. мысль о создании мировой империи, которая преодолеет беспорядочное противоборство народов и водворит вселенский мир, Византия получила в наследство от древнего Рима. Эта идея"pax romana" смешалась с христианскими чаяниями вселенского Царства Христова. Византийцы, конечно, умели провести необходимое богословское различие: даже христианизированная Римская империя не была еще Царством Божиим. Однако христианский император в определенном смысле предварял Царствие Христа и даже становился как бы наместником Его в управлении настоящим, не преображенным еще, грешным и несовершенным миром; опыт истинного Царства давала евхаристия, церковь, управляемая духовной иерархией. Император же, прежде всего, обязан был охранять и укреплять ее, ибо только церковь обеспечивала законность имперских притязаний и только через нее император мог осуществить свою функцию распространителя апостольской веры и охранителя христианской истины в жизни общества. Византийская теория об отношениях церкви и государства не могла быть выражена на чисто юридическом языке и свое совершеннейшее воплощение нашла в идеальной концепции"симфонии", созданной императором Юстинианом. Официальные и юридические тексты изобилуют ссылками на идеально-универсальную власть императора и соответствующее ей столь же универсальное распространение церкви»[4].

Например, законодательный сборник императора Юстиниана под названием *Новеллы* свидетельствует о приоритете благотворительности и народного блага, что выражается прежде всего в заботе о наиболее слабых элементах общественного организма. Так, 74-я новелла говорит о служении людям как о задаче императорской власти; новелла 77 говорит о том, что заботу императора составляет благоденствие вверенных ему людей. В новеллах 80, 85, 148 читаем об ограждении подданных

от всякого вреда и о доставлении им всякого блага — как о задачах, лежащих на государственной власти. Таким образом, в основу деятельности государственной власти кладется промышление о подданных (pronoia). Новелла 81 говорит, что забота эта имеет своим предметом общую пользу и благоденствие государства.

А в правление императора Василия I (867–886) было написано сочинение, отражающее некий *социальный идеал правителя*[5],— «Учительные главы» (около 880 г.). В этом документе многие главы непосредственно связаны с *христианским социальным идеалом*. Например, в гл. 44 «О несправедливости» подчеркивается, что большую ответственность за несправедливость несет не непосредственный виновник, а не пресекающий ее; император должен внимать жалобам потерпевшего несправедливость, ибо последнему, если он не нашел защиты у государя, остается лишь уповать на отмщение Бога, который и взыщет с тебя за небрежение. А в гл. 4 «О высшем суде и воздаянии» также речь идет о возможном возмездии свыше, коль скоро вершитель правосудия на земле (император) не исполнит своих обязанностей.

Отношение к экономической деятельности, то есть к имению и управлению им, также связано с этикой, чему посвящена гл. 24. Согласно Василию, возвышенность и независимость императорских помыслов состоит не столько в обилии власти, сколько в презрении к имуществу; в этом особенно проявляется благородство его души; презрение к имуществу не в том, чтобы втуне копить его в мешках, а в том, чтобы им щедро распоряжаться по необходимости; более других император обязан благодетельствовать друзей и защищаться от врагов, но и то и другое требует расходов; по Василию, условие возвышения надо всеми — презрение к стяжанию; «все это не твое собственное, но твоих сорабов, а особенно бедных и странников». Отношение к накоплению определяется в гл. 27 «О богатстве и корыстолюбии» мыслью о том, что процветание государства обеспечивается богатством государственной казны лишь тогда, когда она пополняется праведными приношениями; собранное же неправедно не только уничтожает накопленное праведно,

но и навлекает суд Бога — законодателя справедливости. Тема *благотворительности* отражается в гл. 34 «О милосердии»: здесь отмечается, что богатство накапливается не ради удовольствия, а для помощи нуждающимся, и только в этом случае оно является пособником добродетели, приносит пользу и душе, и телу.

Приведем несколько иллюстрирующих ситуацию фактов в отношении активной византийской благотворительности. В соответствии с христианским идеалом попечения о нуждающихся, начиная с IV века, в Византии на государственном уровне создаются приюты для сирот и вдов, госпитали для бездомных и нищих, больницы для прокаженных и немощных: *nosocomium* — для больных; *brephotrophium* — для подкидышей; *orphanotrophium* — для сирот; *ptochium* — для неимущих и немощных; *gerontochium* — для стариков; *xenodochium* — для бедных и больных паломников. Только за годы правления императора Константина (306–337) в Новом Риме было построено 30 дворцов и храмов, более 4-х тысяч зданий для знати, два театра, цирк, ипподром, более 150 бань и 8 акведуков. В период с 325 по 843 г. в Константинополе было 164 филантропических учреждения: 59 странноприимных домов, 49 больниц, 22 приюта для неимущих, 10 домов для престарелых, 8 бань и зернохранилищ, 7 родильных домов, 6 лепрозориев, 2 детских дома и 1 дом для слепых[6]. В латинском тексте жития св. Пульхерии, сестры императора Феодосия II, говорится, что «она построила много домов для странников и бедняков» (Acta Sanctorum, XLIII).

Ко времени правления Юлиана Отступника (361–363) христианские общины по всему Востоку стали организовывать странноприимные дома и больницы. Здесь можно упомянуть имена главных основателей — епископ Антиохийский Леонтий (344–358), константинопольский диакон Марафоний, Евстафий Севастийский (357–377), св. Ефрем Эдесский и, наконец, св. Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской (370–379), который около 372 года основал первый крупный благотворительный центр под названием «Василиас», в котором была больница, помещения для ухода за прокаженными, комнаты для паломников,

помещения для престарелых, детей-сирот и для больных, и постоянный персонал из врачей и монахов.

Эту систему высоко оценил св. Григорий Назианзин, называя ее «новым градом, кладезем благочестия, общей сокровищницей богатых». Такие же организации появлялись в других крупных городах империи. Характерен тот факт, что в 362 году император Юлиан Отступник, обращаясь к язычникам, призывает их следовать человеколюбию христиан, учреждающих повсеместно приюты для странников, бедняков и больных[7]. В IV–V вв. странноприимницы основываются св. Иоанном Златоустом, св. Иеронимом Стридонским, св. Августином Блаженным.

Подобные учреждения снабжались зерном из налога под названием *аннона* — своего рода комбинация подушной подати и земельного налога, который, в зависимости от потребностей, мог быть натуральным, денежным или смешанным. Роспись налогов и прикрепление практически всех сословий к «месту службы»[8] гарантировали эффективное планирование и осуществление долгосрочных социальных проектов, при том, что должностные лица высшего и среднего звена, помимо прочего, должны были обеспечивать свою должностную деятельность из собственных средств, а не из казны.

Известно, что в правление императора Анастасия было юридически постановлено, что бедняк может быть захоронен бесплатно. Кроме того, этот император постановил использовать доход от 11 сотен государственных мастерских в благотворительных целях. Позднее император Юстиниан закрепил эту инициативу правовым актом[9], а Лев VI приписал их к храму Святой Софии для осуществления широкой благотворительности[10]. Также при Юстиниане было запрещено продавать хлеб, предназначенный для бесплатной раздачи бедным[11].

Идея равенства фундировала такие концепты, как «справедливая цена», «справедливая стоимость», «справедливая прибыль». В начале X в. некоторые аспекты их осуществления были отражены в законах «Василик». При этом сохранялись принципы свободы торговли и защиты частной собственности. Характерно, что еще в IX в. Никифор,

патриарх Константинопольский, установил, что «справедливой» для торговцев может быть прибыль не выше 10-ти процентов[12].

Можно сказать, что стоическое благоразумие ромеев оказалось залогом долгосрочной стратегии государственной жизни, ибо она определялась факторами более могущественными, чем просто жизнь монарха или династии. Эти факторами были *Промысл Божий* и *народ Божий*. По мысли Г. Л. Курбатова, «Традиция краткосрочности, временности в византийской практике, как и в римской, фактически реализовалась в санкции власти на срок жизни. Поэтому в византийской практике, как и в теории, фактически не утвердился принцип прямой наследственной власти как основной и определяющей. Каждый новый император обязательно подлежал избранию, только сам факт которого наделял его полнотой законной власти. Римское право видело в императорах магистратов-исполнителей imperium-a — права распоряжаться и заставлять подчиняться, делегированного народом. В византийской общественно-религиозной концепции обращает на себя внимание ее явный"оптимизм" (ср., например, со взглядами Августина на судьбы западной империи), вера в возможность достижения"гармонии" в общественных отношениях. В этом, безусловно, проявилось своеобразие расклада социальных сил отношений, которые были присущи восточной половине Римской империи, что позволило ей избежать судеб Западной. Как мы видим, в византийских концепциях немалое внимание в поддержании общественной гармонии уделяется всем составляющим общественного порядка — таксиса, а не только власти. Именно в этом проявилось признание роли"гражданского общества"»[13].

Итак, подводя некоторые итоги, попытаемся представить, какие принципы византийского социального идеала могли бы быть восприняты для построения возможной модели «православного социализма».

В контексте концептов универсализма и иерархизма — принцип приоритета религиозно-этических идеалов и норм в деле выработки общественной идеологии по формированию внятной государственной,

социальной и экономической политики, направленной преимущественно на «общее дело», а не на «частный интерес».

Принцип служения «общему благу» (Ср.: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф. 20: 28) и «И от всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12: 48). В таком случае, всякий христианин, а тем паче тот, кто поставлен на государственное или церковное служение, получает задачу действовать по образу Христа, служа «малым сим» (Мф. 18: 10). Сюда же относится принцип социальной благотворительности.

Принцип социальной справедливости в экономике (при сочетании рыночной экономики и государственного контроля) в деле установлении «справедливой цены», «справедливой прибыли», «справедливого налога» и «справедливой оплаты» ради понижения возможностей обогащения одних за счет других (Ср.: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? (Мф. 20: 13)).

Принцип социальной справедливости в работе «социального лифта»: своего рода «меритократия», формирующаяся, исходя из личных заслуг ответственных лиц перед обществом (Ср.: «Хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю (Мф. 25: 14)).

Принцип отзывчивости и гибкого творческого мышления ради реализации социально-значимых проектов.

Библиография

1. *Вальденберг В. Е.* Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008.

2. *Курбатов Г. Л.* Принципы византийской государственности и основы института императорской власти // Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли. Л., 1991 // URL: http://www.imperativ.net/imp1/3.html.

3. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь. М., 2004.

4. *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991.

5. *Constantelos D. J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Athens, 1986.

6. *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimor, 1985.

7. The Byzantine Economy / Ed. by Angeliki E. Laiou and Cecile Morrisson. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

8. Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. by Elizabeth Jeffreys, John Haldon and Robin Cormack. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Примечания и библиографические ссылки

1. Более подробно см.: *Сорочан С. Б.* Византия IV–IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена. Изд. 2-е, испр. и доп. Харьков: Майдан, 2001.

2. Со времен Аристотеля различаются два образа единоличного правления: монарх («правление одного человека ради блага многих людей») и тиран («правление одного человека ради блага одного человека»). Первый образ непосредственно связан с социалистическим идеалом, второй — с капиталистическим. Вот что пишет по этому поводу известный византолог В. Е. Вальденберг: «Если управление государством в целях извлечения из него максимальных выгод для обладающего верховной властью при полном равнодушии к интересам подданных мы будем условно называть восточной деспотией, то название это, очевидно, совершенно не подойдет к Византийскому государству, ибо там власть, хотя бы только официально, ставила своей целью *благо народа*. Это обстоятельство в связи с правовым обоснованием императорской власти в Византии укрепляет за ней характер *народной*, или демократической, монархии» (*Вальденберг В. Е.* Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008. С. 106–107).

3. Вероятно, неслучайно «симфоническое» распределение в иерархии терминов, обозначающих на латыни и греческом понятие «общее дело»: res publica (социально-политический аспект) и λειτουργία (духовный аспект).

4. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь. М., 2004. С. 7.

5. См.: *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991. С. 81–97.

6. Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. by Elizabeth Jeffreys, John Haldon and Robin Cormack. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 622.

7. *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimor, 1985. P. 73.

8. Земледельцы прикреплялись к наделу, чиновники-куриалы — к городской курии, ремесленники — к цеху и т. д. и т. п.

9. *Constantelos D. J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Athens, 1986. P. 112.

10. Ibid. P. 116.

11. Ibid. P. 113.

12. The Byzantine Economy / Ed. by Angeliki E. Laiou and Cecile Morrisson. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 62.

13. *Курбатов Г.Л.* Принципы византийской государственности и основы института императорской власти // Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли. Л., 1991 // URL: http://www.imperativ.net/imp1/3.html.

Иеромонах Симон (Истюков), Новосибирская
православная духовная семинария

УДК 9.908

Православная Церковь на территории современной Новосибирской митрополии в годы Гражданской войны и первых лет становления советской власти

Аннотация. В статье на примере Новосибирской епархии показывается, какие испытания были посланы российскому народу после 1917 г. за отступление от заповедей Божиих. Советская власть установилась на территории современной Новосибирской области в конце 1917-го относительно мирно, но лишь до мая 1918 г., когда белогвардейцы при участии чехословацких отрядов произвели в Новониколаевске переворот. Регион погрузился в гражданскую войну. В ноябре 1918 г. к власти

в Сибири пришло правительство адмирала А. В. Колчака. Имеются сведения о том, что сельские священнослужители удерживали колчаковские отряды от массовых казней. Однако и среди священства были включившиеся в классовое противостояние на стороне белых армий и выдававшие своих односельчан, которые сочувствовали партизанам и большевикам. С приходом советской власти эти священники сами пострадали и на долгие годы подорвали авторитет Церкви. С установлением советской власти в декабре 1919 г. начались разнообразные притеснения духовенства. Начало 1920-х годов ознаменовалось для духовенства как репрессиями ЧК, так и разгулом «красного бандитизма» (самосудов и самоуправства коммунистов на местах). В 1920 — начале 1921 г. в Сибири свирепствовали продотряды, провоцируя многочисленные крестьянские восстания, которые подавлялись с большой жестокостью. В 1920 г. к расстрелу вместе с прочими активными участниками Колыванского восстания был приговорен священник села Ново-Тырышкино Павел Попов. С наступлением периода НЭПа в 1921 г. отношение к Церкви несколько смягчилось. В начале 1920-х годов в практику вошли антирелигиозные диспуты и другие идеологические акции, в которых активное участие принимал Емельян Ярославский (будущий председатель Союза воинствующих безбожников).

Ключевые слова. Русская Православная Церковь, Новосибирская епархия, Гражданская война, крестьянские восстания, антирелигиозные диспуты.

«Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями»,— говорил святитель Василий Великий[1]. Для вразумления людей, отступивших от исполнения заповедей Божиих, в России начала XX в. были попущены Гражданская война, победа в ней богоборческой советской власти и многие неисчислимые бедствия, которым подверглись все жители страны, в том числе духовенство и верующие Новосибирской епархии.

Новосибирская епархия имеет сложную историю становления церковно-государственных отношений, сохранения веры, храмов

— в условиях гонений. Сведения об этом рассредоточены по разным источникам, большая часть из которых до сих пор была недоступна не только широкому читателю, но и специалистам; а епархия, а теперь и митрополия не имели своей научной истории. Противоречие между потребностью знания, оценки и использования исторического опыта развития епархии и отсутствием его научного обобщения и обусловило актуальность данного исследования.

Цель настоящей работы — показать на примере Новосибирской епархии, какие испытания были посланы народу России в период после 1917 г. за отступление от заповедей Божиих.

В соответствии с целью решаются следующие основные задачи: описать трудности, испытываемые верующими и духовенством во время правления адмирала Колчака; выявить факты преследований духовенства во времена «красного бандитизма» и крестьянских восстаний 1920 г.; проследить динамику государственно-церковных отношений на региональном уровне (на примере Новосибирской епархии) после восстановления советской власти.

В начале 1917 г. на территории современной Новосибирской области действовали 331 храм, 15 молитвенных домов и 21 часовня[2]. В них служило более 700 священно- и церковнослужителей. Почти в каждом приходе имелись церковно-приходские школы, благотворительные учреждения, библиотеки[3].

После февральской революции 1917 г. крестьяне начали захват церковных земель, в том числе на территории Барнаульского и Новониколаевского уездов Томской губернии[4].

Советская власть установилась в Новониколаевской губернии в конце 1917 г. относительно мирно. В марте 1918 г. в Новониколаевске произошли вооруженные столкновения — по мнению советского историка И. Д. Эйнгорна, «спровоцированные местным духовенством, выступившим против проведения в жизнь декрета, в результате чего фанатики убили двух человек»[5]. Много было недовольных и по поводу отмены преподавания Закона Божия в школах.

В центральной России началось разграбление, закрытие и уничтожение церквей и монастырей, осквернение мощей и святынь, преследование духовенства. В Сибири эти процессы пошли позже, их начало оттянула гражданская война. Но многие церковные земли все-таки крестьянами были отобраны.

Советская власть поначалу продержалась в Сибири лишь до 26 мая 1918 г., когда белогвардейцы при участии чехословацких отрядов произвели в Новониколаевске переворот. Советская власть была свергнута, и регион погрузился в гражданскую войну. В ноябре 1918 г. к власти в Сибири пришло правительство адмирала А. В. Колчака.

Сведений о деятельности РПЦ в Сибири в годы гражданской войны крайне мало. Архивные фонды высших органов церковного управления на территории, контролируемой белыми (Главного управления по делам исповеданий Российского правительства адмирала А. В. Колчака и Временного высшего церковного управления Сибири), не известны исследователям. По некоторым данным, они были уничтожены во время эвакуации колчаковских правительственных учреждений в Иркутск в конце 1919 г[6].

В ноябре-декабре 1918 г. в Томске прошло Сибирское соборное церковное совещание, именовавшееся также Сибирским поместным собором. В нем участвовали епископы Анатолий Томский, Григорий Екатеринбургский, Андрей Уфимский, Вениамин Симбирский, Сильвестр Омский. Обсуждались вопросы об участии духовенства в политической жизни, о средствах содержания духовенства, о допущении мирян на должность председателя приходского совета и т. д. В центре внимания стояли также захваты церковных земель, отмеченные в 500-х приходах Томской епархии[7]. Руководствуясь необходимостью организации и регулирования церковной жизни на территориях, в силу гражданской войны отрезанных от высшей церковной власти, Совещание образовало Высшее временное церковное управление (ВВЦУ) во главе с архиепископом Омским Сильвестром (Ольшанским). В ноябре 1919 г. владыка Сильвестр, как глава ВВЦУ Сибири, отменил большевистский декрет

«Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а 29 января 1919 г. привел А. В. Колчака к присяге, благословив адмирала в качестве Верховного правителя[8].

В ходе классовых столкновений духовенство несло жертвы. Сибирские партизаны, борясь с отрядами Колчака, нередко убивали и священнослужителей[9]. Новониколаевский подпольный комитет РКП(б), готовясь к намеченному на сентябрь 1919 г. вооруженному восстанию, обратился с призывом к рабочим и крестьянам уезда, напоминая, что за восемь месяцев советской власти было отнято «все достояние у буржуев», в том числе и «церкви у попов»[10]. Так, в сознание населения внедрялась идеологема «Церковь — гнездо контрреволюции», союзник эксплуататоров. И это в то время, как сельские священнослужители удерживали колчаковские отряды от массовых казней. Священник Каллистрат Лушников из села Елбань Ордынского района отговорил колчаковских карателей от решения расстреливать каждого десятого жителя села. Священник из села Нижне-Каменка того же района Иннокентий Кикин (причислен к лику святых как священномученик) также упросил колчаковцев пожалеть односельчан[11].

Немало было и священнослужителей, активно включившихся в классовое противостояние на стороне белых армий и выдававших своих односельчан, сочувствовавших партизанам и большевикам. С приходом советской власти эти священники сами пострадали и на долгие годы подорвали авторитет Церкви. Священник села Козиха Барнаульского уезда Александр Владимиров, по мнению исследователя истории Ордынского района О. М. Лыкова, выдал колчаковцам пятерых сельских большевиков, подстрекавших народ не отдавать новобранцев в колчаковскую армию[12]. Священник села Спирино по фамилии Солодчин просил белых солдат «вразумить» одного крестьянина за его кощунственную шутку, и те его расстреляли[13]. Священник села Спирино и некий кулак Камчугов передали белым список 80-ти партизан. Когда жители села отказались их выдать для расправы, чехи расстреляли каждого десятого из мужчин села (всего 70 человек)[14].

Священник села Верх-Ирмень Феодор Сапфиров торжественно встретил карательный отряд, после чего начались бесчеловечные порки и расстрелы. По воспоминаниям очевидца событий, «после отъезда карателей из села поп Сапфиров в сговоре с кулаками сфабриковал протокол от имени граждан села с требованием расстрела всех арестованных на месте, в Красном Яру. Получив такой протокол, начальник карательного отряда 15 сентября 1919 года дал команду расстрелять всех на красноярском кладбище». После прихода красных священник Феодор Сапфиров был арестован ЧК и расстрелян[15]. Священник села Верх-Алеус, сотрудничавший с колчаковцами, «...сумел скрыться, убежав в степь, но его поймали и прикончили местные жители», по воспоминаниям другого очевидца событий[16].

Вместе с тем, некоторые представители духовенства неодобрительно относились к режиму Колчака. Поэтому, например, представляется вполне правдоподобной информация Е. Ярославского о том, что в 1919 г. в г. Камне (ныне — г. Камень-на-Оби) было устроено торжественное празднование встречи партизанской армии и Красной армии, которое началось с литургии в соборе и сопровождалось молебном с участием всего местного духовенства[17].

Советская власть была восстановлена в Новосибирске 14 декабря 1919 г. В декабре 1919 г. уехал в Иркутск вместе с отступавшими частями белой армии епископ Томский и Барнаульский Анатолий (Каменский). В 1920–1921 гг. епархией управлял митрополит Иаков (Пятницкий). В 1921 г. получил назначение, но не прибыл к месту службы епископ Андрей (Ухтомский). Управление было возложено на епископа Барнаульского Виктора (Богоявленского), викария Томской епархии. В этом качестве он и оставался до ареста летом 1922 г.[18]

После окончания Гражданской войны в Сибири начался период административно-территориальных преобразований. 14 января 1921 г. Сиббюро РКП(б) приняло решение перенести административный центр Сибири из Омска в Ново-Николаевск (современный Новосибирск). 13 июня 1921 г. постановлением ВЦИК РСФСР на территории, выделенной

из состава Томской и Алтайской губерний, была образована Ново-Николаевская губерния в составе пяти уездов — Каинского, Каргатского, Каменского, Ново-Николаевского и Черепановского, с центром в Ново-Николаевске. К июлю в город были переведены Сиббюро РКП(б), редакция газеты «Советская Сибирь» и многие другие учреждения.

С установлением советской власти начались разнообразные притеснения духовенства. В 1920 г. в Западной Сибири на выборах в Советы народных депутатов священники не имели права голоса, в соответствии с Конституцией РСФСР 1918 г. Начало 1920-х годов ознаменовалось для духовенства как репрессиями ЧК, так и разгулом «красного бандитизма» (самосудов и самоуправства коммунистов на местах). К примеру, 14 января 1920 г. был арестован, со 2 по 22 марта и с 12 по 20 мая 1920 г. находился в Барнаульской тюрьме священник Никольской церкви с. Маслянино (освобожден Алтайской ГУБ ЧК с выселением за границы Барнаульского уезда), благочинный 44-го благочиннического округа Евгений Смирнов[19].

В 1920 — начале 1921 г. в Сибири свирепствовали продотряды, провоцируя многочисленные крестьянские восстания, которые подавлялись с большой жестокостью. В июле-августе 1920 г. в десяти волостях Николаевского уезда и нескольких волостях соседнего Томского уезда проходило восстание, названное позже Колыванским крестьянским восстанием, или «Сибирской Вандеей», за особую жестокость враждовавших сторон. По сообщению Новониколаевской уездной ЧК, к расстрелу вместе с прочими активными участниками восстания был приговорен священник Попов Павел Андреевич, 30-ти лет, священник с. Ново-Тырышкино, который, как сказано, благословлял идти в бой и поднимал воинский дух повстанцев[20]. Двое священников были арестованы в окрестностях с. Болотное Томского уезда за контрреволюционную пропаганду[21].

В конце 1920 г. был арестован двумя комиссарами священник поселка Дальнего Долговской волости Новониколаевского уезда[22] Василий Гоголушко. Через несколько дней женщина, черпая ведром

из речной проруби воду, вытащила его отрубленную голову, завернутую в подрясник[23].

Священномученик Николай Ермолов, служивший в те годы в селе Доронино (ныне — Тогучинского района Новосибирской области), с сентября 1920 г. по май 1921 г. пробыл в заключении, в тюремном госпитале Новосибирска. Его сын С. Н. Ермолов рассказал: «Приходили ночами во время буранов. В Доронино при нас были убиты пять человек. Наша семья жила в большом страхе. К нам приходили дважды, ломились в двери сеней. Мы всей семьей залезали в подпол с лампой. В крышке подпола было вдернуто кольцо, в которое продевалась веревка, за нее держались, чтобы не могли открыть, если попадут в дом. Брали топор для обороны. Стучавшие в сенную дверь примерно полчаса стучали и уходили. Утром мы по следам видели, что приходили 3 человека. В конце 1922 года, когда мама стала учительницей, нам секретарь парторганизации Калюжный рассказал, что приходили они, чтобы убить нашего отца. Он смог уговорить своих товарищей уйти»[24].

Десять коммунистов Коченевской волости Черепановского уезда организовали убийство священника Савина в 1921 г., но в следующем году были оправданы по указанию Ново-Николаевского губкома ввиду «исторической давности дела»[25].

Пик красного бандитизма пришелся на лето-осень 1921 г. В разных уголках Сибири бесчинствовали почти все, кто был наделен властью или имел силу: красноармейцы и чоновцы, сотрудники ВЧК и милиции, местные коммунисты и советские работники. Они мародерствовали, грабили, избивали, пытали, насиловали, убивали. Широкую огласку получило дело об убийстве в июле 1921 г. народного судьи волостного села Спасское[26] Каинского (Барабинского) уезда Д. А. Осипова. Судья был убит за свою непримиримость к нарушителям закона, среди которых было несколько бывших партизан, коммунистов и служащих милиции[27].

Находились священники, которые, как и в случае Колыванского восстания, верили в успех вооруженной борьбы с советской властью. В сводке Новониколаевской ЧК за апрель 1921 г. упоминается «поп Шабанов,

который руководил ячейкой Крестьянского союза в с. Барышево», у которого было найдено 2 револьвера и 1 ящик около 3 пудов с медными деньгами[28].

С наступлением НЭПа в Сибири наступил период быстрого хозяйственного развития. Отношение партийного руководства к Церкви в это время также несколько смягчилось. 20 марта 1921 г. Сиббюро РКП получило директиву из ЦК РКП(б): «ЦК обращает внимание партийных и советских органов на то, что переживаемый нами период меньше всего является удобным для выдвигания на первый план антирелигиозной борьбы, и рекомендует в этом вопросе руководствоваться данными директивами, в то же самое время подготовляя в наших сов-партийных школах кадры работников, подготовленных к борьбе с религиозными верованиями и предрассудками широких народных масс»[29].

При этом партия относилась непримиримо к проявлению религиозности в своих рядах. 8 декабря 1921 г. Губернская контрольная комиссия при Губкоме объявила строгий выговор одному из коммунистов за допущение участия священника в похоронах, а другого перевела в кандидаты в члены РПК (б) за венчание в церкви[30].

Большое значение партийные руководители придавали идеологической борьбе. В докладе о деятельности агитпарохода «Красная Сибирь» в июле 1920 г. отмечалось, что «весь бассейн Оби охвачен поповско-белогвардейской агитацией»[31] (можно предположить, что составители доклада имели в виду Колыванское восстание и другие проявления недовольства политикой военного коммунизма). В 1921 г. по Сибири курсировали агитационно-инструкторские поезда и пароходы, в местах остановок которых почти ежедневно устраивались антирелигиозные лекции, диспуты, спектакли[32]. Вопросы о «реакционной» сущности религии часто становились предметом обсуждения на комсомольских собраниях.

В начале 1920-х годов в практику вошли антирелигиозные диспуты. Один из первых подобных диспутов, проходивший в декабре 1921 г. в железнодорожных мастерских Новониколаевска, привлек массу

людей, многие из которых не могли попасть в зал. С большим докладом на диспуте выступил Е. Ярославский[33]. Как сообщала газета «Советская Сибирь» от 7 декабря 1921 г., «оппонентом докладчику, несмотря на многочисленные обращения к присутствовавшим на диспуте священникам, решился выступить лишь один, но и он оказался слабым противником. В своем заключительном слове Е. Ярославский легко разбил его жалкие „доводы", приведя ряд ярких и убедительных фактов, разоблачающих лживость библейских сказок»[34]. У Е. Ярославского был большой опыт антирелигиозных диспутов, в том числе и в Сибири; он писал, что у него даже не было случаев, когда крестьяне были «как-нибудь возмущены»[35]. Впрочем, к словам Е. Ярославского следует относиться с большой осторожностью.

Кроме Ем. Ярославского, были и плохо подготовленные агитаторы, допускавшие грубые выпады против верующих и духовенства.

В начале 1920-х годов популярны были также и такие антицерковные акции, как «комсомольское рождество», демонстрации, митинги, шествия к церквям с пением антирелигиозных песен и частушек, сжигание макетов церквей и чучел священников. Одной из причин успехов антирелигиозной работы было недовольство некоторой части населения сотрудничеством представителей Церкви с режимом Колчака в годы Гражданской войны.

Таким образом, нами было проведено исследование драматических событий церковной истории на территории современной Новосибирской митрополии в годы Гражданской войны и первых лет становления советской власти. «Не нужно дивиться,— как замечает свт. Григорий Богослов (ввиду подобных бедствий),— зная, что миром управляет Художник, Который, конечно, премудрее нас и творение Свое ведет, к чему Ему угодно и как угодно, но, без всякого сомнения, к совершенству и врачеванию...»[36]

На примере Новосибирской епархии показано, какие испытания были посланы российскому народу за отступление от заповедей Божиих: гражданская война и последующие годы были временем политических

катаклизмов, захвата церковных земель, кризиса веры, гонений, конфронтации с партизанами и с советской властью, включения священнослужителей в классовую борьбу, политических репрессий и разгула «красного бандитизма» (самосудов и самоуправства коммунистов на местах), антирелигиозной пропаганды.

Список использованных архивных документов

1. Государственный архив Новосибирской области (ГАНО). Ф. П-1 (Сиббюро ЦК). Оп. 2. Д. 118, 132.

2. ГАНО. Ф. П-10 (Новосибирский губком). Оп. 1. Д. 191.

3. ГАНО. Ф. П-13 (Новосибирский уком). Оп. 1. Д, 190.

Список литературы

1. Свт. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Творения. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 943–955.

2. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. М., 2012.

3. *Боженко Л. И.* Антирелигиозная пропаганда в Сибири в начале нэпа // По этапам развития атеизма в СССР. Сб. ст. Л., 1967.

4. *Гаврилов П.* Колывань православная. Новосибирск, 2013. См. также: *Добрускина И. А.* Путеводитель по двухтомнику «Сибирская Вандея». Т. 1. 2006.

5. *Гусев Андрей, свящ.* Репрессии на Доволенской земле // Живоносный источник. 2011. № 2(5). С. 47–49.

6. *Ермолов С. Н.* Воспоминания о моем отце // Живоносный источник. 2010. № 1(2). С. 21–24.

7. *Журавлев В.* Сибирский церковный собор 1918 года // Живоносный источник. 2010. № 2(3). С. 36–39.

8. *Затолокин Игорь, свящ.* Образ Николы «раненого»// Живоносный источник. 2009. № 1(1). С. 21–34.

9. *Пивоваров Борис, прот.* Новосибирская и Бердская Епархия // Историческая энциклопедия Сибири [Т. 2]. 2010.

10. *Лыков О. М.* Ордынская хроника. Книга первая. От Ординской волости к Ордынскому району. Новосибирск, 2007.

11. *Мурзина Н.П., Венскович В.И.* «Имя родное все выше...» // Сибирь Православная. 2012. № 1 (9). С. 48–54.

12. *Сметанин Е. Н.* Бердск. Новосибирск, 1983.

13. Томская и Асиновская епархия // Историческая энциклопедия Сибири. Т. 3. 2010.

14. *Шабунин Е.* Юго-Восточное благочиние Новосибирской епархии // Живоносный источник. 2009. № 1(1). С. 17–20.

15. *Шильдяшов И. М.* Религия в Сибири и атеистическое воспитание. Новосибирск, 1982.

16. *Шишкин В. И.* Красный бандитизм в Советской Сибири // Советская история: проблемы и уроки / Отв. ред. В. И. Шишкин. Новосибирск, 1992. С. 3–79.

17. Эйнгорн И. Д. Очерки религии и атеизма в Сибири (1917–1937). Томск, 1982.

18. Ярославский Е. По Сибири (внутреннее обозрение) // Сибирские огни. 1922. № 3. С. 141.

Примечания и библиографические ссылки

1. Свт. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Творения. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1. С. 948.
2. *Шильдяшов И.* М. Религия в Сибири и атеистическое воспитание. Новосибирск, 1982. С. 49.
3. *Пивоваров Борис, прот.* Новосибирская и Бердская епархия // Историческая энциклопедия Сибири [Т. 2]. 2010.
4. *Эйнгорн И.* Д. Очерки религии и атеизма в Сибири (1917–1937). Томск, 1982. С. 39.
5. Там же. С. 52.
6. *Журавлев В.* Сибирский церковный собор 1918 года. Электронный ресурс: http://www.orthedu.ru/hist-nsk-eparh/kraeved/hist-docs/510–09.html
7. *Журавлев В.* Сибирский церковный собор 1918 года // Живоносный источник. 2010. № 2(3). С. 36–39.
8. *Затолокин Игорь, свящ.* Образ Николы «раненого»// Живоносный источник. 2009. № 1(1). С. 23.
9. *Гусев Андрей, свящ.* Репрессии на Доволенской земле // Живоносный источник. 2011. № 2(5). С. 48–49.
10. *Сметанин Е.* Н. Бердск. Новосибирск, 1983. С. 34.

11. *Лыков О.* М. Ордынская хроника. Книга первая. От Ординской волости к Ордынскому району. Новосибирск, 2007. С. 31. Электронный ресурс: http://скц-ордынск.рф/doc/ord-hron-1.pdf.

12. *Там же.* С. 9.

13. Там же. С. 17.

14. Там же. С. 38.

15. Там же. С. 40–41.

16. Там же. С. 44.

17. *Ярославский Е.* По Сибири (внутреннее обозрение) // Сибирские огни. 1922. № 3. С. 141.

18. Томская и Асиновская епархия // Историческая энциклопедия Сибири. Т. 3. 2010.

19. *Шабунин Е.* Юго-Восточное благочиние Новосибирской епархии // Живоносный источник. 2009. № 1(1). С. 18.

20. *Гаврилов П.* Колывань православная. Новосибирск, 2013. С. 25. См. также: *Добрускина И. А.* Путеводитель по двухтомнику «Сибирская Вандея». Т. 1. 2006.

21. *Эйнгорн И. Д.* Очерки религии и атеизма в Сибири (1917–1937). Томск, 1982. С. 93.

22. Ныне — Болотнинский район Новосибирской области.

23. *Мурзина Н.П., Венскович В.И.* «Имя родное все выше...» // Сибирь Православная. 2012. № 1 (9). С. 51.

24. *Ермолов С.* Н. Воспоминания о моем отце // Живоносный источник. 2010. № 1(2). С. 21–24.

25. Протокол №30 заседания Президиума Ново-Николаевского губкома РКП/б/ от 02.09.1922 // ГАНО. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 191. Л. 28.

26. Ныне — с. Венгерово Венгеровского района.

27. *Шишкин В.* И. Красный бандитизм в Советской Сибири // Советская история: проблемы и уроки / Отв. ред. В. И. Шишкин. Новосибирск, 1992. С. 3–79.

28. ГАНО. Ф. П-13. Оп. 1. Д. 190. Л. 110 об.

29. ГАНО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 118. Л. 74.

30. ГАНО. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 132. Л. 1.

31. Цит. по: *Эйнгорн И.* Д. Очерки религии и атеизма в Сибири (1917–1937). Указ. изд. С. 91.

32. *Боженко Л.* И. Антирелигиозная пропаганда в Сибири в начале нэпа // По этапам развития атеизма в СССР. Сб. ст. Л., 1967. С. 131.

33. Емельян Ярославский — один из основных идеологов антирелигиозной политики в СССР. Находился на партийной работе в Новониколаевске с конца 1921 по конец 1922 года. Впоследствии председатель Союза воинствующих безбожников.

34. Цит. по: *Боженко Л.* И. Антирелигиозная пропаганда в Сибири в начале нэпа. Указ. изд. С. 128.

35. Там же.

36. Цит. по: *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. М., 2012. С. 259.

М. В. Медоваров, кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

УДК 94(47).08

Учение А. А. Киреева об отношениях государства и Церкви — образец политической теологии конца XIX — начала XX века

Аннотация. Статья посвящена попытке реконструкции политической теологии лидера позднего славянофильства — генерала Александра Киреева и основана на сравнительно-историческом методе анализа текстов. Для славянофилов всегда была характерна определенная напряженность между их религиозными и политическими взглядами, хотя она носила различный характер у разных славянофилов трех поколений. Никто из славянофилов не был сторонником сакрализации

самодержавной монархии как таковой, хотя все они считали ее лучшей на практике формой правления. Славянофильское учение до уровня полноценной политической теологии попытались поднять лишь на рубеже XIX–XX веков А. А. Киреев и Д. А. Хомяков. В частности, Киреев открыто заявлял претензию на авторство «Катехизиса» или «Корана» славянофильства, в котором был бы ясно разрешен вопрос об отношениях Церкви и государства. Для их характеристики мыслитель прибегал к нестандартному даже для славянофилов шагу — отождествлению Русской Православной Церкви с российским государством и постановке задачи построения Царствия Небесного на земле в духе хилиазма. Из этого следовали выводы о специфически православном характере власти императора. Соответственно, все остальные формы правления, от деспотии и бюрократического абсолютизма до либерального парламентаризма и анархии, в парадигме Киреева рассматривались как антихристианские. Для политической теологии Киреева также характерно внимание к приоритету внутренней жизни человека перед внешними политическими формами, что роднит его с основоположниками консерватизма вообще, а не только славянофильства. Этический императив являлся осью, вокруг которой мыслитель выстраивал свою достаточно сложную конструкцию учения о государстве, праве и религии.

Ключевые слова: Александр Киреев, Иван Аксаков, славянофильство, симфония властей, политическая теология, хилиазм.

Несмотря на то, что славянофилам посвящены тысячи работ, в аспекте политической теологии до сих пор нет специальных исследований о сравнении учения о церковно-государственных взаимоотношениях у различных ранних и поздних славянофилов. Отчасти это связано с тем, что у А. С. Хомякова, например, доктрина народного суверенитета обозначена лишь вскользь, в то время как у И. С. Аксакова или О. Ф. Миллера она была выражена эксплицитно. Напомним, что согласно их представлениям, именно народ является источником монархической власти (как в России, примером чему было избрание Романовых в 1613 г., так и в мире в целом)[1]. В частности, Иван Аксаков специально

подчеркивал, что для него самодержавие — лучшая форма правления по рациональным доводам, но оно не имеет никакого сакрального обоснования и не является догматом православной религии[2]. В то же время среди поздних славянофилов образовались и далеко отошли друг от друга правое, центристское и левое крыло, воззрения представителей которых на данную проблему подчас были противоположны[3]. Примечательно, что наиболее полно и развернуто свое видение отношений между Церковью и государством и религиозного обоснования царской власти изложил представитель правого крыла поздних славянофилов — известный генерал и богослов А. А. Киреев. Кроме него, сочинения об этом писал также Д. А. Хомяков, но он сам признал статьи Киреева 1890-х гг. верным и полным изложением учения славянофилов, возмещающим недостатки и пробелы в наследии отцов-основателей: «После Ваших статей не может быть тяги к недоразумениям и перетолкованиям». По мнению Хомякова-младшего, труды Киреева превратили славянофильство из направления мысли в партийную программу, поскольку «всякое учение, переходя в жизнь, непременно... образует из себя „церковь“», «знаменосцем» которой он считал генерала[4].

Суть славянофильства Киреев видел в классической формуле русского консерватизма «православие, самодержавие, народность», в которой первый член означал этический идеал (связанный с религией), второй — политический, третий — «сферу действия» первых двух. При этом Киреев задавался вопросом: «Под этой формулой могут подписаться и славянофилы — и городовые с Аракчеевым и Клейнмихелем во главе... Что такое православие, самодержавие и народность? Где их искать? У Аксакова, у Хомякова... или у Аракчеева, у Клейнмихеля?»[5] Таким образом, Киреев претендовал на трактовку уваровской триады, альтернативную бюрократическому консерватизму и охранительству (но также и левому крылу славянофильства).

Свою задачу Киреев усматривал в адаптации наследия классиков славянофильства к новым условиям: «Наши „три кита“, на которых стоит Русь — православие, самодержавие и народность — были безусловно

тверды, пока на них смотрели с детской райской простотой, но с тех пор, как мы начали относиться критически к этим формулам, мы сообразили, что пора отдать себе отчет в значении их. Отцы славянофильства, конечно, вкладывали в них очень определенный смысл, но со временем, хотя самые принципы остаются неизменными, способ их применения к жизни видоизменяется... Общественное мнение, несомненно, усвоило себе славянофильские понятия, они стали общим достоянием, но поэтому-то и подверглись кривотолкам». Славянофильство, в представлении Киреева, прошло путь от узкого московского кружка 40-х годов до начала XX века, когда стала «славянофильствовать чуть ли не большая половина всей России». За полвека «много воды утекло! Три „кита" поплыли и проплыли далеко! Явились новые факторы, новые вопросы и во внешней, и во внутренней политике России»[6]. Поэтому и настала пора написания таких работ, как программные статьи «Сущность славянофильского учения» (1883), «Спор с западниками настоящей минуты» (1895) и особенно книга «Краткое изложение славянофильского учения» (1896), которую автор называл славянофильским катехизисом. Он разъяснял: «Основатели систем, доктрин не занимались их приведением в систему, им было не до того — это работа позднейших времен (так, Коран — Абубекра). В катехизис уже зачисляется результат борьбы, инвентарь приобретений в нравственной области. Необходимо заняться именно катехизациею, но кроме того, нужно еще заняться *распространением* наших доктрин. Это дело требует умелости»[7]. Таким образом, Киреев видел себя в роли халифа Абу-Бакра или, скорее, даже Османа по отношению к «пророку» славянофильства А. С. Хомякову.

Разумеется, все славянофилы были сторонниками самодержавия и противниками как парламентаризма, так и деспотии. Однако обоснование данной позиции могло быть самым разным. Какие же аргументы в защиту самодержавия находил в своем «катехизисе» Киреев? Он защищал русское самодержавие как уникальный социальный институт, позволяющий народу сохранять свой традиционный быт, не претендуя на то, чтобы «государствовать». Он отличал такое самодержавие,

понимаемое как правовая монархия (по формуле «много умов — одна воля»), и от азиатских деспотий, и от западного абсолютизма, утвердившегося в послепетровской России («один ум — одна воля»), и от парламентаризма, вырождающегося в охлократию и деспотизм большинства («много умов — много воль»). После 1905 г. мыслитель пошутит, что Россия явила миру еще одну форму правления: «много воль и никакого ума»[8].

Священность царской власти Киреев обосновывал подчинением царя авторитету Церкви, его верностью православию. Монарх не мог (согласно Своду законов Российской империи) отречься от православия, а также, по убеждению славянофилов, не мог пойти против народного духа и быта. Читая Символ веры во время коронации, полагал Киреев, царь тем самым налагает на себя обязательство не нарушать догматов православия: «Символ веры — вот наша хартия! Другой нам и не нужно!»[9]

Другим ограничителем монарха выступает народность в смысле культуры и быта русского народа. Д. А. Хомяков разъяснял: «Самодержавие, как власть вполне народная и православная, свободна и ограничена в одно и то же время: свободна в исполнение всего, клонящегося к достижению блага православного народа, согласна с церковно-народным понятием об этом благе; ограничена же тем, что сама вращается в сферах церковных и православно-народных понятий... Бытие православного самодержавия основано на нежелании церкви и народа властвовать и на вручении церковью царю благодатного дара на власть»[10]. Таким образом, по Д. А. Хомякову и А. А. Кирееву, монарх получает политические права, оставляя народу и Церкви свободу быта.

Подчеркнем, что разные русские консерваторы по-разному ставили акцент в триаде «православие, самодержавие, народность». Некоторые историки даже пытаются на этом основании построить общую классификацию русского консерватизма[11]. Однако если некоторых славянофилов можно подозревать в том, что для них русская народность значила больше, чем вселенское православие, то применительно к Кирееву абсолютный приоритет религиозного начала был очевиден. Мыслитель

считал религию основой любого государства и общества. Много раз он повторял тезис о приоритете религии над государством, расой, народом, языком: «Русский человек *более, первее христианин и сын православной Церкви, нежели гражданин русского государства*»[12]. Только христианское государство, по мысли Киреева, может оправдать свое существование, только оно «имеет святейшее и неотъемлемое право отвечать картечью на действия подданных». Напротив, подданный имеет право восстать даже с оружием в руках против государства нерелигиозного, не связанного с Церковью. «Государство не имеет никакого права вторгаться в область Церкви, которая для него должна быть священна,— писал Киреев. — Вне этой сферы я готов отдать „кесарю" всё, последнюю мою каплю крови и мой последний грош, я их отдам даже и тогда, когда эти требования, по-моему, несправедливы, бесцельны; но когда государство становится во враждебные отношения к моей Церкви, я несомненно стану и должен стать на сторону последней»[13]. «Я безропотно снесу всякую деспотическую меру в области гражданской... но готов встать в защиту всего относящегося до веры (т. е. всего относящегося до догматов)»,— писал он[14].

По мнению Киреева, «в России не только прежде, но и до сих пор все явления общественной и политической жизни переплетены с вопросами религиозными, и это великое счастие, без этого религиозного элемента мы бы погибли». Только миссия по распространению православия во всем мире, полагал он, дает России смысл существования, «*только церковь делает Русь — Святою Русью*», без нее «утратим мы свое мировое значение, мы сделаемся *никуда негодною страшной, материальной силой*... Самодержавие терпимо и благотворно (*лучшая* форма правления), когда оно соединено с Церковью (органически), когда выслушивает народный голос»[15].

Чин венчания на царство с исповеданием Символа веры, согласно Кирееву, дает «государству *этическое* основание, чем оно принципиально отличается от государства западного, парламентарно-договорного, имеющего основание *юридическое*... Понятие права, юстиции шаткое, зависит

от мнения парламентарного большинства. Понятие *этики* — напротив, безусловное, ибо основано на христианской религии»[16].

Обратим внимание на важный момент: из всех славянофилов лишь Киреев утверждал, что цель государства — это осуществление царства Божьего на земле, «нравственное развитие своих подданных» путем их сурового воспитания. Это не случайная оговорка: в дневнике и письмах Киреев несколько раз повторял милленаристский тезис о построении рая на земле, о превращении всего общества в Церковь[17]. Есть основания полагать, что эту мысль в духе хилиазма он воспринял от В. С. Соловьева.

Такому «этическому» государству должно подчиняться не только за страх, но и за совесть, писал Киреев. «Отымите у государства это высшее значение... и оно превратится в то жалкое создание, которое порождено теориями разных софистов вроде Гоббса... Руссо... Бентама»[18].

Пожалуй, излишне останавливаться на категорическом неприятии Киреевым парламентаризма и западной демократии — данная позиция объединяла его со всеми консерваторами, хотя мыслитель аргументировал ее подробнее и ярче многих других. Он был убежден в несовместимости парламентаризма с религией. Например, Киреев писал И. С. Аксакову: «Конституция съедает Церковь, не может ее не съесть, ибо основана на другом принципе, ее основы — личная нравственная свобода (ni Dieu ni Mâitre) и материальное благосостояние; вот на чем стоит и — к чему ведет конституция. Как же можно ей терпеть подле себя организацию, которая держится прямо противоположных основ?! Непременно, фатально происходит коллизия между установлением Божиим (Церковью) и измышлением диавола (status). Там, где есть монарх (царь, султан, Махди — всё равно), связанный так или иначе с церковью (какой-нибудь), он может удержать народ от поклонения материальным интересам, блюсти его идеалы камеры *не* могут, ибо чтобы в них попасть, нужно заявить о том, что вы поклоняетесь *этим* интересам, материи. Современные массы можно подкупить только этим, а не подкупив их, вы не попадете в камеру»[19].

Светское парламентское государство, по Кирееву,— это шайка разбойников и дельцов, возвращающая людей к греховному состоянию падшего Адама. Признавая истинным только прогресс нравственности и культуры, Киреев называл прогресс Запада прогрессом в болезни, разложении и гниении организма. По его мнению, в результате буржуазных революций торжествует «узаконенное бесправие»: «Деспотизм парламентского большинства хуже деспотизма самодержавного монарха (спросите галицких русских или католиков Франции)»[20]. Киреев предрекал Западу «разложение старого парламентаризма» и установление диктатуры анархистов и социалистов в результате всеобщих выборов. Итогом многовековой политической борьбы в Европе, считал мыслитель, станет «атомизация и уничтожение самого государства, превращение его в... компанию на акциях, преследующую свои материальные цели»[21].

Тезис о буржуазно-парламентском государстве как о «компании на акциях» — один из самых распространенных, встречающийся в наследии Киреева десятки раз. В таком государстве место прежнего органического общества занимает совокупность атомизированных индивидов. Политика становится насквозь продажной, народ гонится только за деньгами. После смерти Бисмарка и Гладстона, говорил Киреев, в Европе настало «царство банка и либерального фельетона», «Валгаллы и Пантеоны мало-помалу перестраиваются на биржи»[22]. Больше всего мыслителя беспокоила нравственная сторона вопроса: «*Конституция у нас у дверей* — и если мы ее не уничтожим *в умах* нашего общества, то мы погибнем безвозвратно, ибо конституция уничтожает понятие о правде, заменяя этику плоским евдемонизмом»[23].

В западных демократиях, писал Киреев, «выборы сделались настоящей школой политического разврата. (Это в особенности стало заметно с постепенным понижением избирательного ценза, а, стало быть, и культурного уровня избирателей)... При каждых выборах понижается уровень, ибо любой кандидат старается подействовать на избирателя, но чем ниже избиратель, тем ниже и его стремления»[24]. Места в парламентах продаются, партии служат интересам наживы частных лиц.

«Камеры поклоняются лишь материи. Любой монарх, даже восточный деспот, может не обращать внимания на деньги. Демократический парламент ставит государство на наклонную плоскость, разрушает Церковь... Ведь собственно *избрание* портит нравы народа, ибо избираемые его подкупают и перед ним подличают... Конституция в конце концов ведет к материализации государства, парламентские дебаты в конце концов сводятся на денежные собрания»[25]. В конечном счете, в парламентском государстве Киреев видел «измышление сатаны» и подступ к царству Антихриста. Только самодержавный царь, говорил генерал, может «спасти Россию от деспотии камерного большинства, которое везде превращается в большинство гнилой интеллигенции, лишенной патриотизма и враждебной церкви и поклоняющейся только золотому тельцу»[26].

Религиозное обоснование отрицания парламентаризма и конституционализма, безусловно, роднило Киреева с его соратниками. Однако от других поздних славянофилов он отличался не только своеобразным милленаристским представлением о задачах общественной жизни в будущем, но и чрезвычайно смелыми формулировками в духе не симфонии властей, а тотального слияния церковности и государственности в общественной жизни. Здесь Киреев заходил очень далеко и провозглашал смелую формулировку: «Россия — это православная Церковь, соединенная с народом русским и лишь облеченная в мундир государства... Россия — *не государство*, а *Церковь-государство*»[27].

При таком понимании, естественно, становился невозможен никакой клерикализм или вражда Церкви с государством: «Мы — и государство, мы же — и Церковь... Не можем же мы бороться сами с собой»[28] (конечно, Киреев знал, что далеко не все подданные Российской империи являются православными, но он сознательно выводил иноверцев за рамки своей *теоретической* политической теологии). Социальный идеал мыслителя — гласность и совещательный земский собор при царе — таким образом, тоже оказывался предназначен не столько для всех русских подданных, сколько исключительно для православных.

По мнению Киреева, «самодержавие, неразрывно связанное с православием, твердо верящее в себя, не боящееся лежащей на нем ответственности, угадывающее стремления и нравственные потребности своего народа и ведущее его к тем идеалам, которым он верит, конечно, наилучшая из всех форм правительства (по крайней мере, для России)». Однако монарх должен «узнавать действительные нужды и желания народа» путем связи с «землей». Повторяя формулу К. С. Аксакова «сила власти царю, сила мнения народу», Киреев восклицал: «Без этого права, этой возможности, вытекающей из взгляда народа на своего государя *как на отца*, и столь же священной, как и право детей обращаться к своему естественному отцу,— и семейство и самодержавие превращаются в жестокую, ужасную деспотию!»[29]

Выступая за свободу слова и частичную отмену цензуры, Киреев был против любых разговоров о конституции: «*В нас самих должна быть конституция*; *и этой* конституции у нас никто не отнимет, и только она и надежна... Сильное, верное своим идеалам общество не нуждается ни в каких хартиях и укладах»[30]. Не отрицая необходимости хороших законов, мыслитель отмечал, что в безнравственном обществе никакие законы не помешают власти подлецов: «Закон — сам по себе, а общество с сознанием своего достоинства — само по себе!»[31].

Таким образом, Киреев был приверженцем идеи превосходства внутренней свободы человека над внешней, высказанной впервые в России еще Н. М. Карамзиным и затем ставшей лейтмотивом подавляющего большинства русских консерваторов XIX столетия. Данная этическая идея носит христианский характер и выносит большинство сфер жизни (религию, науку, культуру, быт, нравственность) за пределы политической сферы (исключительно внутри которой, по мысли консерваторов, и осуществляется самодержавная власть императора). Поэтому можно понять, что на фоне столь характерного для XIX в. грубого вмешательства революционных и «демократических» буржуазных режимов в повседневную жизнь людей, насилия над их традициями, образом жизни, верой и языком аргументы Киреева

в пользу мягкого патриархального самодержавия выглядели весьма убедительно.

Библиография

1. *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России. М., 2002.
2. *Карпи Г.* Были ли славянофилы либералами? // Вопросы истории. 2002. №9. С. 112–118.
3. *Карцов А. С.* Русский консерватизм как интеллектуальная традиция // Консерватизм и либерализм: история и современные концепции. СПб., 2002. С. 41–57.
4. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. М., 1896.
5. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1–2. СПб., 1912.
6. Материалы к истории старокатолического вопроса в России. Письма протопресвитера И. Л. Янышева и генерала Киреева. СПб., 1912.
7. *Медоваров М. В.* А.А. Киреев в общественно-политической жизни России второй половины XIX — начала XX в. Дис. ... к.и.н. М., 2013.
8. *Хомяков Д. А.* Самодержавие // Церковь о государстве. Старица, 1993.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Карпи Г.* Были ли славянофилы либералами? // Вопросы истории. 2002. №9. С. 112–118.
2. *Аксаков И. С.* Самодержавие не есть религиозная истина // *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России. М., 2002. С. 897–900.
3. *Медоваров М. В.* А.А. Киреев в общественно-политической жизни России второй половины XIX — начала XX в. Дис. ... к.и.н. М., 2013. С. 72–74.
4. ОР РНБ. Ф. 349. Д. 74. Л. 20об–4, 100об–14.
5. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. М., 1896. С. 3–4; ОР РГБ. Ф. 126. К. 13. Л. 19, 210об.
6. ОР РГБ. Ф. 126. К. 13. Л. 184–185; К. 14. Л. 36–360об.
7. Там же. К. 12. Л. 29.
8. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Т. 2. СПб., 1912. С. 176.
9. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 202об, 205.
10. *Хомяков Д. А.* Самодержавие // Церковь о государстве. Старица, 1993. С. 28.
11. *Карцов А. С.* Русский консерватизм как интеллектуальная традиция // Консерватизм и либерализм: история и современные концепции. СПб., 2002. С. 55.

12. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. Указ. изд. С. 4–5; *Киреев А. А.* Сочинения. Указ. изд. Т. 2. С. 79; ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 2, 153.
13. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. Указ. изд. С. 436.
14. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 60. Л. 2.
15. ОР РГБ. Ф. 126. К. 21. Д. 2. Л. 15; Материалы к истории старокатолического вопроса в России. Письма протопресвитера И. Л. Янышева и генерала Киреева. СПб., 1912. С. 32.
16. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. Указ. изд. С. 38.
17. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 292.
18. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 1. С. 198–199, 381–382.
19. РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 265. Л. 350б.
20. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 24.
21. ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 228; К. 9. Л. 15–150б; К. 10. Л. 6.
22. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 122.
23. ГАРФ. Ф. 634. Д. 101. Л. 114.
24. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 183; ОР РГБ. Ф. 126. К. 11. Л. 421–4220б.
25. ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 71–72, 920б–930б, 1440б.
26. ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. К. 15. Л. 7 об.
27. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 1. С. 198–199, 381–382.
28. Там же. Т. 1. С. 157; Т. 2. С. 52, 152.
29. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. Указ. изд. С. 5–7.
30. Там же. С. 37, 39; *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 102, 178.
31. *Киреев А. А.* Сочинения. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 221.

А. В. Пешков, кандидат богословия, кандидат философских наук, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

УДК 329.11

Теократическая миссия Церкви в современном обществе в идее «Возрождения Святой Руси» А. В. Карташева

Аннотация. В статье анализируются идеи мыслителя, историка и политика А. В. Карташева, посвященные проблеме теократической миссии Православной Церкви в современном обществе. Рассматриваются вопросы баланса церковно-государственных отношений. Особое внимание уделяется идее А. В. Карташева о симфонии Церкви и общества в демократическом государстве.

Ключевые слова: идеал «Святой Руси», А. В. Карташев, Церковь, государство, национальность, теократия, православие.

В границах проблемного поля, обозначенного тематикой конференции «Православие в поле действия политических идеологий XX века», уместно обратиться к трудам Антона Владимировича Карташева, крупного мыслителя и видного политического деятеля дореволюционной России и русского зарубежья.

Опыт осмысления либеральных ценностей в контексте православной традиции, что мы наблюдаем у А. В. Карташева, неоценим сегодня для современной православной мысли. Россия в своем новом идейном облике и своей новейшей истории уже накопила достаточный исторический опыт, который требует систематизации, анализа и оценки в понимании историко-философских проблем, особенно связанных с ее межконфессиональными и национальными вопросами. И здесь не обойтись без обращения к наследию А. В. Карташева, актуализировавшего православный подход в анализе вопросов, связанных с национальным фактором, религией, церковно-государственными отношениями в современной ему либеральной среде.

В науке до сих пор ставится вопрос об идейной принадлежности А. В. Карташева[1]. На него ссылаются представители самых разных церковно-политических направлений: монархисты — на его защиту принципа симфонии, а либеральные круги — на его апологию правового государства.

Противоречивость такой оценки А. В. Карташева обусловлена, на наш взгляд, уникальностью интеллектуальной и личной биографии мыслителя, отразившейся в его взглядах и высказываниях.

Христианский подход Карташева вполне согласуется с его общей либеральной нацеленностью на естественное реформирование общества в процессе исторической эволюции. Он лишь отличается от подхода его более левых коллег по партии, например П. Н. Милюкова, тем, что эти реформы предполагают сохранение базовых ценностей.

В то же время базовые ценности А. В. Карташева не являются неподвижными. Наоборот, он нацелен на необходимость их нового применения в новых исторических условиях — их одухотворение

в рамках новой исторической реальности. Это взаимный процесс. Такой подход схож с идеей неопатристического синтеза еще одного представителя русского зарубежья, прот. Георгия Флоровского,— идеей применения святоотеческого наследия в исторических реалиях современности, «оживления» как современности, так и наследия во взаимном синтезе.

А. В. Карташев предстает перед нами либеральным мыслителем, но не в строго либеральной «оболочке», а с неотъемлемыми и гармонично включенными консервативными элементами. Этот вид либерализма, не отрицая возможности преобразований общества, «допускает их только при обязательном сохранении базовых ценностей[2]. При этом идеи Карташева являют собой развитие христианских базовых ценностей в лоне отечественного либерализма, приобретая особую актуальность в процессе освоения либеральных идей и традиционных ценностей в современной России.

Творчество такого типа, на границе разных философских и политических традиций — не редкость в русской мысли. Можно предполагать, что данный феномен и служил трудностью для идентификации Карташева. Это выделяет Антона Владимировича Карташева в разряд либеральных мыслителей, которых в отечественной литературе, как современности, так и прошлого, нередко именуют «либеральными консерваторами».

Одной из основных идей А. В. Карташева в решении вопроса миссии Церкви в современном обществе стала концепция воссоздания Святой Руси[3]. Она выковывалась в процессе эволюции творчества этого мыслителя.

Стержнем данной концепции Карташева служила идея вовлеченности Церкви в процесс созидания Царства Божия на земле. Основание для такого предположения мыслитель находил в тайне Боговоплощения, в неслитном и нераздельном двуединстве Божественной и человеческой природ во Христе, в единстве Божественной Ипостаси. Сквозь эту христологическую перспективу А. В. Карташев оценивал направления

деятельности Церкви. С одной стороны, уход в аскезу, отказ от преобразования мира им оценивались как бесплодное монофизитство; с другой стороны, увлечение исключительно земным благополучием, концентрация только на социальных задачах были бы подчинением несторианскому соблазну. Следует отметить, что в раскрытии своей концепции Карташев почти целиком сосредоточивается на историческом призвании Церкви. Он полагал, что государство и Церковь, как вытекающие из единого источника Божественной воли, не могут находиться в противоречии. Наиболее же совершенно их гармоническое взаимодействие отражает теория симфонии Церкви и государства, выраженная в VI новелле императора Юстиниана.

Однако данное утверждение выглядит более как идеалистическое обобщение, не нашедшее в истории материального воплощения. А. В. Карташев сам признается, что идеальных примеров реализации симфонии нет, но отмечает, что отсутствие примеров еще не отменяет саму идею. Несмотря на исторические ошибки в воплощении «симфонии», считает Карташев, мы не должны в испуге отказываться от «миссии христианизации государства».

Важным в концепции Карташева было то, что идеал «Святой Руси» был всенародным и добровольно воспринятым, крещение Руси определило ее историческое призвание. При этом великодержавное сознание русского народа родилось, когда великий князь Василий Васильевич первым осудил митрополита Исидора за подписанную им вместе с греческим императором, патриархом и большинством епископов унию с Римом на Ферраро-Флорентийском соборе. Этот подвиг, когда великий князь почувствовал себя ответственным за сохранение веры при всеобщей апостасии, и был, по мнению Карташева, «мистическим актом посвящения великого князя в царя-василевса». Появившаяся следом литература ставила своей целью объяснение перехода на Москву уже вселенской миссии от Второго Рима — Византии. «Это и было,— полагает последний обер-прокурор Синода,— рождением культурной и имперской русской великодержавности»[4].

После Петра I, считает А. В. Карташев, происходит отступление от органичных начал «Святой Руси». Императором в Россию был введен пафос внерелигиозной культуры, которая развивалась параллельно народному сознанию, найдя отклик только в среде интеллигенции, так и не создав национального идеала. «Петр I противопоставил тезису Святой Руси антитезис светского государства и светского просвещения. Он сделал Россию насильственную прививку великих переживаний возрождения и гуманизма». В то же время мыслитель далек от пессимистических оценок петровских преобразований, полагая, что именно Петр I дал русскому православному народу недостающие «броню и латы гуманистического просвещения и научной техники». Отсюда Карташев делает вывод, что возрождение национального идеала должно проходить в синтезе «Святой Руси» и гуманистической культуры: «синтез абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры».

Революция освободила русскую душу «от старой оболочки». Теперь новые исторические формы требуют нового воплощения национального идеала, «национально Великой России, а внутренне — Святой Руси». Это не означает обязательной огульной реставрации России «в Киевском, Московском или Петербургском варианте, такое исключают элементарные законы истории». По мнению А. В. Карташева, возможно только «творческое возрождение, воссоздание ее в новом стиле неведомого грядущего». Таким образом, мыслитель разделяет идеал и реальные условия осуществления национальной идеи — Святой Руси.

Православное государство, согласно Карташеву, не есть просто теократическая ячейка. В его мессианских представлениях оно имеет вечные заветы служить целям Царства Божия, «чтобы довести искушаемое антихристом человечество до врат Царства Славы[5]. Вождь этого духовного центра — василевс, протектор всего Православия, остальные православные народы, согласно Карташеву,— только его помощники. С утратой этой роли византийским василевсом она перешла к русскому царю.

Таким образом, миропомазанный защитник Церкви, глава православного народа выступает как осуществление в истории идеала симфонии. Однако, по мысли Карташева, если реальность не дает возможности «проведения этой симфонии в традиционном виде», необходимо активно использовать косвенные формы ее реализации.

Антон Владимирович Карташев признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии. Более того, симфония выступает у Карташева только как один из типов теократии, и это дает ему возможность утверждать, что призыв к теократии не является простым возвратом к старине. Мечты механического восстановления прежних церковно-государственных форм в России мыслитель считает утопией. Эти формы «подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревших оболочек»[6].

Таким образом, Карташев, с одной стороны, утверждает «симфонию» как принцип «догматически, канонически, философски и практически самый совершенный», с другой стороны — говорит, что в изменившихся идеологических условиях классическая форма симфонии стала нереальной, поэтому опыт ее практического воплощения в современности должен строиться на новых основаниях.

Тем не менее, сектантский уход Церкви из плоти государства был бы, по словам Карташева, монофизитской ересью. В то же время признание светского государства также не должно доходить до преклонения и потери теократических приоритетов Церкви.

Анализируя современную ему ситуацию, Карташев полагал, что вместо «союза старого типа сама жизнь создала под формальным режимом отделения симфонию реальную, новое соединение Церкви с душой наций и культур»[7]. Процесс отделения Церкви от государства Карташев хотя и называет в ряде мест невольным или нечаянно случившимся, однако признает его естественным следствием «живой современной действительности». Поскольку в его оценке уже нет сплоченного монолита христиан в пределах нации, то государство, сплачивающее разноверные

и обезверившиеся нации, с неизбежностью становится конституционно-лаическим, так как государство — форма обеспечения интересов нации и не может не иметь структуры, обеспечивающей эти интересы.

А. В. Карташев полагал, что опыт российской истории склоняет к практичному предпочтению позиции максимальной независимости Церкви от государства, использования максимальной выгоды от принципа отделения Церкви от государства. Такое положение применимо к реальности бытия Церкви в современном мире, к которой мы принуждаемы «грустной для нас действительностью». В своих «Тезисах» Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается только творческое воссоздание теократии «в новом стиле неведомого грядущего». Такой новой теократией Карташев считал союз Церкви напрямую с верующим народом, а ведущую роль в этом союзе он отводил активным мирянам. «Преимущественно миряне, а не иерархия, сделают все возможное, чтобы Церковь не извне, а изнутри <...> проникла во все поры и во всю ткань жизни всего народа»,— писал Карташев[8].

Таким образом, тактически вопрос теократии в современном мире решается в симфонии Церкви и народа. Карташев сознает, что в новой форме симфонии Церкви не прямо с государством, а с верующим народом облик симфонии сильно ускромняется, без внешних регалий и штампов христианского общества. Но в конечном итоге именно в этом «молекулярном» делании достигается «действительное подчинение мировой ткани воле Божией <...> на путях созидания Царства Божия на земле»[9].

Тем не менее, сам принцип отделения мыслитель не считает катастрофой для Церкви: она и в этом случае может, в чем-то даже более эффективно, исполнять свое служение. Обращаясь к историческим примерам, Карташев полагает, что ряд современных ему западных государств сумели на деле осуществить синтез правового государства с христианской идеологией. Таким образом, возможно, «не попадаясь

на шантаж гуманизма», воссоздать Российское государство на основе «конституционно заправляемой и тонко воплощаемой в формах государственного права идеологии Православной Церкви». Такое положение Церкви в государстве, если оно «не страдает скрытым или явным антирелигиозным фанатизмом», может быть признано «нормальным условием жизни Церкви наших дней»[10].

Для А. В. Карташева принципиальным является то, что новые формы жизни Православия, в новых исторических условиях приходящие вместо «союза старого типа», создаются органично, что сама жизнь под «формальным режимом отделения» создает новую симфонию Церкви «с душой наций и культур». В этой форме симфонии Карташев видит новую возможность оцерковить само государство. В то же время, даже такой вариант Карташев признает компромиссным, так как здесь все же не наблюдается «плоти государства и духа Церкви в их взаимобытии»[11].

Подлинной основой государства А. В. Карташев признает не закон или бюрократию, которые выступают лишь как части жизни государства, но «спонтанные общественные силы», которые составляют 9/10-х содержания государства. Поэтому тем жизнеспособней государство, чем полнее оно опирается на живые силы общества. Отсюда Церкви, делает вывод историк, как самоуправляющемуся организму, должен быть ближе союз с живыми силами нации, а не с государственным аппаратом. Именно в симфонии с обществом в современном мире Церковь может приобрести подлинные средства «теократического влияния на жизнь». Одновременно Карташев признает, что обратной стороной обращения к свободным силам общества будет являться демократизация форм теократического служения Церкви.

Мыслитель полагал, что миряне, находясь «в гуще жизни», лучше всего справятся с ролью проводника церковной жизни к самым основам общества. При этом, по его мнению, достигается выгодный баланс: «ни Церковь не обмирщается, ни мир не клерикализуется». Эту роль служения мирян в современном мире Карташев оценивает очень высоко, приравнивая к апостольскому служению. В то же время историк

критически оценивает самосознательность современных мирян как не проснувшихся, не желающих ничего замечать, ищущих виноватых в среде иерархии.

Другой причиной, заставляющей Церковь опираться на мирян в своей миссии в современном мире, является антихристианская агрессия современной культуры. Антон Владимирович оценивает состояние этой безрелигиозной культуры как время мобилизации мирян против антихристианской «сверхмировой войны». Культуры современных цивилизаций далеко не нейтральны духу Евангелия, а заострены против Христа. Миряне, по мнению Карташева, должны преодолеть «почти монополию антихристианских сил общества». В этих рассуждениях Карташева просматриваются апокалиптические мотивы, так как, по мысли историка Церкви, где не строится Царство Божие, там неизбежно возникает царство Зверя.

Идеи Карташева о миссионерской роли мирян в миру, несомненно, несут в себе положительное ядро. Миряне выступают как необходимый проводник между мистической жизнью Церкви и ареной государственного строительства. Через это посредство «Церковь преображает внутренний мир своих сынов», а они, присутствуя в обществе, «проводят христианские начала». Этот взгляд не чужд для восточной ортодоксальной мысли и получил глубокое осмысление уже в VI веке. Так, в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита все бытие представляется в виде нисходящей иерархии, и каждая ступень этого бытия, в том числе и миряне, служит при этом средой для просвещения нижестоящих. Стоит, правда, отметить, что в его богословской системе средой, просвещающей мирян, было монашество. В системе же Карташева роль монашества с его монофизитским уходом из мира, как и роль аскезы, не получает должного основания.

Оценивая существующие перспективы, Карташев полагал, что с падением Российской империи, с исчезновением Синода исчезли старые системы теократии. Государство изменило свой облик, и старые системы потеряли силу. Даже «косным консерваторам», считает Карташев,

необходимо признать, что возврата нет. Суть произошедших перемен в том, что религия перестает совпадать с интересами нации, и Церковь начинает восприниматься как один из институтов общества. Мыслитель признавал, что «искать союза с воображаемым государством прошлого есть одно из бессмысленных мечтаний»[12].

Прежний союз с государством негативно сказывался на пророческом содержании Церкви. Союз Церкви и государства прошлых веков приводил, по мнению Карташева, к сокрытию Церковью — «из солидарности» государству — своего первоначального пророчески-огненного духа. Евангельски радикальный дух Церкви в аскезе, мистике, культе тем самым угасал. Отсюда, при пророческом молчании Церкви, человек сам находил свой дух пророчества, может быть темный. Духом этого пророчества стала мечта о земном рае, «идея создания более справедливого социально-экономического строя». «Церковь позволила совсем атрофироваться ее пророческим крыльям», пока с большим опозданием не осознала «первоначальную важность своей социальной миссии»[13]. Таким образом, считает Карташев, Церковь должна быть независима от государства, для конкурентоспособности противостояния социальным светским пророчествам, так как государство естественно инертно перед лицом радикальных проблем.

В современных ему условиях принцип отделения Церкви от государства получает у Карташева положительную оценку. С тем ограничением, что в своем осуществлении этот принцип не должен превращаться в признание религии частным делом индивидуума. Историк полагал, что в новых условиях союз с государством приведет к ущемлению прав и свобод в Церкви. Отсюда он вывел формулу: «Свобода Церкви в современном государстве обратно пропорциональна тесноте ее связи с государством». Конечно, это не означает абсолютной изолированности от интересов друг друга. Карташев признает возможность государственной поддержки Церкви «в силу вероисповедного большинства и исторической ценности», но не как привилегии, а как природного права требовать достойного морального отношения в силу исторических заслуг,

и не в ущерб независимости Церкви. Последнее положение особенно важно для А. В. Карташева, вплоть до утверждения, что если власть с «демагогически православной, т. е. псевдоправославной» позиции будет покровительствовать Церкви, то нужно бороться против такого вредного протекционизма, так как это грозит потерей выстраданной свободы.

Таким образом, осуществившееся отделение Церкви от государства Карташев трезво оценивает как действительность. Ради теократической миссии Церковь ранее искала союза с православным государством. Теперь, когда духовно изменилась эпоха, государство обездушилось и механизировалось,— теократическая миссия исполняется в отделении Церкви от государства. Более того, считал мыслитель, теократическое служение может проходить иногда даже в конфликте с государством. Теократическое служение приобрело новые формы: «Пути теократического служения Церкви в наше время, можно сказать, демократизировались. Церковник и теократ в наши дни должен быть демократом, т. е. свободным общественником»,— резюмирует Карташев. Анализируя состояние современности, он приходит к выводу, что сейчас возможно строительство симфонии Церкви и общества, освящение Церковью современной культуры. Несмотря на то, что новые формы не соответствуют идеалу «симфонии» императора Юстиниана, Карташев признает гармоничность зарождения новых форм симфонии, их соответствие теократической идее.

Итак, А. В. Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, по мнению мыслителя, решением данной проблемы остается лишь творческое воссоздание теократии. Такой новой теократией он считал союз Православной Церкви напрямую с верующим народом. И хотя А. В. Карташев утверждает монархический тип государственного управления как наиболее соответствующий идеалу симфонии, в то же

время он признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии.

Примечательно, что эти взгляды А. В. Карташева нашли свое выражение в ряде принципиальных положений Основ социальной концепции РПЦ, в вопросах национальности и церковно-государственных отношений

Библиография

1. *Карташев А. В.* Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 592 с.

2. *Пешков А. А.* Антон Владимирович Карташев — либеральный консерватор // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2011. Вып. 16. С. 239–248.

3. *Пешков А. А.* Концепция «Святой Руси» в творчестве А. В. Карташева // XXI Рождественские православно-философские чтения. Русская православная церковь и отечественная государственность. Н. Новгород, 2012. С. 182–187.

4. *Пушкин С.Н., Шиманская О. К.* Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики. Сб. статей / Под ред. А. Ф. Замалеева. СПб.: Летний сад, 2001. С. 215–221.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Пешков А. А.* Антон Владимирович Карташев — либеральный консерватор // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2011. Вып. 16. С. 239–248.
2. *Пушкин С.Н., Шиманская О. К.* Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики. Сб. статей / Под ред. А. Ф. Замалеева. СПб.: Летний сад, 2001. С. 215–221. С. 215.
3. См.: *Пешков А. А.* Концепция «Святой Руси» в творчестве А. В. Карташева // XXI Рождественские православно-философские чтения. Русская православная церковь и отечественная государственность. Н. Новгород, 2012. С. 182–187.
4. *Карташев А. В.* Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 41.
5. Там же. С. 37.

6. Там же. С. 91.
7. Там же.
8. Там же. С. 211.
9. Там же. С. 113.
10. Там же. С. 79.
11. Там же.
12. Там же. С. 583.
13. Там же. С. 87.

Иеромонах Лаврентий (Собко), кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

УДК 321.01

Реформация 1517 и Революция 1917: проблема преемственности

Аннотация: В данном докладе производится сравнение социалистической революции и советского проекта с традицией западноевропейского и американского протестантизма. Выделяется ряд важных черт, которые демонстрируют схожесть советского коммунизма и протестантизма. Доклад носит гипотетический характер, а сама тема исторической и идейной преемственности коммунизма от протестантизма нуждается в более подробном исследовании и обосновании.

Ключевые слова: Реформация, мессианизм, хилиазм, протестантизм, СССР, сциентизм, космический романтизм, коммунализм, коммунизм.

Европейское общество в свое время благодаря католичеству породило протестантизм. Возможно ли подобное для России и православия? В данной статье мы попытаемся ответить на этот вопрос.

Многие из представителей современной отечественной интеллигенции (например, В. В. Познер) высказывают сомнение в правильности философско-исторического сюжета «выбора веры» князем Владимиром. Лучше было бы, говорят они, если бы Россия приняла в свое время католичество. В постперестроечный период, в рамках идеализации американской модели развития, на место католичества в данной концепции стали ставить протестантизм в той или иной его форме.

Протестантизм, в целом, не чужд русской земле и в той или иной форме присутствует в нашей культуре со времен Петра I, однако речь все же идет о религии лишь небольшого национального меньшинства или социальной группы, а не о цивилизационном выборе целой страны. Говоря о преимуществах протестантизма и его социокультурной модели, чаще всего ссылаются на Макса Вебера и его работу «Протестантская этика и дух капитализма»[1].

Некоторые из исследователей, например С. А. Зеньковский, считают, что аналогом именно трудовой этики протестантизма на нашей почве может быть таковая этика у старообрядцев[2]. Но современные исследователи показывают, что в целом развитие так называемых протестантских стран было обусловлено прежде всего тенденциями эволюции общества и, в частности, развития образования, не отрицая при этом, что протестантизм послужил для подобного развития движущей силой и отправной точкой. Была ли трудовая этика коммунизма условно протестантской? Эта тема все еще ждет своего исследователя[3].

В данном докладе мы все же оставим экономическую составляющую в стороне — хотя абсолютизация труда в коммунизме знакова и символична[4] — и сосредоточимся на исторических и социокультурных параллелях.

То, что коммунизм — своеобразная гражданская религия, в настоящее время — широко распространенное суждение[5]. О религиозном

характере этой «религии» или этого учения рассуждал еще С. Н. Булгаков, однако подробнее всего на эту темы из русских философов высказывался Н.А Бердяев[6]. Что же предложило русскому народу это новое учение? Все то, о чем говорит, но именно только говорит, христианское богословие: настоящую и повсеместную (не опровергнутую еще на тот момент) евангелизацию — «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» Новое — благое — общественное устройство. Нет ни мужеского пола, ни женского[7] — равноправное участие мужчин и женщин в жизни общества. Надежду на установление бесклассового общества — нет ни раба, ни господина (свободного). Подлинное национальное равенство — нет ни «эллина», ни «иудея»[8].

Неудивительно, что среди социалистов разного толка и будущих коммунистов было значительное число представителей аристократического и духовного сословия, возжелавших стать «новым творением». В этом смысле можно вспомнить Софью Перовскую, как наглядный пример из аристократии, или Иосифа Сталина и священника Георгия Гапона, как людей, связанных с духовным сословием.

Приведенные фигуры наиболее яркие, но можно назвать и множество других коммунистических «конвертитов», чье присутствие в партии было если не массовым, то значительным. Среди новообращенных коммунистов были и представители армейской элиты, что еще более сближает в философском плане революционную романтику и историю раннего христианства. У коммунистов был и свой «новый человек», и новая эра[9].

«Формирование нового человека — не только следствие, но и условие успешного строительства коммунизма»,— говорится в решениях XXI съезда коммунистической партии. Советский человек не может воровать, а если он ворует, то он не советский человек! Как тут не вспомнить: «если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8: 9). Однако если к 1961 году это определение съезда уже стало в большей мере коммунистическим морализаторским императивом, то для революционеров царского времени оно подтверждалось множеством реальных примеров

— как аскетического подвижничества, так и мученичества ради товарищей или идеи. И здесь мы вполне можем применить религиоведческий термин, относящейся преимущественно к многочисленным направлениям протестантизма,— «молодежные религии» (Jugend religionen)[10]. Что могла предложить Церковь молодым людям своей эпохи? В общем-то, ничего кроме богослужения, к тому времени уже настолько формализованного, что само присутствие за ним необходимо было подтверждать справкой, не говоря о том, что официальная Церковь воспринималась (в целом справедливо!) как реакционная часть общественного механизма — скорее, усугублявшая его недостатки, чем служившая преобразующей силой. В то же самое время революционеры предлагали всем неравнодушным людям реально действовавшие механизмы. И дело вовсе не в терроризме или военизированных группах, об этом позже,— бесплатное учительство, медицинская или юридическая помощь социалистов или народовольцев оказывали мгновенное и разительное воздействие на конкретных людей или сообщества, тем самым давая пример не только действительной, но и действующей «благодати»[11].

Желание преобразовать мир, называемое мессианизмом и связанное с учением о всеобщем благе, известно еще с древних времен. В христианскую эру мессианскую роль или обязанность принимали на себя различные империи и царства. Применительно же к протестантизму подлинный мессианизм в наиболее ярком виде выплавился, вероятно, в Северной Америке в период ее освоения и формирования государственности. Для переселившихся на эти территории европейских протестантов это была превосходная возможность «влить новое вино» в новые же мехи. В силу своего библицизма и пафоса возвращения к истокам протестантизм стремился относиться к освоению новых земель аналогично тому, как древние евреи при завоевании Ханаана, зачастую следуя букве Библии. Буква, как известно, убивает; и протестанты, соответственно, тоже убивали всех, кого, как они считали, Бог отдал им в руки — как в свое время древнему Израилю. Божественное царство воспринималось переселенцами находящимся на земле и в прямом смысле бралось силой.

Примечательно, что «библейские» или вероучительные репрессии сопровождают протестантизм с момента его зарождения. Здесь можно вспомнить и Жана Кальвина с его показательными казнями и интригами против своих противников, и прокрустово ложе позднейшей пуританской морали[12].

Была ли таковая преобразующая мессианская сила у русского православия? И да, и нет. С одной стороны, в эпоху «приращения земель» проповедь христианства окрестным народам была одной из ключевых идей; с другой же, даже в эту эпоху речь шла, скорее, об общей государственности, а в сфере религии или нравственности окрестным народам было дозволено держать свои обычаи. Но даже и такой мессианизм окончательно потерпел крах в 1878 году вместе с утерянным шансом занять Константинополь.

Наряду с радикализмом и синкретической парарелигиозной идеологией в молодежных религиях используется обычное для юношества желание доказать взрослым свою состоятельность — внести в жизнь свое собственное, новое, небывалое прежде. И хотя новое на поверку оказывается хорошо забытым старым, в семье, как и в обществе, обязательно должны быть механизмы, позволяющие новым общественным силам договариваться со старыми. К сожалению, в Российской империи таких механизмов не было, не было их и в Церкви. Да, конечно, в академиях читались либерального толка лекции, а в государстве существовал легальный марксизм[13], но их шансы повлиять на общественный или церковный строй были ничтожными.

Историческая канва возникновения протестантизма и советского коммунизма также имеет достаточно много общих черт. Например, и то и другое возникло в результате процессов, происходивших с крестьянством[14]. Интересно, что и коммунисты, и протестанты считают фра Дольчино своим предтечей[15]. В результате и те и другие пришли к власти на волне в том числе и крестьянских восстаний, которые опять же и тем, и другим — в разной мере, конечно,— затем пришлось подавлять.

Знаменателен и другой факт. Мартин Лютер и В.И. Ленин дали крестьянству не только экономическую свободу, но и вручили ему книгу: чтение без посредников, самостоятельное истолкование и, в итоге, активное участие в жизни общества. Разумеется, повышение уровня грамотности и образованности крестьян произошло не сразу, но сама идея об интеллектуальном равноправии самого бесправного из сословий привлекла к обоим течениям множество последователей.

Говоря об эпохе Реформации и сравнивая ее с ранним СССР, стоит упомянуть и сепаратизм — княжеский в случае реформации и политический 1918–1924 гг[16]. Намерения сепаратистов были просты: национализировать в свою пользу чужое имущество и получить в свои руки полноту власти (в протестантизме этому соответствовала секуляризация земель и имущества). В случае немецкой реформации князья к тому же дополнительно освобождались от власти папы. А был ли свой «папа» в Российской империи? Как ни странно, был. Административным главой Русской церкви, согласно своду законов Российской империи, был русский император[17].

Общим можно считать и научный метод реформации и марксизма — эмпирико-критический[18]. Так, к примеру, процесс демифологизации Писания привел сначала к отрицанию библейских чудес, а затем и к отрицанию такого базового религиозного понятия, как человеческая душа (например, у иеговистов).

С одной стороны, протестантизм по-атеистически критичен; с другой, советский атеизм в какой-то мере религиозен. Иное дело, что вопросы, которые ставит религия, советская интеллектуальная культура направляла в будущее: здесь и мечты о бессмертии, и космический романтизм с содружеством иных планет и цивилизаций, когда и сам земной человек должен превратиться в нечто совершенно новое «равноангельское»[19].

Рассматривая атеизм в иной плоскости, можно сказать, что он со временем для советских людей преобразовался в сциентизм, причем именно в его квазирелигиозной форме. Научные «чудеса» заняли место

чудес библейских, а говорящие от лица науки (необязательно ученые) получили статус жрецов. (Раз чудеса этих жрецов работают, то, вероятно, стоит им верить и по другим поводам!) А приведенные выше интеллектуальные интуиции позволили отнести сомнительные, с точки зрения фундаментальной науки, вопросы к недоисследованным. Отсюда и увлечение йогой и эзотерикой в позднем СССР, а потом и постсоветская экстрасенсорика. Массовое обращение научно-технической советской интеллигенции к шарлатанам легко объяснить, если предположить, что последние были объектами не научного интереса, но сциентистской веры. С угасанием хилиастического космического романтизма угас и Советский Союз, а советский сциентизм был побежден более красочным — американским. Никакого предательства не случилось: раз чудеса у них эффектнее, стало быть, и верить им стоит больше.

Подводя итог, можно предположить, что коммунизм имел множество черт, конгениальных протестантизму, проект которого на русской почве потерпел неудачу. Скорее всего, мы подошли к нему слишком рано, не пройдя предшествующие этапы развития общества. Историческим уроком, возможно, было бы создание общин, цеховое сознание, коммунализм вместо коммунизма, когда не только *pater familias* отвечает за всех, но каждый ответственен за каждого, и все они объединены не вопросами выживания рода, а общим делом[20]. И все же, рассуждая на эту тему, мы остаемся в рамках поставленного в статье гипотетического эксперимента, а жизнь легко разрушает самые изощренные теории.

Библиография

1. *Ангарский Н.* Легальный марксизм в 1876–1897 гг. М., 1925.

2. *Бердяев Н. А.* Противоречия марксизма // Царство духа и кесаря. Цит. по: http://odinblago.ru/berd_carstvo/8

3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990.

4. *Виппер Р. Ю.* Церковь и государство в Женеве в эпоху кальвинизма. М.: Печатня С. П. Яковлева, 1894.

5. *Жидков С. Н.* Дольчино. М.: Детская литература, 1965.

6. *Зеньковский С.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995.

7. Павел I, Мария Федоровна. Акт, Высочайше утвержденный в день священной Коронации Его Императорского Величества и положенный для хранения на престол Успенского собора // Полное собрание законов Российской империи. СПб.: Тип. II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. XXIV. С. 587–589.

8. Пролетариат и крестьянство // *Ленин В. И.* ПСС. 5-е изд. Т. 12. М., 1968. С. 94.

9. *Hovorun C.* Civil Religion in the Orthodox Milieu. In Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions. London: Continuum, 2017. P. 253–262.

10. *Thorner I.* Ascetic Protestantism and the Development of Science and Technology // American Journal of Sociology. 1952. 58: 1. P. 25–33.

11. *Keden J.* Sogenannte Jugendsekten und die okkulte Welle. Hrsg.: Joachim Keden. 5. Auflage. Aussaat Verlag Neukirchen. Vluyn, 1989.

12. *McCormack T.* The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism // The British Journal of Sociology. 1969. Vol. 20, №. 3. P. 266–276.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

2. *Зеньковский С.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 341.

3. Некоторые попытки осмыслить тему все-таки предпринимались. См., напр.: *McCormack T.* The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism // The British Journal of Sociology. 1969. Vol. 20, №. 3. P. 266–276.

4. «Мы — зодчие земель, планет декораторы, мы — чудотворцы» (В. В. Маяковский «Мистерия-Буфф»). Сама идея о возделывании Эдемского сада — напрямую библейская. Почти в тех же словах: «Через человека должно было происходить одухотворение и преображение всего космоса»,— об этом пишет архим. Рафаил (Карелин) в своей работе «Христианство и модернизм» (https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/133/3.html)

5. Из новейших работ на эту тему см.: *Hovorun C.* Civil Religion in the Orthodox Milieu. In Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Position. London: Continuum, 2017. P. 253–262.

6. «В основании марксистской религии лежит секуляризованный, неосознанный хилиазм. Вне этого весь пафос марксизма лишен всякого смысла. Марксисты очень сердятся, когда марксистскую доктрину рассматривают как теологию, но им никогда не удалось опровергнуть это определение»

(см.: *Бердяев Н. А.* Противоречия марксизма // Царство духа и кесаря. Цит. по http://odinblago.ru/berd_carstvo/8)

7. Здесь и далее отсылка к 3-й главе Послания к Галатам ап. Павла.

8. Данные идеи можно найти в трудах В. И. Ленина и других классиков советского марксизма. Конечно, коммунистам не все удалось, а многое и не удалось вовсе, но мы здесь говорим о первоначальном состоянии этих идей.

9. «Выпустить новое, «улучшенное издание» человека — это и есть дальнейшая задача коммунизма»,— пишет Троцкий в своей работе «Воспитание человека». Этой проблемой нового человека (сейчас сказали бы «трансчеловека» занимался еще до революции Александр Богданов (психиатр, теоретик марксизма). Ему же после революции доверили детское воспитательное учреждение для «перековки» из человека в коммуниста. Были и другие естественнонаучные проекты.

10. Подробнее см.: *Keden J.* Sogenannte Jugendsekten und die okkulte Welle. Hrsg.: Joachim Keden. 5. Auflage. Aussaat Verlag Neukirchen. Vluyn, 1989.

11. Изначальное значение этого слова — «безвозмездный добрый дар, подарок».

12. *Виппер Р. Ю.* Церковь и государство в Женеве в эпоху кальвинизма. М.: Печатня С. П. Яковлева, 1894.

13. См., напр.: *Ангарский Н.* Легальный марксизм в 1876–1897 гг. М., 1925. Интересно также замечание профессора Альберта Меллони о том, что идейно собор 1917–18 гг. повлиял на повестку Второго Ватиканского собора. Так что «второй Ватикан» мог случиться в России на полвека раньше.

14. «От роста сознательности крестьянства зависит в громадной степени ход и исход великой русской революции» (Пролетариат и крестьянство // *Ленин В. И.* ПСС. 5-е изд. Т. 12. М., 1968. С. 94).

15. См.: *Жидков С. Н.* Дольчино. М.: Детская литература, 1965; и специальный итальянский евангелический журнал «Revista Dolciana».

16. Имеется в виду множество крошечных образований — несколько десятков — которые в то время только предстояло объединить в то, что потом станет советскими республиками.

17. Павел I, Мария Федоровна. Акт, Высочайше утвержденный в день священной Коронации Его Императорского Величества и положенный для хранения на престол Успенского собора // Полн. собрание законов Российской империи. СПб.: Тип. II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. XXIV. С. 587–589. Акт сравнительно поздний, но подобная идея содержится в иной формулировке и в уложениях Алексея Михайловича Тишайшего.

18. Об этом отчасти см.: *Thorner I.* Ascetic Protestantism and the Development of Science and Technology // American Journal of Sociology. 1952. 58: 1. P. 25–33.

19. Здесь, конечно, и Королев, и Вернадский, и братья Стругацкие, и многие другие.

20. Коммунизм, как ни странно, в этом смысле отбросил нас назад. До Октябрьской революции были попытки создавать местное самоуправление, а вот после нее вся страна стала считаться одной большой семьей-общиной, на фоне которой местные общины потерялись.

А. М. Хамидулин, кандидат богословия, магистр профессионального обучения, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

УДК 261.7

Латиноамериканская теология освобождения как социальная теология

Аннотация: В статье рассматриваются богословские принципы теологии освобождения с точки зрения социального богословия. Отмечаются социально-исторические предпосылки возникновения теологии освобождения. Анализируется понимание социального греха и возможности построения справедливого общества на основе христологии. Делается вывод о роли и месте марксистского анализа в системе теологии освобождения.

Ключевые слова: теология освобождения, христианство, марксизм, Гутьеррес, Бофф.

Актуальность данной темы обусловлена «социальным поворотом» современного гуманитарного знания, что означает для богословия вызов и появление новых контекстов, в ситуации которых христианское богословие призвано тематизировать и анализировать такие категории, как «социум» и «история». Целью данной статьи является рассмотрение латиноамериканской теории освобождения как особого рода социального измерения богословия. Для этого необходимо решить следующие задачи: рассмотреть исторические предпосылки и контекстуальные особенности возникновения латиноамериканской теологии освобождения; проанализировать ключевую проблематику данного направления христианской мысли; представить концепт социологического измерения, а также методологию и инструментарий латиноамериканской теологии освобождения.

«Говорить о теологии освобождения — значит пытаться ответить на вопрос: как соотносится спасение с историческим процессом освобождения человека?»[1] — пишет в своей книге один из крупнейших представителей теологии освобождения Густаво Гутьеррес. Данный вопрос можно прочитать и иначе: какими могут быть точки пересечения между богословием и социальной сферой? как христианская вера соотносится с общественно-политической реальностью? и, наконец, возможно ли сегодня христианское социальное богословие? На эти вопросы в свое время и пыталась ответить теология освобождения.

Исторические предпосылки

«Теология освобождения» берет свое начало в 1962 году. Именно в этот год начал свою работу II Ватиканский собор. На нем, в частности, была принята пастырская конституция *Gaudium et Spes* (с лат. — «Радость и надежда»), призванная дать церковный ответ на современную на тот момент общественную ситуацию (включающую секуляризм, марксизм, социализм, атеизм, капитализм, либерализм и прочее), определив при

этом должное отношение верующего человека ко всем этим вызовам современности.

Принимали участие в работе собора и епископы из стран Латинской Америки, которых на соборе было 601 человек, что составляло порядка 22% от участников со всего света. В то же время следует отметить, что несмотря на действительное присутствие католических епископов из самых удаленных епархий, решающий голос был за представителями епископских кафедр Европы. Однако епископы из Южной Америки, вернувшись после окончания собора к себе домой, вскоре, в 1965 году, собрались на Поместный собор в городе Медельин (Колумбия) с целью определить возможные пути реализации соборных решений применительно к местному контексту.

Следует сказать, что в это время в странах Латинской Америки социально-экономическая ситуация была представлена разделением общества на небольшую привилегированную группу состоятельных граждан, занимавшихся политической или промышленной деятельностью, и широких народных масс, лишенных даже самых элементарных удобств и живших буквально за чертой бедности, будучи не в состоянии позволить себе ни медицинскую помощь, ни образование, ни, подчас, достойное пропитание своим семьям. В книге «Как заниматься теологией освобождения», изданной в 1986 году, два брата-теолога Леонардо и Клодовис Бофф делятся статистикой бедственного положения людей в регионе: 500 млн. голодных; 1 млрд. 700 млн. с ожидаемой продолжительностью жизни ниже 60-ти лет; 1 млрд. человек живет в абсолютной бедности; 1 млрд. 500 млн. не имеют доступа к минимальному медицинскому обслуживанию; 500 млн. безработны или недостаточно заняты, с доходом на душу населения ниже 150 долларов США; 814 млн. безграмотны; 2 млрд. не имеют постоянных и надежных источников воды[2].

Логично предположить, что в такой ситуации теология освобождения появилась не «вдруг» после II Ватиканского собора. На фоне тяжелой социально-экономической и политической ситуаций население латиноамериканских стран продолжительное время испытывало

недостаток и в священнослужителях. Так, например, на 120 млн. человек в Бразилии приходилось 13 тыс. священнослужителей; это означало, что на 9 тыс. человек приходился один священник. В данной ситуации широко распространилась практика создания активных приходских групп, численностью по 10–30 человек, во главе которых стояли образованные миряне, которые, под кураторством священника, успешно занимались евангельской деятельностью. Общины были заняты не только катехизаторской работой, но также совместно строили школы, дороги, мосты и, в целом, боролись за повышение уровня жизни. Священнослужители стран Латинской Америки также занимались активной просветительской и проповеднической деятельностью, стремясь облегчить жизнь широких масс людей, предпринимали дальние поездки и нередко участвовали даже в смертельно опасных мероприятиях. Христиане в такой ситуации проникались идеями духовного братства и коллективной взаимопомощи.

Такое положение способствовало: 1) осознанию достоинства мирян в Церкви и их положительной возможности в занятии пастырской работой, во всем, за исключением священнодействий (что, кстати, находилось в русле решений II Ватиканского собора) и 2) значительной социальной ориентации христиан. Интересно отметить, что в Европе всплеск подобной социальной активности христиан начался в 19 веке, за сто лет до появления запроса на такую деятельность в Южной Америке (Франц Йозеа Бусс, епископ Майнца — Вильгельм фон Кеттелер, свящ. Франц Хитце, свящ. Адольф Кольпинг, Карл фон Фогельзанг). В этой среде и рождались первые идеи одной из новых теологий XX века — теологии освобождения.

Бедность как социальный грех

На Медельинском совете латиноамериканских епископов (СЕЛАМ) в 1968 году был принят документ, в котором проводилось разграничение между тремя значениями понятия «бедность».

1) это материальная бедность как недостаток средств для достойного существования;

2) это духовная бедность, понимаемая как готовность совершать волю Божью;

3) это бедность как солидарность с бедными и протест против системы, которая вызывает и консервирует бедность.

Такое разграничение между тремя видами бедности стало нормативным в «теологии освобождения». Впоследствии францисканец Леонардо Бофф писал: «*Она [теология освобождения] родилась из возмущения нищетой бедных нашего континента*»[3]. Густаво Гутьеррес, в свою очередь, отмечал, что «*это теология, пережитая и написанная изнанкой истории, с точки зрения бедных*»[4].

Эти высказывания предполагали, что принцип правильной веры (ортодоксии), подразумевающей правильную мысль о Боге, должен сочетаться с правильными поступками (ортопраксией), что для культурно-исторического контекста стран Южной Америки того периода (впрочем, и сейчас) означало социальную ориентацию богословия. Причем не европейскую ориентацию богословия секуляризированного и эмансипированного мира, но богословия бедности и несправедливости. Подчеркивая значение социальных вопросов для христиан, Густаво Гутьеррес писал, что не только государство, но и Церковь должна принимать участие в социальных преобразованиях: «*Социальное влияние Церкви — это факт. Если мы не пользуемся этим влиянием для защиты притесняемых в Латинской Америке, то мы обращаем его против них*»[5].

В этом можно усматривать не только социальный, но и исторический поворот богословия, принятие исторического измерения церковной общины, в котором Церковь мыслится не только как место избавления человека от личных страстей, но и как место избавления сообщества людей от разного рода общественных, экономических, политических и интеллектуальных угнетений. Выражение подобной концепции Церкви как «таинства полного освобождения» можно обнаружить в словах иезуитского священника И. Эллакурия, принявшего мученическую

смерть в период военной диктатуры в Сальвадоре в 1979 г. Он утверждал: «*В Латинской Америке Церковь — это таинство спасения в истории: своей деятельностью по освобождению угнетенного народа она провозглашает и осуществляет Царство Божие внутри истории и в латиноамериканском контексте. Освобождение — это способ, благодаря которому спасение принимает конкретную историческую форму*»[6].

Такая позиция находила у представителей теологии освобождения подтверждение в отрывке из Евангелия от Матфея (25: 37–40) (37. *Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?* 38. *Когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели?* 39. *Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе?* 40. *И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне*) и соборного послания апостола Иакова (2: 14–20): (14. *Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его?* 15. *Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания,* 16. *а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы?* 17. *Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе.* 18. *Но скажет кто-нибудь: «ты имеешь веру, а я имею дела; покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих».* 19. *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут.* 20. *Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?*).

Первый цельный набросок нового богословского течения был осуществлен католическим священником из Перу Густаво Гутьерресом (до сих пор жив) в его книге «Теология освобождения» (1971). В том же году появляется книга бразильского теолога Хуго Ассмана «Теология из практики освобождения», а в 1972 г. бразильский францисканский теолог Леонардо Бофф (до сих пор жив) опубликовал работу «Иисус Христос Освободитель». Публикации этих трудов ознаменовали собой появление широкого богословского движения теологии освобождения.

Попутно можно отметить, что даже сейчас наиболее знаковые труды теологов освобождения до сих пор представлены на русском языке лишь в виде фрагментов, что кажется странным, учитывая исторический опыт России.

Размышляя над социальными проблемами, Густаво Гутьеррес критикует пастырскую конституцию II Ватиканского собора *Gaudium et Spes* за расплывчатые формулировки о том, что христианин не должен оставаться равнодушным по отношению к земным делам. Теолог обнаруживает в странах Южной Америки колоссальное социальное расслоение и большое количество бедных, исходя из чего категорично утверждает, что материальная нищета не может быть христианским идеалом, поскольку, как об этом в то же время говорит Леонардо Бофф, «*бедность и нищета рождены обществом, а не природой или Промыслом. Они есть следствие того, как организовано общество*»[7], и поэтому унизительны для человеческого достоинства. Обращаясь к определениям бедности, сформулированным на Медельинском совете латиноамериканских епископов, Густаво Гутьеррес утверждает, что, исходя их данных определений, Церковь должна: 1) обличать несправедливую материальную бедность как «*...возмутительное состояние*»; 2) проповедовать духовную нищету как по-детски открытые и доверительные отношения с Богом; и 3) добровольно принимать на себя материальную нищету в знак общественного протеста и солидарности с наиболее ущемленными слоями населения.

Желание же закрыть глаза на угнетение одних людей другими и уклониться от борьбы за справедливый и гуманный мир, построенный в соответствии с христианскими принципами, Гутьеррес называет «*...самой большой изменой Богу*». Действительно, в его богословии проблема бедности тесно связывается с понятием греха. Согласно его взгляду, грех — это то, что как раз и порождает бедность, нищету, несправедливость и, как следствие, тянет за собой и далее все прочие личные и социальные грехи, кульминационным моментом которых является отсутствие любви между людьми, их отчуждение друг от друга. Так, он пишет: *«Грех в освободительном понимании не принимается*

как индивидуальная, личностная или просто внутренняя реальность, утверждающая достаточность „духовного" примирения, которая не привлекает к ответственности за порядок, в котором мы живем. Грех воспринимается как социальный, исторический факт, отсутствие братства и любви во взаимоотношениях между людьми, брешь в дружбе с Богом и другими людьми, и потому внутренний и личный разлом. Когда грех воспринимается таким образом, общие измерения греха открываются заново»[8].

В конечном счете, причину возникновения огромного слоя бедных людей Гутьеррес усматривает в современной общественной структуре, которая подразумевает разделение человечества на угнетенных и угнетателей, а также нещадную эксплуатацию человеческих и природных ресурсов. Такое миропонимание приводит Гутьерреса к констатации как факта классовой борьбы, без которой, по его мнению, невозможно построение социального общества. Интересно, что если официальная Католическая Церковь поспешила отмежеваться от подобного социального сталкивания верующих из разных социальных групп, то сам Гутьеррес видел в этом особую форму проявления любви, которая, с его точки зрения, полезна как угнетаемым (они освобождаются от экономико-политических притеснений), так и угнетателям (они в результате классовой борьбы освобождаются от своего бесчеловечного отношения к другим людям). Отмечая исключительно деятельный характер теологии освобождения, которой свойственно активное политическое измерение, Гутьеррес многозначительно пишет: «*Теология освобождения не ограничивается размышлениями об окружающем мире, а стремится стать моментом процесса, способствующего его преобразованию*»[9]. Не правда ли, это утверждение весьма созвучно 11 тезису о Фейербахе Карла Маркса: «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

Христология как социология

Бразильский теоретик богословия освобождения Леонардо Бофф, размышляя о всемирном кризисе между богатством и бедностью, обращается к последовательному анализу современного общества. Бофф критикует соревновательную психологию экономики роста, следствием которой являются механистичность и утилитаризм по отношению к человеку и природе, в ходе чего происходит утрата автономной ценности человеческой личности, и все и вся становятся лишь средством достижения цели. Этой системе Бофф противопоставляет психологию солидарности, основанную не на борьбе всех против всех, а на сочувствии ближним, сердечной христианской любви и демократическом соучастии людей как в производстве, так и управлении.

Какая же роль в этой борьбе двух систем отведена теологией освобождения Иисусу Христу? Леонардо Бофф считает, что для того, чтобы удовлетворять сегодняшней ситуации, христология должна обладать следующими специальными характеристиками: 1) приматом антропологического начала над экклезиологическим; 2) приматом утопического аспекта над фактологическим; 3) приматом критического момента над догматическим; 4) приматом социального элемента над личным; 5) приматом ортопраксии над ортодоксией.

Согласно логике теологии освобождения, Бог является источником жизни, Иисус Христос как Бог в своем историческом вочеловечении сознательно встал на сторону угнетаемых членов общества — нищих, слепых, хромых, прокаженных и т. д. (Лк. 7: 21–22), чем противопоставил себя обществу фарисеев и саддукеев. Надо сказать, что такая логика, быть может несколько неожиданная для восточного богословия, была и остается крайне актуальной для латиноамериканского региона, в котором при Конкисте европейские священнослужители активно использовали религиозную христианскую риторику для оправдания завоевания «диких территорий» и эксплуатации коренного населения, «человеческий статус» которого, с теологической точки зрения

представителей католического духовенства того времени, был вопросом весьма дискуссионным. Леонардо Бофф закономерно критикует такую церковную политику, призывая институциональную Церковь осознать исторический характер собственной иерархической структуры, обусловленной феодальной бюрократической системой Римской империи, построенной на властном доминировании, и призывает вернуться к демократической модели, предполагающей более харизматическую власть любви, что больше, с его точки зрения, соответствует той Церкви, которую основал Христос (очевидно, что Римско-Католической Церковью такие размышления были восприняты без энтузиазма).

Для теологии освобождения все эти размышления, помимо очевидного смысла, означали еще и возможность бытования разных, исторически обусловленных христологий и экклесиологий, что позволяло развивать собственную историческую христологию и экклесиологию «простого народа», в котором христиане мыслятся продолжателями освободительного дела Иисуса Христа по реализации Царствия Божия сначала в сердце христианина, а потом и во всем обществе. Леонардо Бофф следующим образом говорит об Освободителе Иисусе Христе: «*Иисус Христос является Освободителем в том смысле, что Он освобождает грешника от вины и угнетенного от угнетения. Иисус провозглашает в Своей проповеди Царство Божие, новый мир Божией справедливости, преображение реальности, утопию полной свободы для всех. Его чудесные деяния, его освободительная деятельность ради человека суть осуществление Его Царства, а Его насильственная смерть вызвана противодействием Его освободительной деятельности и является одновременно ценой, заплаченной Им за освобождение человека. Воскресение Иисуса Христа есть чаемое окончательное освобождение человека от сил зла. Через него утопия Царства входит в историю и устанавливается в ней навсегда. Следование Иисусу Христу находит свою историческую конкретизацию в освободительной деятельности христиан: следовать Иисусу Христу — значит продолжать Его дело, осуществлять окончательное освобождение всех*»[10].

Развернуто такая концепция исторической христологии раскрывается в труде сальвадорского богослова Жана Собрино «Христология по-латиноамерикански. Набросок на основе следования историческому Иисусу» (1976). Согласно воззрению этого теолога, Христос, провозгласив близость Царствия Небесного, не только не встал на сторону фарисеев, мечтавших об узконациональном силовом реванше над Римской империей, но действительно пришел к простым людям, для того чтобы искоренить сам принцип угнетения и установить справедливость, осуществляя тем самым принципы Царствия Небесного в Своей деятельности. «*На земле Иисус из Назарета был всегда в пути ради того, чтобы дать свободу угнетенным и установить справедливость между людьми. Он идет вместе со всеми страдающими Латинской Америки (и истории) к Отцу, Который хочет для всех людей свободы и справедливости. В этом состоит христианская идея Царства*»[11] — пишет Жан Собрино.

Леонардо Бофф, отвечая на закономерно возникающий вопрос о соотношении освобождения как традиционно понимаемого метафизического спасения и освобождения во всех прочих смыслах (социальных, политических, экономических), предлагает целых три модели, обосновывающие социально-освободительное измерение христианского богословия.

1) Первая — «Халкидонская» — модель, отталкиваясь от Халкидонского ороса, постулирует единство метафизического спасения и исторического освобождения в соответствии с принципом единения человеческой и божественной природ во Христе, утвержденным отцами IV Вселенского собора («Итак, следуя за божественными отцами, мы все единогласно учим исповедовать... Одного и Того же Христа, Сына, Господа, Единородного, познаваемым в двух природах неслитно, неизменно, неразделимо, неразлучимо...»).

2) Вторая — «т**а**инственная» — модель предполагает обоснование социальной активности христиан в образец того, что в церковных таинствах божественная благодать опосредуется посредством реальности материальных предметов.

3) Третья — «агапическая» — модель отталкивается от двух главнейших евангельских заповедей — любви к Богу и любви к ближнему. Это означает, что в деятельной любви к ближнему возможно обретение как социального, так и метафизического освобождения.

Марксизм как принцип

Теология освобождения, заявив своим ведущим принципом ортопраксию, была поставлена перед необходимостью провести адекватный анализ современного общества. Для этого было необходимо прибегнуть к помощи современных общественных наук. Представители теологии освобождения заявляли, что если раньше философским методом был платонизм, аристотелизм или томизм, то сейчас предлагаемые этими системами принципы совершенно не подходят ни для социального анализа, ни для латиноамериканского контекста. В наши дни подобной системой, взятой на вооружение теологами освобождения, стал марксизм, который был провозглашен ничуть ни худшей философской системой, чем философия Платона или Фомы Аквинского, с возможностью послужить богословию также или даже лучше, чем служила ему в свое время философия Аристотеля.

Во многом именно в силу привлечения понятийного аппарата марксизма в разгар Холодной войны теология освобождения и получила во всем мире известный резонанс и не была в полном виде воспринята ни Римско-Католической Церковью (в настоящее время риторика Ватикана о том, что РКЦ — это «бедная церковь для бедных людей», является «усредненным» положением знакомых по Аргентине нынешнему папе Франциску отзвуков теологии освобождения), ни руководством Советского Союза в свое время (тогда главным камнем преткновения стала материалистическая диалектика с обязательным атеизмом Советского государства, теология освобождения же трактовалась советскими идеологами не просто как неканоничный марксизм,

а в качестве прямой интерпретации Евангелия). Необычность позиции теологов освобождения, стремившихся таким образом соединить христианство и марксизм, привела к тому, что их не поняли ни левые из СССР, ни христианские демократы, ни тем более традиционалисты из РКЦ.

Следует сказать, что подобная реакция двух систем на появление модернового богословия была вполне закономерной. Дело в том, что теология освобождения, привлекая марксизм, использовала его инструментально, что, хотя и не исключало активнейшей политической позиции в странах Южной Америки, но вело к стремлению, по крайней мере в академических разработках, отмежеваться от марксистского догматизма и в то же время придерживаться христианской ортодоксии. Богословы освобождения отрицали атеизм марксистской традиции, видели в христианстве подлинный залог освобождения, но использовали и марксистскую аналитику общества. Они занимались разработкой теоретического богословия и принимали активное участие в военно-политической жизни своих стран. Иными словами, богословы стремились соединить в непротиворечивую работающую систему марксизм и христианство, но как это возможно? Для верующих граждан России и Советского Союза, имевших собственный уникальный культурно-исторический опыт жизни в государстве, построенном на марксистско-ленинских принципах, сама постановка такого вопроса способна вызвать недоумение.

Осознавая всю деликатность ситуации, братья Леонардо и Клодовис Бофф предприняли попытку сформулировать правила богословского использования марксизма: 1) марксизм следует воспринимать как науку, а не как непогрешимую религиозную систему; 2) эту науку нужно использовать прежде всего как научный метод, с необходимостью способный изменяться и совершенствоваться; 3) использование марксизма как метода предполагает его применение для анализа исторической ситуации, но не как теорию, объясняющую устройство мироздания; 4) марксизм есть средство, поэтому его роль инструментальна, важен не он сам, а то понимание реальности, которого можно с помощью него достичь; 5) марксизм как инструмент не должен подменять веру.

Подводя итоги, можно сказать, что теология освобождения через избирательный синтез христианства и марксизма предложила в XX веке одну из значительнейших вариаций на тему социального богословия. Представители теологии освобождения через обращение к историческому, экономическому и социальному контексту стран Латинской Америки не только положительно ответили на вопрос о возможности сочетания христианства и социального идеала, но и создали концепт социального богословия. Характерное для западного богословия обращение к гуманитарным наукам породило, пусть и не бесспорный, далеко не полный, но интересный синтез христианского богословия и марксистского анализа, что позволило христианскому богословию приоткрыть еще одну дверь в область социально-политической практики.

Библиография

1. *Gutierrezo Gustavo.* A Theology of Liberation. 15th Anniversary Edition. NY., 1988. 267 p.
2. *Leonardo Boff e Clodovis Boff.* Como Fazer Teologia da Libertacao. Petropolis, 1986. 165 p.
3. *Бофф Л.* Социальная экология: бедность и нищета // Экотеология: голос севера и юга / Под ред. Дэвида Г. Холмана. М., 1997. 363 с.
4. *Гутьеррес Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. М., 1994. С. 204–213.
5. *Жиляев А., свящ.* Справка о богословии освобождения. Машинопись. Архив католического сектора ОВЦС: Папка «Богословие освобождения». 15 с.
6. *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. М., 2002. 187 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Гутьеррес Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. М., 1994. С. 204.
2. *Leonardo Boff e Clodovis Boff.* Como Fazer Teologia da Libertac,ao. Petropolis, 1986. P. 13.
3. Цит. по: *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. М., 2002. С. 144.
4. Там же.

5. *Gutierrezo Gustavo.* A Theology of Liberation. 15th Anniversary Edition. NY., 1988. P. 76.

6. Цит. по: *Peamu Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. Указ. изд. С. 159.

7. *Бофф Л.* Социальная экология: бедность и нищета // Экотеология: голос севера и юга / Под ред. Дэвида Г. Холмана. М., 1997. С. 251.

8. Цит. по: *Жиляев А., свящ.* Справка о богословии освобождения. Машинопись. Архив католического сектора ОВЦС: Папка «Богословие освобождения». С. 11.

9. *Gutierrezo Gustavo.* Teologia de liberacion. Salamanca, 1985. P. 40–41.

10. Цит. по: *Peamu Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. Указ. изд. С. 153.

11. Там же. С. 156.

Содержание

РАЗДЕЛ I
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

БОГОСЛОВИЕ

Н. К. Гаврюшин, кандидат философских наук, профессор
Из лекций по истории русской религиозной мысли 7

БИБЛЕИСТИКА

С. Н. Горбунов, магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Лексический анализ библейских текстов: от теории к практике 57

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Герман Каптен, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения
Религиозные аспекты фемной реформы византийской армии 81

Иерей Димитрий Сафронов, магистр богословия
Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В. Ф. Одоевский 95

Н. Ю. Стоюхина, кандидат психологических наук, доцент кафедры управления ННГУ им. Н. И. Лобачевского, А. А. Костригин, старший преподаватель кафедры психологии РГУ им. А. Н. Косыгина
К 180-летию Федора Александровича Зеленогорского — философа, историка психологии и педагога 135

Ф. А. Зеленогорский
О преподавании философии в университете 163

Игумен Виталий (Уткин), аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия
Епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период, участие приходов в их финансировании (на примере Рязанской епархии) 173

ПЕРЕВОДЫ

Митрополит Каллист (Тимоти Ричард Уэр)
Сакраментализм у К. С. Льюиса и Чарльза Уильямса
(*Перевод М. В. Медоварова*) 205

Кристофер Генри Доусон
Католицизм и буржуазный дух
(*Перевод М. В. Медоварова*) 223

РАЗДЕЛ II
ПИСЬМЕННЫЕ РАБОТЫ СТУДЕНТОВ
НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ СТУДЕНТА МАГИСТРАТУРЫ
НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Александр Захряпин
Онтология и феноменология человека в творчестве Пауля Тиллиха 243

РАЗДЕЛ III
МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИЙ, «КРУГЛЫХ СТОЛОВ» И СЕМИНАРОВ

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ «ПРАВОСЛАВИЕ В ПОЛЕ ДЕЙСТВИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕОЛОГИЙ XX ВЕКА: РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ
В ПОИСКАХ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА» 347

И. В. Воронцова, кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НО НИРПЦ Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
В поисках христианского социального идеала:
«неохристиане» и «христианские социалисты» (1890–1908) 349

А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии
Коммунизм как религия в философии христианского реализма
Райнхольда Нибура 367

Ю. А. Гуторов, магистр богословия, магистр педагогики, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Государство правды как средство утверждения истинной идеологии
в учении евразийцев 381

Иерей Игорь Иванов, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной семинарии
К вопросу о возможной модели «православного социализма» (на примере элементов византийской парадигмы) 397

Иеромонах Симон (Истюков), Новосибирская православная духовная семинария
Православная Церковь на территории современной Новосибирской митрополии в годы Гражданской войны и первых лет становления советской власти 409

М. В. Медоваров, кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Учение А. А. Киреева об отношениях государства и Церкви — образец политической теологии конца XIX — начала XX века 423

А. В. Пешков, кандидат богословия, кандидат философских наук, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Теократическая миссия Церкви в современном обществе в идее «Возрождения Святой Руси» А. В. Карташева 435

Иеромонах Лаврентий (Собко), кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии
Реформация 1517 и Революция 1917: проблема преемственности 449

А. М. Хамидулин, кандидат богословия, магистр профессионального обучения, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Латиноамериканская теология освобождения как социальная теология 459

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов.

Выпуск 16.

Редактор-корректор О. В. Куранова.

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 15.11.2018. Формат 70x100/16

Бумага мелованная. Печать офсетная.

Печ. л. 30. Усл. печ. л. 39

Заказ № 915. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии «Ридо»

9 785904 720223 >